

## 2

### ARISTOCRACIA E CULTURA

No final da parte anterior vimos que a “tresvaloração” preconizada por Nietzsche pode ser entendida como uma reforma cultural. Esse tema será analisado por nós em dois níveis: em primeiro lugar, examinaremos a crítica de Nietzsche aos valores modernos, procurando estabelecer, a partir daí, quais seriam as principais características de uma cultura “nobre”. Em seguida falaremos do papel da cultura na formação dos indivíduos.

#### 2.1.

##### **Nobreza e modernidade**

O tema da cultura sempre foi enfatizado por Nietzsche. Já em *O Nascimento da Tragédia* a Grécia arcaica é elogiada pela promoção da arte, reflexo, para o autor alemão, de uma exuberância de vida. A oposição entre esse espírito trágico e o otimismo científico de Sócrates é entendida como uma mudança nos próprios valores da sociedade grega, gerando uma forma de cultura que perduraria até os dias de hoje.

Desses estimulantes compõe-se tudo o que chamamos cultura: conforme a proporção das mesclas, teremos uma cultura preferencialmente *socrática* ou *artística* ou *trágica*; (...) Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originalmente esse ideal em vista (...)” (1992b, p. 108).

Nas páginas seguintes elogia a “bravura e sabedoria” de Kant e Schopenhauer, pela sua “vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica que é por sua vez, o substrato de nossa cultura” (1992b, p. 110), assim como a

“nobilíssima luta de Goethe, Schiller e Winckelmann pela cultura”, visando estabelecer uma “duradoura união amorosa entre a cultura alemã e a helênica” (*Ibidem*, p. 120).

Desde o início de sua obra, portanto, Nietzsche considera a Grécia arcaica como a principal referência de uma cultura nobre, a partir da qual é empreendida uma crítica dos valores modernos. Podemos já ver aí o germe da “tresvaloração” e da “grande política” que surgirão na fase madura de seu pensamento.

As *Considerações Extemporâneas*, conjunto de textos de sua fase inicial, aprofundam mais esse tema. Em *David Strauss, o Devoto e o Escritor*, Nietzsche critica a “cultura de eruditos” da modernidade. Os eruditos ou “homens de ciência” são meros trabalhadores, que apenas executam sua tarefa sem nunca se questionar sobre o verdadeiro sentido de seu trabalho (1983, p. 56). Em *Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida* o autor afirma que a cultura moderna é um mero “saber sobre a cultura”, e não uma cultura efetiva (*Ibidem*, p. 62). Mais adiante comenta que todo filosofar moderno está limitado à aparência erudita (*Ibidem*, p. 63), e se pergunta se os eruditos são ainda homens ou apenas “máquinas de pensar, de escrever e de falar”. Já em *Schopenhauer Como Educador* Nietzsche relaciona esses aspectos à questão do Estado: critica a doutrina pela qual “o Estado é o alvo supremo da humanidade e que não há para um homem nenhum dever superior ao de servir o Estado” (*Ibidem*, p. 74). É exatamente esse tipo de princípio que acaba gerando um sistema de eruditos ou “trabalhadores” da cultura, vistos, por assim, dizer, como funções do Estado. Os cidadãos vivem para se tornarem “bons cidadãos, eruditos, comerciantes”. Em outro trecho afirma que o Estado só promove a cultura para promover a si próprio (*Ibidem*, p. 76). Podemos considerar que a idéia de Nietzsche, aqui, é que a cultura

é desvalorizada quando vista como um mero instrumento, um meio para satisfazer as necessidades de alguma instância superior.

O conteúdo específico das reflexões de Nietzsche nas *Extemporâneas* será analisado por nós posteriormente, no decorrer da parte II e III. O que nos interessa salientar, por ora, é que nesses primeiros escritos fica claro que ao comparar a era moderna à Grécia arcaica o filósofo alemão não está fazendo uma simples oposição entre duas culturas. O que afirma é que em sua época existe uma desvalorização da própria cultura.

Para analisarmos melhor essa questão é preciso considerar o que pode significar, para Nietzsche, um “empobrecimento cultural”, o que nos leva a retomar a questão do perspectivismo. Vimos que para o filósofo alemão não há “fatos”, mas somente avaliações e interpretações que resultam em diferentes sentidos para um mesmo fenômeno. Esses sistemas de valores variam de acordo com as relações de força que se estabelecem entre as vontades de potência. Dessa forma existem apenas “puras aparências”, que não remetem a nada além de si próprias, resultando em uma concepção de conhecimento como “criação”.

Isso não significa, no entanto, que as diversas tábuas de valores sejam equivalentes entre si. Nietzsche não é relativista. Podemos considerar que sua filosofia da natureza exerce nessa questão um papel central: como foi dito na parte I, o filósofo alemão considera que o mundo é “vontade de potência, e nada mais” (1992a, p. 43). Dessa forma, toda perspectiva sempre pode ser associada a uma determinada configuração de forças.

Isso faz com que a vontade de potência funcione como critério de avaliação e hierarquização das perspectivas – critério esse que não é relativo, posto que universal: como diz Müller-Lauter, a vontade de potência é a “única

qualidade que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 83-84). Dessa forma, embora nenhuma visão de mundo seja “verdadeira” ou “falsa”, uma dada valoração pode ser considerada “superior” a outra, por estar associada a uma vontade mais forte e afirmativa – no fundo, o mesmo critério no qual se baseia, como vimos, a ética nietzschiana.<sup>1</sup>

Podemos considerar que a “potência” de uma perspectiva afetará de forma *qualitativa* as aparências e avaliações que dela resultam. Nesse sentido é que Nietzsche fala de diferentes “graus” de aparência (1992a, p. 41). Como diz Roberto Machado, “fazer a apologia da aparência já é se libertar da oposição verdade-mentira valorizando as diferenças de grau no seio da própria aparência” (MACHADO, 1999, p. 106).

Nietzsche usa os termos “superficial” e “profundo” para descrever essa gradação. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, diz que “Descartes era superficial” (1992a, p. 91), assim como Lutero (2001, p. 258). De forma geral, a ciência e sua objetividade também é encarada nesses termos (*Ibidem*, p. 277: “uma interpretação do mundo ‘científica’, tal como a entendem, poderia então ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo”), assim como, de forma relacionada, a consciência:

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização (*Ibidem*, p. 250).

A psicologia de sua época também é classificada de “superficial” (1992a, p. 29), da mesma forma que os poetas em *Zaratustra* (2003, p. 160). No aforismo 238 de *Além do Bem e do Mal* o autor critica os que defendem a igualdade entre

---

<sup>1</sup> Cf. nota 27.

os sexos, dizendo ver aí “um sinal típico de superficialidade, e um pensador que se mostra superficial nesse ponto perigoso – superficial no instinto! – pode ser tido como suspeito, mais ainda, como descoberto, flagrado (...)” (1992a, p. 143)

A isso o filósofo alemão opõe a “profundidade” dos grandes pensadores. No mesmo aforismo citado acima ele nos diz que os defensores da igualdade “não atingirão profundidade alguma” (*Ibidem*, p. 143). Em outro trecho da mesma obra ele critica, nos filósofos ingleses, a falta de “autêntica *pujança* da espiritualidade, autêntica *profundidade* do olhar espiritual, ou, numa palavra, de filosofia” (*Ibidem*, p. 160). No aforismo 230 temos: “contra essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície – pois toda superfície é um manto -, atua aquele sublime pendore do homem de conhecimento, ao tomar e querer tomar as coisas de modo profundo, plural, radical” (*Ibidem*, p. 137). Finalmente, em *Vontade de Potência*, é dito que “a cada crescimento do homem em direção à grandeza e altura, cresce também em direção da profundidade (...)” (1966, p. 413); no aforismo 374 ele nos fala da “profundidade do artista trágico” (*Ibidem*, p. 360); no 32 descreve como o homem, ao se tornar mais “natural”, torna-se também “mais profundo, mais ‘imoral’, mais forte, mais confiante em si mesmo” (*Ibidem*, p. 135).

É fácil reconhecer, nos trechos citados, a relação entre a superficialidade de uma perspectiva e a fraqueza da vontade a ela associada, assim como a sua profundidade a uma potência maior e afirmativa. Vimos que a valorização da consciência é, para Nietzsche, “vulgar” e “marca de rebanho”. A profundidade foi relacionada em diversas passagens à “grandeza”, “imoralidade”, “naturalidade”, “confiança em si mesmo”, que são características do tipo nobre. Em outro aforismo de *Vontade de Potência* a objetividade da ciência é vista como sintoma

de fraqueza, o que faz com que sua perspectiva “só organize o que está próximo e vizinho” (1966, p. 296).

Podemos assim considerar que essas noções estão diretamente ligadas à concepção de conhecimento como dominação. Vimos que os diversos valores, significações, aparências e interpretações surgem no decorrer da interação entre as forças, que sempre se dá em termos de controle e de domínio. Os diferentes “graus” de aparência estarão assim relacionados à capacidade da vontade em *dominar*. De uma relação mais eminente resultará uma visão de mundo rica e sofisticada, ao passo que uma perspectiva fraca será pobre e simplificada.

Caricaturizando um pouco, poderíamos dizer que o universo enxergado pelo tipo nobre é mais “colorido”, com uma grande variedade de sutis gradações, enquanto o do tipo vil seria mais chapado e preto-e-branco – daí o fato de muitas perspectivas consideradas superficiais por Nietzsche, como a da ciência e a da moral, se basearem em dicotomias: “certo” e “errado”, “bem” e “mal” etc.

Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! (...) Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo o que é superficial, e o nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! (...) E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento! Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações (...) (1992a, p. 31).

De forma geral, é possível afirmar que a concepção de mundo em termos de potência faz com que Nietzsche tenda a considerar diferenças de grau ao invés de dicotomias. Assim como sua ética se baseia em uma gradação que vai do “fraco” ao “forte” ou do “vil” ao “nobre”, ao invés da tradicional oposição entre “bem” e “mal” ou “certo” e “errado”, podemos considerar que epistemologicamente Nietzsche substituiu os termos “verdadeiro” e “falso”, tão

caros à ciência, pelas noções de “superficial” e “profundo”, vistos como pobreza ou riqueza de sentido.<sup>2</sup>

Essas noções derivadas do perspectivismo são aplicadas por Nietzsche tanto a indivíduos particulares quanto a “tipos” (que são, como vimos, categorias mais gerais), mas também a povos e culturas. Zaratustra fala das “tábuas de valores” de cada povo (2003, p. 85). Conforme comentamos, há no pensamento do filósofo alemão uma forte ênfase à dimensão cultural, explícita, por exemplo, na análise histórico-genealógica que perpassa toda sua obra, assim como no conceito de “tresvaloração” encontrado em sua fase madura.

É nesse sentido, portanto, que deve ser entendida a crítica aos valores modernos, assentados na racionalidade e no igualitarismo. Estes são vistos por Nietzsche como vulgares e superficiais. Em *A Gaia Ciência*, ao se referir a Lutero, o autor comenta:

Querendo, nesse último aspecto, conceder-lhe o valor de ter preparado e favorecido o que hoje veneramos como “ciência moderna”, teremos de acrescentar que ela é também co-responsável pela degeneração do moderno erudito, por sua falta de reverência, pudor e profundidade, por toda a ingênua candura e bonomia em coisas de conhecimento, em suma, pelo *plebeísmo do espírito* que é peculiar aos dois últimos séculos e do qual nem o pessimismo que até agora houve nos redimiu - também as “idéias modernas” são parte dessa revolta camponesa do Norte contra o mais frio, ambíguo e desconfiado espírito do Sul (...) (2001, p. 260).

Um exemplo de “vulgaridade” apontado pelo filósofo alemão é a valorização do trabalho nas sociedades contemporâneas ocidentais. Em *Além do Bem e do Mal* fala do “sentimento aristocrático de que o trabalho *desonra* – torna

---

<sup>2</sup> Em certas passagens é possível encontrar um elogio de Nietzsche à “superficialidade”. É preciso lembrar que o caráter sofisticado e não-sistemático de seu pensamento faz com que, muitas vezes, haja uma certa ambigüidade no uso das palavras, que adquirem significados diferentes dependendo de seu contexto. Nessas passagens nos parece que Nietzsche tende a associar a “superficialidade” ao espírito da leveza, que se oporia ao “espírito da gravidade”, inimigo mortal de Zaratustra (2003, p. 191 *et seq.*). Nietzsche estaria assim, a nosso ver, seguindo a linha de um helenista alemão chamado Winckelmann, para quem os gregos eram “superficiais por profundidade”. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, afirma que “Quem observou o mundo em profundidade, percebe quanta sabedoria existe no fato dos homens serem superficiais” (1992a, p. 62).

a ama e o corpo vulgares” (1992a, p. 60). Da mesma forma, em *A Gaia Ciência*, lemos que “afastar o tédio a todo custo é vulgar: assim como é vulgar trabalhar sem prazer” (2001, p. 85). Encontramos aqui, mais uma vez, um elogio implícito à cultura grega, conhecida por menosprezar, justamente, a atividade braçal. Ainda em *A Gaia Ciência*, temos:

Cada vez mais o *trabalho* tem a seu lado a boa consciência: a inclinação à alegria já chama a si mesma “necessidade de descanso” e começa a ter vergonha de si. (...) Ora, antes era o inverso: o trabalho sofria de má consciência. Alguém de boa família *escondia* seu trabalho, quando a necessidade o fazia trabalhar. O escravo trabalhava oprimido pela sensação de fazer algo desprezível: o próprio “fazer” era desprezível. “A nobreza e a honra estão apenas no *otium* e no *bellum* [na guerra]”: assim falava a voz do preconceito antigo! (2001, p. 219)

É preciso considerar que, para Nietzsche, a ênfase no trabalho estaria relacionada a uma negligência do “cultivo da espiritualidade”. Em um dos aforismos citados acima o autor opõe os trabalhadores atuais a uma rara espécie de homens, à qual pertencem os “artistas e contemplativos de todo gênero” (*Ibidem*, p. 85). Em outro trecho comenta como a “pressa dos que trabalham” prejudica a vida contemplativa, as cerimônias, os rodeios da cortesia, o *esprit* na conversa (*ibidem*, p. 218-219). A questão da espiritualidade será um ponto que retomaremos mais tarde, ao falar da relação entre aristocracia e indivíduo na parte III.

O aspecto que analisamos acima pode ser relacionado à crítica que Nietzsche faz ao profissionalismo e especialização modernos, aos quais estão associados os eruditos ou “pensadores livres”. Vimos nas *Considerações Extemporâneas* que estes são chamados pelo filósofo alemão de “máquinas de pensar, de escrever e de falar” (1983, p. 63), que apenas executam uma tarefa sem realmente se questionar sobre o sentido do que fazem, gerando, assim, mais um

“saber sobre a cultura” do que uma cultura efetiva (*Ibidem*, p. 62). Em *A Gaia Ciência* temos:

No livro de um erudito há quase sempre algo opressivo, oprimido: e algum lugar vem à luz o “especialista”, seu zelo, sua gravidade, sua ira, sua sobrestimação do canto no qual fica a tece, sua corcunda – todo especialista tem sua corcunda. Um livro erudito sempre espelha igualmente uma alma entortada: todo ofício entorta (2001, p. 268).

Em outro trecho da mesma obra comenta que os europeus contemporâneos são como atores, levados a desempenhar um “papel” que se chama profissão (*ibidem*, p. 251). No aforismo 58 de *Além do Bem e do Mal* Nietzsche fala da falta de uma autêntica vida religiosa nos dias de hoje: diz que nos livre-pensadores a laboriosidade, de geração em geração, dissolveu os instintos religiosos, de modo que já não sabem bem para que servem as religiões. As pessoas participam desses costumes apenas por exigência do Estado, e o fazem com “uma modesta e paciente seriedade, sem muita curiosidade ou mal-estar”. Entre esses indiferentes estariam os protestantes de classe média, assim como a maioria dos “eruditos laboriosos” e todos os pertencentes à universidade. Estes se interessariam pela religião apenas por laboriosidade profissional, a que são obrigados pela consciência moderna. Termina chamando-os de “pequeno anão e plebeu presunçoso, o ágil e diligente trabalhador braçal-intelectual a serviço das ‘idéias’, as ‘idéias modernas’” (1992a, p. 60-62).

A crítica de Nietzsche ao profissionalismo pode ser relacionada à capacidade de nossa época em “espelhar”. Em *Vontade de Potência* o autor afirma que, na modernidade, nossa natureza é artificialmente preparada para ser um “espelho” (1966, p. 141). Daí resultaria uma perda de espontaneidade, de capacidade de agir – apenas se reage, por assim, dizer, às impressões exteriores, gastando suas forças na assimilação, na defesa, na réplica (*ibidem*, p. 140). No

mesmo aforismo Nietzsche fala da abundância de impressões que geraria uma extrema irritabilidade de nossa sensibilidade. As impressões se desfazem com facilidade, impedindo a absorção, a “digestão”, a capacidade de se impressionar profundamente (*ibidem*, p. 140). Em *Além do Bem e do Mal* o “homem objetivo” é descrito como “vulnerável e embaçado instrumento de medição e jogo de espelhos” (1992a, p. 111). Em *A Genealogia da Moral* é dito que a pretensão suprema da história moderna é a de ser um espelho: “(...) não quer já provar nada; não quer ser juiz; nisto julga mostrar o seu bom gosto; nem afirma nem nega; faz constar, ‘descreve’... Mas tudo isso é ascetismo em alto grau, é niilismo” (*ibidem*, p. 109).

Em *Assim Falava Zaratustra*, no capítulo “O País da Cultura”, Zaratustra ri dos homens do presente, afirmando que “nunca meus olhos haviam visto coisa tão sarapintada”. Aqueles são descritos com “cinquenta borrões de cores pintados no rosto e nos membros”, e “com cinquenta espelhos à vossa volta, que lisonjeavam e repetiam os vossos jogos de cores”. Os rostos dos homens do presente são máscaras, totalmente cobertos com os sinais do passado (2003, p. 150). Como comenta Haar:

O homem moderno faz um uso niilista da história: não acreditando em nada, se serve dela como de uma loja de costumes e acessórios. Se disfarça de clássico, romântico, cristão. (...) Ele flutua, erra por entre todas as máscaras possíveis assombrando os bastidores da história universal, esse grande teatro onde a cena é agora ocupada por um multicolor desfile de carnaval (HAAR, 1993, p. 156-157, tradução nossa).<sup>3</sup>

Nietzsche consideraria superficial, assim, a tendência da cultura moderna em “representar” ou “espelhar”, ao invés de “ser”, e falar sobre quase tudo sem

---

<sup>3</sup> L’homme moderne fait un usage nihiliste de l’histoire: ne croyant en rien, il se sert d’elle comme d’un magazine de costumes et d’accessoires. Il se déguise en classique, romantique, chrétien. (...) Il flotte, il erre parmi tous les masques possibles hantant les coulisses de l’histoire universelle, ce grand théâtre dont la scène est maintenant occupée par un multicolore défilé de carnaval”.

tomar nada de modo realmente profundo. Daí resultaria, como vimos, uma crítica ao profissionalismo e erudição das sociedades contemporâneas, entendidos, em certa medida, como um trabalho braçal. No já citado aforismo 366 de *A Gaia Ciência* o autor descreve o literato, ou “parasita da cultura”, como “(...) balconista do espírito e ‘portador’ da cultura – o literato que nada é propriamente, mas apenas ‘representa’ quase tudo (...)” (2001, p. 268). Em *Vontade de Potência* vemos que “nossa sociedade moderna não faz senão *representar* a cultura; ela *carece* do homem cultivado” (1966, p. 398).

De forma relacionada, Nietzsche critica a incapacidade da modernidade em reverenciar. Vimos que no aforismo 358 de *A Gaia Ciência* ele nos fala da falta de “reverência, pudor e profundidade” do moderno erudito (2001, p. 260).

Da mesma forma, em *Além do Bem e do Mal*, temos:

Já é muito quando se conseguir incutir à multidão (aos superficiais e “intestinos ligeiros” de toda espécie) o sentimento de que não lhe é dado tocar em tudo; de que existem vivências sagradas, ante as quais ela tem que tirar os sapatos e manter afastadas as mãos sujas – isto é praticamente o máximo que se alcança em humanidade. De maneira inversa, nos chamados homens cultos, crentes das “idéias modernas”, talvez nada exista de mais nojento do que sua falta de pudor, seu cômodo atrevimento do olhar e da mão, com que tudo é tocado, lambido apalpado; (...) (1992a, p. 179-180)

Além da clara referência à ciência, essa falta de “pudor e reverência” pode ser encontrada em outras áreas, como, por exemplo, na relação entre patrões e empregados: no aforismo 40 de *A Gaia Ciência*, intitulado “a falta de maneiras nobres”, o autor comenta que “soldados e comandantes têm uma atitude recíproca bem mais elevada do que trabalhadores e empregadores”. Na seqüência afirma que a cultura industrial atual é a “mais vulgar forma de existência que jamais houve”, pelo fato de se basear, sobretudo, no interesse e na necessidade. Para viver, o trabalhador precisa se vender, sujeitando-se a pessoas “desconhecidas e desinteressantes”. Estes são assim vistos como alguém que meramente explora a

necessidade do empregado, e cujo nome, figura, costumes e reputação são totalmente irrelevantes. As idéias socialistas seriam em parte fruto dessa relação, pois a vulgaridade dos industriais faz pensar que apenas por acaso estão no comando – por que, então, não derrubá-los? Para Nietzsche uma cultura de fundamento militar tende a ser mais nobre, por se basear em insígnias e gestos que tornam as pessoas mais interessantes e respeitáveis (2001, p. 83-84).

A questão da reverência nas relações sociais será retomada por nós mais adiante, na parte III. Como veremos, o filósofo alemão considera que em uma sociedade hierarquizada a vida pode ser mais plena de significado mesmo para aqueles que estariam “por baixo” - a plebe, por assim dizer –, devido à veneração e deferência que seriam suscitados pela elite nobre.

Por ora, basta-nos observar que esse aspecto remete diretamente à questão da *tradição*. No mesmo aforismo citado acima, o autor comenta que a reverência pela nobreza está relacionada ao seu berço (embora esta precise ser legitimar constantemente pelas “maneiras nobres”): “O homem mais vulgar sente que a nobreza não se improvisa, que nela se reverencia o fruto de longos períodos de tempo (...)” (*ibidem*, p. 84). Em outro aforismo afirma:

A profunda reverência pela idade e pela origem – todo o direito se baseia nessa dupla reverência -, a fé e o preconceito em favor dos ancestrais e contra os vindouros são algo típico da moral dos poderosos; e quando, inversamente, os homens das “idéias modernas” crêem quase instintivamente no “progresso” e no “porvir”, e cada vez mais carecem do respeito pela idade, já se acusa em tudo isso a origem não-nobre dessas “idéias” (*ibidem*, p. 173).

Como comenta Ansell-Pearson, “da vida política moderna, para Nietzsche, está ausente qualquer sentido verdadeiro de costumes e tradições” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 100). Em *Vontade de Potência*, temos:

O que hoje é mais profundamente corroído é o instinto, e a vontade de *tradição*: todas as instituições que devem sua origem a este instinto são contrárias ao gosto

do espírito moderno... Tudo o que se faz, em suma, tudo que se pensa, persegue a intenção de arrancar pelas raízes o sentido da tradição. (...) (1966, p. 141).

Outro aspecto no pensamento de Nietzsche que remete à questão da tradição e da valorização do passado é a do *atavismo*: em *Além do Bem e do Mal* o autor afirma que “não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância” (1992a, p. 180). Em *A Gaia Ciência* fala dos homens raros como “rebentos tardios, que emergem subitamente, de culturas passadas e de suas energias” (2001, p. 61). Em *Crepúsculo dos Ídolos* comenta que “a beleza dum raça ou uma família, sua graça, sua perfeição em todos os gestos são adquiridos com trabalho. É como no gênio, o trabalho acumulado de gerações (...) Tudo o que é bom é herança; o não-herdado é imperfeito, não é mais do que um princípio” (1984, p. 99). Em *Vontade de Potência*, vemos que “a idéia do ‘homem forte’ e do ‘homem fraco’ reduz-se ao seguinte: no primeiro caso uma grande quantidade de força é transmitida por herança – nesse caso o homem é uma soma (...)” (1966, p. 159).

De forma relacionada, Nietzsche descreve em diversas passagens a formação do instinto como fruto de práticas sociais recorrentes. Em *Além do Bem e do Mal* afirma que “o essencial, ‘no céu como na terra’, ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra (...)” (1992a, p. 88). Esse aspecto remete diretamente à moralidade de costumes, entendida como obediência às prescrições da sociedade, de que falaremos no capítulo seguinte. Como comenta Haar, “é preciso de fato que muito tempo tenha se passado para que as práticas sociais tenham podido se fixar em ‘instintos’” (HAAR, 1993, p.

149, tradução nossa).<sup>4</sup> Desse aspecto deriva, em parte, a crítica de Nietzsche à racionalidade moderna, considerando que a necessidade de “provas” ou “demonstrações” reflete uma perda da segurança dos instintos (assunto de que também voltaremos a falar, na parte III). Em *Vontade de Potência*, por exemplo, afirma que “falta na humanidade moderna a segurança do *instinto* (conseqüência de longa atividade no mesmo sentido, praticada pela mesma espécie de homens)” (1966, p. 141). Ainda na mesma obra diz que a certeza e a inconsciência ligadas ao instinto fazem parte de toda perfeição (*ibidem*, p. 258).

Nietzsche considera, assim, que a promoção da grandeza e o acúmulo de força pressupõem um longo processo, que duraria várias gerações. Em outro trecho de *Vontade de Potência*, ao falar da diferença entre “domesticação” e “criação” (ou “formação”, “adestramento”), diz que “a *criação*, tal qual a entendo, é um meio para acumular as forças prodigiosas da humanidade, para que as gerações possam edificar sua obra sobre o trabalho de seus antepassados – não só exterior, mas interiormente, edificando organicamente sobre os alicerces do passado, ascendendo para o mais forte...” (*Ibidem*, p. 153). Em *Além do Bem e do Mal* afirma que “muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo” (1992a, p. 121).

O apoio no passado, assim, seria necessário para o fortalecimento de uma cultura e de uma sociedade, e, portanto, para a própria construção do futuro. Vimos que um dos princípios da grande política de Nietzsche é, justamente, a criação de uma vontade única para a Europa, “uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas por milênios” (1992a, p. 114).

---

<sup>4</sup> “Il faut en effet que beaucoup de temps se soit passé pour que les pratiques sociales aient pu se figer em ‘instincts’”.

Ansell-Pearson, no trecho citado acima, afirma que “a capacidade de construir um novo futuro depende de aptidão para ver uma continuidade com as forças do passado (tradições)” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 100). No aforismo 47 de *Vontade de Potência*, também citado acima, o autor termina afirmando que:

A tensão de uma vontade própria projetada sobre longos espaços de tempo, a escolhas das condições e dos valores que permitem possamos (*sic*) dispor do futuro, dispor de séculos inteiros – isso é precisamente antimoderno no mais alto grau. Portanto, temos que concluir que são os princípios *desorganizadores* que dão seu caráter à nossa época (1966, p. 142).

Em *Crepúsculo dos Ídolos* temos:

Em todas as épocas, a democracia constituiu a forma de decomposição da força organizadora. (...) Para que haja instituições é necessário que haja um gênero de vontade, de instinto, de imperativo antiliberal até a maldade; uma vontade de tradição, de autoridade, de responsabilidade, cimentada sobre séculos, de solidariedade encadeada através dos séculos, desde o passado até o futuro, *in infinitum*. (1984, p. 91).

Não há assim, para o filósofo alemão, nenhuma contradição entre a valorização do passado e a projeção para o futuro. Parece-nos que isso adviria do fato de que, para Nietzsche, a capacidade de criação está diretamente ligada à questão da *potência*. Uma sociedade que se apóia em bases mais sólidas possuiria, assim, uma maior força para criar. Nesse sentido, a modernidade (que apenas representa o passado, sem de fato se apoiar nele), com seu caráter dinâmico, em constante mutação, seria no fundo inerentemente niilista, não criaria nada de fato. Como comenta Michel Haar, o “senso histórico” em Nietzsche não consiste em considerar a história do ponto de vista dos fatos ou dos resultados, mas sim das possibilidades de futuro que ela encerra (HAAR, 1993, p. 157).

Esse aspecto pode ser relacionado à noção nietzschiana de *genealogia*, que consiste, como diz Deleuze, em determinar a “origem dos valores e o valor das

origens”.<sup>5</sup> Trata-se de reconhecer quais são as forças de onde derivam os valores: o seu tipo e que forma assumem historicamente. Ansell-Pearson comenta, nesse sentido, que “criar o futuro significa chegar a um acordo com o passado, enfrentá-lo e apoderar-se dele. (...) o passado só adquire seu significado a partir das relações do presente, relações que são em si mesmas determinadas sobretudo por um desejo de criar, com o presente, um novo futuro” (ANSELL-PEARSON, 1997, P. 137-138).

A ênfase de Nietzsche na questão da “criação” acarreta em uma valorização da arte e de seu papel na cultura. Vimos que em sua fase inicial o filósofo alemão defendia uma visão mais romântica, chamada por muitos autores de “metafísica de artista” (MACHADO, 1999, p. 29). A arte trágica seria uma reconciliação entre a bela aparência apolínea e a embriaguez dionisíaca (*Ibidem*, p. 23), permitido, assim, uma experiência originária da própria essência do mundo (MACHADO, 1999, p. 25; NIETZSCHE, 1992b, p. 131).

Embora a filosofia de Nietzsche após *Humano, Demasiado Humano* não possa mais ser caracterizada como uma metafísica de artista, não há dúvida de que a arte será sempre um fator positivo e relevante. Em *Vontade de Potência*, no capítulo intitulado “Para Uma Fisiologia da Arte”, o autor afirma que o sentimento do belo está ligado ao “aumento do sentimento de potência” (1966, p. 347). Mais adiante, a embriaguez é descrita como uma “necessidade interior de fazer das coisas um reflexo da plenitude e perfeição próprias” (*ibidem*, p. 351). Em outro trecho afirma que “a arte é essencialmente *afirmação, bênção, divinização da existência...*” (*ibidem*, p. 353).

---

<sup>5</sup> DELEUZE, 2003, p. 2.

A relação com a potência faz com que a experiência estética também seja associada, por Nietzsche, à riqueza significativa que caracteriza uma cultura nobre: “a condição estética dispõe de abundantes *meios de se comunicar*, ao mesmo tempo que de uma *receptividade* extrema para as excitações e sinais” (*ibidem*, p. 348). Em *A Gaia Ciência*, a embriaguez é descrita como um sinal de cultura superior (2001, p. 115).

Podemos considerar que a positividade da arte, dentro do pensamento de Nietzsche, está ligada a um dos principais aspectos do perspectivismo, pelo qual só existem aparências. Como diz Roberto Machado, “a afirmação da vida, da realidade, que caracteriza a arte trágica é afirmação da aparência porque a própria vida é aparência” (MACHADO, 1999, p. 39). Nesse sentido haveria uma natural oposição entre arte e ciência – de fato, a primeira tende a ser desqualificada pela noção de “verdade”: “se a arte, diferentemente da ciência, está do lado da vida, é porque a vida quer a aparência, não despreza seus véus e ilusões” (*ibidem*, p. 39).

É preciso considerar, como já dissemos, que a arte não é a questão central da fase final do pensamento de Nietzsche. Nesse sentido, parece-nos que a concepção de conhecimento como “criação” se refere a esse aspecto apenas de forma secundária: a ênfase aqui está em filósofos legisladores, que criam *valores*, e não propriamente, por assim dizer, em “filósofos artistas”. Há mesmo algumas passagens em que os poetas são sutilmente criticados, como no capítulo “Dos Poetas” de *Assim Falava Zaratustra*, em que o protagonista se diz cansado desses “mares sem profundidade” (2003, p. 160). No entanto, não há dúvida que em uma cultura nobre a arte assumiria um papel bem mais central do que nas sociedades contemporâneas, sobrepujando, por exemplo, a ciência.

O menosprezo pela atividade artística que caracterizaria a modernidade estaria assim associado à importância que a racionalidade científica adquiriu na nossa cultura, fenômeno que para Nietzsche também leva a uma depreciação da própria filosofia:

A declaração de independência do homem científico, sua emancipação da filosofia, é um dos mais sutis efeitos da ordem e desordem democrática (...) “Liberdade de todos os senhores!”, assim deseja também o instinto plebeu; e a ciência, tendo-se afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora “serva”, pretende agora, com toda a altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de “senhor” (...) Hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto, enquanto que aquilo a que gradualmente se resumiu toda filosofia recente, esse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena (1992a, p. 105; p. 107).

Além da valorização da arte, a descrição que Nietzsche faz de uma cultura nobre também contém elementos que podem ser considerados, por assim dizer, mais duros: em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, é dito que “quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade” (1992a, p. 135). Da mesma forma, em *A Genealogia da Moral* fala da “(..) espiritualização e ‘divinização’ da crueldade, que atravessa toda a história da cultura superior (e até mesmo a constitui, num sentido significativo)” (1998, p. 55-56). Em *Ecce Homo*, no capítulo dedicado à *Genealogia da Moral*, temos: “a crueldade pela primeira vez revelada como um dos antigos e indelévels substratos da cultura” (1995, p. 97).

Nietzsche considera, de fato, que a crueldade ou o “prazer em causar prejuízo” podem ser vistos como reflexo de um transbordamento de vontade, de uma exuberância de forças. Em *Crepúsculo dos Ídolos* afirma que:

A dulcificação de nossos costumes – tal é a minha idéia e se se quer a minha descoberta – é uma conseqüência de nosso enfraquecimento. A dureza e a atrocidade dos costumes podem ser, em contrapartida, efeito duma superabundância de vida, pois então pode-se arriscar muito, afrontar muito, e também dissipar muito (1984, p. 88).

No segundo ensaio de *A Genealogia da Moral* Nietzsche fala da boa consciência com que a crueldade era encarada na humanidade primitiva. Ao falar da noção antiga de castigo, ligada a uma relação entre credor e devedor, afirma que:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”<sup>6</sup>, o prazer de ultrajar (1998, p. 54).

Mais adiante, no mesmo texto, fala do sentimento enobecedor de “desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’ (..)” (*ibidem*, p. 54). Nietzsche considera que nessa época a crueldade era, por assim dizer, inocente, uma “maldade desinteressada” a que a consciência podia orgulhosamente responder “sim” (*ibidem*, p. 55). Termina dizendo que era sempre um componente das atividades festivas - “sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de *festivo!*” (*ibidem*, p. 56).

Nietzsche considera, na verdade, que este seria um elemento presente em qualquer cultura. A diferença estaria em como seria encarado, de forma dissimulada e hipócrita ou com alegria e prazer. Ainda em *A Genealogia da Moral* comenta que “talvez deva admitir-se que o deleite da crueldade não desapareceu; apenas se sutilizou e se cobre com nomes hipócritas: ‘compaixão trágica’, ‘nostalgia da cruz’” (*ibidem*, p. 57-58).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Literalmente traduzido, “fazer o mal pelo prazer de fazê-lo”.

<sup>7</sup> Pode-se relacionar essa idéia a uma outra, expressa por Nietzsche em diversas passagens, de que a natureza e a humanidade são sempre fundamentalmente imorais – mesmo por trás da moralidade, assim, estaria a imoralidade (1984, p. 53; 1966, p. 230).

Poder-se-ia argumentar que os aspectos associados pelo filósofo alemão às sociedades primitivas, por mais que sejam vistos de maneira positiva, não fazem necessariamente parte do caráter propositivo de seu pensamento político, ou seja, não devem ser incorporados à sua proposta de uma “nova humanidade” e de uma sociedade aristocrática futura. Em *A Genealogia da Moral*, de fato, Nietzsche deixa claro que as aristocracias antigas às quais com frequência se refere se situariam em um período intermediário, posterior à humanidade primitiva (1998, p. 78). No entanto, diversos trechos de outras obras deixam claro que a boa consciência em relação à crueldade é, sim, elemento constitutivo de uma cultura nobre. Em *Vontade de Potência*, afirma que “também não se ousou compreender o aumento do caráter terrível do homem como um fenômeno que acompanha todo crescimento da cultura” (1966, p. 411).

Obviamente, esse termo deve ser entendido de forma abrangente, não se referindo necessariamente a maus tratos físicos. No aforismo 229 de *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, Nietzsche diz que há crueldade na “dolorosa volúpia da tragédia” e nos “tremores supremos e mais que delicados da metafísica” (1992a, p. 135).

“(..) o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que, de vontade suspensa, “deixa-se tomar” por Tristão e Isolda – o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe “crueldade” (*ibidem*, p. 136).

No final do aforismo comenta que mesmo o “conhecimento” contém tal elemento:

Por fim se considere que mesmo o homem do conhecimento, ao obrigar seu espírito a conhecer, *contra* o pendor do espírito e também com frequência, os desejos de seu coração – isto é, a dizer Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar -, atua como um artista e transfigurador da crueldade; (...) em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade (*ibidem*, p. 136).

Parece-nos que há dois erros básicos a serem evitados na leitura de Nietzsche: o primeiro são visões reducionistas que ignoram o caráter sofisticado de seu pensamento e interpretam certas passagens de forma muito literal e de acordo com o senso comum. Há, no entanto, um outro erro que consiste em não reconhecer o caráter duro e contrário à nossa sensibilidade moderna que a filosofia de Nietzsche pode, de fato, adquirir. Assim, se por um lado a crueldade a que se refere não deve ser interpretada de forma banal, por outro também não se trata de um mero “modo de dizer”. Embora essa noção, portanto, não esteja necessariamente associada à violência física, nada impede, a nosso ver, que possa de fato assumir essa forma dentro da sociedade aristocrática preconizada por Nietzsche, embora essa com certeza não seja, como assinalamos, a questão central para o filósofo alemão.

A questão da crueldade está diretamente relacionada ao caráter mais “natural” do sistema aristocrático nietzschiano, que já havíamos assinalado na parte I. Vimos que a moral é rejeitada pelo filósofo alemão por ser “contra-natural” e portanto prejudicial à vida. A crítica à cultura moderna, nesse sentido, passa por uma rejeição dos valores morais que a caracterizam. Em *Vontade de Potência* temos: “o que é que faz a superioridade da cultura sobre a incultura? Da Renascença por exemplo sobre a Idade-Média? – Apenas uma única coisa: a grande quantidade de imoralidade que *concedem*” (1966, p. 393). Em outro trecho da mesma obra diz que “a preponderância dos julgamentos religiosos ou morais é sempre sinal de cultura inferior” (*ibidem*, p. 387).

Nietzsche considera, assim, que em uma cultura nobre os valores da sociedade refletem formas ascendentes de vida, o que realça o embate entre as forças e as relações hierárquicas de dominação, implicando no respeito à

concepção, apontada na parte I, de que “direito é potência”. Nesse sentido a crítica contundente aos valores modernos, que procuramos descrever nesse capítulo, deixa claro que para o filósofo alemão somente uma sociedade aristocrática pode promover uma cultura rica e sofisticada. Ainda em *Vontade de Potência*, afirma que “é somente quando uma cultura dispõe de um excedente de forças que ela se transforma numa estufa para o cultivo do luxo, da exceção, da tentativa, do perigo, dos matizes: - toda cultura aristocrática tende para isso” (1966, p. 414).

É interessante observar como existe aqui uma inversão da relação tradicional entre o “natural” e o “sofisticado”. Para Nietzsche a natureza não é um estágio mais simples, que se oporia a uma cultura refinada produzida por um alto grau de “civilização”. Em *Vontade de Potência* comenta que “impõem-se não nos desviemos (*sic*) do antagonismo abissal que existe entre cultura e civilização. (...) A civilização quer algo diferente do que deseja a cultura: talvez seus fins sejam opostos...” (*ibidem*, p. 134-135)<sup>8</sup>. Como vimos anteriormente, a naturalidade defendida por Nietzsche não consiste no retorno a um estágio anterior que teria sido perdido, mas em um nível mais “elevado” que só poderia ser conquistado com muita dificuldade. Somente os fortes conseguem ser “naturais”, por assim dizer, se colocando além do bem e do mal, enxergando o mundo em termo de potência etc (daí a visão de que os fracos necessitariam de uma série de subterfúgios e artificialismos para viver, como a moral e a noção de verdade). Ora, como a potência de uma perspectiva também resulta em uma maior riqueza de sentido, chega-se a esse resultado que contraria o senso comum e grande parte da tradição filosófica, pelo qual a “sofisticação” é que seria, por assim dizer, mais “natural”.

---

<sup>8</sup> O termo “civilização”, aqui, é entendido como uma forma de “domesticação” do homem, e nesse sentido se oporia a uma cultura efetiva. Esse aspecto será retomado no item seguinte.

A crítica de Nietzsche à modernidade pode ser articulada, a partir dos elementos que foram levantados, em duas frentes: por um lado as sociedades modernas ocidentais se assentariam em uma série de valores contra-naturais que solapariam a base para que a vida possa ser promovida e florescer. A partir do perspectivismo, vimos que essa linha de análise resulta em uma outra, que apontaria para a vulgaridade das culturas contemporâneas, caracterizadas por uma falta de riqueza significativa e de sofisticação.

É possível ainda levantar uma terceira frente dessa crítica, quer seria a questão da *espiritualidade*. Esse tema será analisado por nós na parte III, onde procuraremos relacioná-lo à questão da subjetividade e do fisiologismo. Para discutir esse assunto, no entanto, é necessário antes abordar uma outra importante dimensão da noção de “cultura” no pensamento de Nietzsche, que é o seu papel na formação dos indivíduos.

## 2.2.

### Cultura e adestramento

Em *Schopenhauer Como Educador*, um dos textos das *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche já abordava o tema da educação. Critica o sistema de ensino de sua época, afirmando que este visa formar “eruditos, funcionários do Estado, negociantes, filisteus da cultura ou, enfim e costumeiramente, um híbrido de todos” (1983, p. 76). A figura de Schopenhauer se oporia a esse sistema no sentido de não se tratar de um erudito<sup>9</sup>, mas sim de um gênio, e, mais do que isso, alguém capaz de reconhecê-lo (*ibidem*, p. 78). Nietzsche aponta então para um

---

<sup>9</sup> Nesse mesmo trecho Nietzsche descreve o erudito como alguém que “se vê por intermédio de opiniões alheias, o que há de se admirar se até mesmo em si próprio ele não vê nada além de... opiniões alheias” (1983, p. 78).

outro caminho da cultura e das instituições que visariam, justamente, a promoção do gênio (*ibidem*, p. 77).

A questão do “grande homem” quase que como um fim visado pela sociedade será retomado por nós mais adiante. Por ora basta salientar que desde o início o filósofo alemão critica a noção de educação como simples “preparação para uma carreira”. Como diz Jaspers, “a educação é para ele a produção da maior nobreza do homem” (JASPERS, 1989, p. 282, tradução nossa).<sup>10</sup> Em *Schopenhauer Como Educador* essa questão é encarada em termos da relação entre cultura e Estado: como já foi comentado anteriormente, Nietzsche considera que este último deve existir em função da primeira, e não o contrário, como ocorreria com frequência nas sociedades modernas. Isso geraria um sistema baseado em “profissionais” e “eruditos” entendidos como funções do Estado. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, temos:

Que a educação e a própria cultura sejam o fim – e não o império –; para este fim são necessários educadores e não catedráticos do Instituto e sábios da Universidade (...). Faltam educadores, e abstração feita das exceções, falta a condição primeira da educação, daí o rebaixamento da cultura alemã. (...) O que as escolas superiores sabem fazer efetivamente é um adestramento brutal a fim de tornar útil e explorável ao serviço do Estado uma legião de jovens no tempo mais curto possível. (...) Existe uma espécie superior de homens, que seja permitido dizer, que não gosta de *carreiras*, precisamente porque se sentem convocados. (1984, p. 59-60).

No trecho seguinte fala do que seria o fim de uma cultura aristocrática: aprender a “pensar”, “falar” e “escrever”, entendidos num âmbito de “educação do espírito” (*ibidem*, p. 60). Na parte I descrevemos a filosofia de Nietzsche como uma apologia da vida pelo prisma da vontade. Como veremos na parte III, a “elevação espiritual” a que o autor com frequência se refere pode ser entendida nesses termos.

---

<sup>10</sup> “Aussi l’éducation est pour lui production de la plus grande noblesse de l’homme”.

*O ascetismo*: mal se tem a coragem de proclamar claramente sua utilidade natural, seu caráter indispensável ao serviço da *educação da vontade*. O mundo absurdo de nossos educadores, cuja única preocupação é o “útil servidor do Estado” como esquema regulador, crê desvencilhar-se, com a “instrução”, da domesticação do cérebro; não possui da mesma forma a noção de que há algo ainda que *importa antes de tudo* – a educação da *força de vontade*: instituem-se exames para tudo, menos para o que é essencial: saber se *podemos* querer, se *podemos prometer*: o jovem termina sua educação sem ter sequer uma dúvida, uma curiosidade no campo dos problemas superiores da avaliação de sua natureza. (1966, p. 205-206).

Essa tensão entre o modelo moderno de ensino e sua própria concepção de educação faz com que Nietzsche aos poucos substitua esse termo pelo de “adestramento” (*züchtung*). Como diz mais uma vez Jaspers:

Avançando até os limites, Nietzsche mais tarde superou essas posições. Seu desejo do homem superior futuro não quer apenas esperá-lo, mas produzi-lo. A grande política deve querer mais do que pode a educação, que é nivelamento ou desdobramento daquilo que por existir deve aparecer. (...) O evento que atinge as profundezas e produz o ser do homem é, segundo Nietzsche, de um duplo sentido. É ou domesticação, ou adestramento (JASPERS, 1989, p. 284, tradução nossa).<sup>11</sup>

Para Roberto Machado, o filósofo alemão visa “(...) criticar a domesticação do homem realizada pela moral em nome de um conceito de cultura como adestramento e seleção” (MACHADO, 1999, p. 67). Podemos considerar que há aqui, mais uma vez, um duplo direcionamento da análise de Nietzsche, para o passado e para o futuro. Se a moral é vista como um fator de domesticação do homem, então é preciso investigar qual era o papel da cultura em uma época anterior à nossa.

Em *Aurora*, aforismo 9, Nietzsche fala da “moralidade de costume”, definida como a simples obediência às prescrições da sociedade (2004, p. 17). O conceito de certo e errado, assim, provém unicamente da tradição e do poder da

---

<sup>11</sup> “S’avançant jusqu’aux limites, Nietzsche a plus tard dépassé ces positions. Son désir de l’homme supérieur futur ne veut pas seulement l’espérer, mais le produire. La grande politique doit vouloir davantage que ne le peut l’éducation, qui est ou bien nivellement ou bien déploiement de ce qui parce qu’existant doit apparaître. (...) L’événement qui atteint les profondeurs et produit l’être de l’homme, est selon Nietzsche, d’une double sorte. Il est ou domestication, ou dressage”.

autoridade. Em *A Genealogia da Moral* o filósofo alemão retoma esse termo, associando-o a um trabalho pré-histórico do homem sobre si mesmo, que através da camisa de força social teria gradualmente se tornado algo mais “confiável” (1998, p. 48).

Esse homem “mais interessante” é aquele que é capaz de *fazer promessas*, o que só teria sido possível graças ao surgimento da consciência, tornando-o capaz de se responsabilizar por seus atos (*ibidem*, p. 49-50). Nietzsche procura mostrar, dessa forma, que a noção de “consciência” não é algo dado, como sempre foi considerado pelos filósofos, mas sim o fruto de uma longa história.

O desenvolvimento desse “órgão” só foi possível graças ao caráter prescritivo da moralidade de costumes, que torna fundamental a faculdade da *lembrança* nas relações sociais. A memória teria sido criada a partir de processos mnemotécnicos, muitas vezes brutais e cruéis:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (1998, p. 51).

A memória e a conseqüente capacidade de fazer promessas estariam ligadas à relação de credor e devedor, na qual se baseariam, segundo Nietzsche, as sociedades primitivas. O dano causado pelo não pagamento de alguma dívida seria compensado pelo direito de ser cruel, no prazer de fazer sofrer, conforme comentamos no capítulo anterior. “Parece-me que repugna à delicadeza, mais ainda á tartufice dos mansos animais domésticos (isto é, os homens modernos, isto é, nós), imaginar com todo o vigor até que ponto a *crueldade* constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga (...)” (*ibidem*, p. 55). Através dessas relações

de credor e devedor é que teriam surgido os conceitos morais de “dever”, “falta” etc.

Nas sociedades primitivas, portanto, a cultura possuía um caráter de adestramento e seleção, convertendo disciplinarmente o homem em agente moral, por técnicas de mnemotécnica e castigos cruéis. Nesse sentido é que, como vimos, o homem teria se tornado mais “interessante”. Na verdade, Nietzsche considera que por esse processo surgiria um indivíduo que transcende a própria moralidade de costumes, pois a capacidade de se responsabilizar por seus atos acaba tornando-o autônomo, “soberano”. Como comenta Ansell-Pearson, “o processo pelo qual a existência do homem se torna moralizada acontece, em seus primórdios, pela coerção e violência, mas uma vez convertido o animal humano em um ser disciplinado ele é, ao menos potencialmente, capaz de viver além da moralidade e de forma autônoma” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 149). Deleuze considera que não se deve, assim, confundir o produto da cultura com o seu meio: “O produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador que se define pela potência sobre si próprio, sobre o destino, sobre a lei: o livre, o leve, o *irresponsável*”. (DELEUZE, 2003, p. 157, tradução nossa).<sup>12</sup> Podemos ver nesse indivíduo “soberano” um anúncio do tipo nobre descrito posteriormente pelo filósofo alemão.

Ainda na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche discute de que forma esse processo teria sido historicamente distorcido pelo triunfo das forças reativas e decadentes. Como afirma mais uma vez Deleuze, “a atividade genérica na história não se separa de um movimento que a desnatura, e que desnatura seu produto. Mais do que isso, a história é essa própria desnaturação,

---

<sup>12</sup> “Le produit de la culture n’est pas l’homme qui obéit à la loi, mais l’individu souverain et législateur qui se définit par la puissance sur soi-même, sur le destin, sur la loi: le libre, le léger, l’*irresponsable*”.

ela se confunde com a ‘degenerescência da cultura’” (*ibidem*, p. 158, tradução nossa).<sup>13</sup> .

Como teria ocorrido essa mudança? Nietzsche a atribui ao surgimento da “má consciência”, descrita como resultado de uma inversão dos instintos, que, ao se voltar para dentro, teriam criado uma “crueldade interiorizada” (1998, p. 75; p. 129). Trata-se, assim, do fenômeno da culpa, que não existia, segundo o filósofo alemão, na humanidade primitiva. Comenta, por exemplo, que naquela época o castigo não estava associado a esse tipo de sentimento: “e este, sobre o qual, também parte do destino, se abatia o castigo, não experimentava outra ‘aflição interior’ que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural (...)” (*ibidem*, p. 71). Em outro trecho elogia a nobreza do grego aristocrata, que via o erro como loucura ou cegueira provocada pelos deuses, o que fazia com que estes últimos servissem de imunidade contra a má consciência (*ibidem*, p. 82-83).

Essa “interiorização dos instintos” teria sido inicialmente gerada pela poder repressor do Estado (*ibidem*, p 74-75). No entanto, o triunfo das forças reativas ocorre quando esse sentimento é canalizado pelos sacerdotes ascéticos, criando a noção de “pecado”. Para compreender como isso se dá é preciso retomar a relação entre credor e devedor na qual, como vimos, se baseariam as sociedades primitivas. Nietzsche afirma que com o tempo esse modelo teria sido usado para interpretar outras relações, como a de um povo com seus ancestrais: os homens considerariam que a duração da espécie se deve ao esforço das gerações anteriores, gerando um sentimento de dívida que seria paga, por exemplo, com

---

<sup>13</sup> “L’activité générique dans l’histoire ne se separe pas d’un mouvement qui la dénature, et qui dénature son produit. Bien plus, l’histoire est cette dénaturation même, elle se confond avec la ‘dégénérescence de la culture’”.

sacrifícios. Como foi comentado no capítulo anterior, a veneração por seus antepassados é para Nietzsche sinal de uma cultura nobre:

(...) o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida. Não ao contrário! E todo passo para o debilitamento da estirpe, todo caso infeliz, todos os indícios de degeneração, de desagregação iminente, *diminuem* o medo do espírito de seu fundador (...) (*ibidem*, p. 77-78).

Com o tempo a imagem desses antepassados se tornaria mais longínqua e difusa, a ponto de se divinizar – Nietzsche considera que talvez seja essa a origem de todos os deuses, que passariam a ser, assim, os novos credores. A relação de dívida pode então se dar de duas formas: uma nobre (quando os deuses são “venerados”) e outra moral, relacionada à má consciência (nesse caso os deuses são “santificados”). No primeiro caso temos a responsabilidade, no segundo a culpa.

O triunfo das forças reativas ocorre, assim, quando o sacerdote ascético canaliza o sentimento de culpa para uma relação de dívida que *não pode mais ser paga*: essa é a origem da noção de “pecado”. A dor provocada pela interiorização dos instintos (que para Nietzsche deve ser compreendida de um ponto de vista puramente fisiológico, como uma “dificuldade em digerir os fatos da vida” (*ibidem*, p. 120)), passa a ser interpretada como um castigo, relacionado a um pecado original. A dor acaba então encontrando uma razão de ser, um “culpado”, que é o próprio pecador (*ibidem*, p. 130). O sacerdote não é um médico (pois a dívida não pode, justamente, ser paga), mas um “anestesista”, que visa unicamente aliviar a dor e consolar (*ibidem*, p. 119). O cume dessa relação, golpe de gênio do cristianismo, seria quando o próprio Deus se oferece em sacrifício para pagar as dívidas do homem – “o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!” (*ibidem*, p. 80).

Por esse processo seria distorcido o papel da cultura, que perderia o seu caráter de adestramento e se tornaria uma forma de “domesticação”. O seu fruto não é mais o indivíduo soberano, mas o homem civilizado (*ibidem*, p. 115).

A Igreja e o Estado seriam instituições através das quais as forças reativas se apropriariam da “atividade genérica” e a desviariam em seu proveito (DELEUZE, 2003, p. 160). Como vimos, esta idéia já estava presente nas *Considerações Extemporâneas*, onde o autor criticava a submissão da cultura ao Estado e seus efeitos para a educação. Não se trata, obviamente, de uma crítica pura e simples a toda forma de poder político. Como diz Jaspers:

Se o estado se afasta do fundamento criador, ele se torna a potência que destrói o ser verdadeiro do homem ao nivelá-lo. Quando é glorificado enquanto tal, Nietzsche chama o estado de novo ídolo; enxerga nele o inimigo do que o verdadeiro estado deve permitir e produzir: o povo, a cultura, o homem como indivíduo criador (JASPERS, 1989, p. 259, tradução nossa).<sup>14</sup>

A questão, assim, é que relação se estabelece entre política e cultura: quando esta última se submete à primeira, temos um homem domesticado e civilizado. O contrário ocorreria em uma concepção de cultura como adestramento e seleção.

Podemos agora analisar em que medida as reflexões de Nietzsche sobre a moralidade de costumes afetam o caráter propositivo de seu pensamento político. Já salientamos anteriormente que a aristocracia grega, referência constante do filósofo alemão, se situaria em um período intermediário, portanto posterior à humanidade primitiva por ele descrita (1998, p. 78). Como comenta Ansell-Pearson, não há como “voltar atrás” após a formação da consciência, que teria se dado, como vimos, nessa época (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 146). No entanto,

---

<sup>14</sup> “Si l’état se détache du fondement créateur, il devient la puissance qui détruit l’être véritable de l’homme en le nivelant. Lorsqu’il est glorifié comme tel, Nietzsche appelle l’état de nouvel idole; il y voit l’ennemi de ce que le vrai état doit permettre et produire: le peuple, la culture, l’homme comme individu créateur”.

não há dúvida que a apologia dos valores aristocráticos preconizada por Nietzsche implica no resgate de uma concepção de cultura como adestramento e seleção, o que fica claro, por exemplo, na crítica à “domesticação” realizada pela moral nas sociedades atuais. No já citado aforismo 203 de *Além do Bem e do Mal*, após descrever o movimento democrático como uma forma de decadência que rebaixa e medioriza o homem, o pensador alemão aponta para a necessidade do surgimento de novos líderes (filósofos legisladores), que promoveriam a tresvaloração de todos os valores. O resultado é que o futuro passaria a ser obra da vontade humana, e não esse “pavoroso e absurdo domínio do acaso” que até hoje se chamou história. Para isso seria necessária uma favorável reunião de forças e tarefas, relacionada a “tentativas globais de disciplinação e cultivo” (1992a, p. 103).

Esse trecho deixa claro que a grande política está estreitamente relacionada a uma concepção de cultura como adestramento e seleção. Nietzsche considera que somente assim seria possível uma intensificação de forças que tornaria viável, entre outras coisas, o *controle da história*, a capacidade da vontade humana de se propor “metas por milênios” (1992a, p. 114). Como comenta Jaspers, “o curso das coisas não pode mais ser abandonado a ele mesmo. Para tomá-lo em mãos é preciso uma humanidade verdadeiramente superior, que englobe pelo pensamento o todo das possibilidades humanas” (JASPERS, 1989, p. 273, tradução nossa).<sup>15</sup> Em *Vontade de Potência* temos: “as condições necessárias para a produção de uma espécie *mais forte*, que aqui ou ali foram realizadas ou pela miséria ou pelo acaso, nós, agora, podemos compreendê-las e querê-las conscientemente:

---

<sup>15</sup> “Le cours des choses ne peut plus être abandonné à lui-même. Pour le prendre en main il faut une humanité véritablement supérieure, qui englobe par la pensée le tout des possibilités humaines”.

podemos criar as condições pelas quais semelhante ascensão seja possível” (1966, p. 372).

Podemos considerar que o pensamento político de Nietzsche (e, de certa forma, a totalidade de sua filosofia) é voltado, sobretudo, para a promoção da grandeza humana, inserida em um quadro mais abrangente da vida entendida como vontade. Para isso seria necessário uma dureza dos costumes, uma disciplina que fortaleça o espírito. Em *Assim Falava Zaratustra*, o protagonista afirma que a vida deve ser cada vez pior e mais dura, pois “somente assim cresce o homem para o alto” (2003, p. 337). Em *Além do Bem e do Mal* o autor considera que “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” (1992a, p. 173).

Na mesma obra, aforismo 262, o filósofo alemão descreve a comunidade aristocrática como uma instituição voltada para “fins de cultivo”. Ali seriam promovidas as condições para que uma espécie possa se impor e durar na constante luta com vizinhos, ou com os oprimidos em revolta. As propriedades consideradas “virtudes” são aquelas às quais a espécie deve o fato de ainda viver e de ter sempre vencido. Estas são criadas e cultivadas com dureza – “toda moral aristocrática é intolerante”. Quando ocorre uma situação feliz, em que diminui a tensão (ausência de inimigos, meios de viver encontrados em abundância), a antiga disciplina é rompida, não é mais considerada indispensável e determinante da existência. Nesse caso, segundo Nietzsche, eis o que ocorre:

(..) um tremendo perecer e se arruinar, mediante egoísmos que se opõem selvagememente e como que explodem, que disputam entre si por “luz do sol” e já não sabem extrair, da moral até então vigente, nem limite, nem freio, nem consideração. (...) O “indivíduo” está aí, obrigado a uma legislação própria a artes e astúcias próprias de autopreservação, auto-elevação, auto-redenção (1992a, p. 177-178).

Há assim na obra do filósofo alemão uma crítica à tendência das sociedades contemporâneas em enfatizar o “bem-estar” e a “felicidade” dos cidadãos. O individualismo moderno rebaixaria a humanidade ao priorizar a satisfação de desejos mesquinhos e egoístas, ao invés de disciplinar a população, fortalecendo sua vontade e levando as pessoas a contribuir para algo maior do que elas próprias. Como comenta Ansell-Pearson, “na ausência de uma forte disciplina política e de uma estrutura social hierárquica, toda a base ética e legal da sociedade ruirá, pois se colocará nas mãos de indivíduos egoístas, que encaram sua relação com o estado unicamente em termos de satisfação do interesse pessoal” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 86-87).

Em *Além do Bem e do Mal*, ao se referir aos livres pensadores, defensores das idéias modernas, comenta:

O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e felicidade para todos; (...) – e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve *abolir*. Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha que crescer até o extremo, sua força de invenção e de dissimulação (seu “espírito”) tinha que converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha que ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder (1992a, p. 48).

Dessa forma, a concepção nietzschiana de cultura como adestramento e seleção implica em uma contestação da “doutrina da felicidade”, pela qual o sofrimento seria necessariamente algo negativo. Em outro trecho de *Além do Bem e do Mal*, o autor critica aqueles que querem abolir o sofrimento, acusando-os de diminuir o homem. Estes ignorariam que até hoje foi sempre a disciplina do “grande sofrer” que criou toda a excelência humana. A “tensão da alma na infelicidade” cultivaria a força, a valentia, a persistência. No final descreve o

homem como uma matéria a ser formada e esculpida pelo próprio homem (1992a, p. 131-132).

Nesse sentido, parece-nos interessante analisar aqui o tema da “dor” e do “prazer” em Nietzsche, que remete diretamente, como vimos, a essas questões.

Em primeiro lugar, é preciso considerar que o termo “prazer” pode adquirir dois significados diferentes no pensamento do filósofo alemão: um vulgar, que se oporia pura e simplesmente a “dor”, e outro mais sofisticado que podemos chamar de “prazer trágico” ou “alegria trágica”.

Esse último já estaria presente desde o *Nascimento da Tragédia*, onde, como vimos, o autor afirma que “a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência” (1992b, p. 102). A tragédia concederia ao espectador a satisfação de uma experiência originária da própria essência do mundo (*Ibidem*, p. 131). Essa alegria estaria relacionada a uma afirmação *integral* da vida. Como comenta Deleuze, “Dionísio afirma tudo o que aparece, ‘mesmo o mais áspero sofrimento’, e aparece em tudo o que é afirmado. A afirmação múltipla ou pluralista, eis a essência do trágico” (DELEUZE, 2003, p. 19, tradução nossa).<sup>16</sup> Segundo Machado, “Dionisíaco significa consentir na vida em sua totalidade, sem nada negar” (MACHADO, 1999, p. 108). Essa afirmação incondicional implica em uma aceitação do *sofrimento* como parte integrante da existência. Nesse sentido é que o “prazer trágico” não se opõe, justamente, à dor. Como diz mais uma vez Machado:

Na tragédia o destino do herói é sofrer, para fazer o espectador aceitar o sofrimento como integrante da vida. (...) A tragédia, mostrando o destino do herói trágico como sendo sofrer, não produz sofrimento mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento (*ibidem*, p. 25).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> “Dionysos affirme tout ce qui apparaît, ‘même la plus âpre souffrance’, et apparaît dans tout ce qui est affirmé. L’affirmation multiple ou pluraliste, voilà l’essence du tragique”.

<sup>17</sup> Cf. 1995, p. 62-63.

A “resistência à dor” como medida de força e de capacidade de afirmação é um tema recorrente em Nietzsche: “julgo a *potência* de uma *vontade* segundo o grau de resistência, de dor, de tortura que ela suporta para convertê-las em seu favor” (1966, p. 389). Nesse sentido, justamente, é que a embriaguez dionisíaca é associada a um sentimento de potência (1966, p. 349-352; 1995, p. 63). Essa questão, como vimos, remete diretamente à dureza dos costumes como um fator positivo quanto ao fortalecimento da vontade.

Todos esses aspectos, portanto – alegria trágica, embriaguez dionisíaca, sentimento de potência, afirmação integral da existência –, estão intimamente relacionados. A nosso ver, são estes elementos que resultarão, em última instância, no pensamento do Eterno Retorno, descrito por Nietzsche como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (1995, p. 82). Esse ponto será analisado mais adiante, na parte III, quando voltaremos a falar da nova humanidade proposta por Nietzsche.

Por ora, basta salientar que o “prazer” ou a “felicidade” do homem nobre não estão relacionados à eliminação da dor ou do sofrimento, e nesse sentido se opõem ao ponto de vista da plebe. Em *Vontade de Potência* o autor distingue dois tipos de prazer, aquele relacionado a “vencer” e aquele relacionado a “adormecer”.

No caso do primeiro, o desprazer não é visto de forma negativa:

Na aspiração para um fim há tanto prazer quanto desprazer; daquela vontade o homem busca a resistência, tem necessidade de algo que se lhe oponha... O desprazer, obstáculo da vontade de potência, é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal de todo fenômeno orgânico; o homem não o evita, ao contrário, tem contínua necessidade dele; qualquer vitória, qualquer sentimento de prazer, qualquer acontecimento pressupõe uma resistência vencida (1966, p. 315).

Mais adiante, descreve a segunda forma de prazer: “os esgotados querem o repouso, o espreguiçamento, a paz, a tranqüilidade, - é a *felicidade* das religiões e das filosofias niilistas; os ricos e os *vivos* querem a vitória, os adversários suplantados, o transbordar do sentimento de potência sobre domínios novos” (*ibidem*, p. 315).

Em outro aforismo, afirma que o prazer não está de forma alguma na satisfação da vontade, pois esta nunca se encontra satisfeita, mas quer ir sempre avante e assenhorear-se do que encontra em seu caminho. No final conclui: “o ‘homem feliz’ – ideal de rebanho” (*ibidem*, p. 319).

Podemos considerar que há aqui uma referência direta a Schopenhauer, que entendia a Vontade como um desejo sem finalidade, e que, portanto, nunca se satisfaz totalmente. Quando atingimos um objetivo qualquer, há o bem-estar, a felicidade, mas trata-se de um momento fugaz que logo dá lugar a um novo desejo. Ora, como todo desejo nasce de uma falta, e portanto é uma dor, podemos afirmar que o sofrimento é o fundo de toda vida. A única forma verdadeira de felicidade, assim, estaria na supressão da vontade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 324-425; *ibidem*, p. 326; *ibidem*, p. 336-337).

A maneira pela qual Nietzsche supera o pessimismo schopenhauriano consiste em afirmar que a insatisfação da vontade não faz da vida um sofrimento eterno, pois o tipo forte, saudável, tem prazer em exercer continuamente sua força, enfrentando desafios e superando obstáculos. Schopenhauer teria considerado apenas o ponto de vista da plebe, ignorando a felicidade “trágica” do homem nobre, que enxerga o sofrimento como algo positivo, por fazer parte do processo relativo à afirmação e ao fortalecimento. Daí a seguinte distinção, que encontramos em *A Gaia Ciência*: “existem dois tipos de sofredores, os que sofrem

de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso (...)” (2001, p. 272).<sup>18</sup>

O ataque nietzschiano à noção de “felicidade” está acompanhado de uma crítica à concepção moderna de “liberdade”, entendida como *laissez aller*. Em *Crepúsculo dos Ídolos* afirma que não há nada tão radicalmente nocivo para a liberdade quanto as instituições liberais. Estas minam surdamente a vontade de potência, tornam o homem covarde, pequeno e ávido de prazeres. Liberalismo, conclui, equivale a “embrutecimento de rebanho” (1984, p. 89-90). Mais adiante fala da sua concepção de liberdade:

A guerra educa para a liberdade; porque o que é a liberdade? É ter vontade de responder sim; é manter as distâncias que nos separam; é ser indiferente às penas, às asperezas, às privações, à própria vida; é achar-se disposto a sacrificar os homens por uma causa. Liberdade significa que os instintos viris, os alegres instintos de guerra e de vitória predominam sobre os demais instintos, por exemplo, sobre o da *felicidade*. O homem livre, e muito mais o espírito livre, pisoteia essa espécie de bem-estar desprezível com que sonham os merceeiros, o cristãos, as vacas, as mulheres, os ingleses e os demais democratas. O homem livre é *guerreiro*. (...) As sociedades aristocráticas, como Roma e Veneza, essas grandes escolas, verdadeiras incubadoras de homens fortes, da espécie mais enérgica de homens que já existiu, entenderam a liberdade exatamente no mesmo sentido que eu a entendo: como algo que se tem e não se tem ao mesmo tempo, que se *quer*, que se *conquista* (1984, p. 90-91).<sup>19</sup>

A concepção moderna de liberdade seria assim, para Nietzsche, medíocre e preguiçosa. Em contrapartida, o homem nobre reconhece que a grandeza implica em sacrifícios e grandes responsabilidades.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cf. 1992a, p. 186: “a hierarquia é quase determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar”; 2001, p. 302: “quem tem na alma essa felicidade de Homero é também a criatura mais capaz de sofrimento que existe sob o sol”.

<sup>19</sup> Cf. 1984, p. 94: “nosso conceito moderno de liberdade é uma prova a mais da degeneração dos instintos”; 1966, p. 335: “a medida da *liberdade*, quer para o indivíduo, quer para a sociedade, é dada pelo grau de resistência que deve incessantemente ser suplantado para permanecer no *alto*: a liberdade, bem entendido, considerada como força positiva, como vontade de potência”.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, o aforismo 213 de *Além do Bem e do Mal* ou o 450 de *Vontade de Potência*, em que o tipo nobre é descrito como alguém que procura instintivamente pesadas responsabilidades (1992a, p. 121; 1966, p. 402); ou o aforismo 399 de *Vontade de Potência*, onde é dito que a espécie superior pode ser caracterizada pelos sacrifícios que deve fazer à existência, e

Como comenta Ansell-Pearson:

[para Nietzsche] o liberalismo resultou em uma noção fraca e indisciplinada de liberdade que se baseia em um relativismo vazio, que nos separa das poderosas tradições do passado. (...) Cultivamos a arte da tolerância até um plano tão refinado, que a validade de toda e qualquer crença é sancionada. Como resultado, a ordem hierárquica entre os valores é solapada, acarretando em uma concepção preguiçosa de liberdade (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 166-167).

Os conceitos de “felicidade” e “liberdade”, criticados por Nietzsche, estariam relacionados à ênfase dada nas sociedades contemporâneas à questão do “prazer” e da “dor”, considerarmos na sua acepção vulgar. No aforismo 225 de *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, afirma que todos os modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o prazer e a dor são ingenuidades e filosofias de fachada (1992a, p. 131). Também em *Vontade de Potência* é dito que a “falta de vontade” faz com que o valor do prazer e do desprazer sejam colocados em primeiro plano.

Resumindo, podemos afirmar que o filósofo alemão contesta a doutrina da “felicidade” e do “bem-estar” das sociedades modernas, que faz com que os fins da cultura sejam direcionados para a satisfação de desejos mesquinhos e individualistas. Em oposição, defende uma sociedade aristocrática que resgate uma cultura como adestramento e seleção, na qual a disciplina e a dureza dos costumes são vistos como necessários para o fortalecimento da vontade e a promoção da grandeza humana.

Para finalizar, gostaríamos de fazer um comentário sobre como o tema que abordamos aqui pode se relacionar com outros aspectos que com frequência são associados por Nietzsche ao espírito nobre, como a leveza e o riso.

---

o capítulo XII da segunda dissertação de *A Genealogia da Moral*, onde o autor afirma que “a importância dum ‘processo’ mede-se pela magnitude dos sacrifícios que requer”. (1966, p. 381; 1998, p. 67). Em *Crepúsculo dos Ídolos* afirma: “vive-se o momento, vive-se muito depressa, vive-se sem responsabilidade alguma, e isso precisamente é o que se chama liberdade” (1984, p. 91).

Em *Assim Falava Zaratustra*, o protagonista afirma que seu pior inimigo é o “espírito de gravidade” (2003, p. 137-138; p. 191; p. 230), a quem contrapõe a leveza, a dança e o riso (*ibidem*, p. 67; p. 346). Em *A Gaia Ciência*, afirma que “não saberia o que o espírito de um filósofo poderia mais desejar ser, senão um bom dançarino” (2001, p. 286).

Podemos considerar que a leveza que Nietzsche muitas vezes associa ao homem nobre, ao espírito livre e mesmo a Zaratustra está estreitamente relacionada à noção “trágica” de alegria e liberdade que vimos anteriormente. Machado comenta, por exemplo, que para quem tiver a força de enfrentar o pensamento abissal do Eterno Retorno “a vida se transformará, criando a leveza sobre-humana do riso” (MACHADO, 2001, p. 132). Assim como a valorização da tradição não implica, como vimos, em um engessamento que limite a potência de criar, a dura disciplina envolvida na concepção de cultura como adestramento também pode gerar uma leveza “trágica”, relacionada ao fortalecimento da vontade e da capacidade de afirmação.

Após analisar a concepção aristocrática de cultura em Nietzsche, resta-nos abordar a questão do indivíduo – como este, de fato, se relaciona com essa cultura e é influenciado por ela? Qual o seu lugar dentro do modelo de sociedade preconizado por Nietzsche? Qual a importância dada pelo filósofo alemão à questão da subjetividade, e como esse aspecto afeta e é afetado pelo seu pensamento político?