

NIETZSCHE E A POTÊNCIA DO POLÍTICO

Victor Leandro Silva*

Matheus Cascaes Lopes*

Resumo: Em sua obra, o filósofo Friedrich Nietzsche desferiu numerosos ataques frontais ao pensamento político socialista, considerando-o como uma forma de manifestação política do cristianismo, apontado por ele como o componente principal de enfraquecimento da potência humana. Entretanto, apesar de suas manifestações, alguns de seus conceitos e ideias se coadunam de forma promissora com certos princípios revolucionários estabelecidos por Marx e Engels. Tendo em vista essas perspectivas, o presente texto procurará definir de que maneira o marxismo pode articular-se com a filosofia nietzschiana, para o que o conceito de multidão, elaborado por Negri e Hardt, atua de modo bastante significativo.

Palavras-chave: vontade de potência, socialismo, marxismo, super-homem, multidão.

NIETZSCHE AND THE POWER OF THE POLITICIAN

Abstract: In his work, the philosopher Friedrich Nietzsche has made numerous frontal attacks on socialist political thought, considering it as a form of political manifestation of Christianity, which he calls the main component of the weakening of human power. However, in spite of its manifestations, some of its concepts and ideas stand in a promising way with certain revolutionary principles established by Marx and Engels. In view of these perspectives, the present text will seek to define how Marxism can be articulated with Nietzschean philosophy, for which the concept of the multitude, elaborated by Negri and Hardt, acts in a very significant way.

Keywords: power will, socialism, Marxism, superman, crowd.

Introdução

É comum associar o pensamento de Nietzsche como diametralmente oposto a qualquer projeto de ascensão popular coletiva. Em verdade, dificilmente é possível encontrar, dentro da bibliografia deixada pelo filósofo alemão, elementos que

* Licenciado em Filosofia pela Ufam. Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amazonas. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Políticas Públicas e Educação - GEPPPE/UEA. E-mail: viktorleandro@hotmail.com.

* Licenciado em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Políticas Públicas e Educação - GEPPPE/UEA. E-mail: matheus.cascaes.2112@gmail.com.

corroborem algum apoio a um certo bem comum, de modo que é razoável afirmar que uma aproximação direta entre os dois ideários não encontra amparo nas proposições nietzscheanas.

Contudo, isso não quer dizer que o pensamento de Nietzsche não possa, de alguma maneira, ser relacionado aos princípios que orientam a prática política, em especial, aquela delimitada pelo pensamento revolucionário, uma vez que muitas das observações feitas por ele se coadunam em diversos aspectos com a ideias perpetradas por Marx e outros teóricos comprometidos com a causa do socialismo.

Obviamente, tal ligação não se faz sem um grande esforço de iconoclastia e irreverência, que põe em dúvida até o próprio entendimento passível de ser realizado pelos críticos das ideias socialistas circundantes no século XIX – dentre os quais se encontrava o próprio Nietzsche -, época em que estas se encontravam ainda sob uma forte névoa de imprecisão por parte do grande público.

Assim, seguindo por essas diretrizes, a proposta aqui envidada é a de achar perspectivas que permitam a Nietzsche contribuir teoricamente para ampliar as potências criadoras do socialismo. Trata-se, portanto, de tentar, à revelia de Nietzsche, contra Nietzsche, mas nunca sem ele, decifrar os caminhos pelos quais a vontade incontida da multidão pode vir a tornar-se o que é.

Crítica do socialismo utópico, mas não do científico

Os fragmentos póstumos de Nietzsche são um importante registro da súpula de ideias que percorreram o itinerário do filósofo e servem para desfazer alguns dos mal-entendidos que se formaram acerca da interpretação de seus textos, os quais são numerosos e em geral compreensíveis, uma vez que o estilo nietzschiano de nenhum modo foi assumido como linear e sistemático, tampouco furtou-se à contradição. Ainda nas últimas décadas, podemos encontrar alguns exemplos dessa não compreensão, como no caso de René Girard quando, em *Nietzsche e a contradição* (2011), afirmou ter procurado de todas as formas um fragmento que contradissesse a posição de Nietzsche frente a Wagner, sendo que esta se encontrava clara na totalidade de pensamentos formatados em relação ao músico.

Assim, para não cair na mesma armadilha de Girard, olhar para os fragmentos pode ser fundamental, posto que neles encontram-se sintetizados muitos dos pensamentos que compuseram sua filosofia, o que não elimina a contradição, pois isso seria ir contra seu projeto crítico, mas ajuda a entender com maior clareza algumas de suas mais importantes posições.

A rejeição de Nietzsche ao socialismo é bastante evidente. Para ele, o socialista não deve ser olhado com mais do que “compaixão” (2002, p. 31) e padece do mesmo enfraquecimento que o cristianismo, que tenta de todas as formas nivelar os indivíduos pela medida da mediocridade, de modo que a paridade entre eles pode ser vista como indissociável, e a crítica feita ao primeiro atinge o segundo de igual maneira.

Quando o socialista, com belíssima indignação, exige ‘justiça’, ‘direito’, ‘igualdade’, ele está então apenas sob a pressão de sua cultura insuficiente, a qual não consegue entender por que ele sofre: por outro lado, ele se gera um prazer com isso; estivesse ele em melhores condições, evitaria gritar tanto: encontraria, então, em outro ponto o seu prazer. O mesmo vale para o cristão: ‘o mundo’ é por ele condenado, caluniado, amaldiçoado – ele próprio não se exclui disso. Mas isso não é razão para levar a sério sua gritaria. Em ambos os casos estamos sempre ainda entre doentes, aos quais faz bem gritar, para os quais a calúnia é um alívio. (NIETZSCHE, 2002, p. 37)

O socialista, na visão nietzschiana, não passa de um indivíduo reativo, tal como o cristão, e que se revolta por conta de sua condição subalterna perante as coisas do mundo. Fora desse estado, ele não teria interesse algum em vociferar contra os valores da sociedade burguesa. Assim, suas ações derivam sobremaneira de um forte individualismo, que procura superar as frustrações pessoais pela defesa de sua condição:

O socialismo é apenas um meio de agitação do individualista: ele entende que, para alcançar algo, é preciso organizar-se em uma ação coletiva, em um ‘poder’. Mas o que ele quer não é a sociedade como finalidade do indivíduo singular, e sim a sociedade como meio para possibilitar muitos entes singulares: - esse é o instinto dos socialistas, em relação ao qual com frequência eles se enganam (-sem levar aqui em conta que eles, para se impor, são obrigados a enganar com frequência). A pregação moral do altruísmo a serviço do egoísmo

individual: uma das falsidades mais comuns do século XIX (2002, p. 35)

A essa postura mesquinha e inautêntica, Nietzsche se opõe terminantemente. No entanto, por mais claras que sejam suas palavras, é preciso perguntar a que tipo de socialismo suas críticas estão endereçadas, o que, a depender do resultado, pode levar a entendimentos bastante diferenciados de sua ligação com essa proposta política.

Em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, Friedrich Engels deixa bastante clara a diferença que há entre um socialismo baseado meramente em ideais de outro, defendido por ele e por Marx, pautado fundamentalmente em análises do real obtidas através do método científico. No primeiro, o que se tem é tão somente a expressão de determinadas ideologias igualitárias que, ao invés de promover horizontes significativos de luta social, limitam de maneira quase insuperável o seu desenvolvimento:

Para todos eles [socialistas utópicos], o socialismo é a expressão da verdade absoluta, da razão e da justiça, e é bastante revela-lo para, graças a sua virtude, conquistar o mundo. E, como a verdade absoluta não está sujeita a condições de espaço e de tempo nem ao desenvolvimento histórico da humanidade, só o acaso pode decidir quando e onde essa descoberta se revelará. Acrescente-se a isso que a verdade absoluta, a razão e a justiça variam com os fundadores de cada escola; e como o caráter específico da verdade absoluta, da razão e da justiça está condicionado, por sua vez, em cada um deles, pela inteligência pessoal, condições de vida, estado de cultura e disciplina mental, resulta que nesse conflito de verdades absolutas a única solução é que elas se vão acomodando umas às outras. Assim, era inevitável que surgisse uma espécie de socialismo eclético e medíocre, como o que, com efeito, continua imperando ainda nas cabeças da maior parte dos operários socialistas da França e da Inglaterra: uma mistura extraordinariamente variegada e cheia de matizes, compostas de desabafos críticos econômicos e imagens sociais do futuro menos discutíveis dos diversos fundadores de seitas, mistura tanto mais fácil de compor quanto mais os ingredientes individuais iam perdendo, na torrente da discussão, os seus contornos sutis agudos, como as pedras limadas pela corrente de um rio. (ENGELS, 1990, p. 40)

Desse modo, Engels demarca claramente uma fronteira separando a impostura inócua dos utopistas das teses que buscavam, a partir de um exame atento das

contradições da sociedade, determinar os mecanismos necessários para operar a sua transformação.

Essa distinção é particularmente importante para situar o direcionamento da crítica de Nietzsche. A aproximação realizada pelo filósofo entre socialismo e cristianismo demonstra que, a seu ver, ambas tinham como princípio insustentável uma sociedade justa tendo por base os preceitos moralizadores de igualdade e de bondade, no que desprendiam-se inteiramente do mundo empírico, e procurando ajustar os homens a uma forma de vivência que nada mais era que a realização da falsa isonomia entre indivíduos pregada pela doutrina cristã, o que para ele é uma farsa não somente irreal, mas sobretudo inaceitável, e que poderia tão somente conduzir a humanidade à ratificação de sua consciência de rebanho, gerando seres absolutamente cativos e enclausurados em sua potência.

Ora, tais refutações podem encontrar pertinência somente tendo-se em vista o socialismo utópico. Nele, conforme considera o próprio Engels, o que existe é uma fantasia medíocre baseada em ideias e pressupostos tidos como absolutos e que nada têm a ver com a *práxis* dos diversos sujeitos, de modo que suas posições não exprimem qualquer coisa sobre o real. Tudo não é mais do que idealização. Contra isso, é que Engels fala de um socialismo que, esse sim, vai ao encontro das ações humanas, onde são encontradas claras evidências de que as relações de dominação são baseadas em ideologias, de modo que estas devem ser extintas de qualquer maneira e ceder lugar ao científico. Com isso, e através do exame dialético e crítico da história, é possível perceber a subversão que permite que os que produzem a riqueza estejam no lugar dos oprimidos e aqueles que nada produzem sejam os opressores, o que faz com que de nenhum modo a postura socialista científica seja vista como mistificadora dos processos sociais.

Dessa forma, se é possível afirmar que Nietzsche foi um franco censor do socialismo utópico, o mesmo não se pode dizer do científico. Obviamente, é de se questionar se este conhecia tal distinção, o que parece um tanto difícil, haja vista a lenta difusão dos escritos de Marx e Engels, o que permite pensar que filosofia nietzschiana não vê no marxismo sinais da decadência cristã e também de idealismo.

Contudo, afirmar o caráter restrito da recusa de Nietzsche ao socialismo não implica que possa haver pontos de convergência entre estes. Para que isso possa ser observado, é preciso retomar o conjunto central de suas proposições, a fim de determinar em que momentos estas se alinham com algumas das propostas trazidas pelos defensores da autêntica transformação social.

O super-homem na multidão

A vontade de potência, força motora dos movimentos criativos e transfiguradores da existência delineada por Nietzsche, encontra no super-homem sua máxima concentração, de modo que este finda por ser o representante legítimo de sua efetividade. Assim, ao se pensar a materialização de seus efeitos, é inevitável que se direcione para a exposição feita pelo filósofo daquele que está além do homem, a qual se encontra mais bem delineada em *Assim falou Zaratustra* (2011), obra muitas vezes apontada por ele como sendo a sua mais importante.

Em *Zaratustra*, Nietzsche delineia uma definição do homem amparada no devir, em que este se coloca a meio caminho para uma modificação contínua que deve voltar-se para a superação de si mesmo:

O homem é uma corda, atada entre o animal e super-homem – uma corda sobre um abismo.

Um perigoso para-la, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter.

Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*. (NIETZSCHE, 2011, p. 16)

Tal como o pensamento dialético compreende a história, Nietzsche imagina a humanidade como em constante movimento. Nela, o indivíduo não permanece numa ordem fixa, e deve deixar para trás aquilo que já superou, e rumar para adiante. Nela, ele

encontrará sobretudo uma superação de si, uma forma de elevar-se que colocará no passado seu estado primevo.

No ápice desse processo, é que ele encontrará o super-homem, a figura que vai constituir as mais significativas sobrelevações de sua força, e que deixará para traz o passado miserável da humanidade. A esse objetivo, deve-se rumar com rigor, embora não haja muitos que atuem para isso:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?

Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios. E vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?

Que é o macaco para homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha.

Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco.

O mais sábio entre vós é apenas discrepância e mistura de planta e fantasma. Mas digo eu que vos deveis tornar fantasmas ou plantas?

Vede, eu vos ensino o super-homem!

O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! (p. 14).

A terra toda deve atuar para o surgir e o florescer do super-homem. Ele, como significado último da existência humana, enuncia um novo conjunto de verdades que diminuirão em muito a pretensa grandeza do animal humano. Aos olhos do super-homem, as preocupações que afligem seus antecessores serão pequenas. É isto o que Nietzsche considera como a transformação fundamental que conduzirá o ser humano a ir além de si mesmo.

Claro está, aqui, que a doutrina do super-homem encontra-se fortemente voltada para a existência individual. Em nenhum momento, seu apelo se dirige para uma super-raça, vedando assim as possibilidades de aproveitamento para a afirmação de uma comunidade, o que é de grande valia para refutar a tese defendida por alguns de que o conceito pode ser aplicado para fins nazistas. Entretanto, se não é possível discutir em

nenhum momento o seu elo com a massa, também não seria válido defender sua validade para o socialismo. Porém, antes de afirmá-lo peremptoriamente, há que se fazer ponderações acerca dessa inferência, ainda mais quando se consideram desenvolvimentos teóricos posteriores dos conceitos socialistas que revisam suas posições acerca da definição da coletividade.

Em *Multidão*, Hardt e Negri (2005) discorrem acerca do que denominam *projeto da multidão*. De acordo com os autores, esse projeto caracteriza-se principalmente pela busca de uma democracia em escala global. É preciso evidenciar que essa busca não nasce a partir de impulsos que não possuem condições de se realizarem concretamente. Essa busca por uma democracia global emerge como uma possibilidade decorrente do fenômeno da globalização. Nesse sentido, como os elaboradores do projeto ressaltam, esse não surge apenas como a expressão de um desejo de uma sociedade igualitária, libertária, aberta e inclusiva, mas também – e principalmente – como uma indicação dos *meios* para alcançar tal sociedade.

Se a democracia global surge como potência, é preciso observar os obstáculos que impedem a sua realização. O principal deles é o permanente estado de guerra de alcance global a que o mundo se submete. Segundo Hardt e Negri (2005), esse estado se dá em decorrência de uma nova forma de soberania de tendência global: o *Império*. Surgindo como uma alternativa ao conceito de *imperialismo*, em que um Estado-nação expande sua soberania a outros territórios utilizando-se de um poder centralizado e centralizador, o Império pressupõe a existência de um *poder em rede* que possui, em cada um seus pontos nodais, divisões e hierarquias próprias cooperando para a manutenção da ordem política global. Assim, diferentemente da ideia imperialista, no Império, um Estado-nação, se quer se manter dominante, é obrigado a cooperar com outros Estados-nações, instituições, grandes corporações capitalistas e outras formas de poder. Em função disso, o estado permanente de guerra surge como um dos principais instrumentos de domínio, de manutenção dessa ordem, como aquilo que leva cada um ocupar seu lugar na rede. Com um poder, em certo sentido, já multilateralizado, a tese da unilateralidade da influência estadunidense deixa de se sustentar e torna-se necessário buscar outras alternativas para alcançar a derrubada da ordem dominante.

Para Hardt e Negri (2005), a *multidão* é essa alternativa. Conforme constatam os filósofos, na mesma proporção em que a globalização dissemina o Império, ela produz

uma série de encontros que permitem a criação de novos circuitos de cooperação e colaboração a partir de pontos em comum entre indivíduos diferentes. A multidão, nesse sentido, proporciona um meio de convergência na diferença e “pode ser encarada como uma rede aberta e em expansão na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualmente, uma rede que proporciona os meios de convergência para que possamos trabalhar e viver em comum” (HARDT; NEGRI, 2005, p.12).

Ao conceituar a multidão, os autores diferem-na de três outros conceitos paralelos a ela: o povo, as massas e a classe operária. Em primeiro lugar, diferentemente do povo que é uno e possui uma única identidade, a multidão caracteriza-se por ser múltipla e por não possuir uma identificação central. Em segundo lugar, diferenciando-se das massas que possuem uma uniformidade “cinzenta” indistinta (a massa é um conceito negativo), a multidão é multicolorida. Em terceiro lugar, por fim, ao contrário da classe operária, que é um conceito que abarca indivíduos a partir de um ponto em comum exclusivamente econômico, a multidão é composta de todas as diferentes configurações da produção social e atualiza, de certo modo, a luta de classes dentro da configuração do capitalismo mais recente.

Em decorrência dessas particularidades da multidão, essa noção surge com duas características. A primeira delas é a necessidade de descoberta do *comum*. Na medida em que sua constituição não se dá a partir de uma identidade, como acontece com o povo, faz-se necessário a descoberta daquilo que é comum a todos os componentes da multidão e que os leva ao movimento. No entanto, esse comum não é, em todas as vezes, apenas descoberto, mas produzido. De acordo com Hardt e Negri (2005) as redes de colaboração e cooperação “forçam” a produção de novas formas de comum, muitas vezes, não pensadas. Um exemplo dado pelos autores é o da relação da agricultura com a produção de *softwares*. Para os autores, todos os envolvidos nesse processo de trabalho necessitam de conhecimentos comuns e, a partir desse conhecimento, produzem outros (*os softwares*), ainda comuns, inteiramente novos. Essa produção, como ressaltam Hardt e Negri (2005), afeta as imagens, os afetos, as relações, isto é, não só a produção material do trabalho como também as relações sociais. A esse modelo, os filósofos dão o nome de *produção biopolítica* – uma vez que afetam todas as esferas da vida social, e não apenas a econômica.

A segunda característica é a organização política democrática. De acordo com Hardt e Negri (2005), ao se observar as genealogias das resistências, revoltas e

revoluções, percebe-se que há, nelas, uma tendência à descentralização do poder por meio de relações colaborativas. A multidão, por apresentar essa tendência, confirma-se como uma busca pela democracia.

Em decorrência de tudo que foi observado, pode-se notar que a multidão emerge concomitante à expansão do Império a partir da globalização. Na medida em que esse Império torna-se um poder rede, a multidão, por outro lado, produz uma resposta a esse poder como uma rede de colaborações. Nesse sentido, ela torna-se não só um elemento que permite a produção de novas formas de comum a partir da produção biopolítica, como também se configura como um clamor pela democracia verdadeira, ao colocar em cheque as bases da dita democracia vigente.

Em Hardt e Negri, pode estar aberta a passagem que conduz a coletividade aos princípios que orientam o super-homem nietzschiano. A multidão, tal qual o além do homem pregado pelo filósofo alemão, não está pronta; antes, forma-se por meio de devires que se encontram e se articulam em torno do comum, o qual por sua vez constitui a grande potência formatadora desses indivíduos. Com isso, pode-se ver realizada a passagem da massa informe e do povo unidimensional para a complexidade do múltiplo reunido, da mesma maneira como se vê no homem sua progressão do verme ao macaco até a superação de si mesmo. Assim, em termos fundamentais, à parte as especificidades individualistas, a multidão incorpora coletivamente a vontade de potência inscrita no super-homem, convertendo-a na verdadeira força produtiva do mundo social.

No *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1848, Marx e Engels traçam uma importante memória da evolução da sociedade burguesa até a sua completa estagnação. Esta, que já foi revolucionária, encontrava-se à época num estado conservador tal que não lhe restaria nada senão sucumbir. Nessa perspectiva, manifesta-se uma forte iconoclastia que visa destituir instituições ideológicas opressoras – o Estado, a família, religião, a moral repressiva – em nome de uma nova postura revolucionária, que estabelecesse inovadores mecanismos de organização social, assentada nas bases de uma liberdade universal que pusesse os indivíduos na condição de atores de sua própria existência.

Nada mais nietzschiano. Assim como é consoante com Nietzsche a crítica feita ao homem burguês, que, além de instaurador de todas as normatizações sociais vigentes,

quando contesta as mudanças propostas pelos comunistas, acaba por revelar sua própria impotência:

Alega-se que, com a abolição da propriedade privada, toda atividade seria paralisada e a preguiça se disseminaria. Se assim fosse, a sociedade burguesa já teria sucumbido à ociosidade; pois nela os que trabalham não lucram nada, e os que lucram não trabalham (2010, p. 103).

Interpretadas à luz do pensamento de Nietzsche, tais observações assumem um caráter de crítica reversa quanto ao estatuto social do burguês. Ao contrário do que ocorre no cristianismo, na sociedade do capital, é a grande multidão produtiva que se encontra subjugada, ou seja, há uma subversão de valores perpetrada pelas normas sociais que coloca os mais fracos na condição de comando, enquanto os fortes, os que realmente têm o vigor necessário para impelir a humanidade adiante, encontram-se subordinados e numa condição de fraqueza. Contra esse tipo de reversão, ambos os filósofos vociferavam veementemente. Nesse sentido, é bastante plausível dizer que tanto Nietzsche quanto Marx encontravam-se unidos num projeto revolucionário de transvalorização de todos os valores.

Considerações finais

A chave para a transformação política não é democrática, mas radical e obtida somente pela força. Para Marx e Engels, ela só se realiza quando estiver configurada a ditadura do proletariado, que subverterá a ordem e colocará no topo aqueles que são os verdadeiros responsáveis pela dinâmica da sociedade.

Está aí o pressuposto básico da revolução comunista. E está aí também o desejo nietzschiano de ver uma sociedade regida por indivíduos ativos, os quais, embora não se encontrem em sua organização de valores, encarnam a perspectiva estabelecida por ele para aquilo que é necessário à força e à realização da vontade de potência, nesse caso, uma potência coletiva, que fará cair por terra as correntes que aprisionam e enfraquecem os homens, o que inclui a moral religiosa por ele tão combatida.

Mas, para que esse projeto se consume, é necessário que surja uma nova coletividade. Esta não será mais a união informe e falsamente unitária das massas e do

povo, mas a coalizão complexa da multidão, que, articulada pelo comum, caminhará para a construção de novos devires e novos processos de elaboração da comunalidade. Para tanto, o olhar e o ímpeto de Nietzsche são fundamentais.

“onde raças são misturadas, o manancial da grande Cultura” (2002, p. 29), afirmou certa vez o autor de *Zaratustra*. Somente a multidão poderá construir um porvir criador, livre de um nacionalismo inócuo e isolacionista, e em que proliferam as grandes criações estéticas e libertárias dos homens. De igual maneira, é dessa multidão que também surgirá um outro político, agora permeado de uma força que reconhecerá, no âmbito de suas atuações, não a literal igualdade entre os sujeitos, mas o igual direito a fazer avançar socialmente sua potência. Eis o projeto de Nietzsche. Eis a marcha inexorável do marxismo.

Referências

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

GIRARD, René. *A conversão da arte*. São Paulo: É Realizações, 2011.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. In.: BOGO, Ademar (org.). *Teoria da Organização Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____, *Fragmentos finais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.