

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA**



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE:
contextualização e análise do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”.

Rafael Gonçalves da Silveira

Pelotas, 2020

Rafael Gonçalves da Silveira

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE:
contextualização e análise do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas Catalogação na
Publicação

S587m Silveira, Rafael Gonçalves da

Mário Ferreira dos Santos, intérprete de Nietzsche:
contextualização e análise do ensaio “O homem que foi
um campo de batalha” / Rafael Gonçalves da Silveira ; Luís
Eduardo Xavier Rubira, orientador. — Pelotas, 2020.

152 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Nietzsche. 2. Mário Ferreira dos Santos. 3. Vontade
de potência. 4. Nazismo. I. Rubira, Luís Eduardo Xavier,
orient. II. Título.

CDD : 193

Rafael Gonçalves da Silveira

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE:
contextualização e análise do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”

Dissertação aprovada, como requisito parcial para, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 04/09/2020

Banca examinadora:

Prof. Dr. Luís Rubira (orientador)
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Clademir Araldi
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Agradecimentos

Agradeço ao meu amigo e orientador professor Luís Rubira não apenas pela orientação nesse mestrado, mas por toda formação cultural e humana, desde os primeiros Ciclos de Filosofia e Cinema. Dedico a ele este primeiro trabalho. Agradeço também minha companheira Célia Dias, cuja compreensão nos momentos em que fico distante e preciso me concentrar foi fundamental. Com ela estou apreendendo a ser um homem melhor.

À minha mãe Carmem Lúcia e minhas irmãs Camila e Catiely, apesar da distância, sou grato. Ao Gilberto pelo apoio em momentos essenciais.

Agradeço também aos amigos João Luiz, Neli e Patrícia, pela amizade e consideração. Vocês são pessoas muito dignas.

Um agradecimento especial aos professores Angelo Marinucci, pelas muitas indicações de leitura, sobretudo pelo envio de material bibliográfico direto da Itália em suas férias; Adilson Feiler, por todo apoio nesta pesquisa ao me apresentar a Biblioteca da Unisinos em São Leopoldo, além de me convidar para assistir o Grupo Nietzsche que ele coordena; Clademir Araldi, pelas excelentes aulas e pelas indicações de leitura, sobretudo pelo empréstimo do livro *O homem que nasceu póstumo*, de Mário Ferreira dos Santos. Seu olhar crítico para a história da filosofia é sempre instigante.

Agradeço aos colegas e amigos do Grupo Nietzsche, por toda atenção dedicada aos meus projetos e pela discussão sobre a filosofia de Nietzsche. Em especial a Wagner França, pelas primeiras leituras e apoio nos projetos iniciais. Ao Paulo Rogério e Nicolle Lemos, pelo companheirismo nesse mestrado, ambos oriundos de outros cursos assim como eu e com as mesmas angústias sobre nossos projetos acadêmicos e pessoais. As pessoas que de alguma forma contribuíram para este trabalho.

A Mirela pela constante atenção e empenho: seu trabalho é fundamental.

À CAPES pela bolsa concedida por 12 meses.

Resumo

SILVEIRA, Rafael Gonçalves. **Mário Ferreira dos Santos, intérprete de Nietzsche: contextualização e análise do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”**. Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira. 2020. 140 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de pelotas, Pelotas, 2020.

Este trabalho tem como objetivo mostrar como o pensador brasileiro Mário Ferreira dos Santos defendeu Friedrich Nietzsche das apropriações nazistas e como interpretou o conceito de vontade de potência no ensaio “O ensaio que foi um campo de batalha”. Esse ensaio foi escrito em 1943 sendo publicado em 1945, como prefácio de sua tradução de *A vontade de potência*. A fim de contextualizar o ensaio publicado por Mário Ferreira apresentaremos a principal interpretação nazista de Nietzsche feita por Alfred Baeumler no livro *Nietzsche filósofo e político* de 1931. Posteriormente mostraremos como Heidegger partindo dos seus próprios conceitos interpretou a filosofia de Nietzsche como metafísica. Por último analisaremos como Mário Ferreira, ao elucidar os conceitos nietzschianos, vai afastar o filósofo das interpretações nazistas e ao defender uma concepção da vontade de potência como não substancial e simbólica, inaugura uma compreensão moral e política bastante diferente daqueles dois intérpretes alemães.

Palavras-chave: Nietzsche; Mário Ferreira; vontade de potência; nazismo.

Résumé

SILVEIRA, Rafael Gonçalves. **Mario Ferreira dos Santos, l'interprète de Nietzsche: contextualisation et analyse de l'essai « L'homme qui a été un champ de bataille »**. Directeur de Mémoire: Dr. Luís Rubira. 2020. 140p. Mémoire (Master en philosophie) - Institut de philosophie, de sociologie et de politique, Université fédérale de Pelotas, Pelotas, 2020.

Cet étude vise à démontrer comment l'écrivain brésilien Mário Ferreira dos Santos a défendu Friedrich Nietzsche contre les appropriations nazies et a interprété son concept de volonté de puissance dans l'essai « L'essai qui était un champ de bataille ». Cet essai a été écrit en 1943 et a été publié en 1945 comme préface à sa traduction de La volonté de puissance. Afin de contextualiser l'essai publié par Mário Ferreira, nous présenterons la principale interprétation nazie de Nietzsche faite par Alfred Baeumler dans le livre Nietzsche philosophe et homme politique de 1931. Plus tard, nous montrerons comment Heidegger d'après ses propres concepts a interprété la philosophie de Nietzsche comme métaphysique. Enfin, nous analyserons comment Mário Ferreira, en élucidant les concepts nietzschéens, éloignera le philosophe des interprétations nazies et, en défendant une conception de la volonté de pouvoir comme non substantielle et symbolique, il inaugure une compréhension morale et politique bien différente de ces deux interprètes allemands.

Mots clés: Nietzsche; Mário Ferreira; volonté de puissance; nazisme .

Notação Bibliográfica

Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche a mesma utilizada no periódico *Cadernos Nietzsche*, onde as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, sendo da seguinte forma:

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (v.1) (*Humano, demasiado humano* (v.1)) – 1878

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) *Vermischte Meinungen und Sprüche* (*Humano demasiado humano* (v.2) *Miscelânea de opiniões e sentenças*) – 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (v.2): *O andarilho e sua sombra*) – 1880

M/A – *Morgenröte* (*Aurora*) – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1881 e 1886

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*) – 1883 -1885

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além do bem e do mal*) – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) – 1887

WA/CW – *Der Fall Wagner* (*O caso Wagner*) – 1888

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (*O crepúsculo dos ídolos*) – 1888

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* (*Nietzsche contra Wagner*) – 1888

Textos preparados para edição

AC/AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) – 1888

EH/EH – *Ecce Homo* (*Ecce Homo*) – 1888

DD/DD – *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dionísio*) – 1888

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de Za/ZA, será indicado o nome do capítulo ou parte do livro e a ele se seguirá a indicação numérica; no caso de GD/CI e de EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso indicará a parte do texto.

Adotamos a tradução realizada por Paulo César de Souza (Companhia das Letras).

Sumário

Introdução	9
1 O Nietzsche de Alfred Baeumler: interpretação política e nazismo	20
1.1 Introdução: a interpretação de Baeumler em 1931	21
1.2 Uma teoria do conhecimento e vontade de potência como expressão do germanismo em Nietzsche	26
1.3 O Nietzsche político de Baeumler: um pensador germânico	31
2 O Nietzsche de Martin Heidegger: interpretação metafísica e nazismo	57
2.1 Introdução: as preleções de Heidegger a partir de 1936.....	58
2.2 A arte e a estética a partir da metafísica da vontade de potência.....	62
2.3 O nazismo de Heidegger: algumas considerações.....	74
3 O Nietzsche de Mário Ferreira dos Santos: afastamento da metafísica da violência e do nazismo	84
3.1 Introdução: A interpretação de Mário Ferreira em 1943.....	85
3.2 Críticas às noções metafísicas a partir de uma concepção “simbólica e “não substancial” da vontade de potência.....	97
3.3 Considerações sobre os alemães e a crítica as apropriações nazistas.....	107
Conclusão	141
Referências	145

Introdução

O presente trabalho visa apresentar Mário Ferreira dos Santos como intérprete de Nietzsche em contraposição à interpretação política de Alfred Baeumler e à metafísica de Martin Heidegger. Concentramos nossa análise no ensaio “O homem que foi um campo de batalha” escrito em 1943 e publicado em 1945 como prefácio da tradução feita pelo autor brasileiro de *A vontade de potência*. Nossa hipótese é que neste ensaio Mário Ferreira procurou dissociar Nietzsche do nazismo e ao mesmo tempo afastá-lo da metafísica clássica. Nesse sentido destacamos sua interpretação da vontade de potência como uma concepção simbólica e não substancial.

Para a nossa pesquisa nos deparamos com a falta de estudos sobre a relação entre Mário Ferreira e Nietzsche. Um dos raros trabalhos publicados é o artigo “Mário Ferreira dos Santos leitor de Nietzsche” de Roger Moura dos Santos e Edmilson Alves de Azevedo. Neste artigo os autores apresentam Mário Ferreira como um filósofo influenciado por autores de múltiplas escolas filosóficas, tais como Pitágoras, Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, São Boaventura, Francisco Suárez, Proudhon e Nietzsche. Sobre essas influências eles destacam que:

Dentre os vários pensadores que influenciaram a verve filosófica de Mário Ferreira dos Santos – com menções já presentes nas suas obras de juventude e prosseguindo, ainda que de modo menos acentuado, até a mais alta agudeza de sua metafísica, contida no seu derradeiro empreendimento intelectual das obras de sua maturidade (nas obras que compõem a *Mathesis Magiste*) –, com certeza, Friedrich Nietzsche desponta como uma das principais referências. Para Mário Ferreira dos Santos as obras de Nietzsche traziam o suprasumo de uma característica que ele sempre enalteceu: a afirmação ‘incondicional’ da vida. (SANTOS & AZEVEDO, 2015, p.406).

Para nosso trabalho é significativa essa constatação, pois o caráter afirmativo da filosofia nietzschiana é uma das principais indicações que encontramos no texto de Mário Ferreira. Contudo, os autores analisaram nesse artigo o livro *O homem que nasceu póstumo*, publicado em 1954, permanecendo o prefácio de *A vontade de potência* sem uma devida referência.

No que tange a recepção das ideias de Nietzsche no Brasil encontramos alguns estudos introdutórios e outros de maior relevância, sendo essa uma área recente, com muitos caminhos a serem explorados. A primeira referência à recepção do filósofo alemão na cultura brasileira foi feita por Scarlett Marton em seu livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, publicada em 1990. A comentadora brasileira informa que a recepção das ideias do autor de *Zaratustra* se deu em nosso país através da literatura anarquista e após esse momento o filósofo será interpretado como um pensador da direita. Para a comentadora:

No Brasil, muito cedo suas ideias despertaram interesse; já no início do século, deixavam marcas na produção literária anarquista. Também na Europa, nessa mesma época, ele era tido por muitos como um pensador dos mais revolucionários. Poucas décadas depois, passava a ser difundido como um dos pilares do nazismo na Alemanha e era apropriado pela direita na França. A título de exemplo, pode-se mencionar o artigo “Nietzsche contra Marx”, publicado em 1934 por Drieu La Rochelle, em *Socialisme Fasciste*. Por certo houve quem denunciasse a trama que ligava o nome do filósofo ao de Hitler. De 1935 a 1945, vários intelectuais – dentre eles: Bataille, Klossowski, Jean Wahal, que se reuniam em torno da revista *Acéphale* – empenharam-se em desfazer o equívoco. E entre nós, quando chegava o auge a difamação, Antônio Candido tomou sua defesa. (MARTON, 1990, p. 227).

Marton retoma essa referência à recepção brasileira de Nietzsche em 1997, no texto “A terceira margem da interpretação”, publicado como prefácio da tradução do livro *A doutrina da vontade de poder* de Müller-Lauter. Neste texto ela reafirma com mais detalhes:

E quando chegava ao auge a sua difamação, Antônio Candido tomou a sua defesa. No ensaio “O portador”, publicado em 1946 no Diário de São Paulo, conclamou a que se levasse em conta “sua técnica de pensamento, como propedêutica à superação das condições individuais”, e concluiu: “recuperemos Nietzsche”. (MARTON, 1997, p. 22-24).

A mesma referência ainda é retomada em seu livro *Extravagâncias* publicado em 2000. Porém, vamos ver que essa defesa do pensamento nietzschiano já foi feita em anos anteriores por outros intelectuais brasileiros, incluindo Mário Ferreira. Apesar de ter escrito livros sobre a recepção de

Nietzsche em vários países como Alemanha, França, Itália, Espanha e América do Sul, contudo a comentadora não explorou com atenção as referências ao filósofo em nosso país.

Em 2012 surge o trabalho “Notas sobre a recepção de Nietzsche no Brasil: Gerard Lebrun e os operadores teóricos” de Ivo da Silva Júnior. O autor faz uma análise de como Gérard Lebrun interpreta Nietzsche no seu texto “Além do homem e homem total”. Comparando com a recepção de Nietzsche na França nos anos setenta, Silva Júnior indica que o modo de Lebrun “trabalhar a filosofia de Nietzsche, de algum modo flertava com a caixa de ferramentas de Foucault, embora não se confundisse com ela” (SILVA JÚNIOR, 2012, p. 121). Deste modo, conforme Silva Júnior, Lebrun trabalhava os principais conceitos nietzschianos como “operadores ou analisadores teóricos”. Apesar da importância deste artigo para os estudos de recepção da filosofia nietzschiana, contudo Silva Júnior não buscou dar conta de outros autores e períodos de recepção para além do que já tinha sido feito por Marton.

Em 2013 Vinícios Lomeu Barroso publica “Um Nietzsche à Brasileira: Intelectuais Receptores do Pensamento Nietzschiano no Brasil 1900-1940” na qual apresenta um panorama sobre a recepção de Nietzsche por anarquistas, integralistas, católicos e modernistas. Cita autores como Graça Aranha, João Ribeiro e José Veríssimo. Sua dissertação com o título “Um Nietzsche à brasileira: uma leitura do pensamento nietzschiano no modernismo (1890-1940)”, sob orientação de José Nicolao Julião, seria defendida em 2015. Neste trabalho Lomeu apresenta a interpretação de Nietzsche feita pelos modernistas Monteiro Lobato, Oswald de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre. Através do trabalho de Lomeu foi possível visualizar o impacto de Nietzsche na cultura brasileira, para além das afirmações de Marton. Por outro lado o autor não aborda questões sobre a apropriação política de Nietzsche.

Em 2014 Geraldo Dias publica um trabalho “Nietzsche, intérprete do Brasil? A recepção da filosofia nietzschiana na imprensa carioca e paulistana no final do século XIX e início do XX”. Na apresentação do “Dossiê ‘Recepção: Nietzsche no Brasil: núcleo histórico’, parte III”, em 2015, Dias chama atenção para a pluralidade de interpretações sobre o filósofo alemão e ressalta que a obra “*Assim falava Zaratustra* tem uma presença destacada, e, nela, deu-se

particular atenção para a ideia do ‘super-homem’: *Übermensch*” (DIAS, 2015, p.117). O trabalho de Dias apresentou uma vasta gama de autores que escreveram sobre Nietzsche, contudo ele não tocou na questão das apropriações políticas nem sobre o modo como os conceitos nietzschianos foram usados nessa politização.

Um importante avanço na pesquisa sobre a recepção de Nietzsche no Brasil e, em particular, sobre o modo como os intelectuais brasileiros debateram Nietzsche durante a vigência do nazismo foi dado em 2016 com o artigo “Nietzsche no Brasil (1933-1943): Da ascensão do nacional-socialismo ao Grande Reich Alemão” de Luís Rubira. O pesquisador analisou diversos artigos publicados na imprensa brasileira de 1933 até 1943 discorrendo sobre os primeiros textos que vinculavam o nome de Nietzsche ao nazismo, além de mencionar as primeiras traduções de Nietzsche no Brasil. O autor conclui que em 1943 alguns intelectuais conseguiram dissociar essa ligação indébita do filósofo com a ideologia nazifascista, destacando-se o jovem Mário Ferreira dos Santos. Rubira também menciona que Mário Ferreira fez sua defesa de Nietzsche no ensaio “O homem que foi um campo de batalha” abordando muitos conceitos do filósofo alemão. Contudo, ele não analisa especificamente a interpretação de Mário Ferreira, nem a relação entre os conceitos nietzschianos explorados e o tema do nazismo. Isso se deve à particularidade do artigo de Rubira, que visa abordar um amplo número de textos publicados naquele período, porém é algo que vamos aprofundar em nossa dissertação.

Em 2017 foi publicado o artigo “A recepção de Nietzsche a partir do Index da biblioteca do Seminário Central de São Leopoldo/RS” de Adilson Felicio Feiler. Trabalho importante, ele aborda como os padres do Seminário Central absorveram as críticas de Nietzsche ao cristianismo e a moral. Ao longo deste debate, Feiler reconhece uma tensão entre dois modos de recepção do filósofo alemão: “os que levaram a sério a leitura de Nietzsche, pensando-o como uma ferramenta, ainda que não a única, importante para a crítica e os que o rejeitaram como uma figura negativa, falsa, e até caricata” (FEILER, 2017, p. 244). Apesar de se tratar de um artigo bem circunscrito, algo que começa a surgir nas pesquisas de recepção, este trabalho demonstra o impacto de Nietzsche em um período amplo, com referências escritas nos

anos de 1907, 1914, 1931, 1941 e 1968, além das aulas no seminário. Feiler também nos mostra que nas citações de alguns padres transparece referências ao comunismo, comparações entre Nietzsche e Marx, além de uma interpretação eugênica do filósofo de *Zarathustra*. Analisando tal recepção o autor ressalta a importância de Nietzsche ser lido “como ferramenta para a crítica sobre aspectos da doutrina resultante que se respirava com as conclusões do Concílio Vaticano II” (*Idem; ibidem*, p. 254-255).

Em 2019 Feiler publica novo artigo intitulado “A recepção de Nietzsche na Primeira Escola de Formação Pastoral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”. Ele aborda a apreciação de muitos pastores ao belo estilo de escrita de Nietzsche bem como de sua filosofia poética. A partir da década de 1930 alguns pastores vincularam Nietzsche ao nazismo, considerando sua filosofia a partir da figura do líder, além das referências ao conceito de além-do-homem – utilizado como “super-homem” em diversas traduções. Feiler mostra que o nacionalismo é um dos aspectos centrais da apropriação nazista de Nietzsche. Os protestantes também mantinham contato com o nacional-socialismo, muitos iludidos pelas “palavras persuasivas de Hitler” que naquele contexto conquistavam o povo alemão. Ainda sobre a referência a Nietzsche, Feiler declara que “o pensamento do filósofo foi utilizado para justificar a adesão da Igreja Luterana ao nazismo, precisamente por uma leitura nacionalista que dele se fez” (FEILER, 2019, p.261). O autor considera tal utilização indevida, “pois o pensamento de Nietzsche não defende nenhum tipo de partido nacionalista, ao contrário, combate, designando-os de moral gregária” (*Idem; ibidem*). Importante ressaltar que nesse trabalho Feiler ainda observa a utilização do conceito de vontade de potência, que vamos analisar na interpretação de Mário Ferreira, como uma das referências para apropriação nazista de Nietzsche, junto ao conceitos de além-do-homem, *amor fati* e o tema da autossuperação.

No que diz respeito a Mário Ferreira dos Santos, é comum, nos últimos anos, considerá-lo como um “filósofo paulista”. No entanto, como bem busca mostrar Luís Rubira no artigo “Mário Ferreira dos Santos, um filósofo pelotense?” publicado no corrente ano de 2020 pelo Diário Popular de Pelotas, o autor brasileiro tem suas raízes no Rio Grande do Sul. Rubira apresenta

informações importantes sobre a vida do filósofo brasileiro, sobretudo a respeito de sua infância e adolescência em Pelotas, os estudos no colégio Jesuíta Gonzaga e o seu envolvimento com as artes. Conforme Rubira:

Mário Ferreira dos Santos partiu para São Paulo somente por volta de 1944. Trabalhando já há alguns anos para a Livraria do Globo, ele levou consigo sua tradução de “A vontade de potência”, de Nietzsche. No prefácio que já escrevera para o livro em 1943, ele libertara Nietzsche das apropriações nazistas que, na época, se fazia de seu pensamento. (RUBIRA, 2020).

Esta constatação nos permite ter uma ideia do que fazia Mário Ferreira antes do ensaio que vamos investigar. Contudo, como explica Rubira, ainda resta muito a ser feito sobre esse período da vida do filósofo brasileiro. Ele chama atenção para algo que é relevante em nossa pesquisa: considerando que Mário Ferreira parte para São Paulo em 1944, então suas leituras sobre a filosofia de Nietzsche provavelmente remontam ao período em que ele esteve em Pelotas, e depois em Porto Alegre. Assim, a presente dissertação pretender ser o primeiro trabalho a valorizar esta abordagem que Mário Ferreira fez de Nietzsche em solo rio-grandense.

A metodologia empregue nesta pesquisa tem por base o método estrutural de Victor Goldschmidt. Este foi apresentado no artigo “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”. Tal método é importante para analisarmos o texto de Mário Ferreira pois nos possibilita compreender sua interpretação dentro do tempo lógico do texto. Conforme Goldschmidt, a filosofia seria “explicitação e discurso” e partindo dessa análise o autor desta como se deve “repor os sistemas num tempo lógico” a fim de entender a independência desses sistemas “em relação aos outros tempos em que as pesquisas genéticas os encadeiam”. (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 144). Para o autor, a interpretação deve buscar “reaprender” a intencionalidade de um autor, sem “jamais separar as teses dos movimentos que as produziram” (*Idem; ibidem*).

Deste modo, vamos procurar reaprender a ordem das razões no texto de Mário Ferreira. Contudo, para que possamos contextualizar o ensaio estudado, e mostrar as ligações externas, o método estrutural não é suficiente. Assim

vamos tentar aplicar o método genético-estrutural de Scarlett Marton. Ela desenvolveu esse método ao perceber a insuficiência do método de estrutural para analisar os textos de Nietzsche. Marton afirma que utilizava tanto o método estrutural, de modo a não “separar as teses dos movimentos lógicos que as produziram” (MARTON, 2004, p. 62), bem como incorporando o método genético, que “leva a refazer o itinerário intelectual do autor”, e deste modo promovendo uma forma mais abrangente de ler os textos filosóficos, agrupando os dois referidos métodos. Referindo-se a construção de sua tese de doutorado, Marton afirma que procedeu a pesquisa “adotando uma abordagem a um só tempo estrutural e genética” (*Idem, ibidem*, p. 136). Rubira nos diz que “Marton apresenta aquilo que é o método genético-estrutural ao descrever o modo de trabalho já empregado num grupo de estudos da obra de Nietzsche em 1989” (RUBIRA, 2010, p. 45). Recorrendo à descrição de Marton (que Rubira reproduz em sua tese):

Fazíamos uma análise estrutural e genética. Líamos frase por frase, palavra por palavra; estávamos atentos aos conceitos presentes e às estratégias adotadas. Pesquisávamos as possíveis referências à história da filosofia, à religião cristã, ao contexto cultural da época; trazíamos para nossas conversas os textos de Goethe e Wagner, os poemas de Hölderlin e Heine, a versão luterana da Bíblia. (MARTON, 2004, p. 154).

Para além do método estrutural, portanto, e em conformidade com o método genético, vamos buscar no contexto histórico as referências necessárias para compreender a amplitude da discussão proposta pelo intérprete brasileiro. Além de suas referências, destacamos o contexto cultural de recepção da filosofia nietzschiana e suas deturpações. É nesse sentido que justificamos a necessidade entender quem são os detratores de Nietzsche, que em seu ensaio Mário Ferreira busca combater.

Para melhor compreensão, vamos analisar os textos de Alfred Baeumler e Martin Heidegger, uma vez que são esses autores os principais intérpretes de Nietzsche na Alemanha. Baeumler estabelece as bases para uma interpretação política do filósofo de *Zarathustra*, e Heidegger, embora ganhe destaque por sua interpretação metafísica, está ligado ao regime nazista, tendo um papel político importante, ao mesmo tempo em que ministra seus cursos sobre a filosofia

nietzschiana. Vamos mostrar a complexidade do tema e como ambos intérpretes alemães, cada um ao seu modo, contribuem para ligar o nome de Nietzsche ao nazismo. A leitura de Baeumler chega ao Brasil, conforme e vamos expor com referências ao amplo debate sobre Nietzsche na década de 1930 e 1940. Heidegger só irá publicar suas preleções em 1960, porém ele permanece ligado ao partido nazista até o final da Segunda Guerra Mundial, além de partir dos trabalhos de Baeumler para refletir sobre a filosofia nietzschiana. O método genético-estrutural, neste sentido, nos permite ampliar o campo de análise, sem com isso extrapolar o período da pesquisa, que é até o 1945, ano da publicação do ensaio do jovem Mário.

No primeiro capítulo abordamos a interpretação de Alfred Baeumler a partir do seu livro mais famoso, *Nietzsche filósofo e político*, publicado em 1931. Nesta obra o autor estabelece a imagem de um “Nietzsche germânico” em que a vontade de potência é definida como “expressão do germanismo” nietzschiano. A vontade de potência na interpretação de Baeumler adquire um caráter sistemático. Baeumler é o principal intérprete de Nietzsche na Alemanha na década de 1930 que relaciona vontade de potência com um germanismo. Com seu livro ocorre uma extrema politização do pensador de *Zarathustra*, e naquele contexto contribui para torna-lo filósofo do terceiro reich.

No segundo capítulo vamos abordar a interpretação de Martin Heidegger. Tendo publicado *Ser e Tempo* em 1927, ele assume o cargo de reitor na universidade de Friburgo após a ascensão de Hitler ao poder na Alemanha. É também neste momento que ele começa a dar cursos sobre Nietzsche e escreve suas preleções que anos mais tarde vão resultar na interpretação que ficou famosa no meio acadêmico: a imagem de um Nietzsche metafísico, ou “o último metafísico do ocidente”. Deste modo, vamos explorar a leitura que Heidegger faz de Nietzsche em suas preleções, tendo por base os livros publicados em 1961: *Nietzsche I* e *Nietzsche II*. Também vamos problematizar o envolvimento de Heidegger com o nazismo a luz de alguns comentadores, como Luiz Rohden, Marcos André Webber, Pedro Rabelo Erber, Emmanuel Faye, Víctor Farías e Andreas Urs Sommer.

No terceiro capítulo mostramos o empenho de Mário Ferreira para desvincular o nome de Nietzsche do nazismo. Pretendemos evidenciar que a

interpretação do conceito de vontade de potência indicada pelo jovem Mário mostra-se original e distante das interpretações de Baeumler e Heidegger. Sua interpretação distancia Nietzsche do nazismo através de elementos presentes nas obras do filósofo alemão, pois eles seriam incompatíveis com as concepções presentes no movimento nacional-socialista. O intérprete brasileiro ainda vai tentar compreender a ascensão de Hitler ao poder à luz da história da Alemanha, destacando o pangermanismo e a influência da Primeira Guerra Mundial. Busca ainda combater a metafísica da violência presente nos detratores nazistas através da análise cuidadosa da vontade de potência para evitar equívocos.

A vontade de potência para Mário Ferreira tem relação com o tema da lógica e do conhecimento e sua análise implica na crítica às noções metafísicas dos dois mundos e a noção de verdade. Mário Ferreira se contrapõe às análises sistemáticas da vontade de potência. Considera que o homem “convenceu-se que o sistemático estava nas coisas e nos fenômenos” (SANTOS, 1945, p. 30), mas não se deu conta que este aparente sistema “era apenas uma simples acomodação esquemática” (*Idem; ibidem*). Nessa perspectiva o autor brasileiro considera que “todos os grandes sistemas não conseguem resistir ao tempo” (*Idem; ibidem*).

Criticando o caráter sistemático que é dado às coisas, Mário Ferreira aponta também para uma crítica nietzschiana à noção de verdade. Com base na sua filosofia ele insiste que a noção de verdade está ligada à “debilidade da lógica formal” que busca “dar um sentido unívoco aos termos e conceitos” (*Idem; ibidem*). Para o intérprete esse sentido não seria possível, pois aquilo que é “representado pelas palavras” encontra-se em constante transformação. Desde modo a “generalidade” da suposta verdade poderia ser a “generalidade de um erro”. O Nietzsche apresentado por Mário “negava a ordem, à more geométrico e o estatismo da concepção clássica” (SANTOS, 1945, p. 24). Nesse sentido é preciso compreender que a vontade de potência não se enquadra num sistema uma vez que “Nietzsche nunca sistematizou” (*Idem; ibidem*, p.78). Ao pensar a vontade de potência Mário Ferreira conclui que “nada existe de substancial” (*Idem; ibidem*, p. 79). Desta maneira o intérprete entende que Nietzsche estava se contrapondo as noções de “eu” e de uma

consciência “psicológica” e “moral”. Na filosofia nietzschiana da vontade de potência também não haveria uma “essência oculta”.

Ao fazer esta interpretação poderíamos concluir que o Nietzsche de Mário Ferreira seria um filósofo que apenas combatia os sistemas morais e psicológicos e destituindo o homem de uma postura mais humana. Contudo, o jovem Mário partindo desses elementos procura apresentar a possibilidade uma postura ética em Nietzsche, que impossibilitaria qualquer apropriação nazista. Com relação ao conceito de vontade de potência isso se expressa no modo como ele resolve traduzir a expressão original. Mário Ferreira opta por traduzir o termo alemão “wille zur macht” por “vontade de potência” – bem antes de Scarlett Marton e Rubens Rodrigues Torres Filho – e naquele momento histórico preocupa-se que a opção “vontade de poder” gere muitos equívocos. Ele entende que essa última opção trata-se de um “título restrito que leva a muitos, que não leram a obra, concluir que o nietzscheísmo é simplesmente uma metafísica da violência” (*Idem; ibidem*, p.80). Mário Ferreira vai se opor a essa suposta “metafísica da violência” imposta a Nietzsche.

Conforme vamos explorar neste último capítulo, o intérprete brasileiro vai estabelecer uma justificativa coerente para a sua tradução. Vai interpretar a vontade de potência como uma expressão “simbólica” e não como uma essência ou mesmo uma “metafísica da violência”. Ele alerta que: “devemos sublinhar que Nietzsche não aceitava a ‘vontade’ como objetivação” (*Idem; ibidem*). Nesse sentido é visível a preocupação de Mário Ferreira com as consequências práticas das interpretações do conceito nietzschiano, o que reflete no trabalho do tradutor. Ele está preocupado com as interpretações equivocadas de sua filosofia. Se as opções de Mário Ferreira podem ser hoje em dia questionadas à luz dos fragmentos póstumos organizados por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, bem como os comentários de Müller-Lauter, além de muitos estudos que surgiram nas últimas décadas, contudo devemos ressaltar que o autor brasileiro não tinha acesso aos “Arquivos Nietzsche”. Estava num período extremamente complexo, de carência de materiais e de instrumentalização do filósofo alemão. Com base numa concepção afirmativa da vontade de potência, o autor considera não ser possível tomar Nietzsche como representante do nacional-socialismo. O nazismo é interpretado por

Mário Ferreira como oposto aos conceitos nietzschianos, pois nessa ideologia fascista “a vontade desaparece como impulso” (*Idem; ibidem*). Para o autor brasileiro “o nazismo nega o criador, a exceção, para afirmar a massa e o chefe, o rebanho e o pastor” (*Idem; ibidem*). Partindo destes elementos Mário Ferreira desenvolve toda uma análise das críticas de Nietzsche aos alemães e faz considerações sobre o surgimento do nazismo em sua relação com pangermanismo, dentre outros acontecimentos históricos. Essas análises podem ser corroboradas por muitos historiadores, mesmo com alguns exageros ou simplificações. Naquele momento pode-se considerar uma interpretação histórica interessante.

Na conclusão vamos retomar a abordagem dos três capítulos e discutir o modo como Mário Ferreira interpretou Nietzsche naquele contexto, bem como a importância do seu ensaio para dissociar o filósofo do nazismo. Pretendemos também indicar futuros trabalhos acerca da recepção de Nietzsche nas demais obras de Mário Ferreira dos Santos.

1 O Nietzsche de Alfred Baeumler: interpretação política e nazismo

Neste capítulo vamos abordar a principal interpretação nazista de Nietzsche. Trata-se do estudo feito pelo filósofo Alfred Baeumler, sobretudo no livro *Nietzsche filósofo e político*, publicado na Alemanha em 1931. Este livro, apesar de citado por muitos comentadores, não foi devidamente abordado. Existem algumas referências, entre as quais, uma das mais importantes foi o texto de Mazzino Montinari.¹ Vamos abordar este livro com atenção, tendo em vista que isto nunca foi feito no Brasil. Pretendemos mostrar como Baeumler articula os principais conceitos nietzschianos, sobretudo a vontade de potência. Ele apresenta a vontade de potência e outros conceitos na primeira parte do livro, o “Nietzsche filósofo”, e na segunda parte, “Nietzsche político”, ele busca aproximar Nietzsche de uma concepção germânica.

Sobre o processo de estabelecimento da imagem nazista de do filósofo de Zarathustra, poderíamos atribuir a irmã de Nietzsche a politização do seu pensamento, uma vez que ela forjou *A vontade de potência* e outros escritos, mas esta não seria uma via interessante. Embora seus erros enquanto responsável pelo espólio do irmão sejam reconhecidos, contudo é pertinente destacar o que diz Montinari sobre o assunto:

Os Baeumler (e também Lukács) e todos aqueles que mutilaram “ideologicamente” Nietzsche fizeram isto por sua conta e não precisaram “ser iludidos” pela irmã mais do que octagenária. Compreender o pensamento de Nietzsche e interpretá-lo sem deformações ideológicas era possível mesmo sob o “império” Förster-Nietzsche em Weimar. (MONTINARI, 1999, p. 74).

Montinari afirma ainda que nem “o telegrama da decrépita Elisabeth” a Hitler e Mussolini, nem a coroa que Hitler enviou ao seu enterro é suficiente para torná-la uma “nacional-socialista”. Reconhecendo os erros e falsificações que ela fez junto com Peter Gast, Montinari desta forma ressalta a responsabilidade de Baeumler para o processo de nazificação do pensamento

¹ Trata-se do ensaio “Interpretações nazistas”, publicado nos *Cadernos Nietzsche*, em 1999, com a tradução de Dion Davi Macedo. O texto original foi publicado em *Su Nietzsche*, Roma, Riuniti, 1981.

nietzschiano. Ainda para ressaltar a importância que atribuímos a Baeumler, citamos que Stefano Busellato no artigo “A primeira recepção política do Zaratustra” indica que “Elisabeth combate com força uma eventual identificação entre a *blonde Bestie* (besta loura) e o *Übermensch*, rejeitando a licitude de uma tradução política instantânea das duas figuras” (BUSELLATO, 2019, p. 48). Para esse comentador a irmã de Nietzsche o defende contra a apropriação do além-do-homem (*Übermensch*), pois considera que o conceito “não possui um correlato na realidade” mas que se trata de uma postura que pode ser seguida mesmo num “sentido espiritual, religioso, não em termos de teorias biológicas ou seleções raciais” (*Idem; ibidem*). Para Busellato, seguindo as indicações de Elisabeth, autores como Ernst Bertram e Harry van de Velde mantiveram uma interpretação distanciada da realidade concreta dos conceitos de Zaratustra, utilizando-se dos “tons proféticos” do filósofo. O comentador afirma que este panorama interpretativo permaneceu inalterado até os anos de 1930, quando Baeumler ganha destaque:

O panorama mudou significativamente quando o texto de Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* de 1931 (*Nietzsche, o filósofo e político*) – que é também o texto de referência das célebres preleções nietzschianas de 1936 de um outro personagem bastante comprometido com o regime hitleriano, como Heidegger –, provocou uma mudança radical nos parâmetros interpretativos da *Nietzsche-Bewegung*, criando os pressupostos para uma leitura estritamente política de Nietzsche, que toma o lugar da linha precedente, de interpretação suprapolítica. (BUSELLATO, 2019, p. 48).

Assim, levando em conta estas informações, pretendemos partir da interpretação de Baeumler, em nosso primeiro capítulo, analisando como este autor analisou os conceitos do filósofo de Sils-Maria e deu as bases para uma interpretação nazista.

1.1 Introdução: a interpretação de Baeumler em 1931

Alfred Baeumler no início do livro *Nietzsche filósofo e político* enfatiza que pretende interpretar Friedrich Nietzsche como um pensador de nível europeu tal como Descartes e Leibniz. Essa referência no início do texto releva-se importante para a compreensão da interpretação de Baeumler, pois

ele vai abordar a filosofia nietzschiana como expressão do anticartesianismo e um “sistema” próximo da metafísica leibniziana. Embora considere que o autor de *Zarathustra* não tenha lido realmente tais filósofos, o que importa para Baeumler é que “ele apenas compreendeu o sistema desses pensadores em sua conexão com a tradição cristã e se opôs a eles.” (BAEUMLER [1931], 1983, p.11). Para o intérprete alemão “a precisão e abundância de seu conhecimento histórico não importam”, pois o mais importante é a figura de Nietzsche, ou seja, interessa o “tamanho e o significado de sua existência histórica” e por isso ele dialoga com Leibniz e enfrenta sistemas como o de Descartes e de Kant. Interessante notar que para esse intérprete Nietzsche não tem nem precisa ter precisão histórica, pois sua figura e sua existência já representam uma “manifestação histórica”. Tal “manifestação histórica” vai remeter a uma essência germânica de Nietzsche. Se opondo a outras interpretações, Baeumler ressalta que não pretende de forma alguma abordar a figura do escritor e poeta, “mas do filósofo e político Nietzsche”. (*Idem, ibidem*). Trata-se de uma das primeiras interpretações políticas do pensamento nietzschiano, cuja importância se revela no modo como o pensador alemão será compreendido a partir de então não apenas na Alemanha mas em outros países, tais como o Brasil.

Considerando sua capacidade de intérprete e analisando as chaves para sua interpretação, “filosofia” e “política”, Baeumler indica que estes conceitos são pontos de partida para compreender Nietzsche, ou seja, “necessários para uma interpretação metódica de sua personalidade” (*Idem, ibidem*). O primeiro plano da sua interpretação será a filosofia, em que o intérprete pretende apresentar a “teoria do conhecimento” de Nietzsche e a discussão com a metafísica, buscando expor a “unidade de raciocínio” do filósofo de Sils-Maria. Nessa parte destacam-se o conceito de vontade de potência, a importância do corpo, o anticartesianismo e o heraclitismo de Nietzsche. O segundo plano da obra será dedicado a expor uma “filosofia política” de Nietzsche. Destaca-se neste sentido o conceito de Estado e um “germanismo nietzschiano”.

Na introdução de sua obra Baeumler admite que a filosofia de Nietzsche em sua relação com o cristianismo sempre foi mal interpretada e gerou controvérsia. Como ele expressa, “até agora, Nietzsche sempre foi entendido ou mal compreendido a partir do terreno do cristianismo”. (*Idem, ibidem*, p.13).

É a partir do terreno do cristianismo que Baeumler pretende esboçar sua interpretação germânica de Nietzsche e seu entendimento da vontade de potência. Também é a crítica nietzschiana ao cristianismo como metafísica o ponto positivo da sua interpretação. Para ele o filósofo foi considerado “como alguém que levou à perfeição Meister Eckhart ou Lutero, ele foi entendido como um profeta, um crente ou pelo menos um lutador pela fé.” Assim, deve-se “desmistificar” a crítica à religião feita por Nietzsche.

Baeumler também considera Nietzsche um filósofo realista e dedica uma seção para explorar o chamado realismo nietzschiano. Para ele “Nietzsche é o primeiro grande filósofo do realismo” (*Idem, Ibidem*, p.23). Para o intérprete trata-se de um tipo de realismo bem diferente de outros autores, como Feuerbach. Seria um realismo de origem nietzschiana:

Não se trata, contudo, de pensar em qualquer conceito de realismo, nem empirismo ou sensualismo de qualquer tipo – a que distância Feuerbach está de Nietzsche! – é um realismo de origem própria, um realismo com o qual inicia um novo capítulo da filosofia europeia. Esse realismo deriva da última profundidade de Nietzsche, de onde também deriva o conceito de além-do-homem; porque o além-do-homem é uma concepção realista, ele dá sentido à terra. (*Idem; ibidem*).

Assim como nesta citação, em outros momentos Baeumler vai colocar Nietzsche e Feuerbach em oposição. Autor para o qual “a religião se baseia na diferença essencial entre o homem e o animal – os animais não têm religião”², Feuerbach antecipou vários pontos da filosofia nietzschiana. Baeumler considera ambos os autores realistas, mas impõe uma distância para Nietzsche, pois afirma que este último teria um realismo peculiar, ligado ao conceito de além-do-homem, pois este “é uma fórmula para o comportamento heroico nesta vida” (*Idem; ibidem*). A princípio, o intérprete não chega a expor de forma detalhada esse realismo, apenas se limita a afirmar que Nietzsche é um filósofo realista e cunha para a ele o termo “realismo heroico”. Nesse sentido, o intérprete pretende situar esse realismo nietzschiano associado ao heroísmo na adesão a esta vida, e não a outras vidas, seja um “reino dos céus” ou um mundo ideal. Considera que com isso Nietzsche expressa sua crença no

² FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*, p.35.

mundo e na existência e que tal posição é refletida no indivíduo “em si mesmo” e em sua “missão histórica”. Há uma ligação entre confiar em si mesmo e a missão histórica do homem: o Nietzsche de Baeumler é um “inconsciente pensador da história”, embora ironicamente sem “precisão histórica”.

Nietzsche também é o pensador da terra e a realidade terrena é parte desse realismo, refletindo o seu sentido “heroico”. Assim Baeumler diz: “A realidade terrena da filosofia de Nietzsche deve ser vista na íntegra com seu objetivo heroico. É disso que consiste o germanismo de Nietzsche, que ele expressa não apenas na esfera política: essa filosofia é heroica e terrena ao mesmo tempo.” (*Idem; ibidem*, p.24). O suposto germanismo de Nietzsche teria manifestação através de uma vida heroica. Sua filosofia é terrena no sentido que Nietzsche através do seu Zarathustra quer o sentido da terra, devolver o homem à terra e combater as concepções metafísicas do homem que negam esta existência em nome de ideais. Nesta perspectiva o sentido da terra e a posição heroica de Nietzsche, na interpretação de Baeumler, também se expressam através da afirmação do corpo em oposição ao cogito. Assim, Nietzsche seria um anticartesiano. Afirmando que Nietzsche critica a ideia de um deus humanitário sob a influência do conhecimento científico, Baeumler conclui:

É o pathos do conhecimento que impulsiona Nietzsche a anunciar a “morte de Deus”. O mundo em que vivemos e o Deus cristão é uma contradição; portanto, o mundo e o conhecimento devem ceder, conclui o homem moderno. Então a ideia de Deus deve ser renunciada, conclui Nietzsche. Ele quer libertar o mundo da maldição que paira sobre ele; através dos filósofos, essa maldição é expressa na seguinte fórmula: o mundo com o qual estamos lidando é um mundo de decepção e ilusão; por trás disso, está o mundo das coisas em si, o mundo verdadeiro. Aquele é um mundo dos sentidos, da aparência e do vir-a-ser, este é um mundo da razão, da verdade e do ser. Desmascarar o “mundo verdadeiro” como ficção, esse é o desejo de Nietzsche como pensador filosófico. (*Idem; ibidem*, p.25).

Neste ponto o intérprete destaca a análise nietzschiana da modernidade e sua constatação da “morte de Deus”.³ No mundo moderno se esgotam as possibilidades de se acreditar em um deus como pressuposto para o

³ Nietzsche apresenta a “morte de Deus” pela primeira vez na obra *Gaia Ciência*, no aforismo 108 do livro III. O filósofo retoma a afirmação da “morte de Deus” e a problematiza no aforismo 125 da mesma obra.

pensamento e ordenação do mundo.⁴ A fé em Deus é substituída pela fé na ciência e por consequência, a fé no próprio homem. Tal realidade descrita por Nietzsche faz parte do movimento do esclarecimento.⁵ Baeumler percebe a contradição exposta por Nietzsche sobre a crença no deus cristão e por sua vez a crença em absolutos expressa pela tradição filosófica: a “maldição” da filosofia que Nietzsche combate. A vontade de potência e sua dinâmica fazem parte do combate nietzschiano a este processo de decadência.⁶ Este movimento foi iniciado por Platão e sua “doutrina das ideias” bem como sua relação com Sócrates.⁷ Baeumler percebe o papel fundamental de Platão, tanto que segue polemizando as críticas de Nietzsche: “Platão é um covarde diante da realidade” que se “afastou dos instintos gregos”, tornando-se um filósofo político cujo projeto era condenar a realidade e tirar todo senso histórico. Contudo o filósofo do reich não se dedicou a explorar todas as consequências da sentença sobre a “morte de Deus” e o movimento histórico mais amplo que ela exemplifica, ou seja, o advento do niilismo.⁸ O intérprete manteve o foco da primeira parte do seu livro na negação do mundo dos sentidos em nome do mundo supostamente verdadeiro. O mundo dos sentidos que foi tido como ilusão ou aparência será posto de lado pelos filósofos da tradição que buscam descobrir a realidade mesma, o real, projeto que Nietzsche combate e

⁴ Conforme nos mostra Clademir Araldi “Nietzsche pretende ir ao extremo do ateísmo moderno, ao criticar as formas religiosas e seculares de crença em um deus. Ao anunciar a “morte de Deus”, ele constata a ruína dos valores morais provindos da tradição cristã, que davam um sentido ao mundo.” (ARALDI, 2016, p.186). Nesta perspectiva, não se trata de uma especulação sobre a existência ou não de Deus, mas a “crítica de que Deus é verdade e a verdade é o valor supremo.” (*Idem; ibidem*).

⁵ Sobre o movimento do esclarecimento e sua influência no processo da “morte de Deus”, Oswaldo Giacóia Junior afirma que “trata-se de um desenvolvimento dialético que conduz à autonegação da moral cristã, que consiste em levar às últimas consequências os valores que constituem a própria essência do Cristianismo” (GIACÓIA, 2008, p. 245); e que “essa dialética se desenvolve desde o próprio cerne da moral cristã”. (*Idem; ibidem*, p. 246).

⁶ Conforme Araldi, Nietzsche compreende este processo de decadência como um movimento niilista, ou seja, “um modo próprio de declínio de forças e dos instintos vitais” (ARALDI, 2016, p.327). Nietzsche critica o estatuto da verdade enquanto “valor absoluto” propondo uma avaliação de valores “a partir da intensificação de potência”, pois no “mundo único das vontades de potência, a tarefa do filósofo está em fomentar os valores afirmativos da potência da vida.” (*Idem; ibidem*).

⁷ Cf. GIACÓIA, O. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 208-209.

⁸ Sobre este aspecto Heidegger afirma que “a sentença ‘Deus está morto’ não é nenhum princípio doutrinário ateu, mas a fórmula para a experiência fundamental de um acontecimento da história ocidental.” (HEIDEGGER, 2007, p.142). Esse acontecimento histórico é o advento do niilismo, termo que expressa “o fato histórico, isto é, o acontecimento da desvalorização dos valores supremos, da aniquilação de todas as metas e da colisão de todos os juízos de valor”. (*Idem; ibidem*). Diferente de Baeumler, este intérprete vai analisar de forma mais detida o processo do niilismo.

demonstra seu caráter ficcional: o chamado mundo verdadeiro não existe.⁹ Nietzsche escancara o ateísmo intrínseco da ciência moderna e a contradição do homem moderno que deseja estar sob a proteção de um absoluto. A ideia de progresso que substitui a crença no deus cristão também é uma tentativa de absoluto, assim como todos os ideais da modernidade: democracia, socialismo, anarquismo. Estes projetos políticos revelam a busca pelo absoluto ou o “reino de Deus na terra”. Esta parte do texto é a perspectiva mais interessante da análise de Baeumler, contudo o autor explorou pouco essa temática, optando por outros caminhos.

1.2 Uma teoria do conhecimento e vontade de potência como expressão do germanismo em Nietzsche

Passando a analisar o que considera ser a “teoria do conhecimento de Nietzsche”, em uma comparação entre Nietzsche e Kant, Descartes e Leibniz, Baeumler diz que o autor de *Zarathustra* possuiu uma unidade e um sistema. Procurando caracterizar os sentidos através de uma crítica a ideia de consciência, ele diz que para “Nietzsche os sentidos são o corpo, o verdadeiro órgão do conhecimento” (BAEUMLER [1931], 1983, p.29). O autor destaca que em Nietzsche a consciência “nos afasta da verdade” e que através da lógica organizamos um mundo “calculável, simplificável e compreensível”. O intérprete reconhece que no pensamento de Nietzsche as “formas, gêneros, leis, ideias e objetos são ficções” e que devemos tomar sempre cuidado para “não atribuir falsa realidade a eles”. Baeumler nos mostra que na filosofia de Nietzsche há um “desejo de reprimir totalmente essa consciência imensuravelmente supervalorizada de outros filósofos”. (*Idem; ibidem*, p.30). Retomando o contexto da publicação de *A gaia ciência*, concordamos com as colocações de Baeumler, uma vez que ele acerta ao afirmar haver uma superestimação da consciência. Nietzsche faz duras críticas, conforme percebemos no §11 de *A gaia ciência*. Ele diz que a consciência só subsiste graças aos instintos cujos vínculos de conservação são bem mais forte.¹⁰ A

⁹ Cf. GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula, § 6.

¹⁰ Nietzsche afirma que “não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido! Antes que uma função

consciência é que se encontra “mais inacabado e menos forte” e que “do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes que seja necessário, ‘contrariando o destino’, como diz Homero.” (FW/GC §11). O filósofo expõe essa incoerência no trato privilegiado dado à consciência, órgão frágil, em relação ao corpo. A consciência enquanto atividade de incorporação do saber diz respeito apenas a erros: o que foi incorporado foram nossos erros.

Baeumler segue destacando a oposição entre a pequena razão (nosso intelecto ou a razão) e a grande razão (o corpo). Mostra que o corpo recebe a primazia por sua manifestação instintiva. Em seguida aponta que existe um biologismo em Nietzsche na medida em que o filósofo procura atribuir a consciência aos eventos da vida. Isto estaria implícito quando Nietzsche deriva a unidade da consciência do orgânico. Considera, no entanto que Nietzsche não desenvolveu este tema em profundidade, mas que “ele fez tudo o que pode para atribuir os respectivos direitos ao corpo e seu significado” (*Idem; ibidem*, p.33). Concluiu que para Nietzsche “o mundo do espírito seria, portanto, uma representação simbólica do mundo do corpo”. (*Idem; ibidem*). O autor ainda ressalta que em Nietzsche o papel do espírito é “ser um instrumento para vida superior, para aumentar o valor da vida”. Então para Baeumler o que Nietzsche realmente quer é “o descrédito do espírito consciente em favor da ação inconsciente do corpo”. Tomando partido pelo corpo o intérprete diz que o corpo em Nietzsche é como uma obra de arte ou como o artista: é a “unidade que cria ritmos e formas”. Ele alerta que “não devemos acreditar, no entanto, que podemos descartar essa doutrina do conhecimento como esteticismo!” (*Idem; ibidem*, p.34). O autor reconhece que Nietzsche negligencia a lógica e por isso teríamos a impressão de que “o conhecimento ‘apenas’ conhece um processo artificial”. (*Idem; ibidem*). Porém, o papel do conhecimento é revelado com a “mesma força” na construção do corpo e na ação do artista. Aqui Nietzsche prefere os artistas “apenas porque eles têm mais razão do que os filósofos idealistas”. (*Idem; ibidem*). Neste sentido, o intérprete termina por afirmar que “Descartes é o progenitor da

esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante esse tempo ela seja tiranizada!”. (FW/GC, §11).

filosofia idealista, partindo dele a frase: a ideia que temos de nossa alma é mais certa e mais clara do que a que temos de nosso corpo.” (*Idem; ibidem*).

Apesar de citar Descartes e contestar a validade da consciência através da crítica nietzschiana, Baeumler quer direcionar para uma unidade pessoal do indivíduo. Para ele “também nossos pensamentos derivam da profundidade da unidade total que somos.” Essa unidade como vimos, é o corpo, sendo que a consciência é tomada como um mundo superficial, que não dá conta da realidade. Porém, o que de fato está por trás do acontecer “não é o caos, mas o reino bem ordenado da vontade de potência” (*Idem; ibidem*). Para essa interpretação “tornar-se consciente é apenas mais um meio no desenvolvimento e na extensão do poder da vida” (*Idem; ibidem*).

Sobre a vontade de potência Baeumler afirma que ela aparece no homem como um “querer comandar”, ou um “liderar”, no sentido de uma “excitação” ou uma “repentina explosão de força”. Assim a vontade nietzschiana é caracterizada por “explosões de força”. O “essencial” para Baeumler seria essa “difusão de força”, sendo o “querer” ou a chamada “vontade consciente” apenas o fenômeno que acompanha tal difusão. A vontade em Nietzsche é uma adição, e existe uma vontade consciente que “acompanha a verdadeira vontade, que sempre tem o infinito à sua frente e, portanto, é ‘livre’.” (BAEUMLER [1931], 1983, p. 48). Essa vontade verdadeira para Baeumler só é livre “porque não tem objetivos”, pois ignora tudo que age sobre à consciência. É uma vontade incontrollável, que da sua unidade se transforma no devir. É importante salientar este aspecto, pois antes de se tornar devir, a vontade para o intérprete encontra-se numa unidade.

Baeumler aponta que com a vontade de potência ocorre uma disseminação de força suficiente para “explodir”, ou seja, ocorre um processo de explosão espontânea. Não há objetivos da vontade, mas apenas explosões de força aleatória. Então “disso emerge uma concepção fortemente anti-hedonista da natureza da verdadeira vontade.” (*Idem; ibidem*). Para o intérprete “como não há ‘objetivo’ da vontade, não existe sequer um estado final no qual a vontade possa ser satisfeita” (*Idem; ibidem*). Indicando sua intenção de vincular o caráter da vontade de potência com aspectos políticos do pensamento de Nietzsche, Baeumler nos diz que “nada era mais odioso para o caráter nórdico de Nietzsche do que a ideia oriental de tranqüilidade alegre, o conceito do

‘Sabá dos Sabás’ de Agostinho” (*Idem; ibidem*). Para aumentar a importância do caráter germânico do criador de Zarathustra, ele afirma que “sua teoria da vontade é a expressão mais perfeita de seu germanismo” (*Idem; ibidem*, p.50). Apesar da importância desta afirmação para suas intenções políticas, contudo Baeumler não traz elementos suficientes para justificar essa germanização do pensamento de Nietzsche através do que ele considera ser a “vontade”. Ele apenas cita o caráter explosivo da vontade de potência, que tornaria o homem forte incontrolável (uma “besta loura”).

Considerando que as sensações e pensamentos em Nietzsche formam “o princípio de sua psicologia”, o intérprete afirma que “a vontade de potência não é uma vontade, mas uma força” e que o “poder é a verdadeira unidade operacional” desta força e não a consciência como supunha o idealismo. Os filósofos estavam enganados quando atribuíram a consciência à produção da “unidade da força”, pois seria nesta unidade que “Nietzsche define a vontade de potência” (*Idem; ibidem*). Baeumler retoma então a crítica de Nietzsche a Descartes, pois para ele “no conceito de vontade de potência, o anticartesianismo moderno atinge seu auge. Por esse motivo, o trabalho principal também carrega esse conceito como título.” (*Idem; ibidem*). Percebemos que o combate à posição de Descartes está sempre no horizonte dessa interpretação da vontade de potência. O anticartesianismo de Nietzsche seria tão radical que justificaria o título da sua suposta obra máxima.

Na seção “O mundo de Heráclito”, Baeumler diz que “a filosofia que começa com o sujeito, com os ‘fatos da consciência’, termina com a suposição de uma consciência geral ou de um mundo de valores espirituais.” É contra essa consequência da filosofia do sujeito e da consciência, que na interpretação de Baeumler Nietzsche se opõe.

A filosofia de Nietzsche da “avaliação objetiva” atinge seu auge na observação de que existe um “fenômeno geral da vida”, do qual todos os nossos pensamentos e ações advêm. A vontade de potência é apenas um nome diferente para esta unidade. Com essa vontade, não devemos identificar um fenômeno subjetivo, um esforço ou um impulso de vontade, mas algo objetivo: a ordem como uma realidade da vida. A unidade do organismo e a totalidade da vida, isto é, da existência, são geralmente consideradas por Nietzsche como idênticas. (*Idem; ibidem*, p.57).

Baeumler concebe a vontade de potência como uma unidade – “é um nome diferente para esta unidade” – e uma “ordem como realidade da vida”. Esta unidade do organismo como vontade de potência é “idêntica” à totalidade da vida. Assim, o intérprete compara o universo cósmico com o corpo individual. Tudo o que ocorre no todo, também ocorre em nosso corpo e a forma como dominamos os corpos é a mesma que podemos dominar o cosmo. Fica perceptível nesta interpretação uma centralidade no corpo e mesmo uma possibilidade de domínio dos corpos com base na filosofia de Nietzsche. Isso se justifica na medida em que para Baeumler Nietzsche também identifica a constituição do mundo social como vontade de potência, assim como no cosmos. Assim, é possível dominar os corpos, tal como se domina o cosmos e até a sociedade.

Para o intérprete não importa a diferença entre o tamanho do corpo humano e a dimensão do cosmos, pois ambos são constituídos pela mesma “unidade fundamental” que é a vontade de potência. Ou seja, essa diferença não importa “uma vez que ambos, o corpo e o cosmos, são pluralidades infinitamente articuladas, constituídas pela vontade de potência” (*Idem; ibidem*). Retomando as considerações nietzschianas, Baeumler dá uma centralidade para o papel do corpo na sua compreensão da vontade de potência. É através do corpo que “o passado mais distante e mais próximo de todo ser se torna vivo novamente” (*Idem; ibidem*) e assim transita entre a unidade e o devir. Como um guia da vontade “ele passa pelo reino da natureza e da história”. O corpo, como considera Nietzsche, tem importância superior ao que se chama de alma. A vontade de potência, dentro do “mundo de Heráclito” onde surge toda filosofia nietzschiana, manifesta-se através da existência dos corpos. Deste modo também se pode retornar à essência e à história de outros tempos através do corpo. Assim, Baeumler sentencia que “o corpo é o aspecto mais perfeito da vontade de potência, é o fenômeno onde encontramos de maneira mais desenvolvida e pura todas as características dessa vontade.” (*Idem; ibidem*, p.58). O intérprete conclui que “basicamente a filosofia de Nietzsche é uma canção única de louvor à realidade do corpo”, ressaltando nele um puro instinto helenístico, e que “a vontade de potência não se expressa em ideias e atmosferas subjetivas, nem em desejos aleatórios, mas na ‘criação dominante’, que chamamos de corpo.” (*Idem; ibidem*).

Nessa perspectiva a ideia de “luta” também é importante para a construção do “sistema” de Nietzsche. Baeumler sustenta sua sistematização da vontade de potência através da “luta constante”. Para o autor, apesar das contínuas mudanças no sistema nietzschiano, o conceito de luta se mantém sempre e expressa o “mundo de Heráclito”. Da luta advém a necessidade da guerra e nesse ponto o intérprete usa Nietzsche para combater a “sociedade burguês-humanitária” (*Idem; ibidem*, p. 61). Essa sociedade deve ser combatida pois não considera a verdadeira importância da luta e da guerra. Soma-se a esse arsenal de conceitos beligerantes o tema da “justiça”. Na concepção de Baeumler Nietzsche nega a “justiça” do Deus cristão em nome de outro tipo de justiça, que é a justiça numa “compreensão heraclítica”. Situado entre a moral dos senhores e a moral dos escravos, esse Nietzsche apresentaria uma “metafísica greco-germânica” (*Idem; ibidem*, p. 63). O intérprete justifica a aproximação do povo grego e germânico alegando um suposto repúdio aos sacerdotes nestas culturas. Contudo, ele também não fornece elementos teóricos para justificar essa consideração. Deste modo, mesmo nessa primeira parte de sua obra, onde o objetivo era interpretar a filosofia nietzschiana, o autor já expressa sua ideologia e tentativa de germanizar o pensamento de Nietzsche. Essa intenção vai adquirir um caráter mais radical na segunda parte, cujo objetivo é tratar da política no pensamento do filósofo de Sils-Maria.

1.3 O Nietzsche político de Baeumler: um pensador germânico

Na segunda parte de sua obra, Baeumler expõe o que considera ser o conceito chave para compreender a filosofia política de Nietzsche: o estado. Assim ele se refere:

O conceito de estado é a chave para entender todas as reivindicações e objetivos concretos de Nietzsche. Não foi desenvolvido por ele continuamente, mas podemos reconstruir esse conceito sem dificuldade. Mesmo neste setor, não há contradições nem variações: esse conceito permanece inalterado do início ao fim (BAEUMLER [1931], 1983, p. 83).

Reconhecendo que tal conceito não foi desenvolvido por Nietzsche, Baeumler considera a possibilidade de sua reconstituição uma vez que considerações nietzschianas sobre o estado não teriam sofrido alterações. Baeumler vê uma uniformidade no pensamento nietzschiano a este respeito. Contudo, lembramos que as considerações de Nietzsche sobre o estado são esparsas e possibilitam verificar algumas rupturas de sua posição referente a esta temática.

Na sua primeira referência ao estado, no texto “O estado grego” Nietzsche vai conceber “o Estado como peça fundamental para o aparecimento do gênio e para a unificação do povo por meio da tragédia” (SILVA Jr, 2016, p. 206). Porém “a partir de *Humano, demasiado humano*, essa posição se altera” (*Idem; ibidem*). Nietzsche compreende que o Estado não tem a capacidade “de resgatar a unidade ética perdida, como chegou a crer nos seus primeiros escritos” (*Idem; ibidem*), não tendo mais importância para o florescimento cultural. De fato, podemos observar uma posição diferente dos escritos anteriores do autor, como no aforismo 472 da obra *Humano, demasiado humano*. No aforismo “Religião e governo” o filósofo explica que o estado ou o governo quando responsável por decidir sobre a manutenção ou eliminação da religião para um povo “muito provavelmente se decidirá pela conservação da religião”, pois esta tem a capacidade de satisfazer os ânimos das pessoas em tempos difíceis, ou seja, “a religião confere à massa uma atitude calma, paciente e confiante.” (MAI/HH I §472). Nietzsche faz uma crítica neste aforismo sobre a relação entre estado e religião, pois neste vínculo os interesses dos governantes fazem bom uso da suposta manifestação de Deus. Também é demonstrado por Nietzsche o resultado desta relação entre estado e religião, em que após ser submetida ao poder do estado a religião vai encontrar nos movimentos e seitas populares anseios religiosos e contra o Estado. Chega-se ao ápice de um estado tornar-se democrático, o que é mais um meio da religião interferir e se manifestar na política.¹¹ Enfim, percebemos

¹¹ Nietzsche afirma: “Repetindo brevemente o que foi dito: os interesses do governo tutelar e os interesses da religião caminham de mãos dadas, de modo que, quando esta última começa a definhir, também o fundamento do Estado é abalado. A crença numa ordenação divina das coisas políticas, no mistério que seria a existência do Estado, é de procedência religiosa: se desaparecer a religião, o Estado inevitavelmente perderá seu antigo véu de Ísis e não mais despertará reverência.” (MAI/HH I, §472).

que são posições diferentes e que não há um conceito estático de estado na obra de Nietzsche.

Em seu texto Baeumler compreende que o conceito de estado não é alemão, mas germânico: “o conceito basal do estado de Nietzsche é germânico e não alemão, se em alemão queremos dizer o último aspecto do que cresceu em solo germânico sob influência romano-cristã” (*Idem; ibidem*). Ele faz essa diferença entre germânico e alemão e reconhece que há uma tensão de Nietzsche com a Alemanha, mas presume que isto “deve-se ao fato de que, como nenhum outro, ele volta às origens germânicas da natureza alemã com força e decisão extraordinárias” (*Idem; ibidem*). Baeumler indica uma separação das áreas germânica e alemã, destacando que “ainda existem outros povos que fazem parte da Germânia”. Assim a essência germânica destacada pelo intérprete é identificada nos textos de Nietzsche quando este faz referência a outros povos da Europa. Para Baeumler, quando o poder alemão atinge seu ponto máximo são os elementos germânicos que se destacam “com força extraordinária”. Ele faz um balanço da manifestação germânica ao longo da história:

Mas sempre quando o alemão atinge um clímax histórico, o elemento germânico se destaca com uma força específica. Esses pináculos são representados pela era dos saxões, francos e suábios, pela Reforma de Lutero, pelo encontro de Bismarck e Nietzsche no século XIX. O destino da Germânia é reconhecido nesses eventos: até a morte de Henrique VI, somos o poder político predominante da Europa nos tempos mais fortes do Medieval – mas não encontramos um estado duradouro. Começamos a revolução que mais tarde acabará com a Idade Média – no entanto, cedemos suas vantagens ao papa e aos povos romanos. Finalmente, um político une a maioria dos povos alemães – mas o estado que ele fundou carece da verdade intrínseca: e quando Lutero está finalmente com Henrique VII, eles não se reconhecem. A antiga oposição germânica ao estado é superada por Bismarck. Ao mesmo tempo, essa obstinação continua em Nietzsche com a mesma força de mil anos antes e se opõe ao novo estado. (*Idem; ibidem*, p.83-84).

Baeumler considera a Reforma de Lutero como uma destas manifestações germânicas. Cabe destacar que para ele somente com Nietzsche a idade medieval chega ao fim. Aqui o autor ressalta o elemento antiestado como o autêntico elemento germânico que se manifesta em Nietzsche. Partindo desta perspectiva imposta pelo intérprete, estão abertas as

portas para todo tipo de utilização das frases famosas do pensador alemão contra o estado. Baeumler consegue assim inverter a crítica de Nietzsche ao estado alemão, tomando-a como uma manifestação da essência germânica. Isso só é possível pela distinção feita anteriormente pelo intérprete entre Alemanha e Germânia. Ele descreve ainda a crítica ao estado feita por Nietzsche em *Ecce Homo*:

No “*Ecce Homo*”, Nietzsche se considerava “o último alemão antipolítico”. O último alemão que protestou forte e energeticamente contra o Estado foi ouvido. Desde o início da adolescência, ele detestava o estado, não apenas o estado alemão, mas o estado como tal. (*Idem; ibidem*, p.84).

Como indicou o intérprete, Nietzsche considerava-se alemão e antipolítico no *Ecce Homo*, pois no § 3 “Porque sou tão sábio” ele afirma exatamente isso: “Por outro lado, sou talvez mais alemão do que ainda podem ser os alemães de hoje, meros alemães do Reich – eu, o último alemão antipolítico.” (EH/EH, “Porque sou tão sábio”, §3). A julgar por esta citação, realmente Nietzsche parece se opor ao Reich alemão cristão personificado por Bismarck, naquele contexto. Ele também parece resgatar uma identidade de alemão, um dos últimos, e menosprezar os seus contemporâneos. Porém a questão é mais complexa e para uma melhor análise citamos o aforismo com mais elementos:

Esta dupla série de experiências, esta acessibilidade a mundos aparentemente separados repete-se em minha natureza em todo aspecto – eu sou um sócio, possuo também a “segunda” visão, além da primeira. E talvez ainda uma terceira... Já minha ascendência permite-me enxergar além das perspectivas puramente locais, puramente nacionais; não me exige esforço ser um “bom europeu”. Por outro lado, sou talvez mais alemão do que ainda podem ser os alemães de hoje, mero alemães do *Reich* – eu, o último alemão antipolítico. E no entanto, meus antepassados eram nobres poloneses: deles tenho muito instinto de raça no corpo, quem sabe até mesmo ainda o *liberum veto*. Se penso no quão frequentemente, em viagens, sou abordado como se fosse polonês, até por poloneses, e no quão raramente tomam-me por alemão, poderia parecer que pertenço aos alemães *malhados*. (*Idem; ibidem*).

Percebemos então que a citação indicada por Baeumler tem o sentido modificado. Não se trata de ser Nietzsche um alemão ou se enxergar como autêntico alemão antipolítico. Ele chega a se considerar polaco, como já fez em outras obras. Mas ele se considera antes de tudo um “bom europeu”, conforme vamos explorar mais adiante, levando em conta que tal conceito também será apropriado pelo intérprete. Por outro lado, isso pode ser demonstrado, na argumentação de Baeumler, como um exemplo do verdadeiro germanismo de Nietzsche, uma vez que na sua concepção os germânicos estão em vários locais que naquele momento eram considerados países distintos. Ao se considerar polonês ou mesmo um “bom europeu”, Nietzsche estaria reivindicando sua origem germânica. Sobre isso temos que considerar que o intérprete estaria preparado para desviar das críticas e adaptar sua imagem de Nietzsche. Seguindo suas considerações, Baeumler diz:

Os discursos “Sobre o futuro das instituições de ensino”, que Nietzsche realizou no inverno de 1871/1872 na Basileia, são dirigidos a “Cultura do estado de uniforme”. E em um de seus últimos trabalhos, ele diz: a cultura e o estado são antagonistas. “O status civil” é apenas uma ideia moderna. “Uma coisa vive da outra, a outra cresce às custas da primeira. Todos os grandes períodos culturais não passam de períodos de deterioração política: o que é grande no sentido de cultura, foi apolítico e antipolítico até ...” (*O Crepúsculo dos Ídolos*). É fácil buscar por trás dessa exaltação da “cultura” por um motivo estético e acreditar que é o próprio artista que se rebela contra a educação regulada pelo estado e contra a centralização do estado em geral. Na realidade, as razões para essa oposição são fundadas em uma profundidade diferente: a necessidade germânica de liberdade, o orgulho germânico e a obstinação pela guerra estão vivos em Nietzsche, quando ele se rebela contra o Estado, que ele sente como uma instituição não alemã, mas romana. (*Idem, ibidem*).

Aqui se faz necessário tecer alguns comentários. O texto referido no início da citação é *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* – são cinco conferências proferidas por Nietzsche entre janeiro e março de 1872 na Universidade da Basileia. A forma como Nietzsche apresenta suas conferências sobre as instituições de ensino demonstra desencanto e desânimo com as mesmas, tais como a escola técnica, o ginásio, ou mesmo a universidade. O filósofo faz uma crítica à decadência da educação de seu tempo cujo sintoma principal é a massificação do ensino. Nietzsche quer pensar com profundidade a cultura (*Bildung*), a educação e o ensino alemão.

No horizonte dessa crítica, já está presente uma mudança em relação à forma do pensador compreender o estado, o que Baeumler não percebeu ao destacar que este conceito permaneceria inalterado no *corpus* nietzschiano. A crítica nietzschiana se dirige a militarização do Estado Prussiano e ao predomínio do ensino técnico e jornalístico.¹²

Percebemos ainda na citação que Baeumler refere-se ao livro *Crepúsculo dos Ídolos* como um dos últimos trabalhos escritos pelo filósofo.¹³ Pela análise dos trechos de Nietzsche destacados pelo intérprete localizamos como sendo o aforismo 4 da seção VIII “O que falta aos alemães”. O título já é sugestivo e ali estão contidas a ideia do antagonismo entre estado e cultura, que não é uma ideia nova, e a referência ao caráter moderno do estado. Analisando de modo mais amplo este aforismo percebemos outras nuances. Nietzsche pede que realizemos um cálculo breve e numa irônica referência a Leibniz afirma que “não é somente palpável que a cultura alemã declina, também não falta razão suficiente para isso”. (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §4). Para Nietzsche, não se “pode despendar mais do que aquilo que tem” e ao se dedicar ao “poder, grande política, economia, comércio mundial, parlamentarismo, interesses militares” (*Idem; ibidem*), faltará, portanto, todo um investimento para o lado oposto, que é o da cultura. Lendo o aforismo até o fim percebemos que Nietzsche faz uma crítica à Alemanha, sem deixar dúvidas para qualquer possibilidade de adesão a sentimentos alemães ou germânicos como quer Baeumler.¹⁴

¹² Conforme Caio Moura: “Em um texto marcante, onde Nietzsche faz um balanço crítico do modelo de ensino de sua época, a crença em uma revitalização da cultura da Alemanha parece ser completamente deixada de lado. No lugar de um lento emergir do ‘ser alemão’, assiste-se à cultura atuar como serva de formas baixas de vida, deixando-se dominar por forças que a rebaixam aos interesses do dinheiro e do Estado.” (MOURA, 2010, p. 193). O “texto marcante” referido por Moura, conforme nota do próprio autor, é *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tomando por base as *Considerações extemporâneas*, Moura percebe que com o advento da vitória alemã sobre a França, os alemães retomam a confiança na superioridade de sua cultura. Nesse sentido Nietzsche vai captar a confusão que os alemães fazem entre cultura e progresso militar, apontando para a perda da ideia pura de cultura.

¹³ Não deixamos de perceber como falta cuidado no trato com textos de períodos tão diferentes numa mesma citação com o fim de defender uma ideia. Baeumler desconsidera a distância que existe entre *Crepúsculo dos Ídolos*, livro do último ano de produção da filosofia nietzschiana, e a consideração extemporânea.

¹⁴ Cito Nietzsche: “Todas as grandes épocas da cultura são tempos de declínio político: o que é grande no sentido cultural é apolítico, mesmo antipolítico. – O coração de Goethe abriu-se ante o fenômeno Napoleão – e fechou-se ante as ‘Guerras de Libertação’... No instante em que a Alemanha se alça como grande potência, a França adquire renovada importância como potência cultural. Já agora, muita seriedade nova, muita paixão nova do espírito migrou para

Retornando ao texto de Baeumler, ele considera que embora a exaltação da cultura feita por Nietzsche possa parecer oriunda de uma motivação estética, na realidade seriam motivos de cunho político que mobilizavam o autor. Abrindo mão da exegese do texto nietzschiano, o intérprete consegue ver “a necessidade germânica de liberdade”, onde não há nenhuma referência de Nietzsche a esse aspecto. Mesmo com todas as críticas explícitas no aforismo contra a Alemanha, Baeumler tenta outro recurso ao considerar que a crítica ao estado não está destinada aos alemães, mas apenas ao tipo de estado, que é “romano” e “cristão”. Assim, a valiosa crítica ao cristianismo feita por Nietzsche parece submetida aos interesses políticos do seu intérprete.

Baeumler retoma “Incursões de um extemporâneo” considerando ser este “o capítulo mais importante do ‘Crepúsculo dos Ídolos’” (*Idem; ibidem*), pois ali Nietzsche expunha o seu conceito de liberdade. A importância para Baeumler verifica-se no modo como o filósofo de Sils-Maria destitui o conceito de qualquer aspecto institucional, pois “a liberdade, diz ele, não é uma instituição, não há instituições liberais, estados liberais” (*Idem; ibidem*). Isso porque Nietzsche afirma que “as instituições liberais deixam de ser liberais logo que são alcançadas: não há, depois, nada tão radicalmente prejudicial à liberdade quanto às instituições liberais.” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §38). Baeumler chama atenção para o modo como Nietzsche vincula liberdade com a guerra, fazendo referência ao que o filósofo escreve nesse aforismo: “E a guerra educa para a liberdade”. (*Idem; ibidem*). Nietzsche também diz que “o homem livre é *guerreiro*”. (*Idem; ibidem*). Essas passagens causam impacto em Baeumler que busca defender a imagem de um “Nietzsche guerreiro” e apologista da guerra.¹⁵ Ele persiste na sua ode à guerra, desta vez

Paris; a questão do pessimismo, por exemplo, a questão Wagner, quase todas as questões psicológicas e artísticas são lá examinadas de modo incomparavelmente mais sutil e cabal do que na Alemanha – os alemães são mesmo incapazes dessa espécie de seriedade. – Na história da cultura europeia, a ascensão do Reich significa sobretudo uma coisa: uma mudança do centro de gravidade. Em toda parte se sabe: no principal – que continua sendo a cultura – os alemães já não são considerados.” (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §4). Está muito claro neste aforismo o elogio à França em detrimento dos alemães.

¹⁵ Contudo ao analisar este aforismo, o intérprete nazista não problematiza a passagem onde Nietzsche afirma sobre as instituições liberais que: “Sabe-se muito bem o que trazem consigo: elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos, covardes e ávidos de prazer – com elas triunfa, a cada vez, o animal de rebanho. Liberalismo: em outras palavras, animalização em rebanho.”

saindo do *Crepúsculo dos Ídolos* e retornando a *Assim falava Zaratustra*. Baeumler busca retomar o caráter bélico da filosofia de Nietzsche, o que para ele é uma questão que não deixa dúvidas. Segue culpando o caráter romano do estado pelas críticas de Nietzsche e soma-se a isso a influência oriental. Cito:

Que sentimento verdadeiramente germânico é expresso na defesa de Zaratustra do povo contra o estado, do guerreiro contra o empregado! Nietzsche não percebe que com isso ele expressa o segredo da história alemã; e, de fato, ele não fala do conhecimento histórico, mas do imediatismo do instinto. Com o mesmo imediatismo, o jovem Nietzsche já viu o caráter germânico e românico em frente ao grego e ao romano. O estado, como o conhecemos, é uma invenção do “Oriente”. Os romanos a pegaram do leste e a trouxeram para a sua formação. “O Império Romano” significa (distinguir-se claramente da comunidade da Roma republicana) a perfeição de toda a cultura mediterrânea. Esse sistema de ordens que inclui tudo e que denominamos “estado” desde então, com seu centro imperial, seu aparato administrativo centralizado, sua reivindicação de obediência e submissão é algo estranho ao norte. A vida do povo germânico é baseada na linhagem e no treinamento militar. Lei e guerra são os dois lados desta vida; eles não são mesclados em uma única coisa uniforme. (*Idem; ibidem*, p. 85-86).

Temos novamente o caráter inconsciente de Nietzsche ao falar dos alemães. Trata-se do Nietzsche com instinto histórico, da força da história que se manifesta na filosofia nietzschiana, no homem Nietzsche, sem que o mesmo consiga compreender. Contudo Baeumler considera-se capaz de tal compreensão.

Segundo Baeumler “Nietzsche reconheceu o contraste entre o caráter grego e romano com clareza”. (*Idem; ibidem*, p.86). Para Nietzsche “o império romano é equiparado à extrema profanação” (*Idem; ibidem*). Ele refere-se nesta passagem ao contexto de *O Nascimento da Tragédia*. O intérprete também menospreza o império romano indicando que Nietzsche criticou “o abuso de poder pelos imperadores romanos” pois, no fundo o que se manifestava através deles era uma “moral inconsciente”. Na sua interpretação

(GD/CI, “Incurções de um extemporâneo”, §38). No centro da crítica de Nietzsche às instituições liberais está o conceito de vontade de potência. As instituições liberais enfraquecem o homem ao minar esta vontade. Elas não trazem consigo a liberdade, pois a liberdade precisa ser conquistada. É nesse sentido que se situa a alusão à guerra: se faz necessário correr os riscos de perder liberdade, mas lutar como um guerreiro para conquistá-la. Mas conforme Nietzsche questiona “Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa.” (*Idem; ibidem*).

Nietzsche sempre prefere um “sistema competitivo”, pois seria superior ao “estado parcimonioso”, onde se evita o uso da força rejeitando assim o caráter agonal que vem dos gregos e atinge seu ápice no povo germânico. Retoma *Humano, demasiado humano* para demonstrar que as críticas nietzschianas ao nacionalismo alemão se devem por ser este um tipo de “patriotismo romano”. Essa parte do aforismo de Nietzsche sobre o Estado agrada a Baeumler, pois ele toma como um indício claro do germanismo de Nietzsche: “Quão alemão é essa frase!” (*Idem; ibidem*). Obviamente Baeumler, como é recorrente quando se trata de defender a germanização do pensamento de Nietzsche, não se detém a analisar o aforismo completo nem o contexto da obra citada.

Se confrontado com indicações na obra de Nietzsche sobre sua relação com os romanos, Baeumler se mostra capaz de desviar destas pistas. É dessa forma que ele se posiciona ao avaliar o capítulo “o que devo aos antigos” da obra *Crepúsculo dos Ídolos*. Ele considera um equívoco tomar os elogios de Nietzsche a Horácio e Salústio como evidências de qualquer convivência para com os romanos. Afirma que “esta parte é interpretada de maneira completamente errada se se refere aos romanos em geral”, pois muito embora Nietzsche compreenda esses romanos como exemplo de bons escritores e mesmo “mestres da forma nobre”, isso se restringe ao comportamento literário. Ele diz que “não há dúvida de que Nietzsche aprendeu coisas essenciais com eles”, principalmente quanto ao seu estilo, porém isso não influencia no “conteúdo de sua filosofia”. Ou seja, “a partir da aquisição de Nietzsche na frente da literatura romana, nunca se pode deduzir que ele era inseguro em seu instinto greco-germânico”. Nietzsche teria absorvido dos romanos apenas o estilo, mas não recebeu influências no conteúdo. Isso por que na interpretação de Baeumler:

O conteúdo de suas doutrinas é arromânico ou mesmo antirromano – isso é mais explicitamente expresso em sua hostilidade ao Estado como instituição. Quanto ao resto, não há escassez, pois Nietzsche estava ciente da profunda relação com o mundo nórdico da guerra, como mostra um gênio incrível para encontrar coisas opostas ou relacionadas. Em um período em que as sagas islandesas ainda eram pouco conhecidas, ele caracteriza “o homem nobre”, o poderoso, em referência à saga, como aquele “que tem poder sobre si mesmo, que pode falar e se calar, que exerce voluptuosamente na dureza e severidade consigo mesmo e que mostra respeito diante de todos os duros e severos”. (*Além do bem e do mal*, 260). Ele também

fala da nobreza alemã como "substancialmente nobreza viking" (*Anticristo*), e também em suas obras póstumas há uma menção aos vikings. Nele são nomeados juntamente com os homens do Renascimento. Em vez do "Renascimento" de Nietzsche, seria melhor falar de seu germanismo, que coincide com a ética e a metafísica dos guerreiros gregos. A nobreza das cidades-estados do norte da Itália, em cujas lutas tais homens apareceram a quem Nietzsche admirava, eram provavelmente de origem germânica. Essa admiração não inflamava a arte renascentista, mas o tipo de homem agonista de guerreiros daquela época. (*Idem; ibidem*, p.88-89).

Além de discordar de Baeumler sobre a oposição que ele estabelece na filosofia de Nietzsche entre forma e conteúdo, pois o filósofo de Zarathustra não faz essa diferenciação¹⁶, recorreremos às obras por ele citadas para melhor explicitar nosso ponto de vista. Citando os homens nobres, Baeumler faz referência ao aforismo 260 de *Além de Bem e Mal*. Nesse aforismo é importante destacar alguns pontos. Primeiro Nietzsche faz uma "preambulação pelas muitas morais", sejam elas "as mais finas e as mais grosseiras", de forma assim a analisar as suas manifestações. Morais estas que se manifestam em outros períodos e que ainda estão presentes. Nietzsche apresenta "dois tipos básicos": a moral dos senhores ou nobres e a moral dos escravos. A moral dos escravos é a moral do homem fraco, importante lembrar. Nietzsche demonstra que há uma complexidade nesta relação: "tentativas de mediação", confusão e "incompreensão mútua" entre as duas morais. Ressalta também algo que consideramos importante: na complexidade da relação entre essas morais ocorre "por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*". (JGB/BM, § 260). Este ponto do aforismo é interessante na medida em que evidencia a complexidade do pensamento nietzschiano, uma vez que o caráter nobre ou a moral de senhor pode coexistir com seu tipo oposto, a moral do fraco, num mesmo homem. Essa não parece um das citações que Baeumler goste de usar na sua interpretação e talvez ele não reflita tal perspectiva afinal não é do seu interesse demonstrar a complexidade e as nuances deste pensador de "muitas vivências". Como vimos, ele opta por destacar o tipo nobre, com o caráter próximo do germânico,

¹⁶ Sobre este ponto em específico, Mazzino Montinari defende Nietzsche contra as apropriações de Baeumler: "Baeumler não perde o ânimo e distingue entre a forma pela qual Nietzsche teria aprendido coisas essenciais dos romanos e o conteúdo da sua teoria que, ao contrário, seria 'antirromano'. Esquecendo assim que o próprio Nietzsche disse uma vez que quem não entendeu que conteúdo e forma são a mesma coisa não sabe o que é escrever" (MONTINARI, 1999, p.72). Cf. Montinari, M. "Interpretações nazistas", 1999.

algo que até podemos encontrar nos aforismos como este que observamos, afinal Nietzsche dá muitos exemplos para caracterizar suas tipologias. É bem verdade que ao caracterizar o tipo nobre ele cite, agradando o orgulho germânico de Baeumler, a relação com o poder: “o homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro”. (*Idem; ibidem*). Também nessa linha o filósofo faz referência a uma saga escandinava como “uma expressão poética da alma de um orgulhoso viking”, descrevendo este tipo de homem como um herói que também exemplifica o tipo nobre e se opõe a uma “moral da compaixão”. Este exemplo provavelmente agrada Baeumler e ele usa para sua interpretação política. Contudo, Nietzsche também diz, para falarmos da relação com o poder que citamos anteriormente, que no homem nobre “em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear” e afirma o que poderia ser um equivalente da compaixão do fraco, mas muito além da sua falta de força: “também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder.” (*Idem; ibidem*). Aqui tem uma referência a elementos da dinâmica da vontade de potência, haja vista que este conceito está presente nas obras do terceiro período. Nietzsche fala em plenitude de força, potência ou abundância de poder. Baeumler como um intérprete que se propõe a pensar o estatuto da vontade de potência na filosofia de Nietzsche parece não compreender a dimensão deste conceito nas obras desta fase, tendo em conta que o mesmo já se torna operatório a partir *Assim falava Zaratustra*. Mas como vimos a vontade de potência para ele é a “expressão” do “germanismo” de Nietzsche. Para finalizar este exemplo, ressaltamos que o filósofo de *Zaratustra* ainda cita a amizade neste aforismo como distinção do homem nobre, mostrando “a capacidade do dever da longa gratidão e da longa vingança – as duas somente como iguais”, bem como a “necessidade de ter inimigos (como canais de escoamento, por assim dizer, para os afetos de inveja, agressividade, petulância – no fundo, para poder ser bem amigo)” (*Idem; ibidem*). E para trazer outro exemplo de homem nobre, visto que Nietzsche não cita apenas

aquele viking interpretado como manifestação do germânico, ele mostra que o nobre também sabe amar:

– Com isso pode-se compreender por que o amor-*paixão* – nossa especialidade europeia – deve absolutamente ter uma procedência nobre: é notório que ele foi invenção dos cavaleiros-poetas provençais, aqueles magníficos, inventivos homens do “gai saber” (gaia ciência), aos quais a Europa tanto deve, se não deve ela mesma. – (JGB/BM, § 260).

Ou seja, Nietzsche faz referência neste aforismo aos trovadores da Provença, no território da França. Alude a homens que tinham como arte o “saber alegre”, a “gaia ciência”, termo que tem tanta importância que ele o colocou como título de uma das suas obras.¹⁷

Seguindo na análise de Baeumler, ele dedica um capítulo (“O anticristo. Protestantismo e catolicismo”) para expor as críticas de Nietzsche à moral cristã. Nesta parte procura mostrar o caráter histórico das críticas do filósofo alemão ao cristianismo. Seguindo uma linha que será defendida por Heidegger¹⁸ posteriormente, o intérprete afirma que “se queremos entender bem o relacionamento de Nietzsche com o cristianismo, nunca devemos esquecer que a afirmação decisiva ‘Deus está morto’ é uma afirmação histórica.” (*Idem; ibidem*, p.90). Para ele Nietzsche sabe que é preciso “argumentos realistas” para combater a igreja cristã, algo que falta ao subjetivismo utópico que paira na modernidade. Considera que Nietzsche “mostra como as coisas realmente são na Europa ‘cristã’.” (*Idem; ibidem*). Assim, ele descobre a falsa moralidade que encobre a Europa, através de uma contemplação histórica. A história está presente na argumentação nietzschiana mesmo que de forma “inconsciente”. Cito:

¹⁷ Aqui fazemos uso de uma nota do tradutor Paulo César Souza que sobre estes cavaleiros nos diz “cavaleiros-poetas provençais”: *provençalische Ritter-Dichter*; referência aos trovadores medievais da Provença (na atual França), cuja arte foi denominada gai saber – “saber alegre” ou “gaia ciência”. Nietzsche deu esse título a um de seus grandes livros, e em várias ocasiões louvou a atitude expressa nessa fórmula (cf. adiante, § 293; Genealogia da moral, Prólogo, §7; *Ecce Homo*, “A gaia ciência”). (Nota do Tradutor, 2005, p.227).

¹⁸ No terceiro capítulo vamos rever a conexão entre a interpretação de Baeumler e Heidegger, analisando os termos utilizados e algumas referências retiradas da obra de Baeumler. A princípio os autores se conectam ao analisar a morte de Deus como um processo histórico do Ocidente e sobre a manifestação de uma essência alemã, além da forma como ambos interpretam a vontade de potência.

As críticas à moralidade servil, a destruição dos valores sacerdotais não podem ser separadas da contemplação realista da história. A contemplação de eventos fatídicos é realizada pelo heraclitismo. A teologia se alterna com a filosofia da história. A questão da história do cristianismo não pode ser destacada da questão do cristianismo. Também nesta última e mais profunda camada encontramos um germanismo em Nietzsche. Do norte vem a teoria da queda dos deuses. “Acredito na palavra germânica original: todos os deuses devem morrer”, lemos no primeiro rascunho do “Nascimento da tragédia”. Se a frase “Deus está morto” é adicionada a essa palavra pelo jovem Nietzsche, entendemos a tarefa de Zarathustra. Esta é a missão: anunciar a morte do Deus cristão. Zarathustra significa a satisfação do pressentimento expresso na palavra: todos os deuses devem morrer. Somente a partir disso é visível e compreensível a seriedade imponente de todas as obras e a aparência de Nietzsche. (*Idem; ibidem*).

Baeumler cita a concepção do heraclitismo exposta na primeira parte de sua obra, quando analisa o mundo de Heráclito na obra de Nietzsche. O intérprete insiste na essência germânica de Nietzsche, mas sem apresentar justificativas suficientes para defender esse ponto de vista. Mesmo ao recorrer à citação nietzschiana “eu creio na antiga sentença germânica: todos os deuses devem morrer”, que faz parte dos primeiros escritos de Nietzsche, não é justificativa suficiente. A missão de Zarathustra não é para Baeumler anunciar também os conceitos como o eterno retorno, por exemplo, que é praticamente negado por ele, mas sim anunciar a “morte de Deus” e com isso levar adiante uma reivindicação germânica. Mesmo a “morte de Deus”, nesta parte da obra, não é suficientemente explorada. Baeumler ainda persiste na análise dos primeiros escritos na busca de elementos que justifiquem sua germanização de Nietzsche, recorre ao mito germânico e mostra a decepção do filósofo pela troca de um mito alemão por um mito cristão. De forma ainda mais radical o intérprete se arrisca a definir de onde provém o cristianismo a partir do que considera a concepção básica de Nietzsche. Ele diz que “o gosto latino, o mundo romano tem uma grande afinidade pelo cristianismo – esse é um conhecimento básico de Nietzsche. Na cultura moderna dominada pelos romanos, ele vê extinto o ‘sentimento de protestantismo’, observa um verdadeiro excesso de peso do catolicismo” (*Idem; ibidem*, p.91).

Mas por acaso Nietzsche também não critica o protestantismo? Por certo Baeumler prefere não citar esta crítica e dar outra interpretação, pois ele afirma que “este é o aspecto básico sob o qual Nietzsche vê o protestantismo:

como um movimento contra o romanismo, como algo que vem do norte.” (*Idem; ibidem*, p.92). Após apresentar esta tese do movimento antirromano da lógica protestante, algo tipicamente germânico, Baeumler indica que “também conheceremos outro aspecto” e que para isso é preciso se deter em Nietzsche afim de “completar sua imagem do mundo romano primeiro”. Ele se detém em analisar o aforismo 192 de *Aurora*, que para ele é “determinante” para entender a crítica de Nietzsche aos romanos e franceses. Cito:

O aforismo está composto naquele maravilhoso humor cavaleiresco, no qual o combatente honra seu adversário na consciência de que isso também implica uma grande honra para si mesmo. “Não há como negar aos franceses de serem o povo mais cristão da terra ...” é o início dessa bela caracterização, que termina com a afirmação de que esse povo de “cristãos perfeitos” não poderia deixar de gerar nem mesmo o tipos oposto perfeito, ou seja, o tipo livre pensador não cristão. (*Idem; ibidem*).

Assim, para Baeumler é significativo que na análise nietzschiana os franceses são os cristãos perfeitos e ao mesmo tempo o seu oposto na condição do livre pensador. Isso é central na sua concepção, pois evitará cair nas armadilhas de romanizar ou afrancesar o pensamento nietzschiano. Reconhece que “Nietzsche escreveu alguns dos seus livros sob o signo do ‘livre pensador’: *Humano, demasiado humano, Aurora, A gaia ciência e Além do bem e do mal*”, mas “a maneira pela qual ele opõe esse tipo ao peso e à desonestidade alemães levou mais de um a ver neste tipo de francês, junto com a aceitação das expressões francesas, um desvio do espírito alemão e até uma conversão ao romanismo” (*Idem; ibidem*). Indubitavelmente o tipo de livre pensador não pode ser alemão, é uma expressão francesa, reconhece o intérprete, e também é o oposto de outro tipo francês, o “perfeito cristão”. Contudo, Baeumler ao buscar afastar Nietzsche do tipo “livre pensador” e com isso dos franceses, mais uma vez não considera o aforismo em sua totalidade, pois Nietzsche afirma que:

Longe de ser superficial, um grande francês conserva, porém, a sua superfície, uma pele natural para seu conteúdo e sua profundidade – enquanto a profundidade de um grande alemão é geralmente encapsulada num frasco enrugado, como um elixir que busca proteger-se da luz e de mãos levianas com um envoltório duro e

esquisito. – E agora imagine-se por que esse povo, que possui os tipos acabados do cristianismo, devia gerar também os tipos acabados do livre-pensar cristão! O livre espírito francês sempre lutou com grandes homens dentro de si, não apenas com dogmas e sublimes monstros, como os livres-pensadores de outros povos. (M/A, § 192).

Nota-se que esta passagem do mesmo aforismo citado por Baeumler é também um elogio a tipos franceses. Nietzsche chega a considerar o espírito livre francês na frente dos espíritos de outros povos. Claro que Baeumler não se interessa por esta perspectiva, pois não convém a sua ideologia. Nem mesmo a influência que Nietzsche recebe dos moralistas franceses, desde Montaigne até Vauvenargues, Chamfort e La Rochefoucauld importam. Sobre este último moralista, Baeumler reconhece uma aproximação de Nietzsche, mas coloca essa relação em suspeita. Vejamos o modo como ele analisa essa influência:

Esforços foram feitos para provar o romanismo de Nietzsche. A admiração do escritor pelos aforismos para os moralistas franceses, especialmente para La Rochefoucauld, desempenha um papel muito importante no mérito. No entanto, devemos também observar que essa admiração não deixa de ter reservas importantes. Porque para Nietzsche ficou claro desde o início a origem cristã – e esse é o moralismo de Rochefoucauld – e a afirmação dessa origem para Nietzsche sempre significa uma objeção: La Rochefoucauld junto a Pascal faz parte de seus inimigos. Ambos têm “todo o gosto grego” contra eles. La Rochefoucauld revela a bruteza dos homens de acordo com “O ensino do cristianismo”. Uma conversão ao romanismo, mesmo em sua forma de pensador livre de moralismo, para Nietzsche sempre significaria um passo em direção ao cristianismo – os defensores de seu “romanismo” não perceberam essa conseqüência. Eles não reconheceram que, para Nietzsche, a inclinação para o romano é principalmente uma antítese, uma máscara eficaz para provocar os alemães felizes com o “Reich”, para zombar e assustá-los. (*Idem; ibidem*, p.92-93).

O intérprete analisa com ressalvas o envolvimento de Nietzsche com a tradição dos moralistas. Aqueles que reconhecem essa influência fazem parte de um movimento com o fim de romanizar o pensamento nietzschiano. Baeumler a nosso ver exagera na interpretação da crítica de Nietzsche ao cristianismo, como se o filósofo alemão condenasse todos os escritores por sua fé ou que fosse preciso renegar as mais variadas influências ao seu pensamento. Para amenizar as evidências contrárias a sua interpretação o

intérprete termina por concluir que Nietzsche apenas queria “provocar” os alemães apoiadores do Reich de Bismarck, como se Nietzsche fosse um filósofo apenas de brincadeiras ou zombarias. Baeumler desconhece que Nietzsche é um filósofo de muitas nuances, e toda simplificação do seu pensamento num único fio condutor rígido ou sistema fechado corre o risco de esconder a complexidade de sua filosofia. Ainda para lembrar que La Rochefoucauld e os moralistas franceses tem fundamental importância no pensamento nietzschiano citamos suas colocações em *Humano, demasiado humano*. No capítulo segundo “Contribuição à história dos sentimentos morais”, no primeiro aforismo (§35) “Vantagens da observação psicológica” Nietzsche evoca o moralista francês:

Por que se deixa de lado o mais rico e inofensivo tema de conversa? Por que não se leem mais os grandes mestres da sentença psicológica? – pois, sem qualquer exagero: o homem culto que tenha lido La Rochefoucauld e seus pares em espírito e arte é coisa rara na Europa; e ainda mais raro aquele que os conheça e não os insulte. (MAI/HHI §35).

Poderíamos questionar com esse aforismo se Baeumler não faz parte daqueles que insultam La Rochefoucauld e seus pares. Nietzsche nesse aforismo ainda faz um elogio à forma como estes franceses elaboraram suas sentenças e a sutil “observação psicológica”. Contudo, tal arte que se fazia presente “em séculos passados” foi esquecida e Nietzsche se põe a questionar os motivos: “Por que foi esquecido nesse século, quando, ao menos na Alemanha, e mesmo na Europa, a pobreza da observação psicológica se mostra em tantos signos?” (MAI/HHI §35). Como sabemos, os moralistas franceses são exceção.¹⁹

¹⁹ Os exemplos se seguem, pois no próximo aforismo Nietzsche também aborda essa influência: “La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, autor das Observações psicológicas) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro – mas no escuro da natureza humana. Sua destreza provoca admiração, mas afinal um espectador que seja conduzido não pelo espírito da ciência, mas pelo espírito humanitário, amaldiçoará uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita.” (MAI/HHI §35). Observamos ainda que Nietzsche segue comentando sobre este moralista em *Aurora*, *Gaia Ciência* e em fragmentos póstumos. Ressaltamos a importância deste moralista, como dos demais, indicando que a obra de um autor é construída em diálogo com várias vertentes, e assim é sempre empobrecedor negar correntes por serem contrárias.

Baeumler se contrapõe aqueles que exploram o conceito de “livre pensador” para tentar compreender o anticristianismo de Nietzsche. Com esse conceito “perdemos o caminho para as verdadeiras razões de seu anticristianismo”. Citando Bernhard, Fenelon e Chateaubriand, considera a existência de um caráter sentimental do cristianismo francês que combinado com aspecto racional vai possibilitar um livre pensador. E para ele Nietzsche não é um filósofo racional nem um adepto desse sentimentalismo francês. Desse modo o intérprete coloca Nietzsche e Voltaire em oposição, minando as influências francesas. O filósofo de *Zarathustra* tinha uma posição muito ampla e sua crítica foi mais radical que a do pensador francês. Aliás o racionalismo francês deve ser criticado por sua posição de “superioridade fria e irônica” ao combater o cristianismo. Ao contrário de Voltaire que ostenta “luxo e ceticismo em relação ao cristianismo”, o filósofo de Sils-Maria por sua vez o “aborda com a fé do destino na alma”. Se Nietzsche diz que “todos os deuses devem morrer”, logo esta crítica radical “não é a fé de um pensador livre”. Para Baeumler “um pensador livre não diz: ‘Deus está morto’, ele diz: ‘Se Deus não existisse, alguém o inventaria’. Todo pensamento livre, todo ceticismo e ironia representam para Nietzsche apenas um meio para atingir a meta.” (*Idem; ibidem*, p.93).

Notamos por um lado a relevância da observação de Baeumler, apontando a radicalidade da posição de Nietzsche. Voltaire de fato afirma que “se Deus não existisse era preciso inventá-lo”. Considerado por muitos como um “deísta”, Voltaire preferia se definir como um “teísta” ao aludir sua particular concepção de Deus. Desconsiderou a revelação histórica da tradição judaico-cristã ao adotar a razão para justificar a crença em Deus, afirmando um “absurdo” na sua negação total. Ao mesmo tempo Voltaire acreditava na impossibilidade da razão humana de conhecer a Deus, reconhecendo assim os seus limites. Para ele não podemos atingir a realidade suprassensível. Como indicou Baeumler, há um ceticismo nesta concepção, porém não equivale à crítica nietzschiana por sua radicalidade e avanço. O limite de Voltaire estaria em assim como Newton considerar “Deus como o grande engenheiro” criador do mundo. Para Nietzsche os deuses devem morrer e o próprio deus cristão já estaria morto.

Apesar de reconhecermos a relevância dessa comparação de Baeumler, também observamos que ele não se detém apenas em desvelar a radicalidade da crítica nietzschiana ao cristianismo. Ele usa esse movimento para inserir sua concepção ideológica, desconsiderando a importância da influência francesa no pensamento de Nietzsche. Ressalta que a ironia e o ceticismo foram utilizados pelo filósofo apenas como meta, pois seu objetivo final era mais amplo. Poderíamos facilmente concordar com Baeumler sobre essa amplitude da crítica nietzschiana se em seguida ele não buscasse relacionar mais uma vez a cultura romana com o racionalismo francês para justificar sua crítica e opor aos romanos e franceses o suposto caráter germânico de Nietzsche.²⁰ Assim, Baeumler deixa de lado a crítica ao cristianismo e a metafísica, o que a nosso ver poderia se configurar como uma via mais interessante e válida para sua interpretação – algo que ele tenta fazer na primeira parte do livro – para proceder numa interpretação ideológica e uma análise simplista. Cito:

Vamos terminar este teste do antirromanismo de Nietzsche dizendo: por trás do ataque de Nietzsche ao cristianismo não está o pensamento latino livre, mas Siegfried. O paganismo do norte é o fundo escuro e incomensurável do qual emerge o ousado lutador contra a Europa cristã. Ele vê o cristianismo enraizado nas raças latinas. “Parece que o catolicismo pertence muito mais intimamente às raças latinas do que aos nórdicos de todo o cristianismo em geral ...” (Além, af.48) Os países nórdicos “são uma espécie de indignação contra o espírito da raça”, enquanto estivermos conosco pelo contrário, é antes um retorno ao espírito (ou espírito ruim) da raça. Essa adição “ou mau espírito” deve ser considerada seriamente, porque Nietzsche quer dizer com isso que “nós nórdicos”, em comparação com os habitantes dos países romanos, somos verdadeiramente bárbaros. Com que veemência o sangue bárbaro se move diante da linguagem do doce Renan, como ele descobre ao mesmo tempo nossa “provavelmente menos bela e dura alma, isto é, mais alemã” (*Idem; ibidem*, p.93-94).

²⁰ Também como resposta a Baeumler podemos citar o aforismo 254 de *Além do bem e do mal*: “Ainda agora a França é sede da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto: mas se deve saber encontrar essa ‘França do gosto’. Quem a ela pertence mantém-se bem oculto (...). Algo é comum a todos: eles mantêm os ouvidos fechados à furiosa tolice e ruidosa tagarelice da burguesia democrática. (...) há três coisas que ainda hoje os franceses podem exibir com orgulho, como sua herança e algo próprio, e como marca duradoura de uma antiga superioridade cultural na Europa, apesar de toda voluntária ou involuntária germanização e plebeização do gosto: (...) a capacidade para paixões artísticas (...) sua antiga e múltipla cultura moralista [...] uma síntese incompleta entre o Norte e o Sul”. (JGB/BM 254).

Para o intérprete é mais importante destacar que Nietzsche tem por trás de si o mito de Siegfried²¹ do que a influência do pensamento latino. Nietzsche é então transformado por Baeumler em apenas um guerreiro em luta contra a Europa cristã. O pensador do “bom europeu” agora apenas combate os europeus cristãos. E o cristianismo aqui, não é algo típico dos germânicos, mas dos romanos e franceses. É uma expressão típica do mundo latino, afinal, como o intérprete já definiu anteriormente, o gosto latino ou romano tem demasiada afinidade pelo cristianismo.

O autor prossegue ao longo deste capítulo de seu livro exaltando esses elementos nórdicos e justificando com citações de Nietzsche deslocadas do contexto das obras publicas e fragmentos póstumos. A Germânia sempre perseguida, a cultura alemã dominada pela cultura romana, latina e cristã. Nietzsche nesta perspectiva tem o “caráter alemão” como ponto principal de seu pensamento, na qual até a crítica ao cristianismo e a filosofia metafísica se submetem como questões secundárias. O intérprete inverteu a ordem dos elementos da crítica nietzschiana de modo a ficar difícil contrapor sua interpretação com argumentos por ele desprezados.²²

Alfred Baeumler segue sua estratégia de escrita instigando a relação polêmica de Nietzsche contra a modernidade e seus ideais – e se fosse apenas isso, não haveria maiores problemas em sua interpretação – mas sobretudo a influência francesa. Para Baeumler Nietzsche se coloca contra “os ideais democráticos modernos, pois visam o bem-estar da maioria e o estado de caridade” (*Idem; ibidem*). São esses os ideais destacados pelo intérprete, pois

²¹ Siegfried é um herói lendário da mitologia nórdica e personagem central da Saga dos Volsungos, herói do Nibelungenlied, e das óperas Siegfried e Götterdämmerung de Richard Wagner.

²² Para finalizar este capítulo da obra, Baeumler afirma: “Os últimos escritos de Nietzsche são dedicados à psicologia do padre: genealogia e anticristo. No ataque do tipo oposto ao guerreiro, na análise do homem que ousa abençoar e amaldiçoar em nome do Deus supremo, o trabalho de Nietzsche é realizado. Ele vê no padre o inventor e protetor da consciência de sua própria culpa, do homem que reina de tal maneira a se apossar da má consciência de outros. Num ataque de força iminente, Nietzsche defende a forma de vida heroica, à qual ele se confessa como filósofo. Não se diga que ele deveria ter descrito psicologicamente o ideal do herói; se para ele o homem heroico era importante, ele não poderia representá-lo psicologicamente, porque a psicologia diminui. Para Nietzsche, a psicologia é apenas uma arma. O fato de ele caracterizar o tipo de guerreiro apenas raramente e em poucas palavras não indica aos maus leitores o que é. No entanto, aqueles que não entendem a “genealogia da moralidade” nunca entenderão completamente Nietzsche.” (*Idem; ibidem*, p.98). Mantendo o foco na figura do guerreiro, como expressão do tipo nobre, Baeumler não chega a desenvolver o sentido da genealogia nietzschiana.

tem importância fundamental para Nietzsche na medida em que “são de origem cristã, isto é, de origem cristã-romana.” Aqui o intérprete alemão não menciona a crítica do filósofo de Sils-Maria ao liberalismo, bem como ao anarquismo e outros movimentos políticos. Parece não ser interessante destacar esses elementos, e ele chega mesmo a negá-los. Conforme Baeumler:

Nietzsche não investigou as origens do liberalismo inglês; O calvinismo está além do seu horizonte; no entanto, ele seguiu com grande interesse esse processo de transformação da religiosidade mística romana em uma teoria política, que encontra sua conclusão nos ensinamentos de Rousseau. O cidadão de Genebra, o político revolucionário, pedagogo otimista, escritor sentimental de romances, fantástico e retórico, o famoso autor do *Contrato Social* e de “Emílio” é o inimigo mais íntimo de Nietzsche. (*Idem; ibidem*, p.101).

Percebemos como Baeumler reforça a ligação dos ideais democráticos com o cristianismo, sobretudo a mística romana, apontando para uma suposta teoria política no pensamento nietzschiano. Prevalece nesta interpretação o papel de Rousseau como político revolucionário e o maior inimigo de Nietzsche. Se levarmos em consideração a crítica nietzschiana ao cristianismo, podemos concordar com Baeumler ao mostrar a importância de Rousseau neste processo de elevação do ideal religioso para o nível da política. Concordamos também que a crítica do filósofo de Zarathustra aos ideais democráticos tem como pano de fundo os elementos advindos do cristianismo e do platonismo presente nesta forma de governo. Contudo, sabemos que não é o elemento cristão metafísico que Baeumler quer combater. Ele não toma a sério a crítica de Nietzsche ao cristianismo como algo mais profundo, crítica à metafísica e ao outro mundo, mas apenas quer tirar vantagens das consequências desta crítica radical. Por isso ele destaca os ideais democráticos como ponto central da crítica e não outros elementos, e chega mesmo a disfarçar a crítica ao liberalismo devido aos aspectos advindos do calvinismo. Afinal o calvinismo, para Baeumler, não tem princípios romanos. É parte da sua interpretação um projeto maior de defesa de um “novo estado” autoritário personificado na figura de um tipo de “super-homem”, com ideais individualistas, impossíveis de serem compatibilizados com a democracia moderna. Rousseau representa um perigo nesse sentido, pois personifica os

ideais democráticos e revolucionários que são inimigos do projeto político apoiado por Alfred Baeumler. Por tudo isso ele reforça a inimizade de Nietzsche com Rousseau. Sobre tal inimizade ele diz:

Essa inimizade é claramente distinguível daquela entre Nietzsche e Platão ou Nietzsche e Pascal. Esses homens são oponentes equivalentes, com quem ele se encontra em luta, enquanto Rousseau faz parte de outro tipo: ele é um sacerdote das ideias. Ele conhece todas as manipulações capazes de lhe dar razão sem lutar, ele sabe como matar o inimigo intelectualmente. Para isso, ele não precisa de fórmulas de excomunhão sacral – termos morais são suficientes. A difamação moralista do inimigo é a invenção mais eficiente de Rousseau, ele é um mestre do ressentimento moralizante. O homem privado, como sacerdote que abençoa e amaldiçoa, que louva e condena, em nome da razão, bondade, virtude, humanidade – esse ideal sedutor ainda persiste até hoje. (*Idem; ibidem*).

Baeumler indica então que Nietzsche em toda sua obra vai sempre atacar Rousseau, isto será uma constante em seus escritos. Para ele é importante destacar que Nietzsche “odeia o Genebrino” por ter uma moralidade falsa, por ser um revolucionário e idealista. Encontramos as críticas de Nietzsche a Rousseau em obras como o *Crepúsculo dos Ídolos*, mas também compreendemos a dimensão desta disputa. Baeumler até percebe a relação com a natureza sacerdotal de Rousseau criticada por Nietzsche e chega mesmo a retomar a importância de Voltaire, pois o filósofo de Sils-Maria vai contrapor o pessimismo do autor de *Candido* contra o “homem bom” do genebrino. A relação com o socialismo também é retomada, pois Rousseau seria o idealizador destes revoltosos políticos que se espalham pela Europa, preocupação para Nietzsche, na opinião de Baeumler. Para ele o “democratismo” e o socialismo caminham próximos e tem causado prejuízos enormes a Europa. É preciso então retomar a concepção de estado, mas não o estado cristão romano combatido por Nietzsche, mas outro estado, que o intérprete considera também ser uma concepção de Nietzsche: O estado de Nietzsche para uma nova Alemanha.

Porém, antes de definir o novo estado na concepção de Nietzsche, pois até então Baeumler apenas combateu o estado cristão e romano, seria preciso “uma palavra” sobre o “único conceito político de Nietzsche atualmente conhecido”. (*Idem; ibidem*, p.142). Trata-se do conceito de bom europeu. Para

determinar o valor deste conceito na obra nietzschiana, Baeumler parte do prefácio de *Além do Bem e do Mal*, onde Nietzsche apresenta uma “importante tensão” devido à miséria da democracia. É curioso para Baeumler que Nietzsche apresente neste contexto o conceito de bom europeu como um espírito livre para se afastar das amarras de um estado democrático e nivelador. Mas é significativo que “Nietzsche sugere a batalha pela Europa” (*Idem; ibidem*). Contudo, em que pese uma “aparente” proximidade deste tipo de bom europeu com os romanos e franceses, pois sendo um “pensador livre” que gosta dos franceses “é um amante da cultura romana, um amigo do Mediterrâneo e da ‘música do sul’” Baeumler termina por deixar claro que o objetivo real de Nietzsche é “ofender os alemães e criar uma atmosfera em torno do solitário que não é reconhecido por eles” (*Idem; ibidem*, p.143).

Após expor esse primeiro tipo de bom europeu, Baeumler aborda um segundo tipo, que para ele aparece pela primeira vez em *Humano, demasiado humano*: o bom europeu como mediador. Esse tipo de bom europeu para ele é também um europeu do futuro, e será criticado por Nietzsche ao ponto de ser considerado o “último homem”. É o resultado do nivelamento democrático, um “animal servil”. É preciso combater esse tipo de europeu, ressalta o intérprete. Aqui Nietzsche faz uma imagem do europeu que tem destaque sobretudo na Alemanha cristianizada, mas para enfrentá-lo ele teria criado o primeiro tipo exposto por Baeumler, o europeu “livre pensador”. Essa categoria de bom europeu e livre pensador é elaborada por Nietzsche apenas com o intuito de combater o europeu nivelado, é uma estratégia para provocar seus contemporâneos e “zombar” do alemão do Reich cristão. Porém, era necessário radicalizar o ataque ao estado não germânico, por isso Nietzsche criou o que para Baeumler seria um “terceiro tipo de bom europeu”. O intérprete alemão considera importante destacar que “este último não é mais um pensador livre, mas um espírito guerreiro.” (*Idem; ibidem*, p.144). Esse é o bom europeu da vontade de potência, ou seja, “eles são os homens da filosofia de Nietzsche”, aqueles que representam os legisladores do futuro e que devem guiar o destino da Europa. São os “senhores da terra” ou o tipo de “europeu superior”.

Consideramos essa exposição de Baeumler extremamente simplista, mas em nosso terceiro capítulo, através da interpretação de Mário Ferreira dos

Santos, vamos analisar com mais precisão a complexidade do conceito de bom europeu e o modo com o pensador brasileiro reflete sobre a atualidade deste conceito, que para ele era uma forma de Nietzsche combater o nacionalismo dos alemães, sem nenhuma característica germânica como pretende impor Baeumler.

Ao final de sua obra Baeumler retoma todos os aspectos que ligam Nietzsche aos alemães e passa a fazer considerações sobre as críticas deste pensador ao estado em nome de um “novo estado”. Ele entende que é muito frequente interpretar mal a crítica de Nietzsche ao estado como um excesso de individualismo deste filósofo e mesmo a afastá-lo de um pensamento político. Contudo, para Baeumler isto é um equívoco, pois a história demonstraria que é o pensamento político de Nietzsche que se manifesta devido a sua essência. Para ele o “erro está no contraste entre Nietzsche e o estado e na lenda dificilmente erradicável de seu ‘individualismo’” (*Idem; ibidem*, 145). No mundo de Nietzsche, que é um “mundo de Heráclito”, existe a noção de indivíduo, mas este tem uma noção de raça, de povo e de estado. Este indivíduo é sempre político, pois “o mundo de Nietzsche não pode, portanto, ser totalmente não relacionado ao Estado.” (*Idem; ibidem*). O intérprete afirma que:

Nada parece mais difícil no mundo de Nietzsche do que encontrar a transição de individual para o coletivo. E, no entanto, o coletivo está necessariamente no caminho “à vista”. O filósofo da Vontade de potência sentiu claramente o murmúrio do fluxo que passa com o tempo e do qual o indivíduo vem à luz. (*Idem; ibidem*, p.147).

Retomando os fragmentos de *A vontade de potência* e a importância deste conceito em sua manifestação no corpo, Baeumler procura mostrar que embora sejam os “laços conscientes” que são projetados pelo homem de um período ao outro e por isso estes laços são considerados os mais importantes, porém o verdadeiro vínculo é aquele que passa de geração em geração, de forma inconsciente. Este vínculo, que Nietzsche teria abordado na sua “obra máxima”, *A vontade de potência*, passa a ser desconhecido. É preciso na sua interpretação resgatar este vínculo. Agora a vontade de potência manifestada no corpo, conforme exposto na primeira parte da obra, adquire um sentido político claro.

Quem pensa no fio comum do corpo não pode ser individualista; e muito menos quem pensa historicamente pode ser um individualista. No relacionamento de Nietzsche com grandes comunidades e em seu relacionamento com a história, há uma pausa devido ao tempo. O quão pouco Nietzsche pensava individualmente no contexto da história é provado pela “Genealogia da Moral”: não o indivíduo, mas os gêneros, raças, povos, classes e seus contrastes – o pathos da distância – são para ele os pontos de partida de toda a presença histórica. Ocasionalmente, parece que ele está interessado apenas no “futuro da humanidade” – Mas o realista sabe muito bem que não existe “espécie humana” como unidade histórica. O coletivo, no qual o indivíduo se origina, nunca é humanidade, mas sempre uma entidade concreta, uma raça, um povo, uma classe. (*Idem; ibidem*, p.146).

Fazendo referências aos póstumos e *A vontade de potência*, Baeumler destaca o pensamento político de Nietzsche que não é algo idealista, mas concreto, realista e histórico. O corpo seria o fio condutor que liga o indivíduo à totalidade. O Nietzsche de Baeumler não pensa individualmente. Para esse intérprete “o fato de o indivíduo assumir as pretensões de um povo aumenta sua força”. (*Idem; ibidem*). É sempre a dinâmica da vontade de potência. Para atingir sua grandeza o indivíduo precisa participar das “tensões entre unidades históricas universais”. Especulando sobre o modo como um indivíduo poderia participar da história, Baeumler afirma:

Para todas as naturezas ativas, esse caminho passa pelo estado: das obras de Nietzsche não se pode deduzir um ensinamento do estado – mas seu trabalho abriu todos os caminhos para uma Nova Doutrina sobre o Estado. Como ele poderia nem mesmo ser um filósofo, que entende o corpo como “treinamento imponente”, um mestre do estado? “O mínimo de estado possível!” – esse grito de repugnância foi dirigido à forma decadente romano-cristã do estado, não à forma de vida política. (*Idem; ibidem*).

Assim Baeumler pretende concluir a sua instrumentalização política do pensamento de Nietzsche fazendo uma inversão. Após apresentá-lo como um pensador totalmente contrário ao estado, termina por definir que o único estado que ele se opõe é o estado cristão e romano, que precisa ser substituído. Procurando concluir este processo de germanização da filosofia nietzschiana ele resgata a ideia de um tipo de “estado nobre” como uma “formação heroica” e que se utiliza da “expressão da luta pelo poder máximo”. Buscando aprofundar o aspecto ideológico e cultural desta doutrina de estado ele ressalta que esta seria uma ideia mais profunda de estado germânico e que esse

estado “ainda está vivo em Nietzsche” e até mesmo “onde ele fala contra o Estado e ataca a Alemanha” (*Idem; ibidem*, p.147). Ou seja, o ataque aos alemães seria aparente, escondendo a essência germânica. Procurando fazer uma ode ao resgate do verdadeiro estado germânico Baeumler ressalta sua concepção de estado:

O Estado existe onde há grandeza, onde um líder ousado comanda homens guerreiros e segue metas pré-estabelecidas. O estado existe onde há coragem e orgulho, audácia e força, onde objetivos e tarefas nos aguardam. Na juventude dos povos europeus, a ideia heroica do Estado germânico causou grande impressão; os reis vizinhos se submeteram voluntariamente aos imperadores saxões, suábios e vestfalianos. Desde o século XIII, o grande século da igreja, tudo isso passou e a queda foi tão profunda que na Alemanha a memória desse período heroico nem mesmo foi preservada. Nietzsche reevoca em nós essa memória. Seu ataque ao “reich” nasce do sentimento da grande tarefa histórica que nos espera! Ele não queria saber sobre o estado como um organismo ético “no sentido de Hegel”, ele também não queria saber sobre a pequena Alemanha cristã de Bismarck. Ele estava novamente ciente da velha tarefa da nossa raça: ser os líderes da Europa. O futuro da política alemã seria impensável sem os elementos de Hölderlin e Nietzsche: o futuro da Europa depende dos jovens alemães. Para a juventude de outros povos europeus, o estado não é um problema; para a juventude alemã, o estado é o problema. O que seria a Europa sem o norte germânico, o que seria a Europa sem a Alemanha? Uma colônia romana. (*Idem; ibidem*).

Baeumler alude à figura do líder, algo também conveniente para aquele momento histórico. Através de um líder “ousado” é possível organizar e comandar um exército desses alemães na busca deste novo tipo de estado. A instrumentalização de Nietzsche serve para lembrar esse passado supostamente glorioso e também para fundamentar filosoficamente as tentativas dos novos “revolucionários”. O intérprete do futuro reich coloca toda sua interpretação a serviço dos seus ideais, destacando também a figura de Hölderlin. É patente o clamor para os alemães serem os “líderes da Europa”. Ele cria uma atmosfera de perigo iminente se algo não for feito. Por isso, prossegue:

Quão bem o “germânico” em Nietzsche entendeu nossos inimigos durante a guerra mundial! Eles viram em sua obra um ataque à “cultura cristã”, ou seja, a uma comprovada ligação entre o evangelho e os negócios; eles sentiram este espírito honesto e corajoso como uma negação daquela civilização, que travou guerras sob o sinal da cruz, eles sentiram o ataque de Siegfried à urbanidade do Ocidente.

Nietzsche é o inimigo irreconciliável desta civilização ocidental que em 1914 nos declarou guerra. Porque esta civilização é o “Ocidente” cristão-romano, cujas ilusões ele destruiu na “Vontade de potência”. Por milênios, o espírito nórdico foi revivido nele, perto dos gregos, mas longe dos romanos. O estado cristão-germânico dos românticos e o estado de bem-estar social civilizado ocidental são para ele uma aberração do espírito nórdico. (*Idem; ibidem*, p.148).

Após mais esta polêmica declaração, o intérprete faz uma ressalva aos russos no contexto da obra nietzschiana, como um império forte. Reconhece um potencial na Rússia, porém não lembra dos elogios de Nietzsche aos judeus. Contudo ele indica que agora os russos fazem parte da “Rússia Soviética”. Afirma também que “historicamente, a Alemanha só pode existir na forma de uma grandeza” (*Idem; ibidem*) e que deve fazer sua escolha, entre ser “a potência antirromana da Europa” ou aceitar os moldes da civilização ocidental, se “submetendo a Roma” e esquecendo “sua origem germânica”. Baeumler ressalta a importância da Primeira Guerra, evidenciando o ressentimento da derrota injusta. Para finalizar aponta que:

Apenas o norte da Alemanha, a Alemanha de Hölderlin e Nietzsche podem criar uma Europa que é mais do que uma colônia romana. Nietzsche não deve ser localizado perto de Bismarck, mas na época da Grande Guerra. O futuro estado alemão não será a continuação da criação de Bismarck, mas será criado pelo espírito de Nietzsche e da Grande Guerra. (*Idem; ibidem*).

O intérprete alemão transforma a sua obra em uma evocação para o novo estado alemão, em nome de Nietzsche e Hölderlin. A necessidade de uma nova guerra fica subentendido naquele momento. Estava assim concluída a germanização e politização do pensamento nietzschiano pelo “filósofo do Terceiro reich”.

2. O Nietzsche de Martin Heidegger: interpretação metafísica e nazismo

Neste capítulo pretendemos expor a interpretação mais conhecida sobre a filosofia de Friedrich Nietzsche, principalmente sobre o conceito de vontade de potência. Trata-se da interpretação de Martin Heidegger. Visamos mostrar que Heidegger interpretou a vontade de potência como metafísica e definiu uma metafísica nietzschiana composta por cinco conceitos centrais: vontade de potência, eterno retorno, transvaloração de todos os valores, niilismo e além-do-homem. Vamos apresentar as principais posições do intérprete alemão ressaltando suas críticas a Nietzsche.

Embora Heidegger só publique suas preleções em 1961 (*Nietzsche I e Nietzsche II*), contudo, é importante frisar que essas preleções foram ministradas a partir de 1936 até 1940 (*Nietzsche I*) e de 1940 até 1946 (*Nietzsche II*). Deste modo, com base no diálogo que procuramos estabelecer com a interpretação de Mário Ferreira, é pertinente explorar essa interpretação metafísica, uma vez que o autor brasileiro pretende afastar Nietzsche de elementos metafísicos. Outro fator importante para a contextualização da recepção de Nietzsche no ensaio “O homem que foi um campo de batalha” é que Heidegger tem uma relação de proximidade com Baeumler e sua interpretação de Nietzsche mantém um vínculo e até uma continuidade.

Por fim, procuramos evidenciar, com base em alguns comentadores, o vínculo de Heidegger com o nazismo no momento em que ele começou a preparar as preleções sobre a filosofia nietzschiana. Tal posicionamento deve-se revelar mais radical do que aparenta ser e desmentindo muitas das declarações do filósofo de *Ser e Tempo*, sobretudo a suposta crítica indireta ao nacional-socialismo nos cursos sobre Nietzsche. Em vista disso, para além de levar Nietzsche para o campo da história da metafísica ocidental, Heidegger vai colaborar para aproximá-lo do nazismo, expandindo junto com seu colega do partido nazista Alfred Baeumler, essa imagem deturpada do filósofo de Zaratustra. Vamos analisar todos esses elementos em três subcapítulos, buscando dar conta do texto de Heidegger, bem como as relações externas ao texto, como sua prática política no partido nacional-socialista.

2.1 Introdução: as preleções de Heidegger a partir de 1936

Heidegger começa as preleções sobre Nietzsche em 1936, com base em *A vontade de potência*. Ele abre as preleções no prefácio assumindo o confronto que pretende travar com o filósofo de Zaratustra:

“Nietzsche” – o nome do pensador encontra-se como título para a coisa de seu pensamento. A coisa, o caso litigioso, é em si mesma uma confrontação. Deixar o nosso pensamento se inserir na coisa mesma, prepara-lo para ela – isso forja o conteúdo da presente publicação. Ela consiste em preleções que foram dadas entre os anos de 1936 e 1940 na Universidade de Freiburg em Brisgau. *Ensaio*s foram sendo anexados. Eles surgiram nos anos 1940 a 1946. Os ensaios ampliam o caminho sobre o qual as preleções, cada uma delas ainda a caminho, vão preparando a confrontação. (HEIDEGGER, 2007 [I], p.3).

O confronto que Heidegger pretende exige um mergulho nos textos de Nietzsche, basicamente os póstumos, mas não apenas eles, uma vez que ele insere ocasionalmente, conforme a reflexão em desenvolvimento, textos das obras publicadas. Com exceção do tom escatológico e os ares místicos assumido pelo filósofo da floresta negra, o que percebemos nesta citação é a estrutura dos dois livros publicados em 1961, na divisão das preleções. Na obra *Nietzsche I*, da qual partimos, o autor aborda as preleções iniciadas em 1936 até 1940. Os ensaios mencionados, que devem ser acrescentados, correspondem basicamente aos textos dos anos de 1940 até 1946.

Heidegger alerta que “o texto das preleções é dividido segundo o critério de conteúdo, não segundo a ordem das sessões” (*Idem; ibidem*). Por trata-se de seminários, cuja oralidade era essencial, o intérprete ressalta que para fins didáticos e com vistas a retornar mais de uma vez a determinadas reflexões, foi necessário deixar algumas repetições, algo que podemos notar nas duas obras sobre Nietzsche. Heidegger esboça desde essa primeira apresentação que sua interpretação sobre Nietzsche perpassa os seus próprios textos e o desenvolvimento dos seus conceitos:

Tomada como um todo, essa publicação pode propiciar ao mesmo tempo um olhar sobre o caminho de pensamento que percorri desde 1930 até a *Carta sobre o humanismo* (1947). Pois as duas pequenas conferências impresas durante o tempo citado, *Platons Lehre von der Wahrheit* (A doutrina platônica da verdade) (1942) e *Vom Wesen der Wahrheit* (Da essência da verdade) (1943), já tinham surgido nos anos 1930-1931. As *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Comentários à poesia de Hölderlin) (1951), que contém um ensaio e várias conferências dadas entre os anos 1936 e 1943, só dão a conhecer indiretamente algo sobre esse caminho. (HEIDEGGER, 2007 [I], p.4).

Com essas indicações, Heidegger convida o leitor a mergulhar junto a ele na confrontação com Nietzsche. Para isso apresenta as preleções deste primeiro livro divididas em três grandes capítulos. Cada um destes capítulos por sua vez é dividido em vários subcapítulos ou seções. O primeiro capítulo foi intitulado como “Vontade de poder como arte”. O segundo capítulo é “O eterno retorno do mesmo” e o terceiro é “A vontade de poder como conhecimento”. O primeiro capítulo nos oferece as discussões sobre a estética, a embriaguez e a crítica de Heidegger ao processo de decadência da arte, na qual inclui Nietzsche como o fim do processo decadencial.

A nosso ver, é sintomático algumas observações e escolhas de Heidegger para suas preleções. Não seria por acaso o fato dele dissertar sobre algumas questões e elogiar algumas passagens de Nietzsche. Dentre elas, logo no primeiro capítulo, ele começa com um subcapítulo intitulado “Nietzsche como pensador metafísico” e elogia o fato de Nietzsche tratar o “filósofo” como uma “planta rara”, de modo que não seria desejável nem necessário persuadir outros a fazerem filosofia. A separação entre filosofia e virtude é destacada, bem como a separação entre ciência e filosofia como algo diverso. Heidegger expressa desde o início sua vinculação com a realidade concreta, pois o filósofo, como ele exalta na figura de Nietzsche, é vivo e “perigoso”. É nesse limiar que a vontade de potência precisa ser descrita, por sua importância. O seu duplo papel seria o ponto de partida para compreensão da “metafísica de Nietzsche”. Ela seria a expressão que “serve como título de uma obra filosófica capital que foi planejada e preparada por Nietzsche durante muitos anos, mas que nunca foi levada a termo” (*Idem; ibidem*, p. 6) e ao mesmo tempo a “designação do que perfaz o caráter fundamental de todo ente” (*Idem; ibidem*). A conexão entre esses dois papéis centrais desempenhados pela vontade de

potência é estabelecida de modo complementar. A obra principal, para Heidegger, só poderia receber o nome do conceito principal de Nietzsche, que para ele é aquele que representa “o caráter fundamental de todo ente”, cujo questionamento equivale a pergunta principal da filosofia “desde sempre” (*Idem; ibidem*). Para o intérprete Nietzsche é o pensador que diz ser todo ente uma vontade de potência. Assim, se *A vontade de potência* é a obra principal, logo “*Assim falou Zaratustra* não pode se mostrar senão como a ‘antecâmara’” (*Idem; ibidem*, p. 6-7).

Deste modo, Heidegger assume a tarefa de “tornar distinta” a posição na qual Nietzsche se encontra, que para ele é dentro do pensamento ocidental onde ele responde, com a sua concepção de vontade de potência, a questão diretriz da filosofia (sobre o ente), mas não desdobra a questão primeira, sobre o sentido do ser. Nietzsche está dentro da tradição e a confrontação heideggeriana visa mostrar sua tarefa como o acabamento da metafísica ocidental. Para o intérprete alemão, contudo, os pesquisadores nietzschianos não tiveram êxito para revelar o pensamento verdadeiro deste autor, tarefa que o próprio Heidegger assume pra si, pois sua “confrontação é crítica autêntica” e também a “maneira suprema e única de apreciar verdadeiramente um pensador” (*Idem; ibidem*, p. 8).

Seguindo a via semelhante à Baeumler, o filósofo da floresta negra considera que “a filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada para trás como uma obra ‘póstuma’, não publicada” (*Idem; ibidem*, p. 11).²³ Contudo, ele assume a compilação de fragmentos póstumos de forma acrítica, pois não reconhece os problemas da organização do material mesmo em 1961, cujo texto das preleções poderia ser modificado.²⁴ Além disso, Heidegger também manifesta seu desprezo para as tentativas de edições crítica das obras e fragmentos de Nietzsche. Referindo-se a H. J. Mette, W. Hoppe, Karl Schlechta e a Carl August Emge, ele aposta no fracasso de uma edição crítica que abarque todos os póstumos, cartas e obras para publicação. Considera que esta empreitada enquanto “uma edição conjunta histórica e crítica que encerra

²³ Conforme explica Casa Nova “essa é uma característica da interpretação heideggeriana de Nietzsche: um acento nos fragmentos póstumos” (CASA NOVA, 2007, p.11)

²⁴ Conforme vamos apontar no final deste capítulo, Heidegger fez modificações nas preleções publicadas em 1961, porém as mudanças foram feitas de modo conveniente, tendo em vista a mudança do panorama político.

tudo aquilo que é encontrável e é orientada pelo princípio da integralidade, ela pertence à série dos empreendimentos do século XIX” (*Idem; ibidem*, p. 12). Por outro lado ele ainda ressalta que essa “tendência de seguir o rastro de todos os ‘dados’ sobre a ‘vida’ de Nietzsche, incluindo as opiniões de seus contemporâneos, ela é uma excrescência saída da sanha psicológico-biológica de nosso tempo” (*Idem; ibidem*). O intérprete alemão indica que solução para alcançar a filosofia nietzschiana perpassa pelo questionamento “sobre a verdade do ser”, concebendo o filósofo de Sils-Maria como “o fim da metafísica ocidental” (*Idem; ibidem*).

Para a presente preleção, aconselhamos a edição de *A vontade de poder* que foi organizada por A. Baeumler na coleção Kröner de livros de bolso. Ela é uma reimpressão confiável dos v. XV e XVI da obra completa com um posfácio sensato e um bom esboço sucinto da história da vida de Nietzsche. Além disso, Baeumler editou um volume na mesma coleção, cujo título é *Nietzsche em suas cartas e nos relatos de seus contemporâneos*. O livro é útil para os primeiros trabalhos de aproximação. Para uma tomada de conhecimento da história da vida de Nietzsche, continua sendo sempre importante à apresentação feita por sua irmã, Elisabeth Förster-Nietzsche: *Das Leben Friedrich Nietzsche* (A vida de Friedrich Nietzsche) (1895-1904). (HEIDEGGER, 2007[1], p. 12).

Não podemos deixar de observar a forma que Heidegger condenou tentativas de uma edição histórico-crítica das obras nietzschianas, apontando suas críticas para a “senha psicológico-biológica” daquele momento, mas ao mesmo tempo recomenda para estudos as edições e o posfácio do ideólogo nazista que em seus escritos deturpou os conceitos nietzschianos de forma grosseira, insistindo numa concepção de vontade de potência como expressão do germanismo, bem como declarando uma ode à guerra em nome dos verdadeiros alemães. Não bastasse isso, para completar as boas referências de Heidegger, temos o material biográfico de Elisabeth Förster-Nietzsche. Ao comentar sobre a necessidade de outros materiais, o filósofo de *Ser e Tempo* se limita a um comentário vago:

Abdicaremos de fornecer indicações mais amplas e mesmo de discutir a literatura muito diversa sobre Nietzsche, uma vez que nada disso poderia ser útil para a tarefa dessa preleção. Quem não tem a coragem e a perseverança inerentes ao pensar para se deixar

absorver pelos escritos de Nietzsche também não precisa ler nada sobre ele. (*Idem; ibidem*, p.12-13).

Deste modo, o filósofo da floresta negra introduz suas preleções e convida o leitor para segui-lo na tarefa de revelar o “verdadeiro pensamento” de Nietzsche, a luz de sua concepção metafísica da vontade de potência e demais conceitos.

2.2 A arte e a estética a partir da metafísica da vontade de potência

No primeiro capítulo de *Nietzsche / Martin Heidegger* busca investigar a manifestação da vontade de potência através da arte.²⁵ Nietzsche é tomado como um grande pensador pois possui um “saber raro” que é entender o que é a filosofia. Deste modo, o intérprete aponta para as semelhanças entre o seu pensamento e a filosofia nietzschiana, pois ambos seriam “grandes” pensadores.²⁶ O intérprete também aborda inicialmente a relevância da expressão “vontade de poder”²⁷ e a relação que é estabelecida entre as palavras “vontade” e “poder”. Nessa perspectiva, “vontade” é “vontade de poder”. Porém não se trata de um tipo de vontade que tem o poder como meta, pois este poder não está fora dela. O termo “poder” não designa um complemento da “vontade”, mas é a sua própria essência. Deste modo tal expressão revelaria um duplo aspecto: seria o título de uma “obra filosófica capital” e ao mesmo tempo expressaria o caráter “fundamental” do ente.²⁸ Além

²⁵ O título do capítulo I é “A vontade de poder como arte” e Heidegger tem como base para sua interpretação os fragmentos de *Der wille zur macht*.

²⁶ Sobre a questão das semelhanças entre Nietzsche e Heidegger, na perspectiva do filósofo de *Ser e Tempo*, Andreas Urs Sommer em seu artigo “Nietzsche como placa giratória ‘na’ modernidade? O Nietzsche de Heidegger nos *Cadernos negros* e o papel do filósofo” traz algumas considerações sobre o assunto. O comentador apresenta o modo contraditório como o filósofo da floresta negra reconheceu elementos que eram comuns entre sua filosofia e a obra de Nietzsche, trazendo importantes citações dos chamados “Cadernos Negros” (*Schwarze Hefte*). Ao final deste capítulo vamos retomar esse ponto mencionando o referido artigo. Cf. NASSER, E; RUBIRA, L. *Nietzsche no século XXI*, 2017.

²⁷ Vamos usar aqui as expressões “vontade de poder” e “poder” apenas ao abordar a explicação de Heidegger, uma vez que o tradutor das preleções de Heidegger no Brasil, Marco Antônio Casanova, optou por assim traduzir. Contudo, ao abordar a expressão nietzschiana, seja nas obras do próprio filósofo ou na interpretação de Mário Ferreira, vamos utilizar a tradução “vontade de potência”, conforme já referido.

²⁸ Estes dois aspectos estariam relacionados, pois é somente por ser o caráter “fundamental do ente” que o conceito de vontade de potência aparece como título da “obra capital” de

do “poder”, outro aspecto que Heidegger atribui à vontade de potência é o “querer”. A vontade nietzschiana seria um “querer” que traz a si mesma em sua essência.²⁹ Com este conceito Nietzsche teria pretendido dar uma resposta à questão diretriz da filosofia, que é a pergunta pelo ente. Porém a questão fundadora e primeira, sobre o sentido do ser, permaneceria sem resposta. Deste modo a filosofia nietzschiana expressaria o “esquecimento do ser” que faz parte da tradição filosófica ocidental. Heidegger procura retomar a pergunta pelo ser, que junto a pergunta pelo ente resultaria na questão “o que é?”. Trata-se na sua interpretação de pensar a abertura do ente e do ser, sendo que tal abertura seria a “verdade do ser”. Aqui, ao falar de verdade o intérprete deixa claro que não se trata de um questionamento pela via de uma “teoria do conhecimento”, mas de uma busca pelo sentido do ser que está na “essência da verdade”.

Considerando que a vontade de potência seria o que determina o ente como tal, em sua “verdade”, o intérprete ressalta que é necessário questionar essa verdade. Assim “se no interior da tarefa de interpretação conjunta de todo acontecimento como vontade de poder é atribuído por Nietzsche uma posição insigne à arte, então a pergunta sobre a verdade desempenha um papel preponderante”. (HEIDEGGER, 2007(I), p.63). O autor passa a abordar a relação entre a arte e a verdade a fim de levar adiante a tarefa do questionamento da essência desta verdade, buscando assim penetrar na essência da vontade de potência.

O filósofo de *Ser e Tempo* se propõe a analisar cinco proposições fundamentais sobre a arte no pensamento de Nietzsche e começa por estabelecer uma “primeira caracterização da concepção nietzschiana conjunta da essência da arte” (*Idem; Ibidem*). Pretende investigar a arte, pois esta, numa primeira proposição, seria a “figura mais transparente” da vontade de potência. Ressalta que pretende realizar esta tarefa com base em documentos, mas, no entanto, ele pouco cita esses documentos considerados como fundamentais,

Nietzsche. Heidegger reconhece nas preleções que *A vontade de potência* não foi finalizada por Nietzsche, mas de todo modo está foi sua fonte principal.

²⁹ Para Heidegger, este “querer” está na essência da vontade e “é sempre um trazer-se-a-si-mesmo, e, com isso, um encontrar-se em meio ao para-fora-de-si, um manter-se no ímpeto para fora de algo em direção a algo” (HEIDEGGER, 2007 [I], p.49).

pois suas referências constituem-se basicamente de fragmentos de *A vontade de potência*. Dessa forma, tomando uma consideração de Nietzsche exposta neste conjunto de póstumos que se refere ao artista como o “fenômeno” mais “transparente”, ele passa a destacar a importância do “Ser artista” para uma “nova avaliação” dos valores.³⁰ O filósofo salienta que tal consideração merece ser refletida e para isso indica que pretende tornar “clara” as passagens “obscuras” de Nietzsche, ou escolher passagens que tenham o caráter de “clarificar” as questões essenciais. Cito:

Junto a esse ente, a saber, junto ao artista, o ser se ilumina para nós de forma mais imediata e mais clara possível. Por quê? Nietzsche não o diz expressamente. No entanto, é fácil encontrar a razão. Ser artista é um poder-produzir. Produzir, porém, significa o seguinte: posicionar algo que ainda não é no âmbito do ser. Na produção moramos como que junto à gênese do ente e podemos visualizar aí a sua essência sem turvamentos. Como se trata da elucidação da vontade de poder como caráter fundamental do ente, essa tarefa precisa ser estabelecida lá onde o questionável se mostra da maneira mais clara possível; pois toda clarificação precisa partir de algo claro e se encaminhar para o obscuro, nunca o contrário. (*Idem, Ibidem*, p.63-64).

Assim, o ser seria iluminado através da figura do artista porque por meio dele se dá o produzir; ele mesmo representa esse “poder-produzir”. Ao produzir ele está “posicionando” aquilo que não estava no “âmbito do ser” para se tornar agora o seu centro. Por isso Heidegger considera ser importante investigar a arte a fim de compreender a vontade de potência.³¹ Afirma que esta investigação tem por base a figura do artista pois ele é “o modo maximamente transparente da vida”. Ele ressalta que para Nietzsche o artista é uma “forma de vida” e pontua que “vida é a forma que nos é mais conhecida do ser”. (*Idem, ibidem*, p.64). Deste modo, o artista é aquele que transparece ou representa o ser, e considerando a vontade de potência como a essência do ser e do ente, então “no Ser artista deparamo-nos com o mundo mais transparente e conhecido da vontade de poder”. (*Idem, ibidem*). O filósofo chama a atenção para o fato de que Nietzsche opta por falar do “fenômeno do artista” e não

³⁰ Heidegger faz referência ao aforismo 794 de *A vontade de potência*: “‘O fenômeno do ‘artista’ ainda é o mais facilmente *transparente*” (HEIDEGGER, 2007 [I], p. 63).

³¹ Sobre isso Heidegger afirma: “Na medida em que se trata da iluminação do ser do ente, a meditação sobre a arte tem no interior dessa iluminação o primado decisivo”. (HEIDEGGER, 2007[I], p.64).

propriamente da arte. Isso seria visível uma vez que a arte tem sua realidade concretizada através das obras de arte. Não obstante as avaliações são dadas sempre em consideração para com aqueles que “vivenciam” a obra de arte. Nietzsche em contraposição teria ressaltado a importância daquele “que cria e produz” e não apenas “daquele que recebe”. Assim, se na primeira proposição a “arte é a figura mais transparente e conhecida da vontade de poder”, a segunda proposição afirma que é a partir do artista que a arte precisa ser concebida.

Passando para a terceira consideração sobre a arte, Heidegger destaca que Nietzsche afirma ser o mundo uma “obra de arte”. O intérprete apresenta outras formas configuradas da vontade de potência – a natureza, a moral e a religião – e adiciona com mais especificidade outras configurações: sociedade e indivíduo, conhecimento, ciência e filosofia. Contudo ele ressalta que todas essas configurações da vontade de potência podem ser compreendidas mediante “a visualização da essência do artista” (*Idem, ibidem*, p.65). Para ele Nietzsche pensa a essência da arte mesmo quando se expressa sobre outras configurações da vontade de potência, pois elas são criadas tal como uma obra de arte é criada pelo artista. Deste modo ele amplia tanto o conceito de arte quanto o de obra de arte para “todo produzir e a tudo o que é essencialmente produzido”. (*Idem, ibidem*, p.66). Assim temos a terceira proposição sobre a arte: através dessa ampliação do conceito de artista a arte torna-se o “acontecimento fundamental de todo o ente” e o ente é “algo que se cria, algo criado” (*Idem, ibidem*, p 70).

Sobre a quarta proposição³², a arte adquire um sentido amplo como “elemento criativo”. Em relação às demais configurações da vontade de potência a arte é “a configuração mais elevada” (*Idem, ibidem*, p 67). Na “arte como arte, a vontade de potência se torna propriamente visível” (*Idem, ibidem*). O autor salienta que Nietzsche via a vontade de potência como novo princípio para estabelecer novos valores, pois as antigas avaliações tinham como princípio a religião, a moral e mesmo a filosofia. A vontade de potência encontraria na arte uma forma “suprema” de configuração e através dela daria

³² Neste ponto Heidegger considera que Nietzsche estava sob a influência de Schopenhauer, pois pensa a “vida” no sentido de “mundo” tal como o pessimista pensava e não “no sentido estreito de vida humana”.

início a uma transvaloração. Tanto a religião quanto a moral e a filosofia teriam em sua essência o niilismo, seriam formas decadentes do homem, e a arte “o contra movimento”. É esta a quarta proposição: a arte como contramovimento do niilismo. A interpretação de Nietzsche seria contra Platão pois ele teria visto o sensível, o mundo mesmo, de uma forma depreciativa e buscado um mundo melhor (o mundo verdadeiro ou suprassensível). Nietzsche considera esse mundo verdadeiro um “erro”. A arte, que tem como elemento a “aparência sensível” logo afirma o que é negado pela forma de valoração do mundo desde Platão.

Heidegger considera a importância da arte para a instauração de valores operada pela vontade de potência por sua condição metafísica e que seria por isso que Nietzsche se voltava para ela. Cito: “o elemento artístico cria e configura. Se ele constitui a atividade metafísica pura e simplesmente, então todo o fazer, sobretudo o fazer supremo, ou seja, mesmo o pensar inerente à filosofia, precisa ser determinado a partir dele” (*Idem, ibidem*, p 68). Aqui Nietzsche se volta contra o “filósofo-moral-niilista” explicitado por Schopenhauer utilizando-se do “filósofo-artista”, aquele que “configura o ente na totalidade” (*Idem, ibidem*). A arte vai dizer sim ao sensível e não ao suprassensível, logo a arte é contra a verdade da tradição. Porém Heidegger analisa superficialmente o sentido que Nietzsche dá para termos como “metafísica”, não atentando para a amplitude de significados destes conceitos. Ele aponta para esses elementos como prova de uma vontade nietzschiana de fundar uma “metafísica”: “Para Nietzsche, em contra partida, a vontade do mundo sensível e de sua riqueza é a vontade do que a ‘metafísica’ busca. Portanto, a vontade de sensível é metafísica. Essa vontade metafísica é realmente efetiva na arte.” (*Idem, ibidem*, p. 68-69).

Apesar disso ele considera que Nietzsche combate a “vontade de verdade” no sentido de uma busca pelo “verdadeiro” do platonismo. Querer o mundo verdadeiro platônico seria o mesmo que negar esse mundo, ou querer encontrar o “que é em si”. Em oposição a essa concepção de verdade é que Nietzsche teria afirmado a primazia da arte, colocando assim o sensível na posição superior em relação ao suprassensível. Esta é a quinta proposição de

Nietzsche sobre a relação entre arte e verdade: a arte tem mais valor do que a verdade.

Para Heidegger existe outra proposição de Nietzsche, além das cinco já apresentadas, que seria fundamental e sobre a qual todas as demais são explicitadas. Tal proposição fundante diz que a arte funciona como um “estimulante da vida”. Ela resumiria ou mesmo unificaria as cinco proposições e configuraria a vontade de potência. Cito:

Depois de tudo o que foi entrementes apresentado, podemos ver facilmente que essa determinação da arte como um estimulante da vida não diz outra coisa senão: a arte é uma configuração da vontade de poder. Pois “estimulante” é o que impele, o que eleva, o que alça para além de si, o mais de poder, portanto, poder pura e simplesmente; e isso significa: vontade de poder. (*Idem; ibidem*, p. 70).

Por isso esta seria a proposição nietzschiana central. A arte como puro poder é impelida sempre em direção de mais poder. Assim o intérprete conclui sua exposição do modo como Nietzsche teria caracterizado a arte como configuração da vontade de potência.

Após as considerações expostas, Heidegger passa a contextualizar as meditações de Nietzsche sobre a arte na história da filosofia. Pretende com isso demonstrar de que modo o autor de *Zarathustra* encontra-se dentro da tradição metafísica. Considera que a sua meditação se insere na “via tradicional” e tal via é chamada de “estética”. A estética, advinda dos gregos e perpassando toda a tradição metafísica, poderia ser caracterizada como uma “consideração do estado sentimental do homem em sua relação com o belo” (*Idem, ibidem*, p.72). Assim como a lógica tem como objeto o “verdadeiro” e a ética o “bem”, o objeto da estética por sua vez é o “belo”. A meditação heideggeriana toma por base agora a estética, e a arte aqui é a “bela arte” e o estado sentimental que ela desperta pode se inserir “tanto na relação do ato gerador quanto a relação da fruição e da receptividade”. (*Idem, ibidem*). Embora o termo “estética” apareça por meados do século XVIII, aquilo que é denominado por tal termo é uma atividade “tão antiga quanto a meditação sobre a arte e sobre o belo no interior do pensamento ocidental” (*Idem, ibidem*,

p.73). O filósofo da floresta negra destaca então “seis fatos fundamentais” para caracterizar a essência da estética e sua conexão com a história da arte.

O primeiro destes fatos seria a falta de uma reflexão conceitual correspondente a grande arte grega. A falta de tal reflexão, contudo não foi substituída por “vivências” de modo a impossibilitar a apropriação pelo saber. Os gregos tinham um saber “originariamente desenvolvido” que dispensavam a reflexão da estética. O segundo fato denota que arte e filosofia tinham a mesma importância. O intérprete considera como a “grande arte” e a “grande filosofia” que caminhavam juntas e ressalta que a estética só surge quando ambas terminam. Foi neste ápice, no momento de Platão e Aristóteles, que surgiram os principais conceitos viabilizadores da reflexão sobre a arte.³³ O terceiro fato não surge diretamente da arte, mas está ligado ao início da modernidade. Toda reflexão se volta para o homem e a partir do seu “gosto” passa-se a julgar o ente. A metafísica passa a expressar uma “autoconsciência do eu”, ou seja, trata-se do cogito cartesiano como modelo para se obter certezas sobre o ser e sobre a verdade. Comparando com o surgimento da lógica, Heidegger salienta que a estética surge nesse momento para denominar um saber que já “foi preparado há muito tempo”. É nesse novo tempo que aquela grande arte grega começa a entrar em decadência, ou seja, a nova arte não consegue possibilitar a conexão com o absoluto. O intérprete considera mediante o exemplo da grande arte grega que a verdadeira arte tem “a tarefa fundamental de apresentar o absoluto” (*Idem, ibidem*, p.77); sem esta capacidade a arte entraria em decadência. O quarto passo fundamental surge para demarcar o fim da “grande arte”. É no apogeu da estética que tal arte teria desaparecido.³⁴ Desde então não surgiram mais grandes artes. Porém, o quinto fato vai indicar a tentativa da realização de uma “obra de arte integral”. Trata-se

³³ Heidegger tem em vista aqui, sobretudo os conceitos “matéria-forma”. Partindo deste “par conceitual” ele faz uma longa discussão sobre o surgimento do termo que denominamos natureza e sua expressão do ente para os gregos como “aquilo que irrompe e vem à tona, crescendo a partir de si mesmo e sem ser impelido a nada, o que retorna a si e passa: a vigência que irrompe e retorna a si” (HEIDEGGER, 2007 [I], p.75).

³⁴ O filósofo enfatiza o pensamento estético de Hegel e indica que através de suas *Preleções sobre estética* ele teria reconhecido o fim da grande arte grega. Conforme Heidegger “Hegel nunca pretendeu negar a possibilidade de que, posteriormente, ainda surgiriam e seriam estimadas obras de arte particulares. A existência de tais obras particulares que só se mantêm como obras na esfera do gozo artístico de algumas camadas do povo não fala contra Hegel, mas justamente a favor dele. Ela é a prova de que a arte perdeu o poder em relação ao absoluto, de que ela perdeu seu poder absoluto” (HEIDEGGER, 2007[I] p.78).

de um empreendimento do século XIX com expressão em Richard Wagner e seus adeptos. Heidegger apresenta a relação de Nietzsche e Wagner sobre a arte. Nietzsche apontaria para o fracasso da tentativa wagneriana de preparar uma “obra de arte integral” e o fato de ter produzido o oposto da grande arte. Apesar disto, para o intérprete Wagner merece destaque pois sua tentativa o elevou acima dos demais artistas. Seu fracasso não se deve apenas aos aspectos da sua obra mas também, e principalmente ao momento histórico em que viveu. Neste momento prevalecia a “crescente barbarização do próprio estado sentimental” e o “crescente empobrecimento e desertificação da existência por meio da indústria, da técnica e da economia” somado a inexistência de “uma meta grandiosa para a existência” (*Idem, ibidem*, p.81).

Discutindo este quinto passo, o filósofo de *Ser e Tempo* salienta que Nietzsche estava cativado por Wagner a partir da embriaguez. Tratava-se do espírito dionisíaco de Nietzsche, o que na compreensão do intérprete foi o motivo de seu rompimento com o músico uma vez que Wagner tinha por objetivo intensificar o fenômeno dionisíaco para dissipá-lo ao passo que o filósofo do *Nascimento da Tragédia* pretendia “agrupar suas forças e conformá-lo” (*Idem, ibidem*). O intérprete ressalta os elementos religiosos presentes na obra wagneriana e o modo como ele ficou preso ao seu tempo de decadência. Essa decadência é intensificada pela aproximação entre uma meditação sobre a arte e as ciências naturais. Heidegger mobiliza sua crítica contra o chamado “homem estético”, ressaltando ser ele um “produto do século XIX”.³⁵ Outro ponto é que a própria religião perdeu sua essência uma vez que é dominada pelo caráter político. Assim, Nietzsche teria a importância de reconhecer o fenômeno que está por trás desta decadência, que é o niilismo. Isto encaminha a “meditação” para o sexto passo fundamental da história da arte e que, apesar de ser conhecido em seu “conteúdo” ainda não foi expresso, algo que Heidegger afirma que pretende fazer. O sexto passo expressaria a tentativa de Nietzsche em operar um contramovimento ao niilismo através da arte. Assim como Hegel teria avaliado a perda da capacidade para atingir o absoluto na arte, Nietzsche avaliou essa perda nos próprios ditos “valores supremos”. A religião, a moral e a filosofia perderam a capacidade de atingir o absoluto.

³⁵ Nesse ponto da sua reflexão Heidegger toma por base concepções de Dilthey.

Apesar de Nietzsche reconhecer isto, para Heidegger ele teria feito uma tentativa que denota sua ligação a Wagner, mesmo após o rompimento. Trata-se do efeito da obra wagneriana e de sua tentativa de criar uma “obra integral” sobre a filosofia de Nietzsche. Conforme o intérprete:

Mas enquanto para Hegel, em contraposição à religião, à moral e à filosofia, a arte se viu presa ao niilismo, se tornando algo passado e irreal, Nietzsche busca na arte o contramovimento. Nisso se mostra, apesar da recusa essencial de Wagner, um efeito da vontade wagneriana da “obra de arte integral”. Enquanto a arte como algo que passou se tornou para Hegel objeto do saber especulativo maximamente elevado, enquanto a estética se transfigurou para Hegel em metafísica do espírito, a meditação nietzschiana sobre a arte se tornou uma “psicologia da arte”. No pequeno escrito *Nietzsche contra Wagner*, de 1888, Nietzsche diz (VIII,187): “Estética não é outra coisa senão uma fisiologia aplicada.” Dessa maneira, ela não é mais nem mesmo “psicologia”, como no resto do século XIX, mas investigação científico-natural dos estados e processos corporais, assim como de suas causas oriundas de excitações. (HEIDEGGER, 2007[I], p.84).

Percebemos o teor da crítica heideggeriana às concepções fisiológicas de Nietzsche sobre a arte. Ele considera que o filósofo de Sils-Maria se viu preso às concepções wagnerianas e, além disto, preso à história da metafísica. Nietzsche estaria aplicando concepções das ciências naturais na meditação estética e com isso representando o ápice do processo de racionalização da filosofia da arte. Nessa concepção seria problemático o fato dele tentar superar o niilismo e ao mesmo tempo aplicar o método da “explicação científica natural” para definir que “o estado sentimental precisa remontar a excitações de filamentos nervosos, a estados corporais”. (*Idem; ibidem*). Nietzsche na interpretação de Heidegger estaria no fim do processo decadencial da arte. Suas críticas aumentam conforme compreende aquilo que considera uma incoerência no filósofo de *Zarathustra*: sua tentativa de superar a decadência e sua utilização de uma lógica científica que representaria a própria decadência no campo estético. Ele diz:

A fisiologia não conhece nenhum âmbito no qual algo pudesse ser estabelecido como um parâmetro de decisão e escolha. Entregar a arte à fisiologia parece o mesmo que rebaixar a arte ao plano do funcionamento do estômago. Como é que a arte poderia, então, determinar e fundamentar ao mesmo tempo a avaliação propriamente

dita e decisiva? Tomar a arte como contramovimento em relação ao niilismo e como objeto da fisiologia significa: querer misturar fogo e água. Se ainda é aqui possível efetivamente um acordo, então somente na medida em que a arte como objeto da fisiologia não for explicada como contramovimento, mas sim como o movimento central mais extremo do próprio niilismo. (*Idem, ibidem*, p.85).

Heidegger expressa sua percepção sobre um fracasso de Nietzsche em buscar a superação do niilismo através da arte. Com estas críticas o intérprete coloca a questão também para o modo de ser da vontade de potência. Seria preciso pensar até que ponto este conceito nietzschiano fundamenta uma concepção decadente de arte e de que modo isto avança para outros campos, como o do conhecimento. A vontade de potência seria a explicação deste duplo aspecto da reflexão nietzschiana sobre a arte, ela está na base de sua tentativa de superar o niilismo e utilizar-se de uma arte fundamentada nas ciências. Na sua tentativa de fundamentar o ente pela vontade de potência Nietzsche estaria preso na história da filosofia como metafísico, e ao refletir sobre a arte termina por participar do processo decadencial da estética. Para o intérprete:

O questionamento estético de Nietzsche explode a si mesmo indo até o próprio limite extremo. No entanto, a estética não é de maneira alguma superada, porque se carece para tanto de uma mudança ainda mais originária de nossa existência e de nosso saber do que a que Nietzsche não faz senão preparar *mediatamente* por meio do todo do seu pensamento metafísico (*Idem, ibidem*, p.119-120).

Acenando para aquilo que Nietzsche não teria percebido, Heidegger insiste na necessidade de uma verdadeira superação da metafísica, cujo caminho foi preparado pelo filósofo de *Zarathustra*, que por sua vez não teria percebido em que ponto da história se encontrava. Por fim o intérprete considera que “por mais distante que Nietzsche se ache em relação a Descartes e por mais intensamente que ele acentue essa distância, ele se encontra, de qualquer forma, muito próximo dele no essencial”. (*Idem, ibidem*, p.136). Assim, o filósofo de Sils-Maria encerraria um ciclo iniciado no que concerne ao terceiro fato fundamental na história da estética, que teve início com a modernidade. A aproximação de Nietzsche e Descartes é uma característica das preleções de Heidegger, sendo que ele intensifica a crítica aos filósofos no segundo volume, escrito na década de 1940. Deste modo ele

chegou a afirmar que “a doutrina de Nietzsche que converte a tudo o que é e como é em ‘propriedade e produto do homem’, só consoma o mais extremo desenvolvimento daquela doutrina de Descartes, segundo a qual toda verdade permanece retroativamente na autocerteza do sujeito humano” (HEIDEGGER, 2007[II], p.129). Assim, Descartes representaria o começo “decisivo” da metafísica e Nietzsche seu extremo, aquele que vai consumá-la.³⁶

Heidegger também vai caracterizar a vontade de potência como um princípio de uma nova instauração de valores, sendo que estes valores vão substituir os valores judaico-cristãos decadentes. Mediante a nova instauração de valores a vontade de potência seria o princípio que precisa ser fundado. Para o autor apresentando a vontade de potência como princípio de uma nova instauração de valores, Nietzsche traz para circulação o termo “valor” para a filosofia. Valor para o filósofo de *Assim falava Zaratustra* seria o mesmo que “condição de vida”, condição do fato de o ser vivo ser “vida”.

Para o intérprete alemão, uma nova instauração de valores seria a inversão de valores platônico-cristã, que na sua compreensão promove a desvalorização do ente, dando à vida a perspectiva de “um espaço suprassensível e supraterrâneo”. Então, a superação do platonismo deveria ser feita de modo a por fim nos “espaços” de cima e de baixo, ou seja, significa acabar com o mundo suprassensível e sensível e não apenas inverter.

O autor evidencia a conexão entre o niilismo e a nova instauração proposta por Nietzsche. O niilismo será tratado pelo intérprete como um processo histórico que corresponde à história do ente. Trata-se da “história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte de Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável”. (HEIDEGGER, 2007[I], p.22). O Deus cristão representa na interpretação de Heidegger uma concepção do suprassensível platônico e suas variações, como ideias e normas. O niilismo seria um “acontecimento apropriativo” em que a verdade respectiva ao ente representa a própria metafísica que é impelida ao seu fim. Embora Nietzsche considere que o fim da metafísica e do niilismo possa ser feito pondo fim ao suprassensível e aos valores supremos, o intérprete coloca em dúvida tal pretensão e ressalta que “todavia, o fim da metafísica não significa de maneira

³⁶ Cf. JARA, José. “De Nietzsche a Heidegger: ‘voltar a ser novamente diáfanos’”, 2001, p.73.

alguma uma cessação da história. Ele é o início de um levar a sério este ‘acontecimento apropriativo’: ‘Deus está morto’. Este início já está em curso.” (*Idem; ibidem*, p.23). Reconhecendo o começo de uma nova etapa a partir de Nietzsche e que esse começo poderia se configurar como uma “libertação”, Heidegger contudo procura pensar o niilismo junto à metafísica como “esquecimento do ser”. O niilismo assim é um caminho que possibilita a transvaloração nietzschiana e a transvaloração deveria superar o aspecto niilista de aniquilação de valores que torna o ente nulo. A transvaloração é pensada “pela primeira vez como valor” (*Idem; ibidem*, p.24). Ela também revelaria uma unidade entre a vontade de potência e o eterno retorno. A medida em que a vontade de potência apresenta o “ente como ente”, ou seja, a constituição do ente, o eterno retorno por sua vez representa o ente em seu “modo de ser”. Isso aponta para certa fixação do ente, mas não substituição do ente inconstante (a inconstância do devir) pelo ente constante, mas da uma constância ao caráter do devir. Nietzsche pretenderia deste modo com a vontade de potência “cunhar sobre o devir o caráter de ser”, ou seja, “transformar o devir em ente” dando consistência a este ente.

Partindo do advento do niilismo, para atingir uma transvaloração de todos os valores, Nietzsche apresentaria nesta perspectiva a vontade de potência como princípio instaurador de valores, e o eterno retorno como existência, e para levar a cabo a nova instauração de valores também seria necessário um tipo de homem novo, o que se encontra no conceito de além-do-homem. Será o além-do-homem que vai dominar a terra por uma “maquinação” das coisas. Esse é o conjunto da metafísica nietzschiana nos moldes do pensamento de Heidegger. Ele ressalta, contudo, como já fizera antes, que Nietzsche não conseguiu superar o niilismo nem a metafísica, mas permaneceu preso a ela, causando seu aprofundamento.

Até aqui apresentamos as discussões de Heidegger sobre os conceitos nietzschianos, ficando clara sua intenção de refletir sobre o filósofo de Zarathustra a luz de sua própria filosofia. O autor de *Ser e Tempo* busca mesmo fazer uma crítica à relação de Nietzsche com a arte apontando para um processo de decadência, enquanto fim da metafísica ocidental. Contudo, para

compreender de modo amplo essas preleções de Heidegger, é preciso investigar qual o papel que ele representou durante o período do nazismo.

2.3 O nazismo de Heidegger: algumas considerações

O debate sobre o vínculo de Heidegger com o nazismo é vasto, com inúmeros argumentos para ambos os lados, dos críticos mais exaltados aos defensores de sua filosofia. Contudo, no que tange sua adesão ao partido nacional-socialista não há dúvidas, sendo que foi um fato documentado e coroado com sua eleição para reitor da Universidade de Friburgo em 21 de abril de 1933. A eleição para reitor foi um marco para a carreira de Heidegger e ponto central para a sua ação como um nazista. Nesse sentido, o filósofo Emmanuel Faye considera este ponto estratégico, pois alerta que não se deve buscar identificar elementos do nazismo de Heidegger apenas em suas obras, cursos e seminários, mas analisar sua ação política propriamente, suas relações sociais, seus cargos e verificar de que modo ele desempenhou tais tarefas. Ele afirma que:

A influência de Heidegger não se propagou unicamente através de sua atividade docente, mas também através de sua ação, seja esta pública, como no caso de suas atividades como reitor, ou mais discreta, como se percebe através de algumas alusões em certas cartas e da intensidade dos laços que Heidegger havia desenvolvido a alguns anos com a corporação de estudantes nazistas ou com os responsáveis governamentais dos ministérios de Berlim, Munique e Karlsruhe.³⁷

Ressaltando a importância de uma visão de conjunto, Faye procura analisar os textos de Heidegger “a propósito de questões como trabalho, liberdade, o direito, o Estado, a propaganda ou o aniquilamento do inimigo”, algo que o filósofo alemão fez com o intuito de expressar prescrições para guiar a prática nazista. Cabe ressaltar que a eleição de Heidegger para reitor de Friburgo foi promovida através de um processo em que não participaram os professores judeus, que tinham sido excluídos recentemente. Tratava-se da

³⁷ FAYE, E. *Heidegger: introdução do nazismo na filosofia*, 2016.

“Lei da Restauração da Administração Pública” promulgada em 7 de abril de 1933, conhecida como GWB. Essa nova legislação foi aplicada, por exemplo, a Edmund Husserl, professor emérito da Universidade de Friburgo e mestre de Heidegger, afastado por ser judeu. Também foram afastados o assistente de Heidegger, Werner Brock e Gerhart Husserl, filho de Edmund Husserl. No contexto de mudança na Alemanha é significativo para Faye que Heidegger esteja buscando refletir sobre o papel do movimento nacional-socialista e seus líderes. Ele estava preocupado em fundamentar a “vontade” do Führer. Para Faye:

Portanto, a pergunta passa a ser a seguinte: como o Führer pode impor sua vontade? Heidegger analisa friamente duas possíveis “modalidades de imposição da vontade”: “persuasão pelo discurso” e “coerção pela ação”, deixando claro que, diz Heidegger, “em nossos dias, o Führer persuade através do discurso”. Heidegger chega ao extremo de pronunciar uma apologia radical do estilo inimitável e “bateirista” (*trommelnd*) de Hitler, que ele não hesita em comparar com Tucídides! (FAYE, 2016, p.244).

Aqui, conforme o autor, podemos ter uma noção das preocupações de Heidegger na década de 1930. Faye aponta para a forma brutal como o autor de *Ser e Tempo* busca fundamentar uma vontade autoritária. Prossegue citando passagens de Heidegger:

Porém, a palavra não é suficiente e a superioridade do *Führer* se aprecia, segundo Heidegger, em sua capacidade para conjugar o discurso e ação. Em efeito: “A vontade ativa persuade mais eficazmente através da ação. O grande autor, o que atua, é simultaneamente o poderoso, o dominante, cuja existência e vontade se convertem em determinantes através da persuasão, quer dizer, através do conhecimento e do reconhecimento da mais alta vontade do Führer.” (FAYE, 2016, p. 244).

Percebemos nesta perspectiva o modo como Heidegger busca alimentar a utilização da força, pois apenas o discurso não bastaria. Ele estimula a força, à vontade através da ação. Faye mostra que o vínculo da “vontade” e da forma política entendida por Heidegger é fundamentada por uma concepção particular. Cito:

Qual é, portanto, o objetivo da educação política? Heidegger enfatiza claramente: “Educação política atual = criar uma nova atitude fundamental de um modo conforme a vontade”. (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, cit., nona sessão). E no relativo à criação de uma nova “atitude” (*Haltung*), a terminologia heideggeriana é similar a de Rothacker. Agora compreendemos mais claramente o que Heidegger queria dizer quando falava, no curso do inverno de 1933-1934 contemporâneo a este seminário, de uma “transformação total de nossa existência”, apresentada como “necessária” (“*Eine Umwandlung unseres ganzen Daseins ist notwendig...*” GA 36/37, 161), ou quando falava de “a grande transformação da existência do homem” (GA 36/37, 119), e, em referência aos propósitos de Hitler e do nacional-socialismo, da “transformação fundamental a partir do modelo alemão” (GA 36/37, 225). Esta transformação radical do homem não tem nada de filosófico: se trata, não mais nem menos, de uma mutação da existência do homem iniciada pelo próprio Hitler. Com a mesma intenção, Heidegger declara: “A vontade do Führer começa por transformar os outros em uma *Gefolgschaft* da que surge a comunidade. Deste vínculo vivo procede seu sacrifício e sua submissão, e não de obediência ou obrigação institucional.” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, cit., nona sessão). Vemos claramente a radicalidade com a qual Heidegger defende e promove o princípio do hitlerismo. (FAYE, 2016, p.245).

Aqui o autor francês passa a diferenciar o hitlerismo do nazismo e comenta como estes dois conceitos faziam parte da política naquele momento e também o modo como Heidegger circulava entre essas duas “forças”. Ambos, nazismo e hitlerismo, andavam juntos, uniam-se no mesmo objetivo, mas também eram articulados de forma separada em determinadas ocasiões. Faye ressalta que através do “nazismo”, se promove uma raça pura, a ideia de comunidade do povo e que começa primeiro por uma discriminação radical e mais tarde passa para a eliminação física daqueles que se opõem ou apenas não consentem com esta aberração. Porém no que tange ao hitlerismo, para Faye seus adeptos pretendem através deste conceito exaltado por Heidegger, impor uma dominação e “possessão total de cada indivíduo através da vontade e do espírito do *Führer*”. (*Idem; ibidem*, p. 246). Considera que o hitlerismo objetiva a dominação e destruição das consciências, seu objeto são as pessoas e ele se propaga através do discurso e nos escritos. Assim, para Faye “vemos como Heidegger identificou e endossou esse princípio, chegando ao extremo de pensar a si mesmo como o *Führer* ‘espiritual’ do movimento.” (*Idem; ibidem*). Nesse sentido o autor indica que será no seminário sobre “Hegel e o Estado” que se confirma esse extremo radicalismo de Heidegger. O filósofo de *Ser e Tempo* não deveria ter sua ação reduzida a apenas uma das

variantes do nacional-socialismo, pois tanto o nazismo como hitlerismo estão presentes em seus escritos e discursos daquele período.³⁸ Nesse sentido, Faye se coloca de acordo com abordagem de Víctor Farias quando este último indicou em seu livro as variantes discursivas do filósofo alemão e sua disseminação dos dois conceitos daquele movimento. Outro ponto alto dos escritos heideggerianos da década de 1930 é sobre a “exterminação” do inimigo. Através do livro deste comentador francês, citamos a seguinte passagem dos discursos de Heidegger:

O combate enquanto fazer face ao inimigo [...] O inimigo é aquele, é todo aquele que lança uma ameaça essencial contra a existência do povo e de seus membros. O inimigo não é necessariamente o inimigo exterior, e o inimigo exterior não é necessariamente o mais perigoso. Pode mesmo parecer que não há inimigo de modo algum. A exigência radical é então encontrar o inimigo, pô-lo em evidência ou talvez mesmo criá-lo, a fim de que tenha lugar o fazer face ao inimigo e que a existência não seja entorpecida. O inimigo pode ser inserido na raiz a mais íntima da existência de um povo e se opor à essência própria desse, agir contra ele. Por mais árduo, duro e difícil que seja então o combate, uma vez que o afrontamento de uns contra os outros não constitui senão a sua menor parte, frequentemente é uma tarefa bem mais difícil e de mais longo fôlego encontrar o inimigo enquanto tal, pô-lo em evidência, não se deixar iludir por ele, permanecer agressivo, gerir e aumentar sua disponibilidade constante e deflagrar a agressão de longa duração com o objetivo da exterminação total (*völligen Vernichtung*). (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Volume 36/37, *Sein und Wahrheit. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2001, éd. por Hartmut Tietjen, [GA 36/37], 90-91.)(*Idem; ibidem*, p.150).

Analisando o discurso sobre a solução final, Faye compara com outros textos publicados na época, desde alunos dos cursos de Heidegger até os discursos dos intelectuais nazistas mais exaltados e mostra a semelhança entre estes textos e a influência de Heidegger. Apresenta detalhadamente as citações e referências mútuas entre eles. Sobre essa discussão ele afirma:

Além do mais, não se trata apenas de reconhecer o inimigo ou incluí-lo, de alguma maneira, mas de “criá-lo” identificando-o, mas sim que sobretudo se trata de exterminá-lo. Heidegger, assim como Schmitt e como Hitler, não tem dúvida em falar de *Vernichtung*. Mesmo que neste curso o vocabulário racial de Heidegger não é exatamente o mesmo que o de Schmidt ou o de Forsthoff (o primeiro fala de

³⁸ Cf. FARIAS, Víctor. *Heidegger e o Nazismo – Moral e Política*, 1988.

Stamm, e em outros lugares de *Stammesart*, enquanto os segundos falam de *Artgleichheit*), o certo é que todos eles tem o mesmo objetivo: reconhecer e desmascarar o inimigo que ameaça desde o interior da essência mais íntima do povo e da raça germânica, e provocar um combate existencial que conduza a sua exterminação.³⁹

O comentador analisa esses discursos heideggerianos e ressalta sua semelhança com muitos discursos de Alfred Baeumler. Mostra como ambos autores estão interligados não apenas em amizade, mas que existe uma conexão entre seus escritos. Aponta para o fato de que Heidegger buscou se afastar do filósofo do reich e criar uma atmosfera de críticas ao nazismo dele, contudo compartilhava dos mesmos ideais. A relação entre a essência germânica e o guerreiro apresentadas por Baeumler em seu livro *Nietzsche: filósofo e político*, é encontrada nos cursos de Heidegger entre 1937 e 1945. Contudo, muitas destas passagens não constariam na edição feita pelo filósofo para publicação em 1961. A referência de Heidegger a noção de extermínio é uma semelhança entre eles. Conforme Faye:

O que resulta particularmente perverso na doutrina de Heidegger é que se o combate é concebido como uma “decisão”, esta decisão não pode mais que manifestar “a essência do ser”. Exatamente como no caso de Baeumler quando este afirmava que um povo é guerreiro por natureza, Heidegger sustenta que se é senhor ou se é escravo, segundo o contenha o “ser”. Existiriam, por tanto, exatamente como estabelecia Hitler, povos que por essência estariam destinados a dominar e outros a ser submetidos. Dentre as longas passagens do curso de Heidegger que vão neste sentido, gostaria de oferecer a seguinte como exemplo: “A essência do ser é o combate; todo ser passa pela decisão, a vitória e a derrota. Não se é simplesmente Deus ou homem, mas que com o ser existe em cada ocasião uma decisão combativa que coloca o combate no ser; não se é servo por que isto exista entre outras coisas, mas porque este ser esconde nele uma derrota, uma inconformidade, uma insuficiência, uma covardia e talvez um querer-ser inferior e fraco. Desde então fica claro que o combate se coloca no ser e se mantém nele, é este combate que decide a essência do ser e desta maneira investe todo ente de um caráter de decisão. Esta constante intensidade de “o bem... ou bem”, do “o bem eles ou bem eu”, “ou bem resistir ou bem sucumbir”. Este caráter combativo de decisão de todo ser introduz no ente uma tonalidade fundamental, que é ao mesmo tempo alegria e vontade vitoriosas, terror ao fluxo desencadeado, sublimidade e furor em um. Se trata de algo que nós não estamos em condições de anunciar em uma palavra, mas é por isso que os gregos tinham um termo que é recorrente na grande poesia de seus trágicos: *to deinon* (o que inspira terror),”(HEIDEGGER, nota 49). A estratégia de Heidegger, que lhe assegura uma maior eficácia a longo prazo com relação a Baeumler,

³⁹ FAYE, E. *Heidegger: introdução do nazismo na filosofia*, 2016.

é, retomando a expressão que este último aplica a Nietzsche (e que Heidegger emprega a propósito de *Jünger*), a de ter sabido converter o “realismo heroico” em sentença sobre o “ser” e sua “verdade”; assim como de ter dotado suas palavras de uma tonalidade cativadora que tem envolvido a muitos leitores. De nossa parte, pensamos que não há nada mais perverso que o prazer que Heidegger pretende extrair da guerra e do combate. Certo é que Jünger e Hitler o haviam precedido nesta questão.⁴⁰

Faye considera que Heidegger prega uma doutrina da guerra para os estudantes alemães, apenas para os “arianos”. Aborda uma “doutrina do inimigo” junto com o “pólemos” de forma “ontologizada”, mas que na verdade é apenas “uma doutrina radicalmente assassina”, cuja tradução efetiva não pode conduzir mais do que a guerra de exterminação e aos campos de extermínio. Enquanto ao inimigo, Heidegger o designa em várias ocasiões como “o asiático”. Neste sentido o autor nos chama a atenção para o fato de que “na linguagem nacional-socialista da época” que Heidegger fazia uso o termo “designa sem equívoco os judeus”, depois “os bolcheviques” e, por último acabara sendo utilizado para designar “a todos os inimigos da Alemanha”. Ele mostra que Heidegger em uma carta ao conselheiro Schworer, referia-se nos termos de um “enjudiamento em sentido amplo”. Ainda sobre a relação com Baeumler, vale mais uma vez destacar o que diz Faye sobre o livro *Nietzsche filósofo e político*:

O autor, que acabava, no ano anterior, de publicar *A vontade de potência* com um posfácio que será elogiado por Heidegger, havia proposto com este livro sobre Nietzsche, “tratá-lo como um pensador de nível europeu e colocá-lo ao lado de Descartes, Leibniz e Kant”. Muito antes que Heidegger, vemos Baeumler tomar a sério a “metafísica” de Nietzsche, valorizar seu “perspectivismo” e centrar sua interpretação na “vontade de potência”. Um capítulo é consagrado ao que ele mesmo denomina de “O mundo de Heráclito”. (FAYE, 2016, p.272).

Faye salienta que tanto Heidegger quanto Baeumler fazem uso do fragmento 53 de Heráclito, dando uma interpretação própria. Esse fragmento está presente nas preleções sobre Nietzsche e o pesquisador francês aponta uma série de modificações feitas pelo filósofo alemão, cujo texto inicial aponta para uma interpretação de Nietzsche muito próxima a feita por Baeumler,

⁴⁰ *Idem; ibidem.*

fundamentando o ser alemão através da luta e um Nietzsche guerreiro, que via na luta de Heráclito o seu meio de expressar o excesso de força e sua necessidade de guerra. O autor ainda faz muitas ressalvas àqueles que buscam minimizar o vínculo de Baeumler com o nazismo e sua aproximação com Heidegger, pois “Alfred Baeumler, com efeito, é um dos raríssimos universitários alemães a aderir ao NSDAP antes de 1933; ele é, em 1932-1933, a figura do nazismo mais próxima de Heidegger” (FAYE, 2015, p.307).

É sobre a relação de Heidegger com Nietzsche, a nosso ver, a principal contribuição de Faye para nosso trabalho. Para ele:

De 1936 a 1940, Heidegger consagra quase todos seus cursos a Nietzsche. Esse ensinamento se liga intimamente a seu envolvimento oficial nos projetos de edição dos Arquivos Nietzsche de Weimar, o qual se pode afirmar que constitui sua contribuição mais visível para a progressiva extensão do nacional-socialismo na filosofia. Com efeito, longe de representar uma “explicação” com o nacional-socialismo e uma “resistência espiritual”, como sustentará ao tentar se desculpar, em 1945, diante da comissão de Friburgo, os cursos sobre Nietzsche constituem um esforço consciente e resolutivo para legitimar o nazismo, particularmente por ocasião de suas primeiras vitórias militares, na primavera de 1940. (FAYE, 2015, p.444).

Partindo desta colocação, consideramos importante incluir o nazismo de Heidegger com fator preponderante para associar o nome de Nietzsche ao nacional-socialismo.

A publicação do livro de Emmanuel Faye suscitou muitos debates. Ele toma por base os chamados *Cadernos Negros*, um conjunto de 34 cadernos de capa de coloração preta que contém anotações de Heidegger no período de 1931 até 1976.⁴¹ Contrapondo a interpretação de Faye, se destaca Thomas Sheehan com seu artigo “Emmanuel Faye: a introdução da fraude na filosofia”, publicado em 2015.⁴² Neste artigo Sheehan critica a tradução de Faye e insinua que ele teria descontextualizado as colocações de Heidegger, fazendo

⁴¹ Conforme: “Assim denominados pelo próprio Heidegger, em razão da cor das suas capas, os Cadernos Pretos são constituídos por 34 cadernos de capa preta encerada, organizados do seguinte modo: quatorze cadernos com o título Considerações (*Überlegungen*), nove como Notas (*Anmerkungen*), dois como Quatro Cadernos (*Vier Hefte*), dois como Vigiliae, um como Notturmo, dois como Indicações (*Winke*), e quatro como Íterins (*Vorläufiges*).” (WEBBER & ROHDEN, 2017, p.558).

⁴² *Idem*; *ibidem*, p.564.

acusações ásperas ao autor. Apesar desta crítica ele reconhece que o filósofo de *Ser e Tempo* não se manifestou criticamente ao regime nazista. Nesse sentido, mesmo que Heidegger não seja um nazista radical como quer demonstrar Faye, por outro lado ele também não se opôs ao regime, permitindo a perseguição de professores judeus.

No artigo “É possível filosofar com Heidegger após as confissões nos *Cadernos Pretos?*”⁴³ publicado no corrente ano de 2020, os professores Luiz Rohden e Marcos André Webber, da Unisinos, abordam o tema do nazismo no pensamento de Heidegger. Eles procuram colocar uma leitura alternativa problemática que não descarta a importância de sua obra pelo envolvimento com o nazismo, mas também não desconsidera o caráter político deste envolvimento e a necessidade da crítica. Porém, buscando questionar algumas críticas ao nazismo de Heidegger os autores colocam:

Que Heidegger era nazista, e que ele carregava sentimentos antissemitas, são fatos que se mostram inegáveis. Enquanto fatos, realmente são muito simples. Mas a verdadeira questão diz respeito ao significado de tais fatos e de como eles deveriam ser interpretados (MALPAS, 2016, p. 5-6). Ocorre que, independentemente dos termos que se pretenda utilizar — nazismo ou antissemitismo —, nenhum deles possui um significado unívoco ou evidente. Seu significado é sempre dependente do momento histórico em que ele se dá. Por isso não podemos assumir que o modo como os termos “nazismo” ou “antissemitismo” são compreendidos hoje é idêntico ao sentido que tais termos possuíam na Alemanha nas décadas de 1930 e 1940. (ROHDEN; WEBBER, 2020, p.563).

Nesse sentido, reconhecemos que seria difícil classificar a dimensão do “nazismo” ou “antissemitismo” de Heidegger. Porém, o fato de ser o seu antissemitismo diferente das concepções nazistas, ou dos nazistas mais radicais, o que ainda não foi devidamente esclarecido, não isenta o filósofo alemão de sua parcela de responsabilidade ética. Dadas às proporções que tomaram os atos de violência da cúpula de Hitler contra muitos judeus e outros indefesos, a diferença de antissemitismo entre Heidegger e os assassinos nazistas ficaria em segundo plano, e caberia uma reflexão maior sobre esses acontecimentos. Algo, que até então sabemos, não foi feita pelo filósofo da floresta negra. Conscientes disso, os autores afirmam que “não se quer aqui

⁴³ O artigo foi publicado no v. 32 da Rev. Filos. Aurora, de Curitiba.

defender ou justificar o antissemitismo desprezível que se manifesta nos escritos heideggerianos” (*Idem; ibidem*, p. 564) e procuram contextualizar a relação entre a obra e a posição política do autor.

Como já afirmamos, não buscamos questionar a importância da obra heideggeriana, mas percebemos como problemática a tentativa de inocentar a postura de Heidegger ao mesmo tempo em que se utiliza de sua filosofia para uma crítica radical da tradição. Criticar a tradição também implicaria numa autocrítica. A nossa intenção, contudo, é buscar uma relação com as preleções sobre Nietzsche. Sobre o fato de tais cursos constituírem-se como uma “crítica sutil” ao nazismo, Andreas Sommer acrescenta elementos ao debate. Cito:

A lenda, sustentada por Heidegger após a guerra, de que seu intensivo estudo de Nietzsche no final dos anos 30 e nos anos 40 teria constituído o meio através do qual ele se distanciou do regime nacional-socialista é, porém, difícil de ser acreditada; em especial, porque, durante o Terceiro Reich, o mero “emprego de categorias e termos nietzschianos” já criava “uma atmosfera carregada, à qual o público estava predisposto e receptivo”, de sorte que tal uso dificilmente deveria ter soado como uma crítica ao regime. (SOMMER, 2017, p.272).

Assim, o Nietzsche que Heidegger reivindicava para criticar o nacional-socialismo é o filósofo deturpado, germanizado pelos intérpretes do reich, sobretudo por Alfred Baeumler. Sommer também nos ajuda a compreender o modo como o filósofo procura em Nietzsche justamente aqueles aspectos que lhe parecem mais arcaicos e simplistas, tais como suas posições radicais em *Anticristo* ou nas obras da última fase. Trata-se da questão do “decisionismo” de Heidegger, em que ele se coloca como o ponto máximo da história do ser alemão. Em seu pensamento começaria a virada, que embora tenha sido pensada por Nietzsche, este jamais conseguiu concluir. Conforme Sommer:

A hipótese que aqui me guia afirma que um interesse essencial de Heidegger em relação a Nietzsche visa ao gesto de elementos marcantes do filosofar nietzschiano tardio, a saber: ao filosofar de coloração escatológica, voltado à dominação. Heidegger, ainda segundo tal hipótese, é fascinado pelo auto-empoderamento e auto-expansão da filosofia tal como Nietzsche a praticou. Seu esforço para dedicar-se laboriosamente às supostas doutrinas fundamentais de Nietzsche – tais como a vontade de potência e o eterno retorno – e demonstrar, para usar aqui, com o perdão da palavra, uma expressão

técnica, o seu não-funcionamento, consuma-se com o objetivo de adaptar a desmedida pretensão do pensamento filosófico em Nietzsche e, ao mesmo tempo, substituir este último, a título de patrono de tal pretensão, por outrem, a saber: por ele mesmo, Martin Heidegger. (SOMMER, 2017, p.270-271).

Ao analisar criticamente a interpretação de Heidegger nas suas preleções, Sommer nos indica a intenção do intérprete de se apresentar como “único filósofo efetivamente novo” e como ele se manteve preso à leitura de *A vontade de potência*. Mesmo conhecendo as deturpações desta obra ele não fez uma análise crítica, mas optou por usar essa imagem de Nietzsche que era coerente com sua interpretação da história do ser na metafísica. Para o comentador “o efeito dos dois volumes *Nietzsche* de Heidegger não deve ser explicado pelo fato de que este último teria sido o primeiro a tomar Nietzsche seriamente como filósofo.” (*Idem; ibidem*, p. 282). Até porque, o intérprete teria cometido erros exegéticos em pontos importantes do texto. Também os dois volumes sobre Nietzsche “pressupõem, antes do mais, quase meio século de séria discussão filosófica a respeito de Nietzsche – discussão que, sob muitos aspectos, é sistematicamente ambiciosa, filologicamente mais exata e historicamente mais versada do que aquela empreendida por Heidegger”. (*Idem; ibidem*).

Sobre a análise de Sommer acrescentaremos, em vistas do que vamos dizer a seguir, o nome de Mário Ferreira dos Santos como um dos intérpretes que merecem destaque. A sua interpretação é importante na recepção do pensamento nietzschiano, e além de ser próxima daquilo que Nietzsche procurou explicitar com sua vontade de potência, também articulou elementos de política, combatendo as concepções nazistas que estão presentes em intérpretes como Baeumler e Heidegger. Assim, com base no que foi exposto, buscamos mostrar que apesar da interpretação metafísica de Heidegger ter ficado famosa na década de 1960, essa não era a melhor via interpretativa de Nietzsche, tanto pela compreensão metafísica como pelo seu vínculo com o nacional-socialismo.

3. O Nietzsche de Mário Ferreira dos Santos: afastamento da metafísica da violência e do nazismo.

Neste capítulo apresentaremos o ensaio “O homem que foi um campo de batalha” de Mário Ferreira dos Santos. Buscando seguir o objetivo principal da pesquisa, nossa análise restringe-se às considerações de Mário Ferreira sobre dois temas principais: a interpretação da vontade de potência com suas implicações e as apropriações nazistas do pensamento de Nietzsche. Essas análises estão divididas em seções neste capítulo. Esses dois temas são relevantes para esta pesquisa, pois consideramos que há uma ligação entre o modo como Mário Ferreira combate as apropriações nazistas de Nietzsche e a sua compreensão interpretativa da vontade de potência e demais conceitos. A nosso ver, é por compreender a vontade de potência como expressão da vida ascendente, distante do ressentimento e da vingança imaginária dos fracos, que ele considera ser este conceito incompatível com a utilização feita pelos adeptos do regime nazifascista. Por outro lado, esse regime totalitário, na interpretação do autor, vai encontrar fundamentação na história do povo alemão, abrangendo os processos de unificação e os movimentos pangermânicos, até atingir radicalidade nas duas grandes guerras. Levando em conta esses aspectos, defender Nietzsche das apropriações indébitas do nazismo é uma tarefa que contrapõe principalmente a interpretação de Alfred Baeumler.

Outro aspecto importante será a interpretação da vontade de potência dada por Mário Ferreira, que permite distanciar a filosofia de Nietzsche das interpretações que “substancializam” esse conceito. Mário Ferreira insiste em contrapor Nietzsche aos metafísicos e entende que não há noções de substância, nem de sujeito, e combate o que chama de “metafísica da violência” imposta a Nietzsche. As interpretações que aproximam Nietzsche da metafísica ganharam destaque no cenário acadêmico através da interpretação clássica de Martin Heidegger na década de 1960, quando ele publicou suas preleções sobre Nietzsche. Conforme analisamos no capítulo anterior, estas preleções foram elaboradas na década de 1930, antes do texto de Mário Ferreira. Também é importante o diálogo com Heidegger, pois vimos que ele não apenas calou sobre esse deplorável movimento fascista, como aderiu

acriticamente ao partido nacional-socialista, assumindo um cargo de reitor na universidade. Deste modo, ele faz parte do contexto em que foi publicado o ensaio do autor brasileiro.

As considerações que apresentamos sobre o texto de Mário Ferreira dos Santos vão ter por base sempre um diálogo com os trabalhos de Baeumler e Heidegger, a fim de mostrar como o filósofo brasileiro estava à frente destes dois intérpretes ao analisar a filosofia de Nietzsche, no sentido de extrair um potencial afirmativo dos seus conceitos e combater as interpretações nazistas e metafísicas.

3.1 Introdução: A interpretação de Mário Ferreira em 1943

Nesta seção vamos abordar os aspectos relevantes do modo como Mário Ferreira dos Santos compreende a crítica nietzschiana ao conhecimento e a metafísica para melhor interpretar a vontade de potência na seção seguinte. Em conformidade com o texto do intérprete brasileiro, mantemos esta ordem na análise dos temas que ele debateu. Analisar a vontade de potência em Nietzsche implica em comentar as considerações do filósofo alemão sobre as questões que emergem deste conceito. Exige abordar o tema do conhecimento, a crítica à racionalidade e a metafísica e é esse o caminho que busca fazer Mário Ferreira seu ensaio.⁴⁴

Mário Ferreira fez importantes considerações sobre o tema da lógica e do conhecimento em Nietzsche. Ao chamar atenção para a crítica nietzschiana sobre a noção de verdade assumida pelos pressupostos lógicos, ele também ressalta o seu combate à metafísica dos dois mundos.⁴⁵ A lógica para Nietzsche não seria de modo algum verdadeira, de acordo com o intérprete brasileiro. Para ele, Nietzsche empreendeu um ataque à noção de verdade e

⁴⁴ Essa análise do autor brasileiro é semelhante ao que mais tarde, de forma mais analítica, vai fazer Müller-Lauter em sua obra *Nietzsche sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. O comentador alemão aborda os antagonismos da vontade da potência ressaltando alguns elementos colocados por Mário Ferreira. Destaco desta obra o capítulo I “A aparência dos Antagonismos e os Antagonismos Efetivos da Vontade de potência”.

⁴⁵ Refiro-me a crítica a metafísica dos dois mundos ao abordar o modo como Nietzsche interpreta a metafísica desde *Humano, demasiado humano*. Como afirma Scarlett Marton: “Ao atacar de modo veemente a metafísica em vários momentos de sua obra, Nietzsche está antes de mais nada a combater o dualismo de mundos e a criticar toda e qualquer concepção que esteja de algum modo com o plano transcendente.” (MARTON, 2016, p.302).

denunciou a fragilidade dos alicerces da filosofia e da ciência moderna. Ele retoma os aspectos da suposta “igualdade das coisas”, como mostrou Nietzsche em seus escritos, bem como a crença numa unidade. A estes elementos, o autor brasileiro vai acrescentar sua análise da vontade de potência como não substancial, relacionando-a ao fluxo do *vir-a-ser* e a ideia do movimento⁴⁶, bem como indicando o seu caráter plural. Interpretando Nietzsche, Mário Ferreira afirma que:

O homem generalizou o tumultuário, o vário, o fugidio, e depois acreditou no “concreto” desses conceitos, e, após, os esquematizou. E convenceu-se que o sistemático estava nas coisas e nos fenômenos, quando era apenas uma simples acomodação esquemática. Por isso todos os grandes sistemas não conseguem resistir ao tempo. (SANTOS, 1945, p.30).

É nesse sentido que entendemos a crítica nietzschiana à lógica e ao conhecimento. Nietzsche concebe que os conceitos são responsáveis por igualar os casos não iguais. Para o desenvolvimento do homem foi necessário sistematizar e ordenar o caos do mundo. Nesse sentido trata-se de uma acomodação, como salientou Mário Ferreira. O problema é a crença no concreto desses conceitos e o fato da lógica assumir o caráter de verdadeiro. Ele continua:

Nietzsche sentiu e compreendeu que a evidência geral de um acontecer não implicava um argumento em favor da verdade, porque a generalidade de uma verdade, bem poderia ser a generalidade de um erro. A debilidade da lógica formal está precisamente em querer dar um sentido unívoco aos termos e aos conceitos, quando o representado pelas palavras está em mutação, em transformações contínuas, em constante vir a ser. (*Idem; Ibidem*).

Mário Ferreira mostra como Nietzsche critica a noção de verdade, cuja generalidade poderia ser a generalidade de um erro. Os termos e conceitos na compreensão do intérprete sobre os escritos de Nietzsche indicam uma

⁴⁶ Nietzsche aponta para a diferença entre *vir-a-ser* e movimento. Para Nasser, o filósofo alemão chama o *vir-a-ser* de “absoluto”, mas enquanto sinônimo de “caos”, e com isso seria “demarcada uma incompatibilidade entre o *vir-a-ser* e a concepção de movimento; enquanto o movimento é uma designação para o mundo dos olhos, aquele que pressupõe coisas agindo sobre coisas, o *vir-a-ser* absoluto exhibe a completa ausência de entes e relações causais” (NASSER, 2016, p. 417).

contínua transformação. Deste modo verifica-se a importância dada pelo brasileiro às críticas de Nietzsche à lógica formal, pois em última instância não é possível dar o sentido único desejado aos termos e conceitos. A lógica, como observa Nietzsche, foi construída.⁴⁷ Nietzsche mostra como se dá o surgimento da lógica de acordo com a necessidade de uma ordenação do mundo, a fim de possibilitar a existência humana. Em *A gaia ciência* o filósofo alemão mostra a origem ilógica da lógica. No aforismo “Origem do lógico”, ele diz “de onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio”(FW/GC, § 11). No aforismo “a origem do conhecimento”, Nietzsche pressupõe como os organismos passaram a desenvolver o modo de conhecimento hoje estabelecido. Afirma que durante muito tempo nosso intelecto produziu apenas erros. Contudo, alguns destes erros apresentaram utilidades, como a conservação da espécie. Aquele que produziu erros úteis, ou herdou tais erros, “foi mais feliz na luta por si e por sua prole” (FW/GC, §10). Nietzsche vai considerar esses erros úteis continuamente herdados como “artigos de fé” que tornaram-se “quase patrimônio fundamental da espécie humana”(Idem; *ibidem*), atingindo expressão máxima na ideia de que “existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si” (FW/GC § 10). A partir disso, Nietzsche considera que “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.” (Idem; *ibidem*). Em última instância tais considerações serviram para o intérprete brasileiro indicar a debilidade da lógica formal e o fato da generalidade da verdade também expressar a generalidade de um erro. Nietzsche expressa em *A Gaia Ciência* o modo como os erros produzidos pelo nosso intelecto estavam na base da nossa formação do conhecimento. A verdade surgiu tardiamente, apenas como “mais fraca forma de conhecimento.” (Idem; *ibidem*). O nosso organismo foi acostumado por muito tempo ao oposto da verdade, pois nossos sentidos estavam adaptados aos erros úteis que foram herdados.

⁴⁷ Conforme compreendeu Müller-Lauter de posse dos fragmentos póstumos “a lógica mesma é algo-que-veio-a-ser.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 40).

O filósofo alemão também chama a atenção para o fato de que os pensadores de exceção, numa referência aos eleatas, desenvolveram uma noção de conhecimento falseado, com base nos erros úteis. Compreendendo mal o papel dos impulsos, estes pensadores negaram a força destes no ato de conhecer, acreditando na noção de uma razão livre e na duração das coisas, em oposição à mudança. Ao final deste aforismo, Nietzsche propõe um experimento, a fim de ver “até que ponto a verdade suporta ser incorporada”. Isso é importante no sentido de que o conhecimento teve por base os erros, criando uma contradição com a vida, pois agora o homem passa a querer a verdade a todo custo. É nesse contexto que as considerações de Mário Ferreira merecem destaque. É percorrendo este caminho que ao interpretar o conhecimento e a verdade em Nietzsche o intérprete afirma que “assim, para ele, a ‘verdade em si’ não existe, porque nunca existe a coisa em si. Também não existe o ‘erro em si’, independente da verdade. ‘Onde há erro, há verdade!’ exclama!” (*Idem; ibidem*, p. 57). O autor contrapõe a noção de coisa em si de Kant e o modo como esse conceito sintetiza uma noção metafísica que vem desde o início da tradição filosófica clássica. Ele vai retomar a crítica a coisa em si ao falar da vontade de potência como “não substancial”. Antes disso o autor questiona a fé dos metafísicos, citando Nietzsche:

“Como uma coisa poderia ter sua origem em seu contrário? Por exemplo, a verdade no erro? A vontade do verdadeiro na vontade do falso? A ação desinteressada no egoísmo?” A “contemplação ascética” pura radiante dos sábios no pântano da concupiscência? Nietzsche pergunta. Afirma que os metafísicos não formulam essas interrogações que lhes parecem suspeitas (*Idem; ibidem*).

Destacando uma rejeição aos metafísicos, o intérprete brasileiro ainda ressalta os efeitos dos subterfúgios do platonismo e da religião para afastar o homem dos sentidos. Os homens buscariam na metafísica uma consolação. Ele questiona:

Como extrair de um mundo miserável um lugar provisório, por onde os homens passam para sofrer e purgar-se. Partindo da “fé” atingiram ao que eles chamam “verdade”. Assina-la ainda: “A crença fundamental do metafísico é a crença na oposição de valores”. (*Idem; ibidem*).

O intérprete considera a importância de Nietzsche ao questionar as oposições dos valores, sobretudo no que tange os valores “bem” e “mal”. Os valores e a noção de verdade passariam a sofrer críticas, pois se trata de uma construção com um fundamento metafísico, numa dualidade de mundos. Nessa perspectiva, ao criticar a tradição “Nietzsche sentia-se o primeiro a duvidar das noções metafísicas” (*Idem; ibidem*). Apesar da dúvida nietzschiana e seus constantes questionamentos aos fundamentos da moral e da “verdade”, contudo “Nietzsche não era um simples cético”, pois com suas formulações conceituais das aparentes contradições e oposições, ele “ultrapassava o ceticismo” (*Idem; ibidem*).

Mário Ferreira faz referências ao aforismo 4 de *Além do bem do mal* na sua análise, e chega a citá-lo. Segue na tradução que utilizamos:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar a vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal. (JGB/BM § 4).

Partindo deste aforismo, Mário Ferreira toma partido na crítica de Nietzsche aos metafísicos e a noção de verdade. Esse aforismo retoma ideias presentes nos aforismos 10 e 11 de *A Gaia Ciência*, no qual Nietzsche debate o conhecimento a partir dos erros até o surgimento da noção de verdade. É relevante para o intérprete resgatar essas considerações, pois toda a tradição filosófica se firma nessa concepção clássica de conhecimento, tomando os pressupostos da lógica formal como verdadeiros em si.

Mário Ferreira ainda considera um erro afirmar que Nietzsche seja dogmático. Discorda daqueles que interpretaram o autor de Zarathustra como um sistemático, pois na sua compreensão Nietzsche é avesso aos sistemas

clássicos. Considera que o filósofo alemão “arrebato à verdade aquele sentido metafísico, quase divino e intangível que a tornava perfeita, como se fora um atributo de Deus entregue às mãos humanas.” (*Idem; ibidem*, p.58). Para o brasileiro, o filósofo alemão colocara toda a tradição filosófica e todo o conhecimento “dentro dos limites já traçados pela ciência do conhecimento.” (*Idem; ibidem*). Se Nietzsche tivesse construído também uma metafísica, como muitos afirmam, não seria uma metafísica tradicional, com uma verdade absoluta, já que sobre a verdade o autor estaria “não mais separando-a do erro e da ilusão.” (*Idem; ibidem*). Para o intérprete Nietzsche contudo não construiu uma metafísica. Partindo de um afastamento da metafísica, Nietzsche também não iria separar a verdade do erro e da ilusão. Em suas obras o filósofo alemão relaciona o tema da verdade com a moral. A verdade, de acordo com as investigações nietzschianas, demora muito tempo para fazer parte do campo do conhecimento e da lógica, como vimos nos aforismos de *A gaia ciência*.

O intérprete brasileiro questiona em seu ensaio os motivos pelo qual Nietzsche foi um dos primeiros autores a “denunciar a relatividade do conhecimento humano” e também porque “antes dele os filósofos não haviam ainda iniciado com energia a crítica da verdade, quando aqueles mesmos que se propunham ‘*de omme dubitare*’ não se atreviam a levantar a voz e o gesto, no tom e na atitude que ele levantara?” (*Idem; ibidem*). Mas por que Nietzsche vai “denunciar a relatividade do conhecimento humano”? As críticas de Nietzsche pelo tema do conhecimento estão expressas desde suas primeiras obras. Nesse sentido, em *O nascimento da tragédia*, ele começa por desferir seu ataque a Sócrates, sendo este responsável pelo surgimento do “homem teórico”. As críticas de Nietzsche ao homem teórico representado por Sócrates são direcionadas sobretudo ao otimismo deste que pensa ser possível conhecer a natureza das coisas e impor uma correção na mesma. Ressalta que depois de Sócrates as escolas de ciência surgiram uma após a outra, sendo este filósofo “um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal.” (GT/NT, §15). Para Nietzsche:

Em face desse pessimismo prático é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina

universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões. (GT/NT §15).

O que significa perceber o erro como mal em si? Como destacou o intérprete, Nietzsche não mais separa o erro e a ilusão da verdade. Percebe-se no contexto de *O Nascimento da Tragédia* as primeiras críticas de Nietzsche a esse modo de compreensão do conhecimento humano e de proceder perante a existência. O saber e o conhecimento são tidos como aspectos de uma “medicina universal”, capaz de resolver todos os problemas da humanidade e tidos como a verdadeira ocupação do homem. A partir de Sócrates a atividade do conhecimento é considerada superior a todas as demais, por isso ele é considerado o “ponto de inflexão e o vértice” da história universal. Assim, no entender de Mário Ferreira, Nietzsche foi o primeiro a duvidar desta capacidade superior do conhecimento e mostrar a sua relatividade.

Mário Ferreira indica as respostas aos questionamentos anteriores, mostrando que Nietzsche sabia por que teria de ser o primeiro a colocar em questão o valor da verdade e do conhecimento. Cito:

Nietzsche mesmo respondia que os filósofos se equivocam com facilidade, pela falta de probidade e retidão que em geral lhes é peculiar. Não buscam a verdade propriamente: buscam *uma* verdade que seja conveniente, útil, procurando, depois, persuadir aqueles que os ouvem de que as conclusões alcançadas são frutos de árduas campanhas, de estudos demorados, frios, sinceros, olímpicos, afastados de todo misticismo e de todo preconceito, honestos e bem intencionados. (*Idem; Ibidem*, p.58).

A questão colocada pelo jovem Mário é a busca por uma verdade útil, e não a verdade em si, pois a verdade em si não existe. Mas os filósofos procuram convencer que estão na busca da verdade última, como se fossem pesquisadores frios e sem intervenção dos sentidos. Mário Ferreira compreende que isso não é possível e deste modo é denunciado por Nietzsche. Como bem ressaltou o filósofo de Sils-Maria:

Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de cotidianamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. (GT/GC, “Prólogo”, § 3).

Com base em Nietzsche, tal objetividade filosófica não é possível. Mário Ferreira sabia disso ao interpretar o filósofo alemão. Critica os filósofos da tradição pelo viés do pensamento nietzschiano, acusando-os de hipócritas. Cito:

Uma hipocrisia rígida e virtuosa domina a obra desses filósofos. Eles nos arrastam, como Kant, à sedução de um imperativo categórico, um espetáculo risível para nós, excessivamente descontentes, que sentimos um grande prazer quando desvendamos as sagazes malícias dos “velhos predicadores da moral”. (SANTOS, 1945, p.58-59).

O autor brasileiro ao tomar o pensamento de Nietzsche como necessário para refletir a condição da existência do homem, passa a questionar que tipo de moral serve cada filosofia específica. Salieta que é essa uma das lições de Nietzsche, o questionamento pela moral e pelos impulsos que determinam a formação de uma determinada moral filosófica e religiosa. Nesse sentido, para o jovem Mário “nada há de impessoal numa obra, pois o autor reflete, em geral, a influência de suas tendências íntimas e da sua moral” (*Idem; ibidem*, p.59-60). Ele começa por abordar aspectos da crítica nietzschiana à moral, já expressa em *A Gaia Ciência*, quando o filósofo alemão demonstra sua desconfiança com o filosofar. Buscando compreender a moral que se esconde por trás de uma filosofia rígida travestida de conhecimento neutro, o autor de *Zaratustra* mostraria a relação necessária entre o corpo e a filosofia, especificando também o modo como os filósofos em geral desconsideram o papel da fisiologia.⁴⁸

⁴⁸ Cf. Nietzsche: “O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má-compreensão do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da

Abordando a importância da fisiologia, Nietzsche combate a filosofia metafísica, por desconsiderar o corpo e o mundo sensível, ou o mundo do vir a ser. Os filósofos clássicos afirmam uma verdade absoluta, ou o mundo das ideias ou de uma coisa em si, todos eles presos na metafísica. Nietzsche combate essa dualidade de mundos e mostra a que servem certas filosofias, vinculando-as ao tipo de sintomas que se manifestam num corpo, seja de plenitude ou de fadiga e vontade de fim. Nesse sentido combateu Sócrates, Platão, Kant e Schopenhauer, bem como a manifestação do platonismo no povo, expressa pelo cristianismo.

Abordando os erros da confiança na razão, pontos que estão presentes na filosofia de Nietzsche, Mário Ferreira afirma sobre os filósofos dogmáticos, que estão em sua adoração e crença na razão, que para estes “os sentidos mentem, enganam. Era preciso corrigir os erros – e entre correções e ensaios, o homem achou a razão.” (*Idem; ibidem*, p.61). Por certo, é o que Nietzsche compreende, quando afirma na obra *Crepúsculo dos Ídolos* que a razão nega os sentidos. Ele pontua diretamente: “A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos.” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §2). Nesse sentido concordamos com a interpretação do autor brasileiro quando ele sublinha o processo pelo qual os homens começam a suspeitar que os sentidos mentem e até chegar na razão para que ela “possa corrigir os erros dos sentidos”. Na tradição encontramos essa relação dos sentidos como falsificação. A razão visa corrigir o suposto testemunho errôneo dado pelos sentidos, mas é ela própria, conforme nos diz Nietzsche, que termina por falsificar o testemunho dos sentidos.

Para Nietzsche, ao contrário da tradição, a razão é considerada “a causa de falsificarmos os testemunhos dos sentidos.” (*Idem; Ibidem*). Para o autor alemão, os sentidos nos dão testemunho da realidade, do único mundo existente, que é vir a ser. A maioria dos filósofos, segundo Nietzsche, negaram os sentidos porque eles “mostravam multiplicidade e mudança” (*Idem; Ibidem*).

metafísicas, em particular suas respostas a questão do valor da existência, antes de tudo, como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmem, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim”(GT/NT, “Prólogo”, § 2).

Contudo, ele coloca de lado Heráclito, que também negou os sentidos, mas de forma diferente, pois para ele estes sentidos “mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade”. (*Idem; Ibidem*). Se Heráclito nega os sentidos, é por uma forma diferente da tradição que pensa que tudo é unidade, ser, etc. Mas já aí ocorre a falsificação dos sentidos pela razão, introduzindo assim a “mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração...” (*Idem; Ibidem*).

Mário Ferreira também reflete o problema da verdade e da crítica de Nietzsche aos positivistas, tendo em vista seu afastamento. Por exemplo, ele diz que:

Afirmando-se ateu, não se deixou empolgar pelas promessas da ciência. Não era o niilista negativista que Lichtenberger classificou. Não, porque afirmava e era ativo. O que Nietzsche negava era a ordem, à more geométrico e o estatismo da concepção clássica. Via o mundo “enantiodrômicamente”, como um grande e contínuo vir a ser, que, para ele, era a única realidade. A sua probidade intelectual fê-lo admirar os positivistas, que então dominavam a consciência filosófica do fim do século. (*Idem; Ibidem*, p.24).

O intérprete brasileiro faz uma referência a Henri Lichtenberger, professor francês especializado em língua e literatura alemã, autor dos livros *Friedrich Nietzsche: Um resumo de sua vida e seus ensinamentos*⁴⁹ de 1899 e *O evangelho do super-homem: a filosofia de Friedrich Nietzsche* em 1910. Sua interpretação chegou no Brasil bem cedo, marcando o início da recepção das ideias nietzschianas.⁵⁰ A referência a Lichtenberger é importante uma vez que este autor foi um dos primeiros a escrever sobre Nietzsche na França e manteve um diálogo com a irmã do filósofo, tendo feito uma das primeiras

⁴⁹ Cf. LICHTENBERGER, H. *Friedrich Nietzsche: ein Abriss seines Lebens und seiner Lehre*, 1899.

⁵⁰ Cf. BARROSO, V. “Um Nietzsche à Brasileira: Intelectuais Receptores do Pensamento Nietzscheano no Brasil 1900-1940”, 2013. Segundo relata Barroso: “Em um artigo do Correio da Manhã de 1903, José Veríssimo faz uma divulgação introdutória sobre o pensamento nietzschiano e, posteriormente, João Ribeiro e Araripe Júnior, publicam uma série de estudos sobre o filósofo no *Almanaque Garnier*, em 1904. Veríssimo publicou também, em 1907, dois ensaios introdutórios: “Um ideal de cultura: Sobre uma página de Nietzsche” onde o jornalista brasileiro comenta uma tradução francesa das *Considerações Inatuais* publicada pela *Mercure de France* em 1907 e “Retórica de Nietzsche” no qual quatro obras em torno do filósofo alemão são comentadas – *En Lisant Nietzsche* de Émile Faguet, *Pages Choises de Friedrich Nietzsche* de Henri Albert, *Friedrich Nietzsche* de Henri Lichtenberger e *Friedrich Nietzsche* de Eugène de Roberty. (BARROSO, 2013, p.187).

conferências da “Sociedade dos amigos do Arquivo Nietzsche”, inaugurado por Elisabeth Förster-Nietzsche em 1926.⁵¹ Confrontando a interpretação de Lichtenberger, Mário Ferreira compreende que Nietzsche não é niilista no sentido negativo que esse autor entendeu. Para o intérprete brasileiro Nietzsche é ativo e afirmativo.⁵² O que Nietzsche negava era a ordem moral do mundo, a “more geométrico” e esse estatismo da concepção clássica. Ele realmente confronta a filosofia moderna e seu racionalismo representado, sobretudo, por Descartes e Espinoza. Nietzsche combate esse racionalismo da ordem geométrica do mundo presente em Spinoza, embora em outros aspectos eles se aproximem. Mas suas críticas são endereçadas ao racionalismo moderno, destacado em Descartes.

Além da referência ao intérprete francês e ao caráter afirmativo do pensamento nietzschiano, Mário Ferreira reconhece o vínculo do filósofo alemão a uma tendência positivista. Mas sobre sua concepção destes positivistas, também ressalta as críticas posteriores a essa fase. Para o intérprete brasileiro Nietzsche:

Via neles uma manifestação objetivada do instinto religioso do homem, porque, para ele, há um instinto religioso no homem. Os positivistas eram ainda cristãos. Não haviam “posto na mesa” o valor da verdade. Na busca de uma nova compreensão do mundo e nos limites estabelecidos, queriam hipóteses consoladoras. (*Idem; ibidem*).

O intérprete reconhece a necessidade que Nietzsche tem de colocar em questão o valor da verdade. A relação entre verdade e ateísmo não é por acaso colocada acima. Nietzsche considera-se ateu, mas sem se empolgar totalmente pela ciência, dada sua relação com a vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*). Nietzsche compreende que a “educação para a verdade” é um dos pilares da civilização ocidental.⁵³

⁵¹ Cf. BUSELATO, S. “A primeira recepção política do Zaratustra”, 2019, p.54.

⁵² Cf. Nietzsche: “O niilismo como sinal do poder aumentado do espírito: como niilismo ativo (...) O niilismo como declínio e diminuição do poder do espírito: o niilismo passivo” (NIETZSCHE, KSA, Nc/FP Outono de 1887, XII, 9[35] p. 350-1).

⁵³ Sobre a vontade de verdade vale mencionar que segundo Melo Neto “com essa expressão, o filósofo tem em mente um tipo de doutrina moral de origem platônico-cristã que adotou a verdade como um valor inquestionável e que, por esse motivo, ensinou o exercício de uma

Como bem mostrou o jovem Mário, o mundo para Nietzsche é um constante vir a ser. Conforme sua interpretação, para Nietzsche o vir a ser é a única realidade. O vir a ser, entendido de forma geral como mudança, contrapõe a permanência. As concepções clássicas da filosofia defendem a permanência, o “estatismo” como ele explicou. A questão da proibidade intelectual vai refletir na implosão da religião, uma vez que é no cristianismo que a vontade de verdade tem sua origem e é transferida para a ciência. Na religião esse ideal, essa vontade de verdade a todo custo vai fazer implodir a própria crença no Deus cristão e causar a “morte de Deus”. É nesse sentido o aspecto religioso que o intérprete viu nos positivistas.

Mas a questão destacada por ele foi à crítica de Nietzsche aos positivistas, a ciência como um todo. Realmente, essa crença na verdade a qualquer custo, essa rigidez, vai desembocar nos ideais ascéticos que querem a verdade pela verdade, mas ao mesmo tempo eles não colocam a questão do valor mesmo, do valor dos valores, do valor da verdade. Isso é fundamental no pensamento de Nietzsche. É preciso colocar em questão o valor da verdade. O comentador segue avaliando que Nietzsche vai entrar no campo da psicologia. Para ele a psicologia “ainda permanecia no charco racionalista, coberta das flores da retórica, ausente da realidade mais profunda.” (*Idem; ibidem*). Avalia o processo civilizatório que contém o homem social, e que os aspectos das angústias humanas e aspectos primitivos do homem eram renegados pela ciência psicológica. O intérprete via em Nietzsche uma conclamação aos demais psicólogos para que seguissem seu exemplo e arriscassem a “dissecar seus ideais, examinar seus sonhos, apesar do mau odor que partiria dessas cavernas do ser.” (*Idem; ibidem*, p.25). Nessa perspectiva ele faz um debate sobre a relação de Freud e Jung como intérpretes de Nietzsche. Basicamente Mário Ferreira critica Freud optando pela teoria de Jung e afirmando que sua compreensão incorpora a filosofia nietzschiana em seus melhores aspectos.⁵⁴

rígida proibidade intelectual”. (NETO, 2016, p.425-426). Nietzsche, contudo, fez a crítica da ciência.

⁵⁴ Para o intérprete brasileiro, Freud “vê no inconsciente do homem toda monstruosidade da alma. É o preconceito de milhares de anos que domina o consciente...” (SANTOS, 1945, p.42). Considera, apesar das críticas que Freud partiu de Nietzsche, mas em muitos aspectos “desviou-se”. Nesse sentido Jung teria logrado melhor compreensão do homem. Não vamos entrar nesse debate nesse trabalho, pois isto fugiria do foco de nosso trabalho. Contudo, em

3.2 Crítica à metafísica da violência a partir de uma concepção “simbólica da vontade de potência

No capítulo sobre a vontade de potência, o intérprete brasileiro afirma que para ler Nietzsche é preciso ter algo do autor, é preciso ruminá-lo, lançar mão da leitura lenta. Apresenta Nietzsche como um filósofo que impulsionou o existencialismo. Reflete sobre o modo como a filosofia nietzschiana vai sendo cada vez mais absorvida com o passar dos anos. Para ele “apesar dos esforços contrários, ele penetra na filosofia com a característica incomum de, à proporção que os anos passam, mais avultarem as suas ideias e o seu renome.” (*Idem; ibidem*, p.78). Essa compreensão do jovem Mário remonta o modo que Nietzsche propõe que sejam lidos seus escritos.⁵⁵

Mário Ferreira interpreta Nietzsche como um autor assistemático, fazendo um contraponto à interpretação dada por Alfred Baeumler em *Nietzsche filósofo e político* e também nos posfácios das suas edições de *A vontade de potência*. O autor brasileiro compreende que apesar de não ter um sistema na filosofia de Nietzsche, nem por isso deixou esse autor de expressar algumas ideias centrais, que perpassam toda sua obra. Ele considera que “Nietzsche nunca sistematizou. E talvez nunca o fizesse, porque ele, mais do que ninguém, acusou os sistemáticos da filosofia.” (*Idem; ibidem*).⁵⁶ Analisando *A vontade de potência* o autor questiona-se pelo sentido desta obra bem como pelo que representa o referido conceito. No intuito de responder esta questão

breve vamos escrever sobre a relação de Mário Ferreira com Freud e Jung a luz dos conceitos nietzschianos.

⁵⁵ Em *Anticristo*, Nietzsche indica: “As condições para que alguém me entenda, e me entenda por necessidade, eu as conheço muito bem. Nas coisas do espírito é preciso ser honesto até a dureza, para apenas suportar a minha seriedade, a minha paixão. É preciso estar habituado a viver nos montes – a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo das nações. É preciso haver se tornado indiferente, é preciso jamais perguntar se a verdade é útil, se ela vem a ser uma fatalidade para alguém...Uma predileção, própria da força, por perguntas para as quais ninguém hoje tem a coragem; a coragem para o proibido; a predestinação ao labirinto. Uma experiência de sete solidões. Novos ouvidos para nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência para verdades que até agora permaneceram mudas. E a vontade para a economia de grande estilo: manter junta sua força, seu entusiasmo... A reverência a si mesmo; o amor a si; a incondicional liberdade ante si mesmo...” (AC/AC, “Prólogo”, p. 9). Então é compreendendo as condições para ler Nietzsche, que Mário Ferreira alerta para a necessidade sentir e ruminar seus escritos.

⁵⁶ Nesse sentido, Marton diz: “Que Nietzsche não se pretenda um pensador sistemático, salta aos olhos de quem entra em contato com seus escritos. E isso não só devido ao estilo específico que adota ou ao tratamento peculiar que dá a certas questões, como à recusa explícita dos sistemas filosóficos.” (MARTON, 2013, p.14).

ele inicialmente define: “Vontade de potência’ não é somente a vontade de dominar” (*Idem; ibidem*). Essa é uma das ressaltavas que Mário Ferreira repete muitas vezes no ensaio. Mais adiante ele ressalta que:

O título da obra enganou muitos intérpretes. “Vontade de potência” é somente o esforço para triunfar do nada, para vencer a fatalidade e o aniquilamento: a catástrofe trágica, a morte. Vontade de potência é, assim, vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É “vontade de Mais (*Mehrwollen*)”. (SANTOS, 1945, p.79).

Para o autor, uma das características da vontade de potência é a intensificação da vida. Considera o engano causado pelo título de uma obra final, no caso a interpretação da vontade de potência no sentido de poder apenas, como se fosse à justificação filosófica para os regimes totalitários. Contudo é na próxima constatação de Mário Ferreira que reside o ponto central da sua interpretação, aquilo que o diferencia de outros intérpretes, sobretudo Heidegger cuja interpretação se tornará clássica e vai refletir nas obras dos demais estudiosos da filosofia de Nietzsche. O intérprete brasileiro afirma que em Nietzsche “nada existe de substancial: nem eu, nem consciência psicológica e moral, nem objeto, nem verdade. O instante é por inteiro o que é, e a despeito disso é tudo o que é: potência. Não há essência oculta, não há coisa-em-si” (*Idem; ibidem*).

A nosso ver o autor brasileiro distancia a vontade de potência de uma certa conotação metafísica, pois nada existe de substancial, em última análise não há substância em sua filosofia. Em Nietzsche também não haveria o eu que pensa e escolhe algo, nem uma consciência psicológica e moral, nem mesmo a verdade.⁵⁷ O intérprete não se equivoca nestas afirmações, mas está antevendo algo radical na filosofia nietzschiana, aquilo que o distancia da tradição. Em parte, está distante da interpretação heideggeriana que culmina por substancializar a filosofia de Nietzsche, conforme já apresentamos.⁵⁸ A

⁵⁷ Sobre o tema Müller-Lauter afirma que: “Nietzsche emprega palavras como sujeito, eu, indivíduo, pessoa como símbolos para o que escapa à dominação. E ele os rejeita, tão logo são pensados como conceitos”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 55).

⁵⁸ Heidegger em *Nietzsche I* afirma: “No pensamento da vontade de poder deve ser pensado o que vem a ser e é movimentado no sentido supremo e mais próprio possível – a própria vida – em sua constância. Com certeza, Nietzsche quer o devir e o que vem a ser como caráter

vontade de potência para o pensador de *Ser e Tempo* buscaria fixar todo movimento, todo vir-a-ser numa condição estável, numa unidade substancial. Percebemos que é de maneira diferente que Mário Ferreira dos Santos busca compreender o pensamento nietzschiano da vontade de potência, pois em sua filosofia não haveria qualquer substancialização ou essência metafísica.

Retomando a reflexão nietzschiana sobre estes temas em *Além do bem e do mal* o filósofo vai criticar as noções de “eu” como pensante e de um “eu que quer”, bem como a noção de um objeto ou coisa em si. No aforismo 16 de *Além do Bem e do Mal*, ele assim coloca:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: Deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (JGB/BM § 16).

Nietzsche nos mostra a ingenuidade de se pensar nas certezas imediatas, tais como um “eu penso” ou um “eu quero”. Ele critica duramente a noção de “eu” como uma contradição e um erro. Da noção de um “eu” que pensa e que quer algo, chegamos à noção de que há um conhecimento puro e absoluto, passível de ser apreendido, uma “coisa em si” que possa ser apropriada. Como bem salientou Mário Ferreira ao afirmar que nada há de substancial, não há realmente um “eu” e nem uma “coisa em si” na filosofia nietzschiana. Aqui é um dos temas centrais dentro da dinâmica da vontade de potência em que opera o pensamento nietzschiano, modo de filosofar em que o autor alemão se contrapõe a tradição filosófica. Cito Nietzsche:

Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações

fundamental do ente na totalidade. No entanto, ele quer o devir precisamente e antes de tudo como o que permanece – como o propriamente ‘ente’; a saber, ente no sentido dos pensadores gregos. Nietzsche pensa tão decididamente como um metafísico que ele chega mesmo a saber disso” (HEIDEGGER, 2007[I], p.508).

temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. (JGB/BM §16)

E mais adiante no mesmo aforismo por fim Nietzsche questiona: “O que me dá direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?”. (JGB/BM §16). Ainda sobre essa interpretação de Santos, sobre não haver nada de substancial no pensamento nietzschiano, suas críticas à noção de um “eu” segue no aforismo 17 de *Além do Bem e do Mal*, em que Nietzsche polemiza com a lógica clássica, mostrando a superstição que há por trás de conceitos fixos. Cito:

Quanto a superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –” (JGB/BM §17).

Aqui Nietzsche faz uma crítica ao atomismo. A busca por essa tradição científica pela matéria, pela ideia de substância, expressa uma armadilha metafísica na ciência. O “isso”, no sentido de uma coisa, reflete a concepção do “eu” que pensa e determina. Contudo, Nietzsche ressalta o movimento impulsivo dos pensamentos, não obedecendo a esse “eu” posto pela lógica e pela sedução da linguagem. A gramática deve assumir sua condição simbólica, uma vez que os conceitos não podem dar conta da realidade em transformação contínua. Tanto o “isso” como o “eu” são o mesmo erro de supor a existência da essência através de uma interpretação do processo, mas não mais do que apenas uma interpretação, tal como a física é uma das possíveis interpretações. Nessa obra Nietzsche já desenvolveu sua concepção de vontade de potência, e é tal conceito que opera ao longo de seus escritos. A interpretação da

vontade de potência é mais um modo que Nietzsche apresenta para analisar o todo e compreender a vida de um modo distante da metafísica.

Ainda, sobre a coisa em si, Mário Ferreira dos Santos faz uma referência às críticas de Nietzsche a Kant e sua negação da coisa em si. Sobre a compreensão de uma substância Kant também afirma na *Crítica da Razão Pura*,⁵⁹ no chamado “Princípio da permanência da substância” que em meio às mudanças que ocorrem no mundo, o que permanece é a substância. Para ele “só o acidente muda”.⁶⁰ Em *Humano, demasiado humano*, no aforismo “Fenômeno e coisa em si” Nietzsche afirma que os filósofos colocam-se “diante da vida e da experiência” – ou seja, diante “daquilo que chama de mundo do fenômeno” (MAI/HHI §16), como se fosse uma pintura descoberta e que mostra sempre o mesmo evento, e ao interpretarmos corretamente tal evento podemos também conhecer o “ser que produziu a pintura”. Isso significa que ao conhecer o fenômeno se conhece também a “coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno.” (MAI/HHI §16). Aceitamos, para explicitar essa crítica de Nietzsche ao conceito de coisa em si, a sua compreensão de coisa em si como essência dos fenômenos.⁶¹

Mário Ferreira em sua interpretação afirma que “a ‘vontade de potência’ é assim, para Nietzsche, um símbolo” (*Idem; ibidem*, p. 79). Esse é um ponto importante na sua análise da filosofia nietzschiana. Uma pergunta que se

⁵⁹ Cf. KANT, Imanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de J. Rodrigues de Mereje. Introdução de G.D Leoni. Tecnoprint Gráfica Editora – (Edições e publicações Brasil Editora S.A – Edições de Ouro). Rio de Janeiro: MCMLXIX.

⁶⁰ Ele afirma que “o substrato de tudo o que é real, isto é, de tudo que pertence à existência não pode ser pensado senão como determinação. Por conseguinte, essa qualquer coisa de permanente relativamente à qual todas as relações dos fenômenos no tempo são necessariamente determinadas, é a substância do fenômeno, isto é, aquilo que existe nele de real, e aquilo que permanece sempre o mesmo, como substratum de toda mudança. E como esta substância não pode mudar em sua existência, sua quantidade na natureza não pode aumentar nem diminuir.” (KANT, 1969, p.214-215). Para Kant “Porque esta permanência é a única razão pela qual aplicamos aos fenômenos a categoria de substância, e seria mister provar que em todos os fenômenos existe algo permanente, cuja existência é determinada pelo mutável.” (*Idem; ibidem*, 1969, p.216).

⁶¹ Conforme Itaparica, alguns comentadores apontam existir uma aceitação da concepção de coisa em si nos escritos iniciais de Nietzsche, ao passo que na sua filosofia madura ocorre uma negação deste conceito kantiano. Para o comentador a discordância entre os comentadores, tanto de Nietzsche como de Kant, começa ao se questionar o que Nietzsche compreende como sendo a coisa em si de Kant e se tal compreensão corresponde aos sentidos possíveis do conceito kantiano. Nesse sentido Itaparica apresenta em seu artigo as possíveis formas de se interpretar este conceito tendo por base os escritos de Kant e seus comentadores e intenta analisar se Nietzsche na sua interpretação se aproxima de alguma destas formas possíveis de compreensão. Cf. ITAPARICA, A. “As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si”, 2013.

depreende desta concepção proposta por Mário Ferreira é de onde ele retira sua concepção de símbolo? Uma possível resposta seria a compreensão de símbolo de G. Jung. O jovem Mário apresenta nesse texto algumas referências à psicologia de Freud, Adler e Jung, manifestando sua preferência pelo último. Jung teria compreendido a filosofia nietzschiana em sua dimensão “cósmica”, e não se desviado do seu caminho, como fez Freud ao compreender o papel do inconsciente como portador do lado sombrio do homem. Contudo, apesar desta discussão estar presente no texto, não há elementos suficientes para afirmar que Mário Ferreira toma o simbolismo de Jung para analisar a vontade de potência. Em obras posteriores o autor brasileiro vai esboçar sua compreensão do simbolismo. Ele vai desenvolver de forma mais detida sua concepção de símbolo em sua tradução de *Assim falava Zaratustra*, na obra *O homem que nasceu póstumo e Tratado de Simbólica*, de modo que não vamos abordar nesta dissertação este tema que ele não tinha desenvolvido no ano do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”. Além de citar Jung, Vygotsky, Piaget, dentre outros autores, Mário Ferreira desenvolve sua própria concepção do símbolo, que por sua vez vai estar presente em quase todas suas obras, sendo um elemento importante para a compreensão do seu pensamento maduro.⁶²

Contudo, é necessário buscar uma compreensão mínima do que o autor brasileiro busca ao definir a vontade de potência como símbolo. Sobre a vontade de potência enquanto símbolo, ele afirma que Nietzsche “determina-a

⁶² Em conformidade com a nossa proposta e o método escolhido, não temos condições de explorar a complexidade que o conceito de símbolo adquire ao longo de toda produção intelectual de Mário Ferreira dos Santos. Contudo, indicamos que o conceito aparece com mais elementos na obra *O homem que nasceu póstumo*, publicada em 1954. Nesse contexto ele discute, entre outros temas, a questão do símbolo nas artes e na religião, retomando os conceitos nietzschianos. Posteriormente, em sua obra *Tratado de Simbólica*, publicado em 1956, ele explora este tema em 28 artigos divididos em sete temas. Nessa obra ele define realmente a sua concepção de símbolo e investiga a gênese do símbolo e suas manifestações em todas as esferas do conhecimento. De forma muito sucinta, indicamos que ele parte da compreensão da *Simbólica* enquanto “estudo da gênese, desenvolvimento, vida e morte dos símbolos” (SANTOS, 1956, p.10), mas como uma disciplina filosófica dissociada da compreensão simbólica da religião. Define *símbolo*, de forma geral, enquanto “uma subcategoria dos seres finitos, que apresentaria características similares à de valor” e também como “uma das categorias intencionistas, que não se devem confundir com as categorias extensionistas da filosofia clássica” (*Idem; ibidem*), abrangendo a discussão dos símbolos em suas relações com “valor” e “tensão”, “ethos” e “esthetos”. Nesse sentido, o autor brasileiro parte da discussão das categorias aristotélicas para desenvolver sua teoria das tensões, expostas em outras obras, e seu método da filosofia concreta, cuja obra principal será publicada no ano seguinte, 1957. Dada à complexidade do tema, vamos preparar em outro momento uma introdução aos conceitos principais destas obras em relação com os símbolos. Por enquanto, basta frisar a relevância do ensaio de 1945 sobre Nietzsche e o modo com um dos seus conceitos principais já se encontra de forma embrionária na sua interpretação.

ainda como o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica. Reduz todas as funções fundamentais orgânicas à vontade de potência, símbolo de um impulso de vida para mais” (*Idem; ibidem*, p. 79-80). Aqui ele expressa algo que o filósofo alemão afirma em seus escritos, mas traz novamente o símbolo ligado ao impulso de vida. Indica que para além do orgânico, tomando a concepção mecanicista, a vontade de potência “pode também ser aceita como o móvel do inorgânico”. Em seguida ressalta que “devemos sublinhar que Nietzsche não aceitava a ‘vontade’ como objetivação. A expressão ‘vontade de potência’ é puramente simbólica, repetimos. (*Idem; ibidem*, p. 79-80). Para este suposto simbolismo da vontade de potência, o jovem Mário associa a não objetivação deste conceito.

Para o pensador brasileiro, Nietzsche não aceita a vontade como objetivação. Sua compreensão deste conceito permite não apenas manter uma distância da metafísica clássica como também inviabilizar sua compreensão para a justificativa do uso da força, no sentido estritamente pessoal. Se a vontade de potência é um conceito simbólico, no entender do intérprete, não é possível ela existir enquanto tal, como algo fixo. Não existe enquanto vontade de alguém. A vontade de potência interpretada pelas apropriações nazistas, entre outros, seria descabida dada a forma e o sentido em que Nietzsche concebeu o conceito, uma vez que seria desejo ou vontade de alguém, ou de um “eu”, que em Nietzsche não há.

A vontade de potência (*Wille zur Macht*) expressa a luta entre os impulsos e a busca por crescimento de mais potência. Existem assim múltiplos impulsos que lutam continuamente e tendem a crescer em potência. Assim, a vida é uma das expressões da vontade de potência, sendo assim um arranjo entre os múltiplos impulsos que lutam por mais potência. A seguir, Mário Ferreira delinea o modo como vai traduzir o conceito nietzschiano:

Esse nome justifica e dá uma “vivência” ao dinamismo. Foi por isso que preferimos traduzir “*Der Wille zur Macht*” por “Vontade de potência”. No decorrer deste livro se verá que Nietzsche o empregou no sentido em que o compreendemos. A frase “vontade de poder” é demasiadamente estreita e dá lugar a equívocos, como tem dado. (*Idem; ibidem*, p.80).

Porque a frase “Vontade de poder” é estreita de mais no entender do intérprete? Para entender a questão, é importante atentar ao que escreveu Marton sobre o tema no texto “A terceira margem da interpretação” e no livro *Nietzsche filósofo da suspeita*, afirmando que a tradução do termo por “poder” acabara por ressaltar a falsa concepção de Nietzsche como filósofo do nazismo, e a utilização do conceito de vontade de potência como justificativa do poder totalitário. Mário Ferreira, antes mesmo do fim da Segunda Guerra e da queda do nazismo, oferece uma justificativa coerente para a tradução de “Der Wille zur Macht” por “Vontade de potência. Conforme o autor:

É comum quando se fazem referências à obra de Nietzsche traduzir-se “Der Wille zur Macht” como “Vontade de Poder”, título restrito que tem permitido a muitos, que não leram a obra, concluir que o nietzscheísmo é simplesmente uma metafísica da violência. Impõe-se, por isso, uma justificativa. A tradução literal de “*Der Wille zur Macht*” deveria ser: “A vontade para poder”, pois *zur* é dativo. Os tradutores franceses como Henri Albert traduzem por “La Volonté de Puissance” e não por “La Volonté de Pouvoir”. Os italianos por “La Volontà di Potenza” e não “La Volontà di Potere”. Angeles H. de Gaos, um dos melhores tradutores do alemão para a língua espanhola, traduz “La Voluntad de Potencia”. Eduardo Ovejero y Maury, tradutor das obras de Nietzsche, traduziu-a por “La Voluntad de Dominio”. Entretanto, no corpo da obra, em sempre traduziu a palavra *Macht* por domínio, preferindo algumas vezes, poder, potência, poderio. (SANTOS, 1945, p.80).

Evidenciamos que a tradução de Mário Ferreira dos Santos está fundamentada numa discussão com grandes tradutores de *A vontade de potência*. É importante salientar a justificativa do tradutor como um cuidado relevante para aquele período em que o filósofo era instrumentalizado. O autor ainda afirma que Nietzsche “considerava ‘Der Wille zur Macht’ a simbolização do todo. Tudo é *Wille zur Macht*.” (*Idem; Ibidem*, p.81). Mas é necessário destacar que o tradutor brasileiro compreende a vontade de potência como “simbolização” do todo, mas não no sentido da essência do todo, o que poderia levar o comentador a cair nos equívocos das interpretações metafísicas. Ele ainda justifica sua tradução pela acepção “mais vasta” da palavra potência na língua portuguesa. Cito:

O vocábulo potência é qualitativo, indica a qualidade do que é potente, inclui também poder, vigor, força, poderio, autoridade (Vide

Cândido de Figueiredo, Morais, Dominguos Vieira, Santos Valente). Potência é uma acepção mais vasta, mais “cósmica” e de adapta perfeitamente a toda variedade das acepções empregadas por Nietzsche, o que não se dá com a palavra poder ou poderio ou domínio, de sentidos mais restritos. (*Idem; ibidem*).

Mário Ferreira apresenta o rigor necessário para traduzir os termos diretamente do alemão. Buscando articular os elementos da língua portuguesa que melhor expressam o sentido dos termos usados por Nietzsche, ele não usa apenas uma tradução literal, como muitos tradutores fazem. A noção de uma concepção “cósmica” da vontade de potência também é expressa na escolha dos termos, conforme verificamos nesta justificativa. Com base na obra traduzida, “Der Wille zur macht”, ele expõe:

O todo é força, e vontade de potência é esse impulso interior da força que gera o movimento. Há também vontade de poder, como espécie da vontade de potência. A leitura dos capítulos tais como: “Vontade de Potência como lei natural”, “Vontade de Potência como vida” e “Eterno Retorno” provam de sobejo o verdadeiro sentido da expressão. E note-se, ainda, que Nietzsche usava-a quase sempre entre parênteses ou grifada, o que indica que não queria emprega-la no sentido estreito de poder como faculdade física, o que estaria em desacordo absoluto com a concepção de vontade de potência, expressão simbólica para definir o acontecer universal e que se manifesta de infinitas maneiras. (Vide af. 249, 302, 311). (“O átomo – dizia Nietzsche – é um certo *quantum* da “vontade de potência”). SANTOS, 1945, p.81).

A relação entre vontade de potência e impulso é retomada agora em relação com a força. Nota-se a tentativa do autor em expressar o dinamismo da vontade de potência e seu distanciamento do termo poder. Empregar este conceito como poder físico, por exemplo, estaria em desacordo com sua condição de “expressão simbólica”, característica que o intérprete volta a frisar. Mário Ferreira parece indicar neste texto cima, percebemos como *A vontade potência* exerce influência considerável na interpretação de Mário Ferreira sobre o conceito. Embora ele não incorra no erro de interpretar a vontade de potência dentro de uma concepção sistemática, como outros comentadores, tal como Alfred Baeumler por exemplo, ainda assim, tem as limitações de dispor de uma fonte adulterada, inviabilizando uma reflexão mais profunda sobre todas as nuances que o conceito nietzschiano adquire, bem como o debate

com as correntes científicas daquele período. Apesar disso, o autor ressalta em todas as passagens a necessidade de não se confundir a vontade de potência como uma força volitiva ou um poder estritamente físico, erro comum àqueles que impingem a Nietzsche a justificativa filosófica da ideologia nazista. O tradutor brasileiro toma sempre o cuidado de referir-se ao conceito como símbolo, afirmando ser essa vontade de potência expressão simbólica, mas não a essência do todo. Chama sobretudo a atenção para o cuidado do próprio Nietzsche em colocar a expressão entre aspas, afim de não confundi-la com as expressões correntes da linguagem cotidiana. Para finalizar essa seção, Mário Ferreira afirma que “além disso, é um dever dar à expressão ‘Der Wille zur Macht’ o seu verdadeiro sentido. Colocamo-nos, dessa forma, ao lado dos maiores exegetas da obra de Nietzsche, tais como Charles Andler, Halévy, Henri Albert, Lefévre e Geneviève Bianquis, para citar os mais conhecidos entre nós.” (SANTOS, 1945, p.82). Vejamos como ele está justificando sua tradução e interpretação com base numa tradição de biógrafos e intérpretes, sobretudo de uma tradição francesa.⁶³

Desta forma está estabelecida as características do que é a vontade de potência para Mário Ferreira. Além da relação do conceito com outros temas, com a crítica da lógica e do conhecimento, é sobretudo no caráter simbólico que o intérprete sustenta sua compreensão. Esse caráter simbólico, se por um lado não é totalmente compreendido com base na concepção de símbolo do intérprete, por outro, é possível perceber que tem ligação com um impulso de vida e impulso no interior da força. Também é associado a uma forma de não objetificação, algo que permite combater uma certa interpretação da vontade enquanto metafísica da violência. Partindo destes elementos, e do seu cuidado em traduzir aquele que seria o principal conceito nietzschiano nas discussões nazistas, é que o autor brasileiro sustenta um afastamento de Nietzsche do nazismo, conforme vamos explorar a seguir.

⁶³ Importante salientar que o conceito de Nietzsche estava sendo traduzido como vontade de poder e também interpretado com vontade de poder político e domínio sobre os demais. Conforme o artigo de Rubira (2016), Ernani Reis desenvolvia a reflexão sobre as semelhanças de Getúlio Vargas e Nietzsche, pois ambos tinham a mesma “vontade de poder e domínio” conforme foi demonstrada na vida política do gaúcho ao empreender uma revolução. Rubira (2016) também indica que o contato de Getúlio com Nietzsche já havia sido apresentado por Assis Chateaubriand.

3.3 Considerações sobre os alemães e a crítica as apropriações nazistas

Na abertura do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”, Mário Ferreira dos Santos começa com uma referência à revolução de 1848. Enfatizando a derrota da burguesia alemã que teria se submetido à nobreza militar, o autor chama a atenção para o “atraso” dos alemães em questões políticas e culturais. Ele assinala que pretende sustentar tal crítica com base no pensamento de Friedrich Nietzsche, uma vez que este filósofo foi um dos maiores críticos dos alemães. Essas referências no início do ensaio são de fundamental importância para compreensão do texto de Mário Ferreira, pois já indicam o objetivo deste autor. Ele pretende interpretar o pensamento de Nietzsche buscando distanciá-lo das apropriações nazistas e ressaltando que sua oposição à cultura alemã é pertinente para criticar o atual reich alemão. Destacamos que no momento em que escreveu este ensaio, 1943, a Segunda Guerra Mundial estava no auge e o regime nazista revelava ao mundo toda sua crueldade. Considerando tal objetivo, trata-se de uma opção estratégica situar desde o começo do texto o que ele considera serem aspectos negativos da cultura alemã, bem como indicar que tais elementos já eram ressaltados nas obras de Nietzsche. Apesar do referido ensaio ter sido escrito como um prefácio para a tradução da polêmica *A vontade de potência*, todavia Mário Ferreira deixa entrever que tem conhecimento das deturpações que tal obra causou para a compreensão da filosofia nietzschiana. Neste sentido, justificando sua opção por traduzir a primeira edição de *A vontade de potência*, na abertura do livro sobre o título de “advertência”, o autor brasileiro afirma que “outras edições aumentadas de novos aforismos foram posteriormente feitas, e algumas, por interesses políticos, até deturpadas”. (SANTOS, 1945, p.5). Tudo nos leva a considerar que as edições deturpadas a que o brasileiro faz referências são aquelas editadas por Alfred Baeumler. Assim, levando em consideração esses elementos históricos, observamos o que diz Mário Ferreira nas primeiras páginas de “O homem que foi um campo de batalha”:

A revolução de 1848 fora aniquilada na Alemanha. As tentativas democráticas haviam encontrado uma resistência obstinada. A burguesia alemã fora covarde e, mais uma vez, submetia-se a nobreza militar. A Alemanha tem um destino: chega sempre tarde! Engels vai perceber isso em 1874. Mas esse destino já fora traçado

desde o tempo dos romanos. A Alemanha é demasiadamente tardia e seus homens são os “ralentisseurs”, como Nietzsche os designará depois, quando falar de Kant, de Schopenhauer e dos outros. Toda “modernidade” alemã tem sido somente a teimosia em apresentar como novas as formas velhas. Mais tarde viria Nietzsche para denunciá-la. Mas estamos em 1848. (SANTOS, 1945, p.11).

Refletindo sobre a aniquilação da revolução de 1848 e o “destino” tardio da Alemanha, Mário Ferreira retoma a crítica de Nietzsche aos alemães como “retardatários da cultura”.⁶⁴ Trata-se de situar a concepção crítica de Nietzsche ao seu país e a pertinência de suas análises para compreender a modernidade na Alemanha.⁶⁵ As revoluções de 1848 expressavam o pangermanismo daquele contexto, de modo que a referência de Mário Ferreira se faz importante, uma vez que Nietzsche vai combater esse espírito nacionalista que toma conta da Alemanha. A citação destas revoluções no início do texto e a crítica do autor à burguesia alemã têm a intenção de evidenciar características e elementos culturais que vão permitir o surgimento do nazismo.⁶⁶

Buscando mostrar a compreensão do caráter “tardio” e “retardatário” dos alemães, tal como compreendeu Friedrich Nietzsche, Mário Ferreira faz referência a Friedrich Engels. Engels detectou alguns aspectos da cultura alemã e criticou os alemães, mesmo na sua análise em 1874.⁶⁷ Friedrich Engels não está citado aqui por acaso. Conhece bem a Alemanha e nas revoluções de 1848 participou ativamente juntamente com Karl Marx, escrevia na Gazeta Renana e era membro da Liga Comunista. Ele vai analisar a derrota da revolução de 48 e o modo como o Estado Burguês vai se consolidar nos anos posteriores. Nietzsche considera os alemães “realentisseurs”. São os

⁶⁴ Em um fragmento póstumo Nietzsche afirma: “Os alemães incomodam, pois estão sempre atrasados no tocante à grande marcha da cultura/civilização europeia: Bismarck, Lutero [sic] por exemplo; [...] (fragmento póstumo 25 [115], da primavera de 1884)”. Cf. SILVA JÚNIOR, 2007, p.110.

⁶⁵ Para Kitchen “pouquíssimas pessoas se deram conta dos perigos da unificação nacional efetuada por meios tão violentos; entre eles destacou-se Friedrich Nietzsche.” KITCHEN, Martin. *História da Alemanha Moderna: de 1800 aos dias de hoje*, 2015.

⁶⁶ Segundo Best: “uma corrente importante da historiografia alemã vê mesmo nesses eventos de 1848 uma virada decisiva e irreversível na política da burguesia no século XIX: impulsionada por seus interesses imediatos de classe, a burguesia alemã teria então sacrificado seus ideais de lealdade à defesa do status quo social e uma espécie de compromisso histórico com os estratos dominantes tradicionais. A aliança da burguesia com o nacional-socialismo seria, portanto, o culminar de um processo iniciado em 1848” (BEST, 1988, p.527).

⁶⁷ ENGELS, Friedrich. “Prefácio do autor”. In: **As guerras camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977, p. 7-21.

retardadores da história, aqueles que atrasam a história, e nesse sentido Mário Ferreira coloca Nietzsche ao lado de Engels, que também chamou atenção para essa característica do povo alemão. Nietzsche aborda os alemães como os retardadores da história, principalmente em *O caso Wagner*.⁶⁸

Sobre esta primeira citação analisada precisamos considerar a influência do filósofo marxista e sociólogo francês Henri Lefebvre. Trata-se de uma influência explícita não apenas porque analisamos as obras que este intelectual escreveu sobre Nietzsche⁶⁹ e concluíamos as várias convergências entre ambas as interpretações, mas também porque o jovem Mário cita diversas vezes os textos de Lefebvre. Assumindo a mesma linha do pensador francês, Mário Ferreira também retoma a interpretação de Marx e Engels sobre as revoluções de 1848/49. Sobre a atitude da burguesia alemã, Lefebvre afirma em *Nietzsche* que “a burguesia alemã tem a desgraça de retomar o modo favorito dos germânicos, de chegar sempre muito tarde, tal como escreveria Engels em 1874”. (LEFEBVRE, 1940, p.7).

No capítulo “O manto sombrio de Schopenhauer”, Mário Ferreira detém-se em comentar o primeiro contato de Nietzsche com o autor de *O mundo como vontade e representação*. Considera que nesse momento, o “pessimismo schopenhaueriano subjuga-o”. (SANTOS, 1945, p.18). Observando a importância deste contato para a primeira fase da filosofia de Nietzsche, o autor brasileiro retoma a influência dos movimentos de 1848 para o contexto teórico e intelectual da predominância de Schopenhauer. Cito:

É Nietzsche quem relata que um impulso inconsciente arrastou-o, quando jovem, em Bonn, a adquirir numa livraria a obra “O Mundo como Vontade e Representação”, de Schopenhauer, cuja filosofia permaneceu por longo tempo desconhecida na Alemanha. A derrota de 48, com a conseqüente depressão moral, trouxe a tona essa filosofia. (*Idem; ibidem*).

⁶⁸ Cf. Nietzsche: “Os alemães, os retardadores por excelência na história, são hoje o mais atrasado entre os povos de cultura da Europa” (WA/CW, Pós-Escrito).

⁶⁹ Henri Lefebvre escreveu duas interpretações sobre Nietzsche. São elas: *Nietzsche e Hegel, Marx, Nietzsche ou o Reino das Sombras*. Além destas obras em que trata diretamente do filósofo alemão, ele também retoma conceitos nietzschianos ao longo de sua produção intelectual.

Conforme consideramos, a relação entre filosofia e política, sobretudo na cultura alemã, faz parte do objetivo de Mário Ferreira e do modo como ele construiu seu texto, procurando mostrar a oposição de Nietzsche aos alemães e seus intelectuais. O desconhecimento da obra de Schopenhauer por longo período é sabido, uma vez que ele ficou na margem da filosofia de Hegel.⁷⁰ A mudança de perspectiva a partir de 1848 também é verificada, uma vez que o pessimismo passou a ter forte influência na cultura filosófica e literária.⁷¹ A constante referência ao contexto político permanece no ensaio do brasileiro, e logo após a inserção do diálogo entre Nietzsche e Schopenhauer ele afirma:

Estamos em 1866. Bismarck prepara-se para construir uma Alemanha maior. O colapso da Áustria, em vinte dias, ante as tropas de Moltke, empolga a juventude. Nietzsche tem 22 anos e os acontecimentos avassalam-no. São as frases patrióticas dessa época que vão ser exploradas depois, para justificar seu “germanismo”, porque, nesse instante, envolvido pela glória militar, ele se orgulha de ser prussiano. No entanto, anos após, desvanecido de Bismarck, proclama-se polaco mais uma vez. (*Idem; ibidem*).

O intérprete destaca a relação de Nietzsche com Bismarck e o reich. Mostra que o filósofo de *Zarathustra* ao mesmo tempo em que já havia travado contato com Schopenhauer e ter sido influenciado em suas primeiras obras, também estava empolgado com os aspectos da política alemã. Ressaltamos a importância dos efeitos da vitória Prussiana sobre a Áustria. Para historiadores como Kent, esse fato político-histórico tem grande importância para a cultura alemã, pois a vitória prussiana exaltava o espírito nacionalista alemão e a confiança do povo na “realpolitik” – que será criticada por Nietzsche. Tudo se encaminhava para a unificação da Alemanha sob a liderança de Bismarck. O caráter conservador e contra os liberais e progressistas era a posição principal nessa nova Alemanha no caminho da unificação. O medo do inimigo externo é

⁷⁰ LUKÁCS. G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. 1959.

⁷¹ Em uma perspectiva semelhante Lukács vai afirmar: “Enquanto a filosofia reacionária alemã se move na direção da Restauração, embora na década de quarenta tenha sofrido algumas mudanças e mutações, Schopenhauer aparece totalmente à margem, sem ressonância alguma. Mas, de repente, quando uma situação essencialmente nova foi criada na Alemanha, também ideologicamente, após a derrota da revolução de 1848, nós o vemos se tornar famoso e substituir Feuerbach como guia ideológico da burguesia; basta olhar, para compreender, na trajetória, extraordinariamente típica do que dizemos, seguida por Richard Wagner antes e depois dos 48.” (LUKÁCS, 1959, p. 158-159).

outra característica que vai ressoar na história alemã desde este período até as duas grandes guerras.⁷² Ressaltamos esses elementos históricos, pois Mário Ferreira vai contextualizar o momento histórico da Alemanha e salienta o despertar da consciência crítica de Nietzsche, pois ele vai se opor aos elementos de cunho nacionalista e germanista espalhado na Alemanha de Bismarck.⁷³ Opondo-se à ligação de Nietzsche com o primeiro reich alemão devido à empolgação inicial do autor com esses elementos nacionalistas, Mário Ferreira ressalta que “às vésperas de 1870 Nietzsche escreve: ‘Nada de guerra, o Estado tornar-se-ia forte demais!’ (Trata-se do Estado prussiano)” (*Idem; ibidem*, p.19). E mais adiante ainda sublinha que “seis meses depois da guerra, seu entusiasmo se desvanece. Compreende que uma Alemanha poderosa é um perigo para a cultura.” (*Idem; ibidem*, p.20). Mário Ferreira reconhece a empolgação inicial de Nietzsche com as glórias alemãs, justamente na fase inicial de sua filosofia em que está influenciado pelo pessimismo de Schopenhauer e pela música de Richard Wagner, mas afirma que esta empolgação dura pouco e logo o filósofo alemão toma consciência do prejuízo da cultura frente ao fortalecimento militar do Estado prussiano e da Alemanha unificada.⁷⁴

Mário Ferreira aborda a guerra dos alemães contra a França, ressaltando que esse acontecimento vem para coroar o rompimento de Nietzsche com a cultura nacional, pois a partir daí ele perde seu encanto com qualquer aspecto da Alemanha. Cito:

⁷² Cf. Kent: “A oscilação maciça em favor de Bismarck refletiu-se por toda a Alemanha. A vitória prussiana de 1866 pareceu convencer muitos das vantagens da ‘realpolitik’ da década de 1860 sobre o idealismo da década de 1840. O povo cansou-se de apoiar as políticas mal sucedidas da Áustria e estava frustrado pelos aparentemente inatingíveis objetivos do liberalismo e do constitucionalismo. Porém, além disso, a unificação do país sob a liderança prussiana já parecia palpável. O nacionalismo alemão deve a sua base mais forte ao medo da agressão externa, especialmente a francesa. Havia um desejo generalizado de terminar com a fraqueza e desunião alemãs e de evitar intervenções externas nos assuntos alemães como tinha acontecido na crise dinamarquesa de 1848 e na confrontação de Olmuetz em 1850.” (KENT, 1982, p.63).

⁷³ Cabe destacar, conforme aponta Kent sobre os tratados de defesa contra os inimigos externos, que “a disposição mais significativa nestes tratados de defesa era a de que o rei da Prússia assumia o supremo comando militar das forças dos estados alemães do Sul em caso de guerra com a França.” (KENT, 1982, p.62). O autor ainda afirma que “A ampliação territorial da Prússia fez dela o maior e mais poderoso estado alemão.” (*Idem; ibidem*).

⁷⁴ Cf. MOURA, C. “Cultura, civilização e barbárie do ponto de vista da crítica de Nietzsche aos alemães”, 2010.

Daí por diante não teve mais um rasgo de simpatia para com o povo alemão. Viu-o arrastado pela “estupidez nacionalista” (as palavras são dele), pela convicção da “força bruta”, “ajoelhando-se ante o poder que adoram”, deglutindo a vitória bismarckiana sobre a França política. (Nunca sobre a cultura francesa – afirmava –, assim como Esparta vitoriosa não “vencera” Atenas.) (*Idem; Ibidem*, p.66).

Como explica o intérprete, Nietzsche critica a vitória prussiana, principalmente ao destacar uma concepção superficial de cultura. Nas *Considerações extemporâneas* o filósofo alemão vai evidenciar os elementos frágeis da cultura alemã e seus ideais.⁷⁵ Em *David Straus, o devoto e o escritor* (1873) ele mostra que os filisteus da cultura são o grande impedimento para que se possa atingir uma cultura elevada. A vitória bismarckiana sobre a França apenas ressaltou a predominância de valores utilitários, tais como os econômicos e políticos. Nietzsche compreende que estes valores não podem estar acima da cultura, sendo esta nivelada ao nível das massas. Com a vitória sobre a França, após já ter derrotado a Dinamarca e a Áustria, Bismarck se destaca no comando da Prússia e logo vai se consolidar como o grande representante, tomando a frente na formação do Reich alemão. Também cabe salientar que a unificação alemã esta associada ao surgimento de um novo tipo de classe burguesa, cuja influência nos valores da cultura alemã Nietzsche vai criticar. Essa nova classe vai participar ativamente da cultura, influenciando o ensino, com o surgimento das escolas voltadas para o ensino técnico e profissional. Tudo isso vai refletir numa mercantilização da cultura. Conforme explica Nietzsche na sua *Consideração Extemporânea*, o problema é que “na Alemanha parecia quase que a opinião pública proibia de falar das más e perigosas consequências da guerra, especialmente de uma guerra acabada vitoriosamente”, e ainda que os escritores influenciados pelo filistéssimo cultural “entram em competição para exaltar a guerra e seguir com júbilo os poderosos fenômenos da sua influência sobre moralidade, cultura e arte” (DS/Co. Ext. I, §1).

⁷⁵ Abordando as críticas nietzschianas à cultura alemã presente nas *Considerações extemporâneas*, Moura afirma que neste texto “Nietzsche faz um balanço crítico do modelo de ensino de sua época, a crença em uma revitalização da cultura da Alemanha parece ser completamente deixada de lado. No lugar de um lento emergir do ‘ser alemão’, assiste-se à cultura atuar como serva de formas baixas de vida, deixando-se dominar por forças que a rebaixam aos interesses do dinheiro e do Estado.” (MOURA, 2010, p. 192-193).

Analisando o tema dos alemães, Mário Ferreira concluiu a importância de Schopenhauer para o início da filosofia de Nietzsche. Assinala que “fora através da metafísica de Schopenhauer que ele penetrara no pessimismo.” (*Idem; ibidem*, p.29). O autor nos apresenta algo conhecido, pois o próprio Nietzsche atesta seu vínculo com a filosofia pessimista presente em *O mundo como vontade e representação*. O chamado período romântico, em que Nietzsche era influenciado por Schopenhauer, Wagner e até mesmo Hegel, tem sido muito debatido por comentadores e gerado diferentes interpretações.⁷⁶ Contudo, no que tange a influência da metafísica schopenhaueriana nas primeiras obras do filósofo alemão⁷⁷, encontramos maior consenso, uma vez que a filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner vão constituir a base dos argumentos expostos em *O nascimento da tragédia* e nas *Considerações extemporâneas*.⁷⁸

O autor brasileiro também ressalta o significado da “vontade” na obra do filósofo pessimista.⁷⁹ Ele afirma que “para Schopenhauer a vontade era a essência do mundo. A vontade manifesta-se em todos os seres. Mas é um desejo doloroso, sem um motivo, esperando depois a morte final.” (*Idem; ibidem*). Para o jovem Mário o caráter de essência da vontade schopenhaueriana merece ser destacado, pois segundo ele é contra essa

⁷⁶ Sobre esse debate uma interpretação interessante é dada pela espanhola Remedios Ávila Crespo no artigo “A crítica de Nietzsche ao romantismo” publicado nos *Cadernos Nietzsche*. Nesse texto a autora faz uma diferenciação entre as fases do romantismo e mostra que Nietzsche foi influenciado pelo “primeiro romantismo” e se colocou em oposição ao “romantismo decadente”. Para ela “é justo reconhecer que a proximidade de Nietzsche com o romantismo é sobretudo relativa ao primeiro romantismo, a esta jovem geração idealista – Hegel, Hölderlin, Schelling e Schlegel – que dá seus melhores frutos entre os anos finais do século XVIII e os primeiros anos do século XIX.” (CRESPO, 2015, p. 53). Desse modo, o romantismo atacado por Nietzsche não seria o mesmo de onde ele partiu e que lhe “serve como ‘base de operações’ para seus ataques ao romantismo tardio [*Spätromantik*].” (*Ibidem*). Para se ter uma ideia da complexidade deste tema, a comentadora discute com textos de Manuel Barrios, E. Kurth e K. Joël, fazendo referências críticas a Bachofen, Creuzer e Rohde.

⁷⁷ Conforme Rosa Maria Dias “Nietzsche descobre o livro de Schopenhauer *O mundo como vontade e representação* em 1865. A influência desse livro em sua obra de juventude é inegável. *O nascimento da tragédia* incorpora não só alguns princípios da metafísica de Schopenhauer como também aspectos de sua teoria da arte.” (DIAS, 1997, p.7).

⁷⁸ Como salientou Oswaldo Giacóia sobre a fase inicial da filosofia de Nietzsche “sua obra inicial é marcada por um interesse pronunciado pela estética, assim como pela intervenção crítica no debate cultural e político alemão [...] percebe-se ainda a forte influência sobre Nietzsche dos românticos alemães, assim como Arthur Schopenhauer e Richard Wagner.” (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p.75-76)

⁷⁹ Ressaltamos que a filosofia de Schopenhauer está centralizada no tema de sua obra *O Mundo Como Vontade e Representação*. Este título ilustra uma síntese da abordagem de tal livro, no qual Schopenhauer interpreta que o nosso mundo é sustentado por dois elementos básicos, que são a Vontade e a representação.

essência metafísica que Nietzsche se volta e desenvolve a noção de vontade de potência.⁸⁰ Essa vontade não é metafísica, pois conforme destacou o intérprete brasileiro, na filosofia de Nietzsche não há nada de essência metafísica nem de substância. Por outro lado a vontade de Schopenhauer é metafísica e essencial no homem e demais seres.⁸¹ O autor brasileiro também chama a atenção para o caráter negativo que a vontade assume na filosofia schopenhaueriana. De fato, considerando o mundo um lugar de “penitência”, Schopenhauer ressalta em suas obras o caráter de sofrimento da condição humana enquanto vontade.⁸²

Essa análise insistente no caráter pessimista da filosofia de Schopenhauer, que se expressaria através de uma concepção de vontade que é negativa, gerando irremediavelmente sofrimento e destruição, é importante na estratégia de construção do texto de Mário Ferreira, uma vez que isso vai constituir o ponto de partida para ele apresentar sua interpretação da vontade de potência em Nietzsche. Se para Schopenhauer a vontade é sempre dolorosa e destrutiva, para Nietzsche, no entender do comentador, ela se mostrará afirmativa, como vontade de vida, na afirmação do mundo como vir a ser. Schopenhauer será colocado nessa interpretação como um típico representante da filosofia alemã daquele momento histórico, como um negador da vida. Não vamos problematizar se Mário Ferreira foi justo nesta interpretação do “primeiro mestre” de Nietzsche, mas ressaltar o que ele pretende: dar ênfase à superação do filósofo de Zarathustra deste “tipo de filosofia” e de uma determinada concepção de homem que vai ser formado no seu país, o “animal de rebanho”. Nietzsche vai justamente combater esse homem de rebanho,

⁸⁰ Cf. ZA/ZA, “Da superação de si mesmo”; Cf. JGB/BM §19.

⁸¹ Sobre esse caráter substancial da vontade para Schopenhauer, Araldi nos diz que nessa vontade o pessimista alemão “encontra o ponto arquimediano para pensar a vida como um todo. Tomado a fortiori, o conceito de *Vontade* recebe uma extensão própria, até tornar-se *Coisa em si*, como Substância”. (ARALDI, 2013, p.23-24).

⁸² Conforme Schopenhauer: “Se a nossa existência não tem por fim imediato a dor, pode dizer-se que não tem razão alguma de ser no mundo. Porque é absurdo admitir que a dor sem fim que nasce da miséria inerente à vida e enche o mundo, seja apenas um puro acidente, e não o próprio fim. Cada desgraça particular parece, é certo, uma exceção, mas a desgraça geral é a regra.” (SCHOPENHAUER, 1959, p. 5). Notamos o caráter pessimista de Schopenhauer. Para ele: “O mundo, é o inferno, e os homens dividem-se em almas atormentadas e em diabos atormentadores.” (*Idem; ibidem*, p. 10). E conclui que “É preciso enfim que a morte triunfe, pois lhe pertencemos pelo próprio fato do nosso nascimento e ela não faz senão brincar com a presa antes de a devorar” (p.19). In: *Dores do mundo*. Tradução revista por José Souza de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora.

formado no solo alemão, ou, como nas palavras de Mário Ferreira, o “homem bovino” com quem ele conviveu toda sua vida na Alemanha. Para combater esse tipo de homem ele passaria também a combater uma perspectiva filosófica que perpassa a tradição, da qual não teria escapado nem mesmo o seu “mestre”, o autor de *O mundo como vontade e representação*.

É na questão da arte que Nietzsche dá os primeiros passos para escapar do caráter pessimista da filosofia de Schopenhauer. Se para o pessimista alemão, a arte funciona como um “quietivo” da vida, para amainar o sofrimento, para Nietzsche ela é um estimulante.⁸³ No momento destacamos esta diferença. Como ressaltou Mário Ferreira, Nietzsche após penetrar no pessimismo sob influência de seu “primeiro mestre”, vai conseguir se libertar através da arte primeiramente, reconhecendo a beleza da vida e o homem como uma parte do todo. É o começo do rompimento com o pessimista já na sua primeira obra publicada.⁸⁴ Deste modo, Mário Ferreira termina essa parte do ensaio indicando o contexto da obra *O nascimento da tragédia* e sublinhando que o caráter do dionisíaco vai afastar Nietzsche do pessimismo. Para ele “o homem dionisíaco liberta-se do pessimismo, e sua vontade penetra no fluxo perpétuo dos fenômenos. E Nietzsche invade as trevas da noite anunciando a madrugada aos gritos: ‘Amo-te, vida, porque és eternidade!’” (*Idem; ibidem*, p. 29). Considera ainda que Nietzsche “exalta o mito e exalta o símbolo”, pois o homem necessita deles “para falar uma linguagem mais profunda”. Contudo faz uma ressalva que esse mito vai ter na Grécia a oposição de Sócrates, e será Apolo que vai se sobressair através do racionalismo.⁸⁵ A partir deste ponto, o intérprete brasileiro passa a problematizar a questão da verdade no pensamento de Nietzsche e suas

⁸³ O próprio Heidegger, cuja interpretação problematizamos nesta dissertação, ao comentar esse tema, afirma: “Schopenhauer interpretou a essência da arte como um ‘quietivo’ da vida” enquanto tal, o que aqueta a vida em sua miserabilidade e em seu sofrimento, o que suspende a vontade cujo ímpeto provoca justamente a miséria da existência. Nietzsche inverte Schopenhauer e diz: a arte é o ‘estimulante’ da vida, algo que incita e eleva a vida.” (HEIDEGGER, 2007(I), p.29). Nesse sentido, em parte concordamos com Heidegger, embora o autor use esse argumento para insistir na sua hipótese de que Nietzsche apenas opera um processo de inversão dos autores da tradição.

⁸⁴ Cf. Dias, “A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*”, 1997. Para a autora, apesar da influência do filósofo pessimista nessa primeira obra, Nietzsche afirma uma ruptura a partir de uma vontade afirmativa e artística.

⁸⁵ Em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche reconhece que Sócrates exerceu uma influência negativa nos gregos e que ele inaugurou uma forma de fazer filosofia expressa na separação da razão e dos instintos.

críticas às concepções socráticas, da qual Platão vai ser um continuador. Para além do pessimismo, o filósofo de Zaratustra precisaria combater a dualidade de mundos, a vontade de verdade na ciência e trazer uma nova filosofia expressa pelo dionisíaco.⁸⁶

Passamos a explorar mais detidamente as considerações de Mário Ferreira sobre as críticas de Nietzsche aos alemães. O intérprete aborda a caracterização do “homem de rebanho” e faz uma contraposição através do conceito de “bom europeu”. No capítulo “Nietzsche e os alemães” ele afirma no primeiro parágrafo:

Na obra de Nietzsche podemos distinguir um determinado número de constantes que fundamentam os temas principais. Entre elas podemos ressaltar a que se refere aos alemães. O tom amargo e, às vezes, excessivamente cáustico com que os fustiga, não é peculiar de uma “fase intelectual” das muitas que atribuem a Nietzsche, mas predominante de princípio a fim em toda a sua obra, incluindo, ainda, seus papéis póstumos. (*Idem; ibidem*, p. 65).

Mário Ferreira dos Santos toma como ponto de partida nesse capítulo o fato de que as polêmicas de Nietzsche com os alemães são uma “constante” em sua obra. A afirmação categórica de Mário Ferreira encontra justificação nos escritos do filósofo, pois em *Ecce Homo* ele afirma que desde cedo manteve uma crítica aos alemães. Conforme o filósofo de Sils-Maria: “Minha desconfiança do caráter alemão manifestei já aos vinte e sete anos (terceira extemporânea) – os alemães são para mim impossíveis” (EH/EH § 4). O autor brasileiro indica que:

Outra “constante” de sua obra é o ataque contínuo ao “homem de rebanho”. Podemos interpretá-lo da seguinte maneira: Nietzsche passou na Alemanha a maior parte de sua vida, onde conheceu e privou com o tradicional “tipo bovino” do alemão. Incompreendido, combatido pela “conspiração do silêncio”, vítima das interpretações mais grosseiras, excedeu-se e levantou o tom de voz. (SANTOS, 1945, p. 65).

⁸⁶ Não vamos nos deter neste ponto, mas ao longo do texto Mário Ferreira faz várias alusões ao dionisíaco e o modo como Nietzsche combate a tradição socrático-platônica por meio da arte. Em resumo ele indica que, na estética, Nietzsche consegue através da metafísica do artista romper com o racionalismo socrático e através do dionisíaco escapar do processo de individuação, representado no apolíneo.

O ponto importante da citação de Mário Ferreira é colocar a crítica de Nietzsche ao homem de rebanho como um aspecto constante em sua obra. De fato repete-se nas obras publicadas essa crítica nietzschiana a um tipo de homem formado pela cultura moderna, sobretudo na Alemanha. Já em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 460⁸⁷ o filósofo apresenta o que seria o grande homem da massa. Nietzsche diz que “Logo, ele deve ser violento, invejoso, explorador, intrigante, adulator, servil, arrogante, tudo conforme as circunstâncias” (MAI/HHI § 460). A ironia do filósofo é visível, e podemos desse aforismo tirar algumas semelhanças ao tipo de homem que adere ao nacional-socialismo anos após a morte do filósofo de Zaratustra. Em *A gaia ciência*, Nietzsche faz referência ao homem de rebanho no aforismo 116 do livro III, intitulado “Instinto de rebanho”. Diz que aonde encontrarmos uma moral, encontramos na verdade “uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos” e que tais avaliações e hierarquizações equivalem à manifestação “das necessidades de uma comunidade, de um rebanho”. A avaliação nesse sentido se dá de acordo com o benefício ao rebanho. Com a moral, para Nietzsche “o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função” (FW/GC §116). Constatando a divergência entre as condições que preservariam uma comunidade, o filósofo direciona para a existência de “morais bastante diferentes” e por fim conclui que “moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (*Idem; ibidem*). No aforismo “Remorso de rebanho”, Nietzsche ainda conclui que “tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorso ao indivíduo – e também ao seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo!” (FW/GC § 117). Avançando para o livro V da mesma obra – “Nós, os impávidos” – Nietzsche aborda a cultura alemã no aforismo 357 intitulado “A cerca do velho problema: ‘O que é alemão?’.” Ele expõe as várias facetas dos intelectuais alemães, tais como Leibniz, Kant, Hegel e Schopenhauer e indica por fim que o que fizeram de grande se deve ao fato de terem sido europeus e não apenas alemães.

Sobre a conspiração do silêncio contra o filósofo alemão, referida por Mário Ferreira, é importante ressaltar o que o próprio Nietzsche declarou que

⁸⁷ Este aforismo intitulado “O grande homem da massa” encontra-se no capítulo oitavo “Um olhar sobre o estado”.

nenhum alemão tomou a palavra para defender suas obras.⁸⁸ Prosseguindo em sua análise, Mário Ferreira também compreende que Nietzsche preocupa-se com o “diluir” do homem no meio das massas. Cito:

Se houvesse conhecido o povo espanhol, “onde até os mendigos tem dignidade”, ou certos povos da América, excessivamente quixotescos e individualistas, onde o indivíduo não se aniquila ante o rebanho, teria emprestado à interpretação do “homem bovino” um tom mais baixo de voz. Não se conclua daí que ele não conhecesse o caráter individualista-quixotesco do espanhol, tanto que o descreveu entusiasticamente, como fez acerca das civilizações árabes. Nelas admirou o herói solitário na multidão, o homem livre, senhor de sua vontade. (SANTOS, 1945, p. 65).

Aqui se encontra um ponto interessante da preocupação de Mário Ferreira: a questão da singularidade do homem. O intérprete chama a atenção para este aspecto da filosofia de Nietzsche: a preocupação de que o indivíduo não se aniquile no meio das massas. Para ele um dos pontos centrais é que Nietzsche “sentiu sempre na Alemanha o aniquilamento do homem como individualidade.” (*Idem; ibidem*, p. 68). Os alemães inspiraram Nietzsche a fazer suas críticas, pois serviam como um modelo: nesse país ele viu de perto a decadência, a massificação e a aniquilação do indivíduo. Desse modo, não seria possível justificar através da filosofia nietzschiana os regimes de massas, totalitários, tais como nazismo e o fascismo na Europa – assim como não será possível qualquer ditadura socialista como ocorre na União Soviética, e que Mário Ferreira vai combater ativamente em seus escritos posteriores.

Mário Ferreira considera que a maior parte dos escritos nietzschianos tiveram teor crítico à cultura alemã, ressaltando sobretudo o período final da

⁸⁸ Conforme Nietzsche: “No que concerne ao meu Zaratustra, quem entre os amigos teria visto nele mais que uma ilegítima, felizmente anódina presunção?... Dez anos: e ninguém na Alemanha tomou como dever de consciência defender meu nome contra o absurdo silêncio sob o qual ele jazia soterrado: foi um estrangeiro, um dinamarquês, que por primeiro teve para isso finura de instinto e coragem, que se indignou com meus supostos amigos... Em qual universidade alemã seria hoje possível um curso sobre a minha filosofia, como foi dado na primavera passada pelo dr. Georges Brandes de Copenhague, que demonstrou assim mais uma vez ser psicólogo? – Eu mesmo nunca sofri por isso; o necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima. Isso não me impede que eu ame a ironia, inclusive a ironia histórico-universal.” (EH/EH, “O caso Wagner”, § 4). Aqui Nietzsche fará uma referência a transvaloração de todos os valores e como lançou *O Caso Wagner*, de modo a se eternizar como os alemães. Um embate com os alemães é na verdade um embate com a cultura da modernidade. A indignação de Nietzsche à conspiração de silêncio sobre o seu nome, como destaca Santos em sua interpretação, é visível nesta citação de *Ecce Homo*.

obra do filósofo – nesse sentido afirma que “nada ilustra melhor que suas próprias palavras. E dessas as ‘últimas palavras’. Toda a obra nietzschiana foi uma acusação.” (*Idem; ibidem*, p. 65). Como vimos, o autor de *Zaratustra* expressa em *Ecce Homo*, uma das suas últimas obras, como desde cedo havia percebido o problema dos alemães. Sobre o trato com os alemães afirma que “minha vida inteira é a prova de *rigueur* [rigorosa] dessas frases. Nela busco em vão por um indício de tato, de *délicatesse* para comigo. De judeus sim, de alemães nunca.” (EH, “O caso Wagner”, § 4). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, outra obra do último período, Nietzsche faz duras críticas aos alemães. No capítulo “O que falta aos alemães” apresenta a “nova Alemanha” como representante de “um enorme quantum de capacidades herdadas e adquiridas”, podendo ficar muito tempo apenas utilizando-se desse acúmulo de energias. Não adquiriu uma reserva cultural elevada, nem apresentou seu país “gosto delicado” e “beleza” nos seus instintos, mas sim aspectos viris e grosseiros. Procurando ser “justo aos alemães”, Nietzsche reconhece a “laboriosidade” dos alemães, sua perseverança e outros aspectos. Mas ressalta o filósofo de *Zaratustra* o alto preço do poder e como esse influencia na cultura do seu país. Cito:

Paga-se caro por chegar ao poder: o poder imbeciliza... Os alemães – já foram chamados de povo de pensadores: ainda pensam atualmente? – Os alemães agora se entediam com o espírito, eles agora desconfiam do espírito, a política devora toda seriedade perante coisas realmente espirituais. “Alemanha, Alemanha acima de tudo” – este foi, receio, o fim da filosofia alemã... (GD/CI, “O que falta aos alemães”, §1).

Acima, Nietzsche é duro com seus conterrâneos e não amenizou suas críticas aos filósofos alemães. Neste aforismo critica também Bismarck e logo em seguida todo Reich alemão. Para Mário Ferreira não são apenas as passagens que nos referimos em que Nietzsche critica e acusa os alemães, mas considera que toda sua obra está cheia de referências sobre “o conceito que sempre formou do povo alemão”. (SANTOS, 1945, p.68). Por todas essas considerações, Mário Ferreira aponta não ser possível considerar que Nietzsche seja o filósofo do Nazismo, o que pretendemos explorar melhor neste texto.

O intérprete brasileiro ainda ressalta que não se devem compreender as críticas de Nietzsche como fruto do ressentimento, pois um dos motivos de sua polêmica com os alemães seria o fato de ele ser “conscientemente ‘europeu’.” (*Idem; ibidem*). O tema do bom europeu exposto por Nietzsche aparece com centralidade na interpretação de Mário Ferreira. As considerações sobre o bom europeu e a crítica ao homem de rebanho, de caráter nacionalista, encontram-se principalmente na obra *Além do bem e do mal*, no capítulo “Povos e Pátrias”.⁸⁹ Todavia é possível encontrar críticas de Nietzsche aos alemães e referências a aspectos do bom europeu já em *Humano demasiado humano* e em *A gaia ciência*.⁹⁰

Outro ponto que destacamos na interpretação de Mário Ferreira é a exposição das afirmações nietzschianas sobre sua ascendência: “E ademais, acentuava sua ascendência eslava: ‘...sou bastante polaco para não permitir que um alemão fale de música.’” O intérprete brasileiro insiste nessas citações afim de contrapor a imagem do “Nietzsche alemão”, tido como filósofo do regime nazista. A relação entre a “vontade”, o *Übermensch*⁹¹ e o homem de rebanho é citada a fim de contrapor a ideologia nazi. Cito:

A afirmação hitlerista de que a Alemanha atual é a desejada por Nietzsche, uma nação de “super-homens”, é “moeda-falsa”. Ele combatia o homem bovino, o “infrahomem”, e toda a mentalização germânica é para a formação de massas bovinas que transfiram sua vontade para a vontade do chefe. (*Idem; ibidem*, p.65).

Mário Ferreira compreende o homem bovino como homem fraco, animal de rebanho, criticado por Nietzsche quando este destaca os tipos fortes em contraposição todo tipo de fraqueza humana. Os tipos fortes e superiores, ou mesmo o conceito de *Übermensch*, não são representados pelos alemães

⁸⁹ Cf. JGB/BM §212 e § 241.

⁹⁰ Cf. FW/GC §357.

⁹¹ É importante salientar que o autor não se deteve em analisar o *Übermensch* – assim como eterno-retorno do mesmo. Mas isto não significa que ele ignorasse a importância destes conceitos, mas apenas optou por explorar os aspectos da vontade de potência, cujo livro mais polêmico a apropriado pelos nazistas ele acabara de traduzir. Para ele, naquele momento, a vontade de potência era um dos principais conceitos deturpados de Nietzsche e cuja obra com este título estava sendo associada ao terceiro reich – basta ver as considerações que apresentamos na introdução e no primeiro capítulo sobre Alfred Baeumler. Sobre o Além-do-homem e o eterno retorno, Mário Ferreira vai tecer algumas considerações no livro *O homem que nasceu póstumo*, publicado em 1954.

nazistas⁹². Os alemães cuja vontade não lhes é própria, destituídos de sua singularidade, não podem ser considerados homens afirmativos. São como “massas bovinas” cuja vontade é na verdade a vontade do seu chefe, ou pastor. Aqui se expressa à concepção da vontade nietzschiana destacada por Mário Ferreira: uma vontade afirmativa, que se afirma e não se transfigura na vontade de outrem apenas. O *Übermensch*, traduzido pelo autor brasileiro como “super-homem”, do mesmo modo que a vontade de potência, não pode servir para representar a ideologia nazista, pois não se trata de um homem superior no sentido de poderes excepcionais nem um exemplar modificado.⁹³

Ao afirmar que Nietzsche combatia o “infra-homem” ou o “homem-bovino”, formado na Alemanha Mário Ferreira direciona sua crítica ao nazismo, pois na essência deste regime encontra-se essa “mentalidade germânica”, que busca formar homens de rebanho ou adeptos fanáticos. Sabemos bem que o homem de rebanho nada tem a ver com o homem superior nietzschiano, nem seu conceito de *Übermensch*. O intérprete sempre ressalta o fato de que Nietzsche se considerava europeu e que através do conceito de bom europeu ele se distancia do nacionalista alemão. A vontade de potência de Nietzsche também estaria distante da concepção de vontade absorvida pelos germânicos. A vontade germânica, e por sua vez, dos nazistas, é transfigurada, como vontade de um “chefe”, ou em última instância a vontade de um pastor para com seu rebanho obediente.⁹⁴

Mário Ferreira salienta que Nietzsche sempre atacou tudo quanto era importante para os alemães. Nesse sentido o filósofo brasileiro considera que “a luta contra Wagner – e observemos quanto o hitlerismo é wagneriano em todo o estilo do monumental e do sombrio – marcou um dos instantes mais agudos de sua vida.” (*Idem; Ibidem*, p.66).⁹⁵ Mário Ferreira dos Santos dá

⁹² Mário Ferreira dos Santos, embora faça uma escolha criteriosa ao traduzir *Der Wille zur Macht* por *Vontade de potência*, a fim de evitar os equívocos nazistas, não traduz *Übermensch* diferente do que se faz no Brasil naquele período e opta por traduzir por “Super-homem”.

⁹³ Cf. FORNARI, M.C. “Além-do-homem e evolução”, 2017.

⁹⁴ É importante destacar que em todo texto de Mário Ferreira dos Santos opera sua compreensão da vontade de potência. Essa compreensão permite o intérprete distanciar Nietzsche do nazismo, mostrando que as ideias desta ideologia estão baseadas nos mesmos elementos da cultura alemã que Nietzsche criticava em suas obras, tais como o nacionalismo, socialismo, massificação das ideias e do homem no meio do “rebanho”, etc.

⁹⁵ Em um artigo sobre Wagner, Henry Burnett afirma: “Em geral, há uma dupla via de tratamento da questão do antissemitismo de Wagner; a primeira, baseada na importância

ênfase à importância das críticas a Richard Wagner como representante alemão. Mais adiante ele destaca que:

Atacando Wagner, quer atingir o povo alemão, que despreza desde a mocidade. Não é apenas o despeito dos últimos anos, como desejam notar aqueles que fazem malabarismos para tornar Nietzsche o responsável pela carnificina de 14-18 e pela atual. Ataca antes David Strauss, porque era caro aos alemães, agredindo, assim, o que havia de “vulgar na alma desse povo”. E em Wagner, vê, tão somente, a grande falsificação da música, a mise-em-scène do maravilhoso que esconde, atrás de toda a roupagem riquíssima, a pobreza da alma alemã. (*Idem; ibidem*).

O intérprete compreende o modo como Nietzsche usa Wagner e Strauss como exemplos da cultura alemã. O filósofo de *Zaratustra* ataca ambos buscando atingir o âmago da sua cultura. Em *Ecce Homo*, que expressa como quer ser lido, evitando deturpações ou leituras errôneas, Nietzsche ressalta que não ataca apenas indivíduos, mas aquilo que eles representam. No aforismo 7 de “Por que sou tão sábio” ele apresenta-se como guerreiro e distingue quatro princípios que resumem sua prática de guerra. O primeiro princípio indica que o autor de *Zaratustra* ataca apenas causas vitoriosas. O segundo diz que ele ataca “causas em que não encontraria aliados”, onde é preciso estar sozinho, sem nenhum aliado. Como terceiro princípio, ele não procede em ataques pessoais, mas as pessoas atacadas são como lentes de aumento:

Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã – apanhei essa cultura em flagrante... Assim ataquei Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes. (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, § 7).

incontestável da obra dramático-musical do compositor, defende seu legado acima de qualquer comprometimento político-ideológico, estando sua obra acima do vínculo. No entanto, a segunda via não isenta Wagner da conexão funesta com a política alemã que lhe serve de guia e espelho ainda em vida. O crescimento potencial do Estado alemão no século XX, a chegada de Hitler ao poder, e o posterior acolhimento da monumentalidade wagneriana como uma espécie de trilha sonora oficial do Terceiro Reich são elementos incontestáveis de uma história que ainda renderá muito debate” (BURNETT, 2017, p.69). Burnett procura refletir sobre a análise feita por Adorno da relação entre a música de Wagner e a figura de Hitler.

A este importante princípio da arte da guerra nietzschiana – extremamente necessário para compreender sua crítica à modernidade – ele apresenta o quarto, onde indica que ataca “coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins”. (EH/EH, “Por que sou tão sábio”, §7). Nesse sentido atacar é uma demonstração de benevolência e até de gratidão a quem se ataca.⁹⁶ No prólogo de *O caso Wagner* o filósofo alemão, ao supor uma moralidade, considera a relação com o músico como “superação de si”. Ressalta para a superação do seu tempo e da decadência, pois ele e Wagner vivenciam este momento de processo decadencial. Contudo, o filósofo “que há” em Nietzsche reage e procura superar esse declínio.⁹⁷

Observa-se que não se trata apenas de uma crítica ao músico Wagner, como podem supor leitores apressados. Mas quanto ao tema, trata-se muito mais de um combate à decadência de seu tempo. Nietzsche compreende-se enquanto decadente e que é preciso ir além do tempo, superar a si mesmo, e nesse sentido, superar Wagner. O autor também defende que o lhe ocupou de forma mais profunda foi o problema da *décadence*, colocando o problema do “bem e mal” como uma variante da decadência. Ele afirma que “tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral – compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida empobrecida, a vontade de fim, o grande cansaço. A moral nega a vida...” (WA/CW, “Prólogo”). A tarefa de Nietzsche enquanto aquele que vai superar a decadência exigiu do autor uma “disciplina própria” que implica “tomar partido contra tudo doente em mim, incluindo Wagner, incluindo Schopenhauer, incluindo os modernos sentimentos de ‘humanidade’.” (*Idem; ibidem*). Trata-se para Nietzsche de estar alheio a tudo que é “temporal e temporâneo” e com um “olhar de Zaratustra” ver a realidade.

⁹⁶ Mais adiante vamos explorar essa dinâmica da arte da guerra de Nietzsche, mostrando que está de acordo com a vontade de potência. Mário Ferreira consegue captar esses elementos da filosofia nietzschiana importantes para compreender suas críticas à cultura.

⁹⁷ Sobre essa busca de superação, Nietzsche afirma: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz filho de seu tempo. Muito bem! Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um decadente: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu”. (WA/CW, “Prólogo”).

Sobre a crítica a Strauss, conforme indicou Mário Ferreira, tem Nietzsche o intento de criticar os aspectos vulgares da cultura alemã. Em *David Strauss, devoto e escritor*, livro que já citamos, seu autor critica Strauss afirmando que ele não soube compreender nem aproveitar nada da crítica kantiana. Acusa Strauss de ser dependente de Hegel e que tal dependência o impede de entender Kant. Ao mesmo tempo Nietzsche coloca sob suspeita o entendimento que Strauss obteve de Hegel, apesar de sua dependência da base hegeliana. Para o filósofo de Zarathustra Strauss deteve-se apenas superficialmente nesses autores, à medida que sua característica é a superficialidade e o filisteísmo.⁹⁸

Na crítica a Strauss, Nietzsche prossegue combatendo os elementos superficiais da cultura alemã. Strauss é criticado por sua falta de relação com a vida, e nisso ele se assemelha aos demais intelectuais alemães: “nossos eruditos quase não se distinguem, e em todo caso não em seu favor, dos lavradores que querem aumentar uma pequena propriedade herdada e assiduamente, dia e noite a fio, se esforçam em lavrar o campo, conduzir o arado e espicaçar os bois.” (DS/Co. Ext. I, § 8). Recorre a Pascal para mostrar que os homens ao cultivarem seus afazeres com demasiada dedicação esquecem das questões mais pertinentes, fugindo das mesmas, e nesse sentido ele afirma que “os nossos eruditos, curiosamente, nem sequer ocorre a mais próxima de todas as perguntas: para que serve seu trabalho, sua pressa, seu doloroso atordoamento.” (DS/Co. Ext. I, § 8). Confirmam-se as afirmações do jovem Mário, ao perceber que Nietzsche combate Wagner e Strauss como autênticos representantes da cultura alemã e daquele momento histórico. Momento da massificação das ideias e do filisteísmo cultural.

Partindo das considerações nietzschianas, Mário Ferreira destaca em seu ensaio que para o filósofo de Sils-Maria os alemães estavam na contramão da cultura profunda:

⁹⁸ Sobre esse ponto o filósofo alemão declara: “Soará estranho para Strauss se eu lhe disser que mesmo agora ele está ainda na ‘pura e simples dependência’ de Hegel e Schleiermacher, e que sua doutrina do universo, do modo de consideração das coisas *sub specie boni* e suas mesuras diante das situações alemãs, mas acima de tudo seu desavergonhado otimismo de filisteu, explicam-se a partir de certas impressões de juventude, hábitos e fenômenos doentios passados. Quem uma vez adoeceu de hegelismo e schleiermacherismo nunca mais fica completamente curado.” (DS/Co. Ext. I, §6).

Para Nietzsche os alemães foram sempre os inimigos da cultura. E propunha que a palavra alemão servisse para a Europa como um “adjetivo” de vulgaridade. Em face de Lutero define-o como “um acidente fradesco”. Um “frade impossível”, um mal-sucedido do ascetismo, um dominado pelos instintos sexuais, que quis romper as cadeias da religião e do dogma para libertar a si mesmo. E “fê-lo como alemão”, chamando de “idealismo”, procurando honestidade em seu ato de derrota. Acusa-o de haver salvo o cristianismo, no preciso momento em que este sucumbia ante a devassidão dos papas e do clero. Nietzsche define o cristianismo como a “negação da vontade de viver tornada religião...” A Renascença afirmava um retorno promissor. Lutero aparece naquele instante e salva da destruição o “evangelho dos humildes”. Nietzsche chega a propor que os cristãos devem celebrar festas a Lutero, o santo número dois do cristianismo. (SANTOS, 1945, p. 67).

Aqui o intérprete mostra com pertinência a crítica de Nietzsche a Lutero e a cultura alemã. A polêmica referida encontra-se sobretudo na obra *Ecce Homo*, no capítulo “O caso Wagner”.⁹⁹ A importância que o autor brasileiro dá as críticas de todos os aspectos da cultura alemã prossegue no sentido de mostrar a distância de Nietzsche da ideologia nazista. Retomando o caráter dos alemães como retardatários da história, tal como havia feito, e mostrarmos neste texto, o intérprete diz que Nietzsche “acusa a Alemanha de chegar sempre na hora das agonias para salvar o que deve morrer.” (*Idem; ibidem*). Ao passo que os avanços científicos e a ciência indicam um caminho de honestidade intelectual e precisão, os alemães optam, no entender do intérprete, pela retomada das formas idealistas de pensar, uma outra concepção de “verdade” que permite a recusa da ciência. Seria a busca pelo “direito de mentir”. Interpretando Nietzsche, ele afirma: “Leibniz e Kant: dois grandes obstáculos à honestidade intelectual da Europa!”. (*Idem; ibidem*).¹⁰⁰ O intérprete destaca porém que a própria ciência estava imbuída deste ideal de verdade, o que Nietzsche deve atacar nas suas últimas obras.

O autor brasileiro também aborda o tema da guerra napoleônica e sua importância para Nietzsche. Interpretando o filósofo de *Zaratustra* afirma serem os alemães os culpados pela derrota de Napoleão, e que as guerras de

⁹⁹ Para Nietzsche: “Lutero, esse frade fatal, restaurou a Igreja e, mil vezes pior, o cristianismo, no momento em que este sucumbia... O cristianismo essa negação da vontade de viver tornada religião!... Lutero, um monge impossível, que devido à sua ‘impossibilidade’ atacou a Igreja e – em consequência! – a restaurou... Os católicos têm motivos para celebrar Lutero em festivais, compor peças em sua homenagem... Lutero – e o ‘renascimento da moral!’” (EH/EH, “O caso Wagner”, § 2).

¹⁰⁰ Cf. EH/EH, “O caso Wagner”, § 3.

independência privaram a Europa do “fenômeno Napoleão”. Claramente, quando Nietzsche faz esta referência, está criticando os movimentos de unificação da Alemanha e o extremado nacionalismo dos germânicos, em oposição ao “bom europeísmo” de Napoleão. Critica as “guerras de libertação” dos alemães e a influência desses movimentos sobre a cultura alemã. Mário Ferreira neste ponto destaca que apenas Goethe importava para Nietzsche na Alemanha. Para ele “nada vê de grande na Alemanha, apenas Goethe. Nega-lhe o espírito alemão. Goethe era demasiadamente latino para ser germânico.” (*Idem; ibidem*)¹⁰¹. Goethe representa para Nietzsche o auge do espírito europeu. Encontra-se no escritor todas as tensões entre os opostos, bem como uma capacidade de superar os elementos morais modernos.

Com base nestas considerações Mário Ferreira dos Santos afirma não ser possível a apropriação de Nietzsche para representar o nazismo, e que Hitler compreendeu erradamente seus escritos. Sobre as apropriações políticas de Nietzsche, o tradutor brasileiro reconhece que “muitos atribuem a Nietzsche a paternidade espiritual do nazismo” (*Idem; ibidem*, p. 70) e que tamanha é a dimensão deste mal entendido que tal mentira havia se tornado “um ‘postulado’, para jornalistas, para políticos famosos, juristas e até para filósofos.” (*Idem; ibidem*). O autor está ciente das diversas acusações feitas ao filósofo alemão tanto na Europa quanto no Brasil.

Buscando problematizar as origens obscuras do nazismo, Mário Ferreira questiona: “De onde provém, portanto, o nacional-socialismo? Para nós, ele é o último avatar do pangermanismo. Ora, precisamente Nietzsche combateu o pangermanismo.” (*Idem; ibidem*). O autor brasileiro procura encontrar na história do povo alemão elementos para entender o fenômeno do nazismo e da segunda guerra mundial. Tem em vista nesta interpretação o pangermanismo como um movimento político de cunho nacionalista, que no século XIX

¹⁰¹ Mário Ferreira faz citações de obra nietzschiana para justificar suas colocações: “Prosegue: ‘... os alemães estão representados na história do conhecimento somente por homens equívocos; produziram apenas ‘inconscientes’ moedeiros-falsos (este apêdo calha admiravelmente a Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher, bem como a Kant e Leibnitz; todos são meros adoradores de véus...)’. ‘O espírito alemão é para mim ar viciado...’ ‘... Como se poderá, sendo sujo, ser profundo?’” (SANTOS, 1945, p.67). É neste sentido que Nietzsche escreve no *Crepúsculo dos Ídolos*: “Goethe não é um acontecimento alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno a natureza, com um ascender à naturalidade da Renascença, uma espécie de autossuperação por parte daquele século.” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 49).

defendia a união dos povos germânicos da Europa Central. Deste modo, na interpretação de Mário Ferreira, o pangermanismo nos remete ao processo da unificação alemã. Os elementos do racismo, do extremismo político e outras características do nazismo já estavam presentes nos movimentos pangermânicos. Nesta compreensão do nacional-socialismo como “último avatar do pangermanismo”, é também importante destacar as contribuições de Bismarck e outros fatores ligados ao imperialismo alemão. O intérprete tem em vista uma relação de continuidade entre as duas grandes guerras mundiais como base no expansionismo intenso da Alemanha unificada.¹⁰² Nesse sentido, entre os vários elementos que contribuíram para a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, é possível concluir que o nazismo é também uma forma de manifestação do pangermanismo supostamente ultrapassado, ou como colocou Mário Ferreira, é “seu último avatar”, o processo final de metamorfose destes movimentos, na radicalidade máxima das manifestações nacionalistas e antissemitas já criticadas por Friedrich Nietzsche em seus textos. Assim, o autor brasileiro não está apenas interpretando Nietzsche, mas na sua defesa do filósofo contra as apropriações nazistas ele lança algumas interpretações sobre a história do nazismo e da cultura alemã, isso em 1943, no fim da Segunda Guerra Mundial. Buscar relacionar o começo da expansão alemã após a unificação com a primeira guerra e o posterior surgimento do movimento nazista tendo como fio condutor elementos como antissemitismo e o nacionalismo exacerbado nos parece uma intuição importante neste ensaio de Mário Ferreira.¹⁰³

¹⁰² Sobre essa perspectiva podemos considerar a validade das intuições históricas de Mário Ferreira. O autor não está desconectado da história. Com mais detalhes e fontes Roderick Stackelberg em seu livro *A Alemanha de Hitler: origens, interpretações, legados* ressalta que o período de Bismarck como chanceler contribui para tal processo de expansão, com influências nas duas grandes guerras. Segundo Stackelberg: “O império fundado sob a liderança de Bismarck, que durou quarenta e sete anos, desmoronou ao final da primeira das duas grandes guerras mundiais do século XX. O Kaiser foi obrigado a abdicar em novembro de 1918, encerrando uma guerra em grande parte resultado da expansão imperial exagerada. Mas o imperialismo alemão se encontrava longe de estar liquidado, apesar da derrota na Guerra de 1914-18. Seria preciso outra guerra mundial para acabar com as ambições imperiais da Alemanha.” (STACKELBERG, 2002, p.53).

¹⁰³ Cf. ELIAS, *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, 1997. Esse sociólogo nos fornece importantes informações sobre o processo de desenvolvimento do nazismo com base nos elementos pangermânicos do século passado. Ele apresenta o começo da expansão alemã ligada aos movimentos pangermanistas e procura refletir sobre a formação do “*habitus* alemão” e a sua relação com o nacional-socialismo. Também aborda a importância dos aspectos sociais da formação do Estado alemão desde o

Na visão de alguns estudiosos, existe uma relação intrínseca entre as doutrinas pangermânicas e o nacional-socialismo¹⁰⁴, tal como evidenciou Mário Ferreira em 1943. Indicando as críticas de Nietzsche ao pangermanismo de sua época, ao nacionalismo exacerbado dos alemães, Mário Ferreira procurou mostrar que o filósofo de *Zaratustra* não poderia compactuar com um regime que tem em sua base de formação as mesmas características por ele desprezadas em suas obras. Criticando o homem nacionalista, Nietzsche apresentou-se como o “sem-pátria”, e combatendo o homem de rebanho ele colocou-se como um “bom europeu”.

Mas porque não se pode identificar facilmente, no entender de Mário Ferreira, a base pangermanista do nazismo? Para ele a justificativa encontra-se justamente na adaptação dos mitos, saindo de uma raça germânica para uma ariana:

princípio da formação do império destacando que os alemães viveram “à sombra de um passado mais grandioso” e que muitos imperadores medievais eram tomados “como símbolos de uma Grande Alemanha que se perdera — e, por isso mesmo, também como símbolos de uma secreta aspiração à supremacia na Europa.” (ELIAS, 1997). Elias menciona a importância das lutas que foram reiniciadas por Bismarck e o impacto da Guerra dos Trinta anos na Alemanha. Esta última teve consequências devastadoras para o “habitus” social do povo alemão, gerando infelicidade, pobreza e sentimento de revolta. Tratou-se de um período de “empobrecimento cultural, e de crescente brutalidade entre as pessoas.” (*Idem, Ibidem*). A fraqueza relativa ao Estado alemão gerou crises específicas para as pessoas envolvidas em todas as guerras na medida em que elas “sofrem em decorrência de perigos físicos, começam duvidando de seu próprio valor e de seus méritos intrínsecos, sentem-se humilhadas e degradadas, e são propensas à racionalização de desejos sobre a vingança que gostariam de infligir aos responsáveis por essa situação.” (*Idem; Ibidem*). O atraso do povo alemão e o desejo de vingança que Mário Ferreira cita em seu ensaio são analisados sociologicamente por Norbert Elias. Ele aborda a investida de recuperação dos alemães a fim de vingarem-se das guerras perdidas, e investiga esse sentimento nacionalista até o ponto da entrada na primeira guerra mundial e sua relação com a Segunda Grande Guerra.

¹⁰⁴ Sobre os movimentos nacionalistas pangermânicos e sua influência no nacional-socialismo, o filósofo Nicos Poulantzas menciona o pangermanismo como sendo uma das bases do aparelhamento ideológico da ideologia nazifascista. Sobre esses aparelhos ideológicos, Poulantzas afirma: “Para mencionar só alguns: os diversos grupos “nacionalistas”, que surgidos, contudo, antes da república de Weimar – por exemplo: a ‘Liga Pangermânica’ –, começam a pulular e vêem a sua influência aumentar (‘Estes grupos eram muito numerosos, muito diversificados, implantados em toda a Alemanha. Em cada cidadezinha coexistiam seções de numerosos grupos “patrióticos”. A influência destes grupos na vida local foi muito grande; as pessoas importantes estão sempre muito bem representadas neles, de tal forma que, muitas vezes, a vida política local se desenrola em volta destes grupos.’ – Klein, Weimar, 1968, pág.65); as Universidades, centro da vida intelectual na Alemanha e que, após terem fornecido aos corpos francos o essencial das suas tropas, vêem a sua influência ideológico-política aumentar; a Igreja, que após o fim das repercussões do Kulturkampf de Bismarck, procedendo à revolução a partir de cima em favor do capitalismo, vê a sua influência ideológico-política acentuar-se. O aparelho de informação expande-se – aumento do número de jornais e periódicos e da sua tiragem, início do rádio e do cinema como meios de informação de massa, etc; enfim, os diversos círculos, cenáculos, clubes, etc., de ‘intelectuais’ a desempenhar um papel importante.” (POULANTZAS, 1978, p.114).

Impossibilitado o nazismo de atrair as massas, se usasse a tática tradicional pangermânica, não podendo, assim, arrastar para o seu lado os países da Europa, transferiu o mito da raça germânica para o mito do arianismo. Mas essa última metamorfose do pangermanismo não se susteve nem se sustém. Consideramos “fazer o jogo” do nazismo querer pedir emprestado a Nietzsche a justificativa dessa filosofia das cervejadas. O nazismo necessita de justificações filosóficas. (SANTOS, 1945, p.71).

O autor indica que a ideia de uma raça germânica apenas não seria suficiente para atrair aqueles que não fossem germânicos, mas seria necessária a construção da identidade ariana. Contudo, apesar das diferenças, o arianismo dos nazistas tinha por base os elementos racistas e saudosistas dos germânicos que buscavam restabelecer um passado glorioso. Mário Ferreira reconhece as deturpações da obra do filósofo. Afirma: “Nietzsche é um nome universal. Por isso os nazis não trepidaram em falsificar as obras de Nietzsche, ao expurgar muitas passagens importantes que acusavam o povo alemão, e ao deturpar outras.” (*Idem; Ibidem*).

Mário Ferreira aborda também a forma como se dava a distribuição partidária na Alemanha até a ascensão do nacional-socialismo. Considera que essa separação em vários partidos era ilusória, obedecendo a um plano central dos nazistas. Destaca o modo como à derrota alemã se deu em 1918, ressaltando a ideia de que “o exército alemão não estava ainda completamente desmoralizado.”¹⁰⁵ Para o autor brasileiro, esse foi um dos elementos importantes pela qual parte considerável do exército alemão não ficou convencido da derrota, e os não convencidos exerceram força considerável em formar o movimento nazista. Para o autor “Hitler é um exemplo do soldado não convencido. Julgou traído o povo alemão. Como ele, milhões. Esses ‘não convencidos’ formaram o lastro psicológico do nazismo.” (*Idem; Ibidem*, p.72). A primeira guerra começou devido, além dos fatores políticos e disputas de poder econômico, também ao sentimento nacionalista e ao fortalecimento do espírito militar alemão, desde a unificação e o papel exercido por Bismarck.¹⁰⁶

¹⁰⁵ SANTOS, Mário Ferreira dos. “O homem que foi um campo de batalha”. Porto alegre: Editora Globo, 1945.

¹⁰⁶ Na mesma linha de Mário Ferreira, relacionando o período de Bismarck com a Primeira Guerra, Norbert Elias comenta: “A vitória na guerra de 1870-71 poderia ter significado o fim da investida de recuperação alemã. Mas a Alemanha ainda era, em essência, uma monarquia absoluta. A etapa de desenvolvimento do Estado significou que rivalidades dinásticas continuaram sendo fatores decisivos nas relações entre as grandes potências. Assim, os

No entanto, após a derrota de 1918, o ressentimento voltou a dominar os alemães vencidos.¹⁰⁷ Além disso é necessário destacar a cláusula de culpa pela guerra imposta aos alemães, pois tiveram de assinar um armistício no qual o Estado alemão assumia total responsabilidade pela guerra, devendo reparar os países aliados.

Após destacar algumas peculiaridades sobre o final da Primeira Guerra e elencar alguns elementos para o fato de que a derrota alemã em 1918 fosse questionada pelos alemães¹⁰⁸ – entre eles a fuga do Kaiser, a situação precária dos aliados e os problemas do pedido de armistício – Mário Ferreira destaca que “grande parte do exército alemão derrotado não se convenceu da derrota” e que “a influência dos que não se convenceram foi à força do movimento nazi” (*Idem; ibidem*). O autor procura deixar claro este ponto a fim de insistir na relação entre as duas grandes guerras e apontar para uma relação psicológica no movimento nazista: o sentimento de vingança instaurado nas pessoas. Ele adverte, como já mencionamos, que os alemães foram muito humilhados ao final da Primeira Guerra com exageros na cláusula de culpa imposta. Mas o autor brasileiro busca questionar essa característica dos nazistas, que na sua análise seria de um movimento gregário, centrado na dependência de um líder,

políticos, escolhidos pelo Kaiser, tomaram inesperadamente o rumo de uma nova guerra, sem se perguntarem, segundo parece, se a Alemanha teria qualquer chance de vencer, caso a América também decidisse entrar ao lado dos Aliados ocidentais” Cf. ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*, 1997.

¹⁰⁷ Conforme Norbert Elias: “Para muitos alemães, a derrota de 1918 foi uma experiência inesperada e altamente traumática. Atingiu um ponto sensível no *habitus* nacional e foi sentida como um regresso ao tempo da fraqueza alemã, dos exércitos estrangeiros no país, de uma vida na sombra de um passado mais grandioso. Estava em risco todo o processo de recuperação da Alemanha. Muitos membros das classes média e superior alemãs — talvez a grande maioria — sentiram que não poderiam viver com tamanha humilhação. Concluíram que deviam preparar-se para a guerra seguinte, com melhores chances de uma vitória alemã, mesmo que, no começo, não estivesse claro como isso poderia ser feito.” (ELIAS, 1997). Assim, tomando como um indicativo a análise de Norbert Elias, podemos inferir sobre a formação do Terceiro Reich como um resultado do longo processo histórico da formação e unificação dos estados alemães, desde o Primeiro Reich, somado às ideologias pangermânicas do século XIX.

¹⁰⁸ De forma mais detida Mário Ferreira destaca os seguintes fatores: “A derrota alemã, em 18, foi considerada um equívoco: 1) A revolução da retaguarda fora superestimada; 2) O Kaiser precipitara-se em sua fuga; 3) Ludendorff pedira “precipitadamente” a paz; 4) O exército alemão não estava ainda completamente desmoralizado; 5) os aliados estavam em situação precária; 6) a retaguarda aliada ameaçava desmoronar-se; 7) O pedido de armistício obedeceu a uma fraca visão psicológica. Por tudo isso grande parte do exército alemão derrotado não se convenceu da derrota! A influência dos que não se convenceram foi a força do movimento nazi.” (SANTOS, 1945, p.71-72). Não vamos problematizar aqui todos os elementos citados pelo autor, apenas ressaltamos o uso que ele faz de alguns desses elementos para afastar Nietzsche do nazismo.

de caráter quase messiânico. Referindo-se aos primeiros anos após o fim da Primeira Guerra e o surgimento do movimento nazista, ele afirma:

Dietrich Eckart pôs-se à procura de um führer... A Alemanha queria um guia. O rebanho precisava do pastor!... Eckart estabeleceu então as condições físicas e morais do führer alemão. Um von seria impossível, devido a desmoralização da derrota. São os oficiais que ganham e que perdem a guerra? Um von não atrairia as massas. O povo alemão, derrotado, era agora massas. Essa a grande característica daquele instante histórico: a Alemanha era massas humanas, soldados desmobilizados, pequeno-burgueses proletarizados, operários sem trabalho, inflação, desprestígio dos “tabus”, etc. Foi a falta de fé nos “tabus” a causa da derrota? Essa a psicologia invertida dos nazis. Alguém devia ser culpado: os judeus. O eterno bode expiatório. (*Idem; ibidem*, p.72).

Assim o autor destaca algumas condições para o surgimento do nazismo. Refere-se a Dietrich Eckart, que muitas vezes não é referido como um dos membros do movimento nazista, nem figura como um dos seus principais líderes, tendo em conta que ele participou apenas dos primeiros anos do movimento.¹⁰⁹ Contudo, é possível afirmar, como salientou Mário Ferreira, que Eckart teve papel importante na preparação do terreno para o futuro Führer.¹¹⁰ A necessidade de uma vingança sobre os aliados e contra os supostos traidores, visão difundida entre os alemães que não aceitavam a derrota, inferia também na necessidade de um líder. O intérprete brasileiro aborda o modo como o ressentimento influencia os alemães. A comparação entre o “rebanho e seu pastor”, fazendo alusão a Hitler e aos seus seguidores, obtém coerência na interpretação do jovem Mário pois este associa o ressentimento político ao modo como o cristianismo incitou nas massas o desejo de vingança e ressentimento nos homens fracos. Como percebemos, um “von” não seria possível, pois os nobres militares estiveram a frente das derrotas alemãs, embora por outro lado eram os grandes líderes da primeira guerra mundial. Como declarou o filósofo brasileiro, são os militares oficiais que

¹⁰⁹ Cf. TYSON, Joseph Howard. **Hitler's Mentor: Dietrich Eckart, His Life, Times, & Milieu**. New York: Bllomington, 2008.

¹¹⁰ Conforme afirma Tyson: “No início da década de 1920, o dramaturgo Dietrich Eckart foi o mentor de Adolf Hitler. Antes de encontrar este ‘amigo paternal’ em 1919, a vida do futuro ditador carecia de foco. Após a morte de Eckart em dezembro de 1923, Hitler praticamente não obteve mais desenvolvimento intelectual. Ambos eram boêmios autodidatas que cresceram em cidades rurais e depois se mudaram para as grandes cidades como jovens adultos na tentativa de realizar ambições artísticas” (TYSON, 2008, p. 12)

ganham e perdem as guerras. A Alemanha era composta de “massas”, derrotadas e proletarizadas. A Primeira Guerra deixou milhões de mortos e também milhões de feridos. As grandes cidades industriais, alvos de ataques, estavam destruídas. Adquirindo dívidas enormes após ser culpada pela guerra, além dos gastos durante os anos de combate, a Alemanha passaria por uma crise econômica grave. Após o tratado de Versalhes, cresceria cada vez mais o sentimento de revanchismo. Os alemães tiveram tanta dificuldade para aceitar a derrota que começaram a “procurar um culpado”. Para o intérprete entre as consequências da Primeira Guerra estão os elementos para o surgimento do nazismo.¹¹¹

Assim, em parte compreendemos as colocações de Mário Ferreira sobre a situação precária dos alemães e a necessidade histórica de uma revanche, além de precisarem de um culpado, com base no racismo, tema antigo na cultura germânica e espalhado pela Europa. Foram os judeus, mais uma vez, os culpados pela derrota alemã. Importante lembrarmos o antissemitismo dos alemães – observado também em outros europeus – pois esse é um problema que Nietzsche conheceu bem em sua trajetória. Por diversas vezes polemizou com os antissemitas, e nunca escondeu seu desprezo por estes.¹¹² Nesse sentido, ele também teceu elogios aos judeus em detrimento dos alemães, na

¹¹¹ O historiador estadunidense Richard Bessel relaciona as origens do nazismo aos conflitos da Primeira Guerra Mundial, juntamente aos elementos racistas presentes na cultura alemã. Cito: “Assim, consideramos que as origens do nazismo não remontam primariamente a estruturas sociais e econômicas há muito estabelecidas e de certa forma peculiares à Alemanha, mas sim ao efeito profundamente desestabilizador da Primeira Guerra Mundial e da derrota dos alemães. De todo modo, o nazismo também foi uma manifestação e o ponto culminante de um tema antigo da história europeia moderna, isto é, o racismo.” (BESSEL, 2014, p.12). Sobre o racismo, o autor afirma que “A crença de que os seres humanos podem ser divididos em “raças” e que essas “raças” podem ser classificadas numa hierarquia de valor humano tomou forma e conquistou apoio generalizado muito antes que os canhões começassem a disparar em 1914. O nazismo precisa, portanto, ser entendido como expressão de um sistema de crenças e pensamentos que obteve ampla difusão na Europa do século XIX e que dificilmente seria exclusivo da Alemanha. Exclusivo da Alemanha, contudo, foi que um grande número de bandidos políticos, inspirados por uma ideologia racista grosseira, conseguisse tomar o poder de uma das nações industriais mais desenvolvidas do mundo e usar esse poder para travar uma guerra em escala até então inimaginável. Foi esse fato que permitiu ao nazismo se tornar a aplicação mais terrível do racismo que já apareceu na história do mundo” (BESSEL, 2014, p.12-13). O foco na Primeira Guerra com suas especificidades, contudo, é uma das diferenças da interpretação deste autor, daquela proposta por Norbert Elias, que por sua vez buscou encontrar elementos mais profundos no passado alemão, desde o início da formação do império.

¹¹² No aforismo 251 de Além do bem e do mal, por exemplo, Nietzsche critica seu país por “pequenos acessos de imbecilização”, entre as quais ele cita a “antijudaica” e ainda ironiza a “antissemitice” disfarçada de muitos políticos alemães.

obra *Além do bem e do mal*. No capítulo “Povos e Pátrias”, o autor também critica duramente os alemães. Afirma que “os judeus são, sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa”(JGB/BM § 251). Para o filósofo, os judeus são mais puros que os alemães e mais fortes que estes. Elogia junto aos judeus também os russos, os mais criticados pelos partidários do movimento nazista, uma vez que culpavam os judeus e marxistas russos pela miséria da Alemanha. Conforme Nietzsche “um pensador que tenha na consciência o futuro da Europa contará, nos projetos que fizer consigo no tocante a esse futuro tanto com os judeus como com os russos, como os fatores mais seguros e mais prováveis no grande jogo e combate de forças” (*Idem; ibidem*). Mário Ferreira está atento às considerações de Nietzsche ao buscar distanciá-lo desse movimento que surge com base no antissemitismo. Ressalta também as condições políticas internas:

Fundando o mito do führer, Eckart pregava a vinda do messias germânico. Os antigos adversários da Alemanha auxiliavam o nazismo. Röhm declarou que recebera armas para formar a SA, do estrangeiro. Por outro lado, Hitler sempre esteve ligado à Reichswehr e aos grandes capitalistas. É digno de nota que o movimento nazi nascesse e fosse mais vivo na Baviera. O sentido da reação bávara tem uma significação histórica. (*Idem; ibidem*).

Mário Ferreira cita novamente Dietrich Eckart e o papel do messianismo hitlerista, algo que pode ser compreendido com base nas consequências da Primeira Guerra.¹¹³ A importância da Baviera para o surgimento do nazismo é enfatizada pelo autor, que compreende a significação histórica deste estado. A capital, Munique, é o centro do extremismo de direita. Aquela região ainda se destacou pela história permeada de mitos das culturas celtas, e Munique teve a preferência dos nazistas até o fim da Segunda Guerra. O autor também ressalta que Hitler sempre esteve ligado aos capitalistas.¹¹⁴

¹¹³ Joseph Tyson afirma que “depois da Primeira Guerra Mundial, os alemães desmoralizados se voltaram para falsos profetas como Dietrich Eckart e Adolf Hitler em busca de orientação » (TYSON, 2008, p. 13).

¹¹⁴ Sobre essa ligação o filósofo e historiador Nicos Poulantzas afirma: “É verdade que o partido nacional socialista não obteve apreciáveis êxitos eleitorais antes de 1930, o que leva a Internacional Comunista, durante muito tempo, a menosprezar a sua importância: isso não o impede de se tornar um partido de massa desde o primeiro período do processo de fascização. As coisas tornam-se ainda mais claras se considerando a influência crescente da ideologia fascista nos diversos movimentos nacionalistas: veja-se a criação, em 1927, do jornal fascista

Mário Ferreira dos Santos compreende os aspectos socialistas que influenciaram os nazistas no começo, bem como a influência da extrema direita e da elite capitalista no decorrer do processo de nazificação. No parágrafo seguinte ele aponta novamente a relação do nazismo com o pangermanismo:

O nazismo é uma colcha de retalhos das doutrinas pangermanistas. Karl Haushofer trouxe a sua colaboração, ao incluir a teoria do espaço vital, e mantinha palestras com Hitler. No entanto, no norte, com Strasser, o nazismo assumia um aspecto socialista. No sul, com Hitler tomava um caráter feudal. (*Idem; ibidem*).

Podemos afirmar que os elementos identificados pelo intérprete são de extrema importância. A influência do general alemão, Karl Ernst Nikolaus Haushofer, juntamente com aspectos do pensamento de Ratzel foram importantes na construção do espaço vital no aparato militar geográfico. O caráter socialista de Strasser foi motivo inclusive para sua substituição por alguém mais próximo dos setores do grande capital, tal como Goebbels.¹¹⁵

Mário Ferreira dos Santos preocupa-se em identificar os fundamentos do partido nazista e a suposta “ética” assumida por Hitler, para mostrar que não tem relação com o pensamento nietzschiano. Para o autor brasileiro:

Através da história do partido *nazi*, verifica-se que Hitler fundamentou toda a ética, toda a filosofia, toda a perspectiva do partido, nos mesmos fundamentos raciais e sociais do povo alemão, aquelas desagradáveis características de que Nietzsche falava com tanta repugnância. (*Idem; ibidem*).

Der Angriff [O Ataque], que rapidamente atinge uma larga difusão. Durante este período, estabelece-se laços políticos entre o partido nacional-socialista e círculos do grande capital, laços que atingido o ponto de irreversibilidade, provocam o apoio do conjunto desta fração a este partido. Em 1927, fato significativo, Gr. Strasser, cujas ideias “esquerdizantes” indisponham estes círculos, é substituído à testa da região (Grau) de Berlim-Brandenburg por Goebbels. É igualmente em 1927 que se verifica a primeira refundição radical do programa nacional-socialista, marcada pelo esbatimento das exigências demasiado “anticapitalistas” que anteriormente continha.” (POULANTZAS, 1978, p.118)

¹¹⁵ Em sua análise, Poulantzas mostra que desde 1920 Gregor Strasser buscou aderir ao partido nazista para dar a este uma configuração oposta aos valores capitalistas, assumindo um caráter revolucionário. Contudo, desde seu primeiro contato com Hitler em 1926, teve seus ideais repelidos pelo líder do partido. Cabe destacar que quando Goebells substituiu Strasser, uma das medidas tomadas pelo novo ministro da propaganda nazista foi proibir o jornal *Nationaler Sozialist*, que Gregor Strasser publicava com seu irmão Otto. As divergências com Hitler prosseguem até 1933, quando Strasser foi assassinado pelas tropas da SS no massacre conhecido como “noite das facas longas” (POULANTZAS, 1978).

Certamente é uma afirmação forte. Sabemos que os fundamentos raciais do partido nazismo perpassam pela ideia de uma raça superior, pura e pelo antissemitismo. Nietzsche em suas obras já questionava a ideia de raça alemã e fustigava os antissemitas, conforme já comentamos ao fazer referência ao *Caso Wagner e Além de Bem e Mal*.

Mário Ferreira introduz o tema do ressentimento vinculado ao nazismo. Afirma que “em tudo e por tudo, o nazismo não pode intitular-se um movimento ‘para super-homens’, pois seus fundamentos, a concentração dos *déclassés*, dos ressentidos, são as bases do partido, cuja filosofia é toda formada de gritos de ressentimento.” (*Idem; ibidem*, p.72-73). Ele insiste que o nazismo é um movimento de ressentidos. A base do partido é a concentração de ressentidos. Ressentimento é um conceito importante na filosofia de Nietzsche e a nosso ver é muito bem colocado por Santos ao analisar o nazismo por esse viés. Também sabemos que a vontade de potência e o ressentimento estão relacionados.¹¹⁶ Na análise de Mário Ferreira os nazistas são colocados como representantes extremos daquilo que na filosofia nietzschiana é o tipo fraco, que não conseguem agir de outra forma que não seja a partir da vingança. Tomados pelo ressentimento, os nazistas tem seus valores formados, entre outros fatores, como reação aos traumas da Primeira Guerra e aos preconceitos contra aqueles que seriam mais fortes, entre eles, os judeus. Conforme Nietzsche em *Além do bem e do mal* considera os judeus como o

¹¹⁶ Nietzsche trata do ressentimento na sua obra *Genealogia da Moral*, na qual ele afirma: “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus malfeitos inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia). Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas nesse caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico ‘amor aos inimigos’. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e muito a venerar! Em contrapartida, imaginemos o ‘inimigo’ tal como o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu o ‘inimigo mau’, o ‘mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!...” (GM/GM III, § 10). Nietzsche mostra nessa passagem seu modo de conceber os fortes em oposição aos fracos. Diferentemente do homem forte, que não compreende os demais em termos morais, de “bom” e “mau” mas sim “bom” e “ruim”, o fraco por sua vez forma valores de forma reativa, pelo viés de uma vingança imaginária. Concebe os fortes com “maus” e a si mesmos como os “bons”. É uma inversão de valores, a primeira transvaloração dos fracos.

povo “mais forte da Europa”. Isso não gera nenhuma contradição, se levarmos em conta as críticas aos judeus na *Genealogia da moral*. Nessa obra Nietzsche critica os judeus enquanto povo de sacerdotes, como aqueles que invertem a valoração nobre pelo viés dos valores cristãos, mas não por serem judeus enquanto uma raça. Se os nazistas buscaram justificar sua ideologia através das críticas de Nietzsche, enganaram-se os ideólogos travestidos de filósofos ao não compreenderem o verdadeiro significado da crítica nietzschiana, tal como procurou compreender Mário Ferreira dos Santos. Por fim, buscando definir o lugar do nazismo frente à filosofia, o brasileiro afirma:

Todos os princípios nazis são gritos de revolta das postergações. Não há uma afirmação de caráter vital. Há simplesmente reivindicações. E isso é excessivamente claro. Toda a história do partido *nazi* mostra a preponderância de um homem contra a vontade de todos. A vontade desaparece como impulso. Há uma vontade contra a vontade de criação, um impulso de morte. O nazismo nega o criador, a exceção, para afirmar a massa e o chefe, o rebanho e o pastor. Não digam os *nazis* que fundamentam um homem mais forte. Fundamentam um homem mais brutal. Força não é violência. Nietzsche já demonstrara a tendência natural do povo alemão em confundir força com violência, brutalidade. “O alemão suja tudo quanto toca...” Até as ideias. Degenera-as.... (*Idem; Ibidem*, p.73).

Aqui é importante notar que o tema da vontade aparece novamente, pois as críticas do autor ao nazismo tem por base uma compreensão pessoal sobre a vontade de potência. Contudo, aqui ele também faz uma referência aos escritos de Freud sobre o impulso de morte¹¹⁷ e de vida. Refere-se ao nazismo como “vontade de morte”, ou seja, uma representação radical do *thanatos*. Além de designar o nazismo como vontade de morte, ele ressalta a oposição ao tipo de vontade de que fala Nietzsche, com sua vontade de potência. A

¹¹⁷ Freud faz referência à “pulsão de morte” na obra *Além do princípio do prazer*, publicado em 1920. Neste texto ele afirma que “o objetivo de toda a vida é a morte e, retrospectivamente, as coisas inanimadas existiram antes daquelas vivas” (FREUD, 1998, p. 38). Conforme indica Fátima Caropreso “no texto de 1912, ‘A destruição como origem do devir’, a psicanalista russa Sabina Spielrein apresenta uma teoria bastante original sobre as pulsões. Muitos autores afirmam que, nesse texto, ela antecipou o conceito freudiano de pulsão de morte (Lothane, 2003; Britton, 2003; Van Waning, 1992; Robert, 1966; Carotenuto, 1980; Peres, 2012).” (COROPRESO, 2019, p. 81- 82). Em outro artigo, Caropreso diz que “na edição de 1943 de *Sobre a psicologia do inconsciente* (1943/1968), Carl Jung já havia afirmado que o conceito freudiano de pulsão de morte foi proposto originalmente por Sabina Spielrein em seu texto de 1912” (COROPRESO, 2016, p. 414). Não sabemos se Mário Ferreira dos Santos recebe alguma influência de Spielrein. Porém é relevante lembrar o nome desta psicanalista judia que absorveu influências de Jung, Freud, Piaget e Vygotsky e foi assassinada junto a suas filhas por tropas nazistas “em 17 de julho de 1942, na URSS” (CROMBERG, 2012, p. 88).

vontade em Nietzsche, na compreensão do intérprete, é uma vontade criadora. Negando o criador, o homem da exceção, em detrimento da massa, esse movimento ressentido não teria o direito de reivindicar a filosofia de Nietzsche como representação. O pensador brasileiro também ressalta a confusão entre força nietzschiana e a força bruta, da violência pura e objetificada pelos grupos nazistas. Termina por fazer uma referência ao texto nietzschiano ao afirmar que os alemães sujam o que tocam, degenerando as ideias. Retoma a ideia de que o que levou ao nazismo é algo inerente da formação histórica dessa cultura, a radicalidade da massificação e aniquilação do indivíduo, problemas que são referidos por Nietzsche ao criticar os homens de rebanho de seu país. Mário Ferreira identifica outros elementos para o surgimento do Terceiro Reich, como o “desastre de Stressemann, o único político de valor que havia na Alemanha, os erros políticos de Thaelmann, o auxílio dos capitalistas europeus, tudo vinha a favorecer a vitória nazi” (*Idem; ibidem*). Repete novamente que “deve-se afirmar: Nazismo é pangermanismo e nada mais” (*Idem; ibidem*).

Destacamos essa referência ao político Gustav Stresemann, cuja atuação proeminente na conciliação entre a Alemanha e a França lhe rendeu o prêmio Nobel da paz em 1926. Morto em 1930, Stresemann havia sido fundamental para manter a paz e sua política conciliatória sempre irritou a direita, principalmente os nazistas.¹¹⁸ Outro citado foi Ernst Thälmann, considerado um herói para a esquerda alemã,¹¹⁹ que em 1932 fundou o *Antifaschistische Aktion* (Antifa), mas que com a ascensão do regime nazista,

¹¹⁸ Sobre Stresemann, Peter Gay destaca que ele conseguiu vitórias consideráveis durante a república de Weimar, tais como o tratado de Lucarno assinado em outubro de 1925 pela Alemanha, França, Itália, Grã-Bretanha e Bélgica, que foi amplamente criticado pela direita alemã. Também destaca o tratado de amizade com a União Soviética e o fato de que em setembro a Alemanha entrou para a Liga das Nações. Sobre sua morte ele comenta: “Stresemann não deve ser sentimentalizado; nem se deve exagerar o poder de um homem na corrente turbulenta da história – existiam forças trabalhando em Nova York, Paris e Berlim, que Stresemann não teria tido o poder de deter. No entanto, sua morte foi uma perda dolorosa; foi, se não a causa, pelo menos o sinal do começo do fim.” (GAY, 1978, p.178).

¹¹⁹ Cf. LEMMONS, Russel. *Hitler's Rival: Ernst Thälmann in Myth and Memory*, 2013. O autor afirma que “membros da organização paramilitar do Partido Comunista Alemão (KPD), a Liga dos Lutadores da Frente Vermelha (RFB), mortos em brigas de rua com nazistas, também se tornaram heróis no panteão comunista. O herói mais importante para a esquerda alemã, no entanto, foi Ernst Thälmann. Os estudiosos apenas começaram a analisar o culto de Thälmann, que se estendeu desde 1925, quando ele se tornou líder do KPD, até o início dos anos 90, após o colapso da República Democrática Alemã (RDA) e seus ex-cidadãos começaram a procurar o significado de seu experimento de quatro décadas com o socialismo.” (LEMMONS, 2013, p. 2-3).

acabou sendo preso pela Gestapo e depois morto no campo de concentração de Buchenwald em 1944.¹²⁰

Para reforçar a defesa de Nietzsche das apropriações nazistas, Mário Ferreira discorre sobre o significado da guerra para o filósofo e o modo como essa palavra gerou mal entendidos sobre sua filosofia. Conforme o comentador brasileiro:

Editores desavisados de Nietzsche encontraram na palavra guerra um sentido bélico-militar. No entanto ele a empregava, quase sempre, figuradamente, como batalha, luta, polêmica. Para evitar más interpretações de suas palavras deixou, nas anotações póstumas, a advertência de que não se referia à guerra da pólvora. (*Idem; ibidem*).

Ele sabe da importância da guerra no pensamento nietzschiano. Contudo ressalta o afastamento do sentido bélico-militar e indica o sentido metafórico da palavra. Em diversas passagens podemos encontrar as citações de Nietzsche sobre a guerra e suas estratégias de guerra, conforme citamos em *Ecce Homo*. Nessa obra ele explica sua prática de guerra, que se configura numa guerra contra os ideais filosóficos impostos pela tradição. Assim o autor de *Zarathustra* mobiliza uma guerra contra Sócrates, Kant e toda tradição metafísica. No *Anticristo* essa guerra assume o enfrentamento contra o cristianismo, culminando na transvaloração de todos os valores. Mário Ferreira, no entanto, chama a atenção para que não se confunda Nietzsche com um “pacifista vulgar”, nem desconsidera que o autor por vezes assumiu posições controversas sobre o tema. Cito:

Daí não se deve concluir que combatesse as guerras. Reconhecia nelas uma necessidade animal, mas superável. Eram evidentes no homem-guerreiro certas virtudes aristocráticas, como a bravura, o desapego das coisas materiais, o heroísmo, a capacidade de sofrimento, a abnegação. Mas essas virtudes podiam existir, outrossim, e eram desejáveis, no homem não-guerreiro. Na exaltação

¹²⁰ Cf. LEMMONS, Russel. *Hitler's Rival: Ernst Thälmann in Myth and Memory*. United States of America: University Press of Kentucky, 2013. Para outras leituras existem muitas obras em alemão, das quais destacamos: BÖRRNERT, René. *Wie Ernst Thälmann Treu und Kühn! Das Thälmann-Bild der SED im Erziehungsalltag der DDR*. Germany: Klinkhardt, 2004. Ver também: BREDEL, Willi. *Ernst Thälmann: Beitrag zu einem politischen Lebensbild*. Berlin: Dietz Verlag, 1951.

dos guerreiros, Nietzsche exaltava as virtudes que lhes eram peculiares e necessárias. (*Idem; ibidem*, p.73-74).

Contudo, aborda o comentador, entre reconhecer as considerações dadas por Nietzsche sobre a importância do homem guerreiro, as virtudes da guerra e a necessidade de superação do homem, e por sua vez afirmar a supremacia da guerra na vida social, há uma distância interpretativa considerável. Para ele “os comentadores apressados chegaram a concluir que ele desejava uma humanidade de guerreiros para alcançar a universalidade desses atributos.” (*Idem; ibidem*, p.74). Nesse sentido, vale ressaltar que Nietzsche queria homens que agissem como guerreiros, no sentido de um comportamento interno, e não soldados. Lembramos que ele afirma em *Assim falava Zaratustra*: “Vejo muitos soldados, quisera ver muitos guerreiros! ‘Uniforme’ chama-se o que vestem: que não seja uniforme o que com ele se escondem!”. O soldado é como uma máquina que obedece a ordens irrefletidas, ao passo que o guerreiro nietzschiano tem a guerra dentro de si, em suas entranhas, mobilizando seus impulsos. Conforme Mário Ferreira “a guerra que Nietzsche defendia era a luta do espírito.” (*Idem; ibidem*, p.74). Para o brasileiro Nietzsche sabia da destruição que seria causada por grandes guerras, e sobre as guerras totais do século vinte. Essas considerações de Mário Ferreira sobre a guerra são importantes, uma vez que a guerra assume importância central na ideologia nazista.¹²¹ Nietzsche busca a guerra como uma polêmica, uma batalha interna, levando Mário Ferreira a interpretá-lo como “o homem que foi um campo de batalha”, cuja guerra se trava no interior dos seus pensamentos e impulsos.

Assim consideramos de extrema importância todas as considerações de Mário Ferreira dos Santos sobre os possíveis mal entendidos sobre Nietzsche. Terminando com o tema da guerra ele faz a crítica direta aos nazistas e suas

¹²¹ Conforme aponta o historiador Richard Bessel: “O nazismo era inseparável da guerra. Como movimento político, o nacional-socialismo alemão cresceu e triunfou num país profundamente marcado pela experiência e pela derrota na Primeira Guerra Mundial. O seu líder encontrou o significado da vida na guerra, que descreveu como “a mais inesquecível e a maior época da minha vida”, comparada à qual “todo o passado desaparecia totalmente”. Como ideologia política, o nazismo girava em torno da guerra e do combate: lutar era, ao mesmo tempo, o principal propósito das nações e o parâmetro da saúde de uma “raça”. A ideologia do nazismo era uma ideologia de guerra, que via a paz como mera preparação para a guerra, que postulava um combate eterno entre as supostas raças e que se concretizou em guerras iniciadas para redesenhar o mapa racial do continente europeu.” (BESSEL, 2014, p.11).

ideologias destrutivas. Desde o início, colocando as origens do nazismo muito antes do fim da primeira guerra mundial, apontando para a cultura da Alemanha na época de Nietzsche e os movimentos pangermanistas, o autor procurou distanciar o filósofo de Zarathustra da imagem formada pelos detratores de suas obras. Vale ressaltar a crítica indireta a Alfred Baeumler, ideólogo do nazista junto a Rosenberg e tantos outros. Mário Ferreira insiste que o “nazismo é pangermanismo e nada mais. Traíram a humanidade todos os que apoiaram o nazismo antes da guerra. Esses também devem ser julgados, porque sabiam o verdadeiro sentido do nazismo a apoiavam-no na esperança de obter vantagens puramente de grupo.” (*Idem; ibidem*, p.73). Nesse sentido exploramos a interpretação dos detratores a fim de mostrar as suas incoerências e o distanciamento que tomou o autor brasileiro. A crítica de Mário Ferreira antecipava, de certo modo, àquilo viria a ocorrer após a derrocada do nazismo, ou seja, o julgamento dos filósofos e outros intelectuais que aceitaram fazer parte do Terceiro Reich, como Heidegger por exemplo.

Por fim, consideramos importante evidenciar a necessidade da relação que fizemos, ou seja, compreender a defesa de Mário Ferreira através da contextualização histórica do período vivenciado por Nietzsche, de modo a articular os eventos ocorridos através das correntes pangermanistas e a unificação da Alemanha por Bismarck com a Primeira Guerra e a ascensão do Terceiro Reich alemão. A importância de analisar detidamente as afirmações do autor buscando citar historiadores se deve a seriedade como este intelectual brasileiro procurou distanciar Nietzsche do nazismo, inserindo-se no grupo daqueles que acabaram por dissociar o filósofo de *Zarathustra* de qualquer associação com o nacional-socialismo. A afirmação de Mário Ferreira na parte final do ensaio “O homem que foi um campo de batalha” resume o espírito do texto e o modo como procurou analisar a crítica de Nietzsche aos alemães:

Se vivesse os anos que normalmente poderia ter vivido, assistiria à elevação de Hitler ao poder. E a mesma atitude que teve para Bismarck, a mesma insatisfação ao ver a vitória alemã sobre a França, em 70, teria para com Hitler. Nietzsche queria homens poderosos, não chefes. Desprezava o que segue como desprezava o que conduz. O verdadeiro mestre não tem discípulos, como o verdadeiro discípulo deve ultrapassar o mestre. (SANTOS, 1945, p.86).

Conclusão

Ao longo da presente dissertação procuramos mostrar que no ensaio “O homem que foi um campo de batalha” Mário Ferreira dos Santos interpreta Nietzsche dissociando seu pensamento das apropriações nazistas através dos conceitos do filósofo, sobretudo da vontade de potência.

Nesse movimento, o autor brasileiro acaba por se opor, indiretamente, às principais interpretações nazistas do momento, com destaque para aquela presente no livro *Nietzsche filósofo e político*, publicado em 1931 por Alfred Baeumler. O mesmo se dá para com a interpretação metafísica de Heidegger, que apesar de ter sido publicado em 1961, já estava em andamento nos cursos de 1936 até 1946.

Baeumler em seu livro apresenta um Nietzsche do “realismo heroico”, operando uma extrema politização do filósofo. A obra é dividida em duas partes, sendo a primeira dedicada ao exame das críticas de Nietzsche à consciência, ao conceito de vontade de potência e ao tema do corpo. Apesar de algumas considerações serem pertinentes, tais como sua análise a respeito da importância do corpo em oposição à consciência, ainda assim o tema não foi suficientemente aprofundado. Na primeira parte da obra ele procura “germanizar” o pensamento de Nietzsche.

Em relação ao conceito de vontade de potência ele o define como a “expressão do germanismo de Nietzsche” e impõe ao filósofo a criação de uma “metafísica greco-germânica”. O filósofo interpretado por Baeumler torna-se um “sistemático” que defenderia um mundo “heraclitiano”, de lutas e guerras constantes. Ressalta-se ainda uma crítica à burguesia-humanitária que procura evitar as guerras.

Na segunda parte de sua obra Baeumler procurar interpretar Nietzsche pelo viés da política. Defende que o autor de Zaratustra mobiliza uma crítica ao estado, sobretudo ao estado cristão de origem romana e oriental, para assim impor ao final a possibilidade de um “novo” conceito de estado a partir de Nietzsche. Ele também destaca aquelas passagens nas quais o filósofo critica fortemente a democracia e o socialismo, e procura extrair uma ode ao homem guerreiro. O Nietzsche do “espírito livre” está ausente na interpretação de

Baeumler, assim como ela também busca suprimir ou diminuir as influências francesas. O conceito de bom europeu é resumido num “guerreiro”, possivelmente um guerreiro nórdico. Ao final do seu livro, além de direcionar para uma nova concepção de estado a partir de Nietzsche, ressaltando que ele é um autor político, o intérprete faz uma apologia à guerra. Para encerrar sua interpretação, como num ciclo, a vontade de potência reaparece, para afirmar a unidade do corpo, onde se manifesta a essência germânica, que no caso de Nietzsche seria “inconsciente”.

Apesar dos evidentes exageros e mesmo a anulação do potencial crítico de Nietzsche na obra de Baeumler, Martin Heidegger profere elogios à sua interpretação, recomendando seus escritos. Afirma ter com eles uma base para refletir sobre Nietzsche em suas preleções.

No segundo capítulo foi exposta a tarefa de Heidegger em caracterizar a filosofia de Nietzsche como uma metafísica. Para ele Nietzsche seria o último metafísico do Ocidente. A vontade de potência é compreendida como uma essência metafísica, um querer apropriativo, seguindo um movimento semelhante à metafísica da subjetividade de Descartes. Aliás, Heidegger ressalta que embora Nietzsche coloque-se em oposição ao pensador francês, na verdade estão bem próximos. Segundo ele, Nietzsche, ao tentar fundar sua metafísica na presença, na manifestação da vontade de potência como ente em sua totalidade, acabaria esquecendo do ser. Em Nietzsche o ser permaneceria esquecido, tal como ocorreu em toda tradição que o precedeu.

Na interpretação de Heidegger o “esquecimento do ser” remete à diferença ontológica, e o intérprete chama a atenção para a necessidade de distinguir o ser do ente, algo que já está presente na obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927. Desta forma, Heidegger interpreta Nietzsche de acordo com seu próprio pensamento filosófico. Na crítica da metafísica como “presença” ele toma para si a missão de superá-la, assim como o niilismo por ele interpretado como “esquecimento do ser”.

Outro ponto que destacamos é o envolvimento do filósofo da floresta negra com o nazismo. Nessa parte do segundo capítulo utilizamos textos de alguns comentadores sobre o tema, tal como Victor Farias, Emmanuel Faye e Andreas Sommer. Conforme Faye, o mais radical dos críticos, Heidegger teria

se mantido fiel ao nazismo, de modo a procurar inserir sua ideologia na filosofia. Colocamos algumas ressalvas na interpretação de Faye, pois não concordamos que um pensador da dimensão de Heidegger possa ser descartado para as estantes da história do nazismo, como propõe o crítico. Porém, por outro lado entendemos que a posição do filósofo exigiria no mínimo uma reflexão mais aprofundada sobre seus atos. Assim, não se pode defender Heidegger de suas atitudes antiéticas e desumanas, pois mesmo que desconsideremos um nazismo engajado do filósofo, contudo não podemos negar que ele se manteve no partido além de relativizar sobre os milhões de mortes causadas nas câmeras de gás. Faye e Sommer fazem considerações importantes sobre o revisionismo e o “decisionismo” presentes nos escritos heideggerianos. Faye mostra a proximidade com Baeumler ao interpretar Nietzsche, além dos discursos sobre uma noção obscura de “extermínio total” que naquele contexto parece dialogar bem com os fanáticos discípulos de Hitler. Deplorável também são as colocações do filósofo relativizando o extermínio dos judeus. Sommer nos mostra também, através da análise dos Cadernos Negros, como ele se apropriava de Nietzsche de acordo com seus interesses, exaltando a linguagem escatológica do filósofo de Zaratustra e ressaltando seus próprios discursos, com o “fim da metafísica” e a “história do ser”.

A partir desta contextualização, no terceiro capítulo adentramos no ensaio “O homem que foi um campo de batalha” (1943) de Mário Ferreira para uma análise de sua relevância e do diálogo deste com a história e a filosofia. No ensaio encontramos uma interpretação diferenciada da vontade de potência, em comparação com aquela de Baeumler e de Heidegger, afastando o conceito do que ele chamou de uma “metafísica da violência”. Aliás, percebemos que ao problematizar a vontade de potência e o tema conhecimento o intérprete busca contrapor Nietzsche aos metafísicos, buscando um afastamento da metafísica clássica. Também ressaltamos que ele procurou entrar na perspectiva nietzschiana a fim de melhor compreender a trama conceitual de sua filosofia. Ao mesmo tempo, como tradutor, o jovem Mário tomou cuidado de traduzir “Der wille zur macht” por “vontade de potência” a fim de evitar as apropriações políticas deste conceito.

Mário Ferreira também fez críticas fortes ao nazismo, à cultura alemã, enfatizando a incompatibilidade entre a política do nacional-socialismo e os conceitos de Nietzsche. O nazismo foi classificado por Mário Ferreira como um movimento de ressentidos, uma moral de rebanho, pois são as massas diante de um chefe ou pastor. O intérprete brasileiro mostra em várias passagens dos textos de Nietzsche as críticas aos alemães, ao nacionalismo e outros aspectos da política alemã. Para Mário Ferreira, Nietzsche não é autor de uma vontade de potência sistemática, nem mesmo apresenta uma “metafísica da violência”. Nietzsche é interpretado como um crítico da metafísica, da noção de sujeito e de substância e da moral de rebanho.

Na presente dissertação, portanto, procuramos colocar Mário Ferreira dos Santos entre os intérpretes de Nietzsche daquele período, mostrando sua originalidade, sua assimilação da filosofia nietzschiana e o combate ao nazismo e ao autoritarismo. Contudo, nossa análise ficou restrita ao ensaio que ele publicou como prefácio de sua tradução de *A vontade de potência*, publicada em 1945, restando analisar suas obras posteriores. Como são muitas as obras em que Mário Ferreira fez referência a Nietzsche, pretendemos continuar acompanhando como se deu a recepção do filósofo alemão nos escritos do pensador brasileiro em outros trabalhos.

Podemos afirmar, por fim, que se intérpretes como Baeumler e Heidegger contribuíram para ligar o nome de Nietzsche ao nazismo, no Brasil Mário Ferreira dos Santos vai libertar o filósofo alemão das apropriações indébitas do seu pensamento. Além disto, o intérprete e tradutor brasileiro desenvolveu uma análise original da vontade de potência, buscando dissociá-la das noções metafísicas. A ideia de símbolo que ele associa ao conceito nietzschiano contribui para combater a metafísica da violência. Deste modo, o mérito da presente dissertação consiste em colocar o nome de Mário Ferreira entre os grandes intérpretes de Nietzsche no Brasil.

REFERÊNCIAS

I – OBRAS DE F.W. NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.** Volume II. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Aurora: Reflexões sobre preceitos morais.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **A gaia ciência.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **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, 2002.

_____. **Genealogia da Moral. Uma polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Nietzsche contra Wagner.** Dossiê de um psicólogo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **O Caso Wagner. Um problema para músicos.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **O Anticristo. Maldição ao cristianismo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. **Ecce homo. Como alguém se torna o que é.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Vontade de Potência.** Tradução, posfácio e notas Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

II – OBRAS DE MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Análise dos temas sociais**. v. I e II. São Paulo: Editora Logos, 1964a.

_____. “O Homem que foi um campo de batalha”. In: **Vontade de Potência**. Porto Alegre: Editora Globo, 1945.

_____. **O Homem que Nasceu Póstumo** – Temas Nietzscheanos. São Paulo: Editora Logos, 1954.

_____. **Tratado de Simbólica**. São Paulo: Editora Logos, 1955.

_____. **Tratado de Simbólica**. 2º volume. São Paulo: É realizações, 2016.

_____. **Filosofia Concreta** (3 volumes). São Paulo: Editora Logos, 1956.

_____. **Filosofia Concreta**. 2ª edição. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. **Filosofia Concreta dos Valores**. São Paulo: Editora Logos, 1960.

III – OBRAS SOBRE NIETZSCHE

ANDLER, Charles. **Nietzsche. Sa vie et sa pensée**. Paris, Gallimard, 1954.

ARALDI, Clademir Luís. “Nietzsche: os desertos do niilismo e os caminhos da criação”. In: **Encontros Nietzsche**. p. 89-107. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

_____. **Nilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. “Heidegger e Nietzsche: o conflito entre arte e verdade”. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 21, p. 63-76. São Paulo: GEN, 2006.

_____. “Nietzsche como crítico da moral”. In: **Dissertatio**. Pelotas Vol. 27-28, p.33-51, 2008.

_____. “A vontade de potência e a naturalização da moral”. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 30. p, 101-120. São Paulo: GEN, 2012.

_____. “Nilismo”. In: **GEN (Org). Dicionário Nietzsche**. [Editora responsável Scarllet Marton] – São Paulo: edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: UNIJUÍ, 2008.

BAEUMLER, Alfred. **Nietzsche, der Philosoph und Politiker**. Leipzig: Reclam, 1931.

_____. **Nietzsche filosofo e político**. Padova: Edizione “Lupa Capitolina”, 1983.

CRESCO, Remédios Ávila. “A crítica de Nietzsche ao romantismo”. In: **Cadernos Nietzsche** [online]. 2015, vol.36.

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

FORNARI, Maria Cristina. “Além-do-homem e evolução”. In: **Nietzsche no século XXI**. Org. NASSER, Eduardo & RUBIRA, Luís. Porto Alegre: Zouk, 2017.

GEN (Org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. “Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração”. In: Rev. Filos., **Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 243-259, jul./dez. 2008.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda Waltesnir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol.1. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche**. Vol.2. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ITAPARICA, André Luís. “As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si”. In: **Kriterion** vol.54 n.128, Belo Horizonte, Dec. 2013.

MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. “A terceira margem da interpretação”. In: **Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 3ª ed. São Paulo: Discurso editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. **A irrecusável busca de sentido – Autobiografia intelectual**. 1ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial/Editora Unijuí, 2004.

_____. “Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling”. In: **Cadernos Nietzsche** n. 26, p. 35-52. São Paulo: GEN/Editora, 2010.

_____. **Nietzsche, filósofo da suspeita**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2010.

MOURA, Caio. “Cultura, civilização e barbárie do ponto de vista da crítica de Nietzsche aos alemães”. In: **Cadernos Nietzsche** n. 27, p.191-211. São Paulo: GEN/Editora, 2010.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Apresentação Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. “Vontade de verdade”. **GEN (Org). Dicionário Nietzsche**. [Editora responsável Scarlett Marton] – São Paulo: edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração dos valores**. São Paulo: Discurso editorial/editora Barcarolla, 2010.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. **Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. “Estado”. In: GEN (Org). **Dicionário Nietzsche**. [Editora responsável Scarlett Marton] – São Paulo: edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

SOMMER, Andreas Urs. “Nietzsche como placa giratória ‘na’ modernidade? O Nietzsche de Heidegger nos Cadernos negros e o papel do filósofo”. In: **Nietzsche no século XXI**. Org. NASSER, Eduardo & RUBIRA, Luís. Porto Alegre: Zouk, 2017.

IV – TEXTOS SOBRE A RECEPÇÃO DE NIETZSCHE NO BRASIL

BARROSO, Antonio Vinícius Lomeu Teixeira. “Um Nietzsche à brasileira: intelectuais receptores do pensamento nietzschiano no Brasil (1900-1940)”. In: **Revista de Teoria da História**, Ano 5, Número 9, jul/2013, Universidade Federal de Goiás, p. 178-196.

_____. **Um Nietzsche à brasileira: uma leitura do pensamento nietzschiano no modernismo (1890-1940)**. Dissertação de Mestrado [Orientador: José Nicolao Julião]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

DIAS, Geraldo Pereira. “‘Nietzsche, intérprete do Brasil’? A recepção da filosofia nietzschiana na imprensa carioca e paulistana no final do século XIX e início do XX”. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 1, São Paulo, p. 89-107, 2014.

_____. “Entre renovadores e reacionários: a recepção estética e política da obra de Nietzsche na imprensa brasileira no período de 1893 a 1945”. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 36, São Paulo, p. 85-102, 2015.

FEILER, Adilson Felício. “A recepção de Nietzsche na Primeira Escola de Formação Pastoral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”. In: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.3, p. 241-267, setembro/dezembro, 2019.

_____. “A recepção de Nietzsche a partir do Index da biblioteca do Seminário Central de São Leopoldo/RS”. In: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.3, p. 237-258, setembro/dezembro, 2017.

MARTON, S. (org.). **Nietzsche abaixo do Equador: a recepção na América do Sul**. São Paulo, Discurso Editorial, 2006.

PANTUZZI, Tiago. **A primeira recepção de Nietzsche no Brasil: a Escola do Recife**. Dissertação de Mestrado [Orientação: Scarlett Marton]. São Paulo: USP, 2016.

RUBIRA, Luís. “Nietzsche no Brasil (1933-1943): Da ascensão do nacional-socialismo ao Grande Reich Alemão”. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 37, v. 3, São Paulo, p. 18-64, Out./dez. 2016.

_____; PINTO, Fabiano (Org.). “Dossiê ‘Recepção: Nietzsche no Brasil – núcleo histórico’, parte IV (1933-1939)”. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 37, v.2, São Paulo, p. 125-169, 2016.

_____. “Dossiê ‘Recepção: Nietzsche no Brasil-núcleo histórico’, parte V (1940-1943)”. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 37, v. 3, São Paulo, p. 65-115, 2016.

SILVA JUNIOR, Ivo. “Notas sobre a recepção de Nietzsche no Brasil. Lebrun e os operadores teóricos”. In: **Cadernos Nietzsche**, v. 30, São Paulo, p. 121-134, 2012.

V – OUTRAS OBRAS

BESSEL, Richard. **Nazismo e Guerra**. Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

BEST, Henri. “La bourgeoisie allemande a-t-elle trahi la révolution de 1848? Bilan d’une analyse sérielle?” In: **Histoire & Mesure**, Vol. 3, No. 4 (1988), pp. 527-540.

BÖRRNERT, René. **Wie Ernst Thälmann Treu und Kühn! Das Thälmann-Bild der SED im Erziehungsalltag der DDR**. Germany: Klinkhardt, 2004.

BREDEL, Willi. **Ernst Thälmann: Beitrag zu einem politischen Lebensbild**. Berlin: Dietz Verlag, 1951.

BURNETT, Henry. “O profascismo dos Wagner, por Theodor Adorno”. In: **Ideias**, Campinas, SP, v.8, n.1, p. 65-86, jan/jun. 2017.

CAROPRESO, Fátima. “A teoria pulsional em Freud e Spielrein”. In: **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 3, n. 5., jan./jun., 2019.

_____. “O instinto de morte segundo Sabina Spielrein” In: **Psicologia USP**, São Paulo, v.27, n.3, p.414-419, 2016.

CRAGNOLINI, Mónica. “Nietzsche por Heidegger: contrafiguras de uma perda.” In: **Cadernos Nietzsche** n. 10, São Paulo, p. 11-25, 2001.

ELIAS, Norbert. **Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ENGELS, Friedrich. “Prefácio do autor”. In: **As guerras camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977, p. 7-21.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio de Prazer**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.

GAY, Peter. **A cultura de Weimar**. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 139-147.

HEIDEGGER, Martin. **O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Ser e Tempo** (Parte I). Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Sobre a essência da verdade**. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1984.

JASPERS, Karl. **Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2015.

KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de J. Rodrigues de Menez. Introdução de G.D Leoni. Tecnoprint Gráfica Editora – (Edições e publicações Brasil Editora S.A – Edições de Ouro). Rio de Janeiro: MCMLXIX.

KENT, George O. **Bismarck e seu tempo**. Trad. de Lucia P. Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

LEFEBVRE, Henri. **Nietzsche**. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

LEMMONS, Russel. **Hitler's Rival: Ernst Thälmann in Myth and Memory**, 2013.

LUKÁCS, György. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Traducción de Wenceslao Roces. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Tomo I. Lisboa: Avante, 1982. p. 189-208.

POULANTZAS, Nicos. **Hegemonia y Dominacion en el Estado Moderno**. México: Ediciones Pasado y Presente, 1969. Fascismo e Ditadura.

_____. **Fascismo e Ditadura**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. **O Estado, o poder, o socialismo**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Dores do mundo**. Tradução revista por José Souza de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora.

STACKELBERG, Roderick. **A Alemanha de Hitler: Origens, Interpretações, Legados**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

TYSON, Joseph Howard. **Hitler's Mentor: Dietrich Eckart, His Life, Times, & Milieu**. New York: Bllomington, 2008.