

3

ARISTOCRACIA E INDIVÍDUO

Nessa última parte analisaremos a maneira pela qual o tema da aristocracia se relaciona com a questão do indivíduo em Nietzsche. Em um primeiro momento, abordaremos a crítica do filósofo alemão à noção tradicional de sujeito, para tentar, a partir daí, compreender a defesa da aristocracia a partir de um paralelo entre a estrutura de uma sociedade e a constituição interna de um organismo. Depois, em um segundo momento, levantaremos uma discussão sobre o que seria a “espiritualidade” a que o autor com frequência se refere, elemento importante na sua concepção de um homem nobre. Finalmente, procuraremos entender a noção de “indivíduo”, em Nietzsche, a partir de sua inserção em uma sociedade aristocrática constituída de duas classes distintas: plebe e elite.

3.1.

O sujeito nietzschiano

Ao abordar o perspectivismo vimos que este implica em uma crítica às concepções tradicionais de “sujeito” e “objeto”. Não há “algo” que é conhecido, tampouco “alguém” que conhece. O que há, em última instância, são forças, que interagem entre si segundo processos de dominação.¹

Também vimos que daí resulta o princípio imanente de que “direito é potência”, acarretando em uma crítica à moralidade judaico-cristã, entendida

¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 150: “(...) não haveria, em primeiro lugar, um algo que, então, interpretasse. O próprio interpretar tem existência”; HAAR, 1993, p. 139, tradução nossa: “a interpretação à qual o pensamento (*Denken*) se entrega não exige a presença de um intérprete ‘por trás’ da interpretação. (...) Tudo o que se pode dizer, é: a interpretação interpreta” “*L’interprétation à laquelle la pensée (Denken) se livre n’exige pas la présence d’un interprète ‘derrière’ l’interprétation. (...) Tout ce que l’on peut dire, c’est: l’interprétation interprète*”.

como uma forma de ressentimento dos fracos contra os saudáveis e poderosos. A moral pressuporia, justamente, um sujeito dotado de livre arbítrio, visto como um substrato neutro que tenha a opção de manifestar ou não sua força. Nietzsche considera que estas são concessões que fazemos à gramática, à estrutura sintática que divide a frase em um “sujeito” e um “predicado”, nos fazendo acreditar que toda atividade pressupõe um agente (1998, p. 36; 1992a, p. 23).

Ao descrever o sujeito moral como um “substrato”, podemos considerar que o principal alvo visado por Nietzsche é a filosofia de Descartes, que de certa forma coisifica o “eu” ao entendê-lo como uma substância pensante, *res cogitans* (ONATE, 2000, p. 40). Em *Vontade de Potência* temos:

“Pensa-se: logo existe algo que pensa:” a isto se reduz a argumentação de Descartes. Tal equivale aceitar de antemão por “verdadeiro *a priori*” nossa crença na idéia de substância. – Afirmar que, quando se pensa, é indispensável existir algo “que pensa”, é simplesmente a articulação de um hábito gramatical que liga à ação um autor. Em suma, manifesta-se aqui um postulado lógico-metafísico (1966, p. 277).²

Em outro trecho da mesma obra, comenta que a idéia de substância é que decorre da de sujeito, e não o inverso. O “sujeito” seria apenas a terminologia de nossa crença em uma unidade, fazendo-nos aceitar que diversos estados semelhantes são em nós o efeito de um mesmo *substratum* – somos nós, no entanto, que criamos a identidade entre esses estados (*ibidem*, p. 287).

Nietzsche considera, de fato, que a substancialização do sujeito permite a Descartes atribuir-lhe uma série de características tributárias da metafísica: unidade, permanência e simplicidade. Como comenta Haar, “o ponto preciso sobre o qual Nietzsche ataca e tenta subverter a doutrina tradicional do sujeito não é outro que a idéia de uma *essência lógica* do eu” (HAAR, 1993, p. 129, tradução

² Cf. 1992a, p. 23.

nossa).³ Para o filósofo alemão as categorias da lógica não devem ser entendidas como “verdades”, ou sejam, não possuem nenhuma legitimidade ontológica. Tratam-se apenas de funções instrumentais e operatórias, criadas pela consciência para melhor lidar com o mundo exterior, visando, assim, a conservação e o crescimento de uma determinada forma de vida. Nesse sentido afirma Granier que “a linguagem não pode ser considerada como um guia ontológico infalível: suas categorias só têm uma significação pragmática” (GRANIER, 1966, p. 15, tradução nossa),⁴ enquanto para Onate o “mecanismo engendrador de unidades e identidades” resulta apenas em “artigos de fé apropriados à regulação do existir humano” (ONATE, 2000, p. 48). Haar considera que “a lógica não se regula por fatos, mas lhes impõe o ‘esquema’ de uma ficção regulativa, que permite responder a necessidades práticas (previsão, cálculo, planificação da ação) e dominar a realidade” (HAAR, 1993, p. 130, tradução nossa).⁵ Em *Vontade de Potência* temos:

Todos os *órgãos do conhecimento* e dos *sentidos* são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e crescimento. A *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, portanto na *escalas de valores* da lógica; demonstra somente a *utilidade* desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência: e não absolutamente sua “verdade” (1966, p. 182).

Nietzsche rejeita, assim, a possibilidade de aplicar os princípios da lógica ao sujeito. Essa oposição ao modelo cartesiano se estenderá a Kant. Esse último teria realizado algum progresso em relação ao filósofo francês, por descoisificar o “eu”, postulando-o como um sujeito transcendental dos pensamentos, sem nenhum conteúdo existencial específico. Kant, de fato, chama o “eu penso” de

³ “Le point précis sur lequel Nietzsche attaque et tente de renverser la doctrine traditionnelle du sujet n’est autre que l’idée d’une *essence logique* du moi”.

⁴ “Or le langage ne peut être considéré comme un guide ontologique infaillible: ses catégories n’ont qu’une signification pragmatique”.

⁵ “La logique ne se règle pas sur les faits, mais leur impose le ‘schéma’ d’une fiction régulative, qui permet de répondre à des nécessités pratiques (prévision, calcul, planification de l’action) et de dominer la réalité”.

“apercepção transcendental”, vista como unidade transcendental originária e suprema da consciência. Trata-se, por assim dizer, de um princípio de unidade sintética, uma função do intelecto que acaba sendo sua própria forma (KANT, 2001, p. 123-126). Dessa maneira o sujeito não é mais substancializado, tornando-se um eu puro, pontual e abstrato.

Nietzsche considera, no entanto, que o sujeito kantiano continua preso às categorias da metafísica, ainda que sua unidade seja meramente formal (1992a, p. 18; p. 118). Como comenta Onate, tanto Kant quanto Descartes estão imbuídos da “vontade de verdade”, buscando balizadores unitários, estáveis e, sobretudo, permeáveis ao conhecimento (ONATE, 2000, p. 44; p. 51).

Se os conceitos da razão são ineficazes em sua abordagem do sujeito, então como isso poderia ser feito? Na parte I, ao falar do caráter “concreto” da vontade de potência, assinalamos que existe na filosofia de Nietzsche uma importante dimensão fisiológica, uma valorização do corpo. Em *Assim Falava Zaratustra*, capítulo “Dos Trasmundanos” (alusão àqueles que almejam por um “outro mundo”), o personagem-título fala do eu: “sim, este eu, e a contradição e confusão do eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser (...) E este honesto ser, o eu – esse fala do corpo e quer, ainda, o corpo, mesmo quando faz poesia e sonha e esvoaça com as asas partidas” (2003, p. 57).

No capítulo seguinte, “Dos Desprezadores do Corpo”, Zaratustra afirma que “eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”. Mais adiante, chama o corpo de “grande razão”, uma multiplicidade com um único sentido, do qual seriam meros instrumentos a “pequena razão”, ou seja, os sentidos e o espírito. Por trás de nossos pensamentos e sentimentos haveria um soberano poderoso, um sábio desconhecido, o “ser

próprio” que é o corpo. Zaratustra conclui afirmando que “há mais razão no teu corpo que na tua melhor sabedoria” (*ibidem*, p. 60).

Se a razão deve ser entendida como uma mera função instrumental, portanto, é a serviço do corpo que ela se encontra. Como afirma o filósofo alemão em *Além do Bem e do Mal*, “em sua maior parte o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (1992a, p. 11). No prólogo de *A Gaia Ciência* comenta:

(...) freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos (2001, p. 12).

Dessa forma, a abordagem do “eu” só pode ser feita a partir de uma referência ao corpo – este, sim, o “verdadeiro sujeito”, como diz Michel Haar (HAAR, 1993, p. 135). Como já comentamos anteriormente, a crítica de Nietzsche à metafísica consiste, em grande parte, em considerá-la como uma ficção inventada pela razão, um “outro mundo” que leva à depreciação “deste” mundo, o da vida, do corpo ou da terra, como diz Zaratustra. Nesse sentido é que para Nietzsche a metafísica está estreitamente relacionada à moral, unidas em seu caráter contra-natural (MACHADO, 1999, p. 78). A crítica do pensador alemão à noção tradicional de “sujeito”, portanto, segue essa mesma linha: o indivíduo substancializado, estável e idêntico a si mesmo, teria sido inventado a partir de uma crença na legitimidade ontológica das categorias da razão.

Mas o que é o corpo para Nietzsche? Obviamente, a partir de sua filosofia da natureza, este só pode ser entendido como uma configuração de vontades de potência (não se trata, como também já assinalamos, de uma instância biológica

ou material). Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, chama todo corpo vivo de “vontade de poder encarnada” (1992a, p. 171). Granier define a espontaneidade corporal como “realidade concreta e dinâmica da Vontade de Potência” (GRANIER, 1966, p. 137, tradução nossa).⁶

A nível corporal, as vontades de potência assumem a forma de “instintos” (*trieb, instinkt*), termo que Machado considera sinônimo a outros utilizados pelo filósofo alemão, como impulso, pulsão, impulsão (MACHADO, 1999, p. 91). Alberto Marcos Onate, em *O Crepúsculo do Sujeito Em Nietzsche*, faz um breve histórico dessa noção: na primeira fase de sua obra, marcada por *O Nascimento da Tragédia*, o filósofo alemão teria concebido os impulsos como instâncias universais, potências genéricas que estariam por trás dos mecanismos e atividades manifestadas pela natureza e pelo homem. Depois, em um segundo momento, os instintos são restringidos ao âmbito humano, em uma perspectiva mais psicológica, possivelmente influenciada pelos moralistas franceses. Finalmente, a partir de *Assim Falava Zaratustra*, os instintos são descritos como forças ou vontades de potência (ONATE, 2000, p. 78-80).

Nesse sentido é que, em sua fase final, Nietzsche chama seu método psicológico de “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (1992a, p. 29). Em *Vontade de Potência* emite a teoria que “a vontade de potência é a forma primitiva das paixões, que todas as outras paixões são apenas configurações dessa vontade” (1996, p. 313). Para Granier “a psicologia se torna em Nietzsche uma interpretação da Vontade de Potência, e seu fio condutor é agora, não mais o cogito idealista a abstrato, mas a experiência concreta do corpo” (GRANIER,

⁶ “Le moi intellectuel serait alors constitué par cette spontanéité corporelle qui est la réalité concrète et dynamique de la Volonté de Puissance”.

1966, p. 133, tradução nossa).⁷ Voltaremos a tratar desse assunto no capítulo seguinte, quando falaremos do “espírito” e sua relação com o corpo.

Baseado na noção de vontade de potência, o fisiologismo de Nietzsche manterá uma série de características que associamos à sua filosofia da natureza. Existe, por assim dizer, uma continuidade entre natureza e corpo, e, a partir deste, com o espírito e a consciência - como comenta Onate, “é na esfera do corpo humano que o jogo de potências díspares alcança seu grau maior de refinamento e complexidade” (ONATE, 2000, p. 98). Entre essas características estão a *pluralidade, o dinamismo e a hierarquia*.

Todos os entes são concebidos por Nietzsche como estruturas de domínio, como *quanta* de poder hierarquicamente organizados. Também o homem é, como já ouvimos, uma tal estrutura.(...) Impulsos reúnem-se para sustentar oposição a outros complexos de impulsos. Os antagonismos dos impulsos levam a incessantes deslocamentos nas constelações de poder (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 105).

Entendidos como vontades de potência, portanto, os instintos interagem entre si estabelecendo estruturas hierárquicas de domínio, de forma fluida e dinâmica. Nesse sentido é que Nietzsche considera a “vontade” algo extremamente complexo, em outra crítica a Schopenhauer: no aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal* descreve o corpo como uma “estrutura social de muitas almas”, onde o ato de “querer” envolve a mobilização de diversas sub-almas, em uma relação na qual algumas mandam e outras obedecem – o que chamamos de “livre-arbítrio” é apenas esse afeto de comando, a sensação de sermos ao mesmo tempo comandante e comandado (1992a, p. 23-25).

Aquilo que sobrevém à consciência também seria fruto dessa luta interna, onde algumas configurações assumem temporariamente a liderança. Em *A Gaia*

⁷ La psychologie devient chez Nietzsche une interprétation de la Volonté de Puissance, et son fil directeur est maintenant, non plus le cogito idéaliste et abstrait, mais l’expérience concrète du corps”.

Ciência, aforismo 333, o autor afirma que o ato de “compreender” consiste em uma relação que se estabelece entre impulsos conflitantes, que chegam, após um duro combate, a um certo acordo entre si (2001, p. 220).⁸ Nesse sentido é que Michel Haar afirma que para Nietzsche o homem é um ator que interpreta múltiplos papéis (de acordo, por exemplo, com as circunstâncias sociais): “a ‘pessoa’ é apenas a acentuação devida às circunstâncias das múltiplas ‘pessoas’, personagens ou personalidades que trazemos em nós” (HAAR, 1993, p. 143, tradução nossa).⁹ Reencontramos aqui a crítica ao sujeito metafísico, estável e idêntico a si mesmo. Também é confirmado outro ponto que havíamos salientado na parte I: os indivíduos concretos não correspondem exatamente aos “tipos” de que fala Nietzsche. Estes últimos são categorias abrangentes que representam certas tendências, cristalizações de configurações específicas de vontades de potência, ao passo que nos seres particulares essas formações assumem um aspecto bem mais fluido e dinâmico.

Se o sujeito possui uma unidade, portanto, trata-se de uma unidade *estrutural*, instável, como a de uma comunidade (GRANIER, 1966, p. 347), sem uma essência subsistente (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96). Em *Além do Bem e do Mal*, o autor sugere uma nova definição para a alma, como “estrutura social dos impulsos e afetos” (1992a, p. 19).

Se “o corpo é nosso eu”, esse eu orgânico não é simples unidade conceitual, mas possui uma unidade real, ou seja, múltipla, que é com frequência comparada à de um *grupo*, “grupo de dirigentes encabeçando uma coletividade”, “aristocracia” de forças habituadas a comandar e a governar juntas, “comitê diretor”. (HAAR, 1993, p. 136, tradução nossa).¹⁰

⁸ Cf. 2001, p. 137, 139, 141.

⁹ “Nietzsche ne se lasse pas de souligner que ‘la personne’ n’est que l’accentuation due aux circonstances des multiples ‘personnes’, personnages ou personnalités que nous portons en nous (...)”.

¹⁰ “Si ‘le corps est notre moi’, ce moi organique n’est pas simple unité conceptuelle, mais possède une unité réelle, c’est-à-dire multiple qui est souvent comparée à celle d’un *groupe*, ‘groupe de dirigeants à la tête d’une collectivité’, ‘aristocratie’ de forces habituées à commander et à gouverner ensemble, ‘comité directeur’”.

Há aqui um ponto interessante para o tema que estamos tratando: é sabido que Platão e Aristóteles estabeleciam uma correspondência entre a virtude do Estado e as da alma do cidadão em particular. No livro quarto da *Política*, por exemplo, afirma Aristóteles:

Existe enorme correlação entre as diversas partes que formam o Estado, e pode-se observar algo semelhante no homem tomado individualmente. (...) É notório, portanto, que a vida perfeita seja necessariamente a mesma, quer para o homem tomado individualmente, quer para os Estados e os homens em geral (ARISTÓTELES, 2002, p. 124).

Em *A República*, também livro quarto, Platão desenvolve raciocínio semelhante: primeiro considera que a cidade necessita de três classes sociais - as dos lavradores, artesãos e comerciantes, a dos guerreiros ou guardiões, e a dos governantes. A cidade será “justa” se cada uma dessas classes cumprir bem sua a função, o que implica que na primeira predomine a temperança, na segunda a coragem e na terceira a sabedoria. Em seguida procura aplicar esse conceito de justiça ao indivíduo, considerando que também em sua alma existem três partes principais: a apetitiva, a racional e a irascível. Sócrates conclui, então, em seu diálogo com Gláucon:

Assim, pois, chegamos ao porto depois de muito trabalho e estamos mais ou menos de acordo em que na alma de cada indivíduo existem as mesmas classes que na cidade, e que são em número de três. (...) Devemos, pois, ter presente que cada indivíduo só será justo e fará também o que lhe é próprio quando cada uma das partes que nele existem fizer o que lhe é próprio (PLATÃO, 2003, p. 81-99).

Não há nenhum exagero em afirmar que existe em Nietzsche uma visão que se aproxima, nesse sentido, da de Platão e Aristóteles. Vimos que sua concepção de mundo, baseada na noção de vontade de potência, acarreta em uma ênfase dada à questão da *hierarquia*: um organismo “saudável”, por assim dizer, é aquele onde as diversas forças constituintes são capazes de se hierarquizar,

resultando em uma estrutura forte, ainda que fluida e dinâmica. Ora, trata-se de um princípio válido tanto para indivíduos quanto para povos e sociedades.

Esse aspecto se tornará mais claro se o relacionarmos ao perspectivismo. Vimos, de fato, que um povo também possui sua tábua de valores, descrita por Zarathustra como “a voz de sua vontade de poder” (2003, p. 85). Por esse prisma é possível relacionar a decadência de uma sociedade ao processo interno de desagregação em um organismo.

Como havíamos comentado na parte I, ao falar da tipologia, as avaliações recorrentes em um determinado tipo estão diretamente ligadas à sua constituição interna.

O tipo de cada homem é plasmado a partir do grupo de instintos nele predominante, formação esta que subjuga e põe a seu serviço as outras cadeias impulsivas ali presentes. Decorre daí que as apreciações morais de indivíduos ou grupos sejam consideradas meros sintomas, resultantes, signos opacos da efetividade corporal que os constitui, apenas reproduzindo suas conquistas ou derrotas fisiológicas (ONATE, 2000, p. 74).

Em *Além do Bem e do Mal*, aforismo 6, Nietzsche afirma que toda grande filosofia foi até hoje a confissão pessoal de seu autor: “(...) e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõe os impulsos mais íntimos da sua natureza” (1922a, p. 14). Como comenta Müller-Lauter, o homem carrega em si o múltiplo que ele interpreta: “Nietzsche pode interpretar o múltiplo efetivo, o ente natural, como múltiplo interpretar porque o próprio homem é um ser interpretante, e só pode sê-lo porque aquilo que nele conflui, como ente inorgânico e orgânico, já, ele próprio, interpreta” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 147-148).

Nietzsche considera que “avaliar” significa, em última instância, *hierarquizar*. Ou seja, considerar que “isto é melhor que aquilo”, “isto é grande”, “aquilo é desprezível” etc. Em *A Genealogia da Moral* afirma que a principal

tarefa do filósofo consiste em determinar a hierarquia dos valores (1998, p. 46). Podemos considerar, nesse sentido, que a estruturação interna de um organismo é determinante na formação de sua “tábua de bens”.

Como vimos na parte I, as diferentes morais podem ser agrupadas em dois grandes grupos, referentes aos tipos “fortes” e “fracos”. Os primeiros se colocam do lado da vida, emitindo valorações que refletem a ascendência, a afirmação, enquanto as apreciações dos últimos traduzem o ressentimento, depreciando a existência. A diferença entre os dois tipos, no entanto, não é uma simples questão de comparar perspectivas. Nietzsche considera que há nos fracos uma dificuldade *em avaliar*, que reflete, justamente, uma dissolução interna. Como comenta, mais uma vez, Granier: “o decadente é um indivíduo cujo organismo é assolado pela confluência anárquica dos instintos e que perdeu sua regulação vital” (GRANIER, 1966, p. 349, tradução nossa).¹¹

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão critica a moral de decadência, afirmando que o altruísmo - “debilidade do amor por si mesmo” - é uma coisa nociva: “isto, sendo verdade em relação aos indivíduos, aplica-se acima de tudo aos povos”. Na seqüência associa esse sentimento a uma anarquia dos instintos: “*Não olhar por seu interesse* é simplesmente a folha de parreira moral com que se encobre uma realidade muito diferente; fisiologicamente quer dizer isto: ‘Não sei onde achar meu interesse’. Decomposição dos instintos. O homem que se torna altruísta é o homem acabado” (1984, p. 84).

Aqui se torna mais claro em que medida o homem forte é chamado por Nietzsche de “saudável”.¹² O “afeto de comando” sendo uma qualidade inerente à vontade de potência - e, portanto, aos instintos -, a degenerescência de um

¹¹ “(...) le décadent est un individu dont l’organisme est ravagé par la concurrence anarchique des instincts et qui a perdu sa régulation vitale”.

¹² Cf. 2001, p. 286 (aforismo 382, referente à “grande saúde”); também 1998, p. 84.

organismo implica que seus impulsos não são mais capazes de se hierarquizar. O resultado é uma anarquia interna, e com isso uma dificuldade em *avaliar*, que resulta, como vimos na parte II, em uma superficialidade de tais perspectivas.

Esse fenômeno estaria associado à importância que a noção de “verdade” adquire dentro das sociedades decadentes, seja em um sentido religioso, seja em um sentido científico. Uma determinada perspectiva só consegue ser aceita como “absoluta” se as formas de vida que a ela se submetem não são mais capazes, justamente, de promover apreciações próprias. A “verdade” é uma perspectiva que se hipostasiou, ou seja, “desprende-se” da configuração de forças que lhe deu origem e passou a ser tomada como um sentido “em si” do mundo. Ora, para Nietzsche toda perspectiva está necessariamente associada a uma forma de vida, fruto de sua constituição interna e das relações que esta nutre com as forças que a cercam. Daí a oposição entre verdade e vida, a primeira entendida como um fator repressor e niilista. Como afirma o autor, “a vontade de verdade é a impotência da vontade de criar” (1966, p. 295).

Além do caráter dogmático, a ciência também é criticada pela sua objetividade, ou seja, seu pretense “desinteresse” (1992a, p. 109-114). Aqui, mais uma vez, Nietzsche enxerga uma incapacidade em promover avaliações, que nunca são desinteressadas, exatamente por estarem sempre associadas à conservação e, sobretudo, à imposição e ascensão de determinadas formas de vida. Em *Além do Bem e do Mal* comenta que “o homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: ‘o que me é prejudicial é prejudicial em si’”. (*ibidem*, p. 173).

O igualitarismo que caracteriza as sociedades decadentes (mais uma vez, tanto no sentido religioso quanto moderno: “igualdade perante Deus”, “igualdade

perante a lei”), também pode ser entendido nesses termos. Haveria também aqui uma incapacidade em avaliar e interpretar, posto que tais atividades pressupõem, como vimos, uma *hierarquização*. Não é por acaso, considera o autor, que há uma estreita relação entre democracia e racionalidade – como vimos, esta última tende a trabalhar com princípios como “unidade”, “estabilidade”, “identidade” (1984, p. 28).

A nosso ver, no entanto, seria errôneo concluir a partir daí que não haja espaço para qualquer atividade científica no sistema aristocrático defendido pelo filósofo alemão. Ao abordar a questão do sujeito, vimos que a consciência possui uma função própria dentro do aparelho fisiológico humano, contribuindo para a conservação e o crescimento da espécie. O problema ocorre quando as categorias da razão são hipostasiadas, adquirindo uma dimensão metafísica, um sentido em si do mundo a que se chama “verdade”. A hipertrofia do lógico está assim estreitamente relacionada à anarquização dos instintos (Cf. “O Problema de Sócrates”: 1984, p. 17-23). Nesse último aspecto é que está a ênfase da análise nietzschiana. O tipo “nobre” descrito pelo filósofo alemão não é, obviamente, “irracional”. A razão possui assim uma positividade, *desde que submetida às forças mais fundamentais do corpo*, à “grande razão” de que fala Zaratustra.

A maneira pela qual Nietzsche descreve o fenômeno da decadência deixa claro o paralelismo que existe entre a constituição interna de um organismo e a estrutura de uma sociedade, entre perspectivas particulares e os valores de uma cultura. Esse aspecto se deve, sem dúvida, ao caráter universal da vontade de potência – a “única qualidade do efetivo”, como diz Müller-Lauter. Isso faz com que os fenômenos relativos ao corpo sejam similares aos que ocorrem no âmbito

político ou cultural.¹³ Pareceu-nos interessante, nesse sentido, aproximar essa concepção daquela defendida por Platão e Aristóteles. Talvez não se trate, aqui, de uma mera coincidência, posto que a cultura grega é, de fato, uma referência constante do filósofo alemão. De forma geral, os estudiosos concordam em afirmar que os gregos entendiam o “indivíduo” de uma forma diferente dos modernos. Em *Paidéia*, de Werner Jaeger, temos:

Para os gregos o *eu* está em íntima e viva conexão com a totalidade do mundo circundante, com a natureza e com a sociedade humana, nunca separado e solitário. As manifestações da individualidade nunca são exclusivamente subjetivas. Seria preferível dizer que, numa poesia como a de Arquíloco, o *eu* individual busca exprimir e representar em si próprio a totalidade do mundo objetivo e suas leis (JAEGER, 2001, p. 151).¹⁴

Mais adiante, na terceira parte, tentaremos mostrar que há em Nietzsche uma crítica à concepção moderna de indivíduo, autodeterminado e com sua subjetividade particular. Segundo Michel Haar, o *eu* possui para o filósofo alemão uma dimensão “cósmica”, onde o ser humano está intimamente relacionado com as forças básicas da natureza.

Antes de abordar esse assunto, no entanto, cumpre-nos fazer uma análise sobre a importância da “espiritualidade” na filosofia de Nietzsche. Esse aspecto, a nosso ver, é determinante em sua concepção do tipo nobre, além de ser relevante para a compreensão de uma série de fatores relativos ao seu pensamento, como veremos a seguir.

¹³ No aforismo 109 de *A Gaia Ciência* (2001, p. 135) Nietzsche afirma que o mundo não deve ser encarado como um “ser vivo”. Essa aproximação não deve, portanto, ser entendida nesses termos. Na verdade, conforme já havíamos salientado anteriormente, a vida é que é um caso particular da vontade de potência.

¹⁴ Cf. GRANIER, 1966, p. 343, tradução nossa: “o corpo é natureza, no sentido grego da palavra ‘phýsis’, e é somente por referência a essa ‘phýsis’ que a filosofia pode ser caracterizada por Nietzsche como ‘fisiologia’”. “*Le corps est nature, au sens grec du mot ‘phýsis’ et c’est seulement par référence à cette ‘phýsis’ que la philosophie peut être caractérisée par Nietzsche comme ‘physiologie’*”.

3.2.

A espiritualidade

Em *A Genealogia da Moral* Nietzsche descreve a má consciência como “uma doença como a gravidez” (1998, p. 76-77). A interiorização dos instintos, embora acarrete uma perda de espontaneidade e de energia vital, é tida pelo filósofo alemão como um fato inevitável, inerente ao processo cultural. Não se trata ainda do desvio relativo ao fenômeno da culpa, que ocorre, quando vimos, quando a má consciência é canalizada pelo sacerdote ascético.

Na verdade, Nietzsche considera que esse acontecimento encerra em si algo de positivo, pois o homem havia deixado de ser um semi-animal: “acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente” (*ibidem*, p. 73-74). Esse elemento novo é o que mais tarde seria chamado de “alma” ou “espírito” (*ibidem*, p. 73).

Para compreender esse interesse, no entanto, é preciso investigar o que pode ser o “espírito” (*geist*), a partir da concepção nietzschiana de sujeito que abordamos anteriormente. Não se trata, obviamente, da alma cristã. Nietzsche nega qualquer dualismo entre corpo e alma, sobretudo quando este último termo se reveste de significados religiosos (“alma imortal” etc). Como já comentamos anteriormente, para o filósofo alemão existe uma continuidade entre natureza, corpo, espírito e consciência. Em *Aurora* comenta que na humanidade primitiva e nas linhagens nobres o espírito era visto como aquilo que nos unia à natureza, e não o contrário (2004, p. 33). Em outro trecho critica a doutrina da “pura

espiritualidade”, que leva à negligência do corpo e à condenação de tudo o que é terreno (*ibidem*, p. 38).

Em uma primeira aproximação do problema, podemos considerar que a distinção entre corpo e espírito seria mais nominal do que real. No capítulo “Dos Desprezados do Corpo”, já citado, Zaratustra afirma: “‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança. (...) Mas o homem desperto, o sabedor, diz: ‘eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo’” (2003, p. 60).

Não se pode afirmar, no entanto, que os dois termos sejam equivalentes. No mesmo trecho citado acima, como vimos anteriormente, Zaratustra chama o espírito de “pequena razão”, mero instrumento da “grande razão” que é o corpo (*ibidem*, p. 60). Nietzsche considera, assim, que o corpo é que deve ser considerado a autêntica sede do pensamento. Como diz Haar, “Nietzsche retira o privilégio do pensamento (*Denken*) da consciência” (HAAR, 1993, p. 137, tradução nossa).¹⁵ E, em outro trecho: “a coordenação, a coesão, a sabedoria, a seleção, a crítica, a prudência etc, devem ser contadas inicialmente como qualidades do corpo e não da consciência” (*ibidem*, p. 136, tradução nossa).¹⁶ Já havíamos comentado, de fato, que nossas interpretações e avaliações têm sua origem a nível instintual. A consciência acredita comandar, enquanto no fundo apenas registra e executa (*ibidem*, p. 137). Como diz mais uma vez Haar - seguindo a analogia já apontada do sujeito como uma estrutura social -, a consciência pode ser comparada a uma monarquia constitucional, que reina mas não governa (*ibidem*, p. 136).

¹⁵ “Nietzsche retire le privilège de la pensée (*Denken*) à la conscience”.

¹⁶ “La coordination, la cohésion, la sagesse, la sélection, la critique, la prudence etc, doivent être comptées d’abord comme des qualités du corps et non de la conscience”. Cf GRANIER, 1966, p. 338.

Dessa forma o corpo, essa “subjetividade orgânica ambígua”,¹⁷ é um fenômeno muito mais rico e vasto que o espírito, e do qual só chegam a nós sinas grosseiros e terminais. Em *Aurora* o filósofo alemão já afirmava: “por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles” (2004, p. 91).

Essa é outra crítica de Nietzsche a Descartes, cujo projeto filosófico, nas *Meditações*, se baseava na possibilidade de construir o edifício da ciência a partir da irredutibilidade do *eu*, atingida através de uma auto-inspeção do sujeito (DESCARTES, 2000, p. 54-55, p. 57; ONATE, 2000, p. 23). Em *Vontade de Potência* temos: “(...) nada é mais *ilusório* como este mundo íntimo que observamos com o famoso ‘sentido interior’. (...) tudo quanto se torna consciente é um fenômeno final, uma conclusão que nada origina” (1966, p. 278).

Para perceber esse mundo interior faltam-nos todos os órgãos sutis de maneira que ainda consideramos como unidade, a *complexidade múltipla*, e concebemos uma causalidade quando permanece invisível toda a razão de movimento e de mutação, - pois a sucessão dos pensamentos, dos sentimentos, é apenas o fato de sua visibilidade na consciência (*ibidem*, p. 279).

Vimos que a consciência teria se forjado a partir da relação do organismo com o mundo exterior. Dessa forma, a introspecção acaba projetando internamente uma série de esquematismos ficcionais, como, por exemplo, a noção de causalidade (1966, p. 380-181). Além do caráter utilitário inerente, como vimos, às categorias da lógica, a consciência também possui uma natureza essencialmente comunitária, voltada para fins de comunicação e

¹⁷ GRANIER, 1966, p. 139; p. 342.

intersubjetividade¹⁸ - daí, justamente, a crítica de Nietzsche à maneira pela qual os filósofos se deixam seduzir pelos “artifícios da gramática”.¹⁹

O fato de só conhecermos de forma grosseira o que se passa no corpo é que leva Nietzsche, portanto, a chamar o espírito de “pequena razão”. Para melhor caracterizá-lo, precisamos ainda entender como se dá sua relação com a “grande razão”. Nietzsche com frequência se refere aos “sinais” do corpo, e nesse sentido podemos supor que se trata de uma ligação de caráter semiótico.

De fato, em *Assim Falava Zarathustra* o espírito é chamado de “símbolo” e “imagem poética” do corpo (2003, p. 102; p. 158). Em *Vontade de Potência* temos:

A “experiência interior” só atinge a nossa consciência após haver encontrado uma linguagem que o indivíduo possa *compreender*, - isto é, a transposição de um estado em outro mais *conhecido*. (...) Eis o que chamo de uma *falta de filologia*; poder ler um texto, enquanto texto, sem nele misturar uma interpretação, é a forma mais tardia de “experiência interior” – talvez seja uma forma apenas possível... (1966, p. 281).

Vimos anteriormente que o homem só é um ser interpretante porque aquilo que nele conflui, já, ele próprio, interpreta (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 147-148). Podemos considerar assim o “espírito” como uma relação semiótica que temos com nosso próprio corpo (ou melhor, que os diferentes “órgãos” do corpo mantém entre si), essa estrutura confluyente de vontades de potência da qual resultam - como em todas as relações de forças -, sentidos, aparências e interpretações.

Michel Haar comenta, nesse sentido, que entre o corpo e a consciência haveria um “terreno intermediário” que é a interpretação (HAAR, 1993, p. 138).

¹⁸ 2001, p. 247-250; ONATE, 2000, p. 35.

¹⁹ 1992a, p. 7, p. 23, p. 31; 1998, p. 36; 1984, p. 29.

Para Granier, o espiritual é a “linguagem cifrada do corpo” (GRANIER, 1966, p. 340, tradução nossa).²⁰

A partir dessas considerações podemos derivar uma série de outras possíveis relações entre corpo e espírito. Uma delas consiste em ver este último como *sublimação* das atividades primárias do organismo. Granier, por exemplo, se refere à espiritualidade como o “resultado do processo pelo qual o corpo supera a si mesmo” (*ibidem*, p. 242, tradução nossa).²¹ Em *Além do Bem e do Mal* o autor afirma que a filosofia é a “mais espiritual vontade de poder” (1992a, p. 15). Em outro trecho descreve a santidade como a “espiritualização suprema do instinto do asseio” (*ibidem*, p. 187). Em *Crepúsculo dos Ídolos* vemos que o amor é a “espiritualização da sensualidade”. No capítulo “Da Redenção” Zaratustra lamenta que a vontade de vingança tenha aprendido a “ter espírito” (2003, p. 172). Vimos também como o filósofo alemão, em alguns trechos, fala da espiritualização da crueldade – tanto em um sentido positivo, como sintoma de uma cultura superior (1992a, p. 135; 1998, p. 55-56), quanto de forma crítica ao aspecto dissimulado e hipócrita que teria assumido na era moderna (1998, p. 57-58).

Nietzsche também descreve o espírito, em diversas passagens, como um “estômago”. Além da clara alusão ao fato deste ser um símbolo do corpo, também parece haver aqui uma crítica a uma concepção de conhecimento baseada apenas na racionalidade. Embora o espírito seja a “pequena razão”, ele não deixa de ser um fenômeno mais amplo que a consciência: podemos considerar que se trata do conjunto de pensamentos, sentimentos e sensações entendidos como sinais do corpo – sinais estes, como vimos, grosseiros e terminais. Nietzsche considera,

²⁰ “Le spirituel n’est que le langage chiffré du corps”.

²¹ “(...) ‘l’esprit’ n’est que le résultat du processus par lequel le corps *se surmonte lui-même*”.

assim, que aquilo que provém do mundo exterior deve ser “digerido” pelo conjunto do espírito. Em *Além do Bem e do Mal* temos:

Este imperioso algo a que o povo chama de “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito de apropriar-se do que lhe é estranho, manifestar-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo que ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento do “mundo exterior”. (...) tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem – e realmente o “espírito” se assemelha mais que tudo a um estômago (1992a, p. 136-137).²²

Em *A Genealogia da Moral* fala da “faculdade de ruminar”, necessária para que seus escritos se tornem legíveis (1998, p. 15). Podemos relacionar esse aspecto à crítica à cultura moderna, de que falamos na parte II - à pressa, ao profissionalismo, à ênfase no trabalho braçal: vimos, por exemplo, que em *Além do Bem e do Mal* o autor chama os superficiais de “intestinos ligeiros”,²³ e em *Vontade de Potência* diz que a abundância de impressões díspares, que se desfazem com facilidade, impede a impressão “profunda”, levando a um enfraquecimento da faculdade de digestão.²⁴

Essas questões remetem diretamente à maneira pela qual a espiritualidade se relaciona com a diferença entre os tipos fortes e fracos, nobres e vis. Embora a interiorização dos instintos seja inicialmente uma negatividade, o espírito não está necessariamente associado às forças reativas, nihilistas. Esse seria, como dissemos, um desvio que ocorreu no curso da história.

O espírito só vale como expressão superior da potência na medida em que não trabalha para sabotar a vida e quando não se faz propagandista da vontade de

²² Cf. 2003, p. 246: “um estômago estragado, com efeito, é seu espírito: *esse* lhes aconselha a morte! Porque na verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago!”.

²³ 1992a, p. 179).

²⁴ 1966, p. 140.

nada. Em outros termos, o espírito só permanece uma “grande promessa” se se recusa a se tornar o instrumento do Nihilismo metafísico. Pois é agora *das duas uma: ou* a má consciência se deixa captar pela *vida ascendente e a união do espírito e do vigor vital engendra a “paixão pelo conhecimento” que lança o espírito livre na aventura da Verdade, ou* a má consciência persiste em sua agonia e se muda em *vontade de vingança* empenhada em destruir a vida (GRANIER, 1966, p. 444, tradução nossa).²⁵

Dessa forma, a distinção nietzschiana entre os tipos “nobre” e “vil”, “forte” e “fraco”, entre as formas de vida ascendentes e decadentes, pode ser entendida espiritualmente. Em *Aurora* o filósofo alemão já afirmava que o espírito é o que há de mais precioso (2004, p. 130). Em *Humano, Demasiado Humano* diz que nas esferas da cultura superior o predomínio está nas mãos dos “oligarcas do espírito” (2000, p. 180). Em *A Gaia Ciência* fala de “nós, os pródigos e ricos de espírito, (...) nós somos profundos”. Em *Além do Bem e do Mal* comenta que na ética aristocrática “são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia” (1992a, p. 172).

Podemos considerar que há uma relação direta entre a “elevação” de um espírito e sua “profundidade”. À medida que os estados de alma crescem para o “alto”, também aumentam em diversidade e sofisticação. Em *A Gaia Ciência*, por exemplo, temos: “o mundo se torna cada vez mais pleno para aquele que se eleva ao cume da humanidade; há cada vez mais anzóis para captar seu interesse; cresce constantemente a quantidade dos seus estímulos, e também a de suas espécies de prazer e desprazer” (2001, p. 205). Para Müller-Lauter, “aumento de poder significa obtenção de novas perspectivas (porque ulteriores *quanta* de poder foram incorporados), e com isso alargamento das interpretações. Isso, mais uma vez,

²⁵ “L’esprit ne vaut comme expression supérieure de la puissance que dans la mesure où il ne travaille pas à saboter la vie et où il ne se fait pas le propagandiste de la volonté du néant. En d’autres termes, l’esprit ne demeure une ‘grande promesse’ que s’il refuse à devenir l’instrument du Nihilisme métaphysique. Car c’est maintenant de *deux choses l’une: ou* la mauvaise conscience se laisse capter par la *vie ascendente* et *l’union de l’esprit et de la vigueur vitale engendre la ‘passion de la connaissance’ qui jette le libre esprit dans l’aventure de la Vérité, ou* la mauvaise conscience s’entête dans sa détresse et se mue en *volonté de vengeance* acharnée à détruire la vie”.

caracteriza a elevação do homem” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 149). Confirma-se, assim, a relação direta entre o espírito e o fisiologismo de que falamos no item anterior, pelo qual a capacidade de avaliação dependia da hierarquização interna dos instintos – mesmo tratando-se da “pequena razão”, os sinais que caracterizam a espiritualidade não deixam de provir do corpo. Uma boa constituição fisiológica, assim, acarreta em uma alma que por um lado é *rica*, e por outro *bem estruturada*, o que lhe permite ascender a estágios mais elevados e sofisticados.²⁶ Dessa forma, conforme comentamos, a “profundidade” a que nos referíamos na parte II pode ser entendida espiritualmente.

Da mesma maneira, a superficialidade pode ser associada a uma pobreza de espírito, de forma estreitamente relacionada, justamente, à crítica de Nietzsche aos valores modernos. No prólogo de *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, diz que o jesuitismo e o movimento democrático conseguiram fazer com que o espírito não sentisse mais a si mesmo como necessidade (1992a, p. 8). Em *A Gaia Ciência* afirma que os eruditos pertencem à “classe média espiritual”, sendo incapazes de enxergar os problemas realmente grandes (2001, p. 276). Em *Humano, Demasiado Humano*, comenta: “disso resulta, em insignificantes eruditos, desprezo e desconfiança da espirituosidade, enquanto freqüentemente as pessoas espirituosas têm aversão pela ciência: como, por exemplo, quase todos os artistas” (2000, p. 182).²⁷ A oposição à moral também é salientada em diversas passagens, como no aforismo 219 de *Além do Bem e do Mal*, já citado anteriormente, onde é dito que “julgar e condenar moralmente é a forma favorita de os espiritualmente limitados se vingarem daqueles que o são menos”, e que

²⁶ Esse aspecto também pode ser relacionado à “leveza” de que falamos no final da parte II. Em *Assim Falava Zaratustra*, por exemplo, o protagonista afirma que “somente dançando, eu sei falar em imagens das coisas mais elevadas” (2003, p. 143).

²⁷ Observe-se, assim, como a superioridade da arte em relação à ciência, para Nietzsche, pode ser compreendida em termos de uma “profundidade de espírito”.

“não há comparação entre uma superior espiritualidade e qualquer honradez e respeitabilidade de um homem apenas moral” (1992a, p. 125-126). O aforismo 359 de *A Gaia Ciência* intitula-se “a vingança contra o espírito e outros motivos secretos da moral” (2001, p. 260).

A ênfase na espiritualidade levará Nietzsche a elaborar a noção de “espírito livre”. Segundo Deleuze, essa expressão se opõe à dos “pensadores livres”, positivistas, sócrates contemporâneos que defendem a modernidade²⁸. Os espíritos livres, por outro lado, seriam aqueles que *interpretam* os valores, segundo sua origem e qualidade (DELEUZE, 2003, p. 67-68). Machado comenta que o espírito livre é aquele que “reinventa o real, que transfigura a vida” (MACHADO, 2001, p. 103-104), enquanto para Haar trata-se de quem “sabe evitar a engessamento de suas crenças ou de suas atitudes” (HAAR, 1993, p. 132, tradução nossa).²⁹ Nietzsche, de fato, com frequência se refere a esse tipo enfatizando a leveza e o prazer em experimentar – em *Aurora* diz que os espíritos livres veneram a “capacidade de mudar suas opiniões com uma rara e elevada distinção” (2004, p. 47). Em *A Gaia Ciência* temos:

(...) pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira do abismo. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência (2001, p. 241).

Parece-nos que a oposição aos “pensadores livres” (*libre penseurs*) pode ser entendida nos termos que descrevemos, anteriormente, do espírito como um estômago – em suma, como uma crítica à concepção de conhecimento como algo

²⁸ No aforismo 44 de *Além do Bem e do Mal*, de fato, Nietzsche diz que não se deve confundir os espíritos livres com os pensadores livres, esses “bravos defensores das idéias modernas” (1992a, p. 49).

²⁹ “L’esprit libre’ est défini comme celui qui sait éviter le figement de ses croyances ou de ses certitudes (...)”.

necessariamente racional e consciente. O espírito é livre, assim, no sentido se não estar preso às amarras da “verdade”, noção tão cara à racionalidade moderna (daí, justamente, a sua leveza). O indivíduo se assume então como aquele que interpreta e que cria valores. Em diversas passagens, de fato, Nietzsche relaciona os espíritos livres aos filósofos legisladores da grande política: “após tudo ainda preciso dizer que também eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro” (1992a, p. 47). Em *A Gaia Ciência* diz que a morte de Deus alegra os espíritos livres, pois o horizonte está livre, o mar está aberto, é novamente permitida a ousadia pelo conhecimento...

Após realizar uma análise sobre o significado do termo “espírito”, em Nietzsche, gostaríamos de comentar como esse tema pode ajudar a esclarecer uma série de questões inerentes ao seu pensamento. Um ponto que nos parece relevante, por exemplo, é a maneira pela qual sua concepção de poder é afetada.

Em *Aurora*, aforismo 201, intitulado “o futuro da nobreza”, o autor descreve a cultura nobre como aquela em que se “respira poder”. Isso acarretaria em um tipo de felicidade baseada no sentimento de superioridade, implicando, por um lado, na aparência de uma força física elevada e constante, e por outro na impressão de que a alma e o espírito se encontram “à altura dos perigos e das surpresas”. Afirma então que no futuro esse sentimento deverá subir a um degrau ainda mais elevado, pois graças aos espíritos livres é agora permitido à nobreza entrar para a ordem do conhecimento, erguendo os olhos para o ideal da “sabedoria vitoriosa” (2004, p. 144-145).

A descrição que Nietzsche faz do tipo nobre implica que sua noção de “poder” tenha um componente espiritual. Esse ponto é relevante para desmistificar uma série de apropriações que muitas vezes são feitas de seu pensamento, como

se este justificasse qualquer forma de dominação e exploração. Pensemos, por exemplo, no uso de armas de fogo: uma pessoa medíocre não vai deixar de ser medíocre se tiver uma arma na mão. O poder que esse objeto lhe confere, portanto, não pode ser entendido no sentido nietzschiano. As forças reativas podem obter uma certa capacidade de dominação, a partir, por exemplo, do desenvolvimento tecnológico (e é interessante lembrar, nesse sentido, que a cientifização é tida por Nietzsche como um sintoma de decadência), mas essa potência não está associada a uma elevação da “vida”, que é, como já comentamos, a ênfase da análise de Nietzsche. Podemos considerar que a relação entre “poder” e “vida” é estabelecida, justamente, pela noção de espírito e seu correspondente fisiológico. Dentro da perspectiva nietzschiana, um poder que se baseie apenas no uso da tecnologia ou em outros aspectos circunstanciais deve ser encarado, a nosso ver, como um artificialismo, da mesma forma que a moral, por exemplo.

Como comentamos anteriormente, existem dois tipos de erro a serem evitados na leitura de Nietzsche: o primeiro, apontado acima, consiste em interpretar certos elementos de forma grosseira e literal, ignorando o nível de sofisticação inerente às suas idéias. No entanto, é preciso reconhecer que sua filosofia contém, de fato, elementos duros e contrários à nossa sensibilidade moderna. A descrição que faz da ética guerreira, inclusive associada ao aspecto mais propositivo de seu pensamento, nos faz pensar que o tipo forte e afirmativo não é particularmente avesso às armas ou ao uso da violência (não há portanto em seu pensamento essa associação, bastante contemporânea, entre elevação espiritual e pacifismo). Mesmo a tecnologia moderna poderia, em princípio, ser inserir em um contexto agonístico defendido por Nietzsche. É preciso apenas

considerar que não é qualquer tipo de dominação que estará de acordo com essas apreciações. Antes de fazer aproximações apressadas, portanto, como aquela com o nazismo, é preciso sempre se perguntar se por trás de uma determinada manifestação de força está o “espírito nobre” a que se refere o filósofo alemão.³⁰

Outro aspecto do pensamento de Nietzsche que pode ser melhor compreendido a partir da noção de “espírito”, a nosso ver, é a aproximação que às vezes é feita com o existencialismo. Alguns autores chegam a colocar o filósofo alemão literalmente no rol dos existencialistas,³¹ o que obviamente não é tecnicamente correto, se nos referimos, como esse termo, ao movimento filosófico característico do século XX, que incluiria nomes como Heidegger, Sartre, Scheler, Buber ou Jaspers. Além de diferenças formais (a base teórica do existencialismo, em geral, é a fenomenologia), parece-nos que há também importantes divergências de conteúdo, mas não vamos desenvolver esse ponto para não nos desviarmos do assunto de que estamos tratando.

Parece-nos que essa aproximação se deve à ênfase na *experiência concreta da vida*, que é, de fato, uma característica do pensamento de Nietzsche.³² O

³⁰ Granier, por exemplo, afirma insistentemente que a “potência”, em Nietzsche, não deve ser entendida pelo prisma da violência, nem como o simples exercício da dominação, mas sim como a “espiritualização da força”, ou seja, o esforço do indivíduo para superar a si mesmo (GRANIER, 1966, p. 408; p. 411-412; p. 426). Embora a nosso ver haja sim um componente espiritual fundamental na noção de poder em Nietzsche – aspecto que estamos enfatizando aqui –, não nos parece que para o filósofo alemão isso seja incompatível com uma forma efetiva de dominação. Nietzsche claramente elogia a maneira alegre e serena com que as raças nobres e aristocráticas destruíam e praticavam a crueldade (1998, p. 33). Dessa forma, quando afirma, nos trechos mais propositivos de sua obra, que “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco” (1992a, p. 171), não há porque pensar que essas considerações excluem o uso da força física. Em *Vontade de Potência*, ao se perguntar sobre os “bárbaros do século vinte”, afirma que “uma raça dominadora somente pode ter origens terríveis e violentas” (1966, p. 378). Mas essa com certeza não é a questão central para Nietzsche, e sim um aspecto secundário e derivado, o que significa que não é *qualquer* violência que possa ser encarada de forma positiva. A ênfase na espiritualidade mostra, a nosso ver, que é preciso diferenciar aquela força que se impõe de forma afirmativa e alegre, refletindo um espírito nobre, de um tipo de coação ligada ao ódio, ao ressentimento e ao espírito de vingança.

³¹ Por exemplo Thomas Ransom Giles, em *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. Cf. LE BLANC, 2003, p. 127.

³² É um pouco o mesmo motivo pelo qual autores como Sócrates, Pascal ou Kierkegaard podem ser aproximados do existencialismo, embora Kierkegaard seja claramente o caso em que há mais

existencialismo pode ser entendido por esse prisma, se tomado em um sentido mais amplo, não se referindo de forma específica, portanto, ao movimento filosófico citado acima. Se formos consultar o significado da palavra “existencialismo” em um dicionário de filosofia, veremos que esse termo pode ser entendido como um filosofar onde “(...) o sujeito que pensa – este homem concreto, como diria Unamuno, ‘de carne e osso’ – inclui-se a si mesmo no pensar, em vez de refletir, ou pretender refletir, objetivamente a realidade” (MORA, 2001, p. 261).

A sofisticação que caracteriza o estilo nietzschiano – que se traduz, por exemplo, em um uso da linguagem que não se compromete com o rigor conceitual e admite sem problemas a ambigüidade e a experimentação – reflete, sem dúvida, a profundidade que para Nietzsche remete a um espírito mais elevado. A fruição de sua *própria* subjetividade, nesse sentido, e mesmo a conseqüente remissão ao corpo, não pode deixar de ser um fator importante na gênese do seu pensamento. Em *Ecce Homo*, por exemplo, no capítulo “Por Que Sou Tão Inteligente”, afirma que “meu privilégio está em ter a finura suprema para os sinais de instintos são. Falta-me qualquer traço doentio” (1995, p. 50).³³

O existencialismo de Nietzsche consiste, portanto, em considerar que os problemas da filosofia devem ser *vivenciados*, tornando-se assim uma “confissão

pontos de convergência. Cf. HAAR, 1993, p. 132, tradução nossa: “o objetivo é mais experimentar a *plenitude* da subjetividade, e ao experimentá-la recriá-la, do que se interrogar sobre sua verdadeira essência”. “*Le but est davantage d’expérimenter la plenitude de la subjectivité, et en l’expérimentant de la recréer, que de s’interroger sur son essence véritable*”.

³³ Obviamente o pensamento de Nietzsche vai muito além da mera consideração da sua subjetividade pessoal, embora esse aspecto sem dúvida afete a formação de suas idéias, de forma coerente, inclusive, com certos princípios de sua filosofia, que estamos citando aqui. Nietzsche não achava, obviamente, que era o super-homem – em um trecho de *Vontade de Potência* chega mesmo a afirmar que se considerava o “nihilista perfeito”, mas, tendo vivido o niilismo em sua alma, ultrapassou-o... (1966, p. 105-106). Cf. Granier, 1966, p. 17, tradução nossa: “tudo o que se tem o direito de dizer, é que as tensões psicológicas, em um filósofo, servem como algarismos ou símbolos para pensar uma experiência do Ser que tem sua fonte além das particularidades individuais” (“*tout ce qu’on a le droit de dire, c’est que les tensions psychologiques, chez un philosophe, servent de chiffres ou de symboles pour penser une expérience de l’Etre qui a sa source au-delà des particularités individuelles*”).

pessoal de seu autor”.³⁴ Nesse sentido é que, como vimos, o conhecimento deve ser “digerido” pelo conjunto do espírito, não se limitando apenas à superfície da consciência. A crítica ao profissionalismo moderno, que visaria sobretudo a objetividade e a impessoalidade,³⁵ pode ser entendida nesses termos. Em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, Nietzsche afirma que “todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita”, ao contrário dos gregos, que “viviam filosoficamente”, cumprindo assim a lei da filosofia em si mesmos (1983, p. 32).

Finalmente, pensamos que esse tema pode contribuir para uma melhor compreensão da noção de vontade de potência. Vimos que em certas passagens Nietzsche descreve o instinto em termos de sinais do corpo. Dessa forma é que deve ser entendido, a nosso ver, o trecho de *Além do Bem e do Mal* citado na parte I, em que o mundo é considerado como “vontade de potência e nada mais” devido ao fato de não termos acesso a nenhuma outra realidade que não seja a de nossos impulsos (1992a, p. 42-43). Nietzsche afirma que esse processo consiste, justamente, em “enxergar o mundo de dentro” (*ibidem*, p. 43).

Podemos assim considerar que o conceito de vontade de potência é forjado a partir de uma apreensão do corpo – e, a partir dele, da natureza como um todo – *pelo prisma da espiritualidade*, ou seja, do universo “interior”, ainda que essa apreensão seja, como vimos, grosseira e limitada.³⁶ É nesse sentido que o

³⁴ 1992a, p. 14. Cf. GRANIER, 1966, p. 370 (nota 3), tradução nossa: “ele insiste no fato de que não se pode compreender um pensamento filosófico sem vivê-lo, sem assumir pessoalmente os seus perigos”. “*Et il insiste sur le fait qu'on ne peut comprendre une pensée philosophique sans la vivre, sans en assumer personnellement les dangers*”.

³⁵ Cf. *Além do Bem e do Mal*, aforismo 207, em que critica o espírito objetivo e impessoal (1992a, p. 109-111).

³⁶ Essa maneira de compreender a gênese da noção de vontade de potência explica, inclusive, o porquê da força possuir, para Nietzsche, uma estrutura intencional. Como diz Granier, “A Vontade de Potência se torna então uma *propriedade* da força, mais exatamente, a *dimensão psicológica, voluntarista, da força*” (GRANIER, 1966, p. 453, tradução nossa). “*La Volonté de Puissance devient alors une propriété de la force, plus exactement, la dimension psychologique, volontariste,*

fisiologismo de Nietzsche não é um materialismo – o conceito de “matéria”, de fato, só pode ser formado após passar pelo crivo da lógica e da consciência, pressupondo, assim, uma relação externa com os fenômenos.³⁷

A vontade de potência sendo a única “qualidade do efetivo”, podemos considerar que através de seus instintos o indivíduo está em constante relação com as forças básicas da natureza. É isso o que impede que a filosofia de Nietzsche caia em um subjetivismo antropológico, apesar da ênfase na espiritualidade que salientamos nesse capítulo. Como afirma Granier, a tresvaloração não remete a uma antropologia, mas a uma ontologia da vontade de potência (GRANIER, 1966, p. 290 (nota 3), tradução nossa).³⁸

Conforme comentamos no final do capítulo anterior, essa dimensão cosmológica do “eu” terá importância na defesa da aristocracia em Nietzsche, assunto de que trataremos a seguir.

de la force”. Daí também o fato de Nietzsche afirmar que a psicologia é a rainha das ciências, e o caminho para os problemas fundamentais (1992a, p. 30). É preciso obviamente salientar que o filósofo alemão se serve desse plano para posteriormente ultrapassá-lo. Notemos que para Granier a verdadeira origem a noção de vontade de potência remonta às considerações do início da carreira de Nietzsche sobre a cultura grega, e que somente após essa intuição amadureceu sob a forma de uma investigação psicológica (GRANIER, 1966, p. 457). Nós também fizemos, na parte I, uma análise cronológica da origem desse conceito, a partir da influência de Schopenhauer. No entanto, é possível abordar a questão da “gênese” de outra maneira, considerando a forma que assumiu na fase madura de Nietzsche.

³⁷ No aforismo 17 de *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, o autor comenta que o atomismo busca o “sujeito” que estaria por trás da força, com isso já caindo em um preconceito gramatical. Não existe o “isso” ou a “coisa”, mas somente processos interpretativos (1922a, p. 23). Em *Vontade de Potência*, aforismo 296, chama a mecânica de “semiótica das conseqüências”, uma linguagem de sinais para um conjunto de fenômenos internos, uma interpretação que se apóia em ficções psíquicas (1966, p. 308).

³⁸ “Le renversement des valeurs n’introduit pas à une anthropologie, mais à une ontologie de la Volonté de Puissance”. Cf. *ibidem*, p. 17: “a psicologia nietzschiana é, em última análise, uma técnica de pesquisa *ontológica*” (“*la psychologie nietzschéenne est, en dernier ressort, une technique de recherche ontologique*”).

3.3.

Plebe e elite

Na parte I vimos que para Nietzsche a aristocracia é o sistema mais natural – e, portanto, o mais apto a promover a vida – porque respeita os processos de dominação que para o filósofo alemão são inerentes à natureza. Esses processos ocorrem tanto externamente quanto internamente. Já assinalamos, de fato, que os dois aspectos caminham juntos para o filósofo alemão. Em *Além do Bem e do Mal* temos:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e os instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e em comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autosuperação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral (1992a, p. 169).

Dentro de sua ética que visa a promoção da vida enquanto vontade, portanto, Nietzsche considera que somente uma sociedade aristocrática pode fornecer as condições necessárias para o surgimento de indivíduos mais “elevados”. O trecho citado acima deixa claro que esse aspecto deve ser entendido, sobretudo, do ponto de vista da espiritualidade, conforme já havíamos comentado no capítulo anterior. Podemos considerar que a já referida similaridade entre os processos interno-fisiológicos e os processos sócio-culturais é fundamental para que haja essa estreita relação entre os dois aspectos. Também é central, a nosso ver, a visão – até certo ponto relacionada ao ponto citado acima – segundo a qual os instintos são forjados a partir de práticas sociais recorrentes.

Um pouco na mesma linha, temos o trecho de *Crepúsculo dos Ídolos* citado na parte I, em que o abismo entre homem e homem favorecia a multiplicidade de tipos (1984, p. 88-89). Observe-se como Nietzsche associa o igualitarismo a um processo de *homogeneização*. Para o filósofo alemão, de fato, o respeito à hierarquia favorece a diversidade, acarretando em uma maior riqueza do ponto de vista humano. É preciso considerar que as linhas gerais de seu pensamento implicam que não faça muito sentido falar em uma “diferença sem hierarquia”. Isso seria no fundo uma falsa pluralidade, já que, de acordo com seu perspectivismo, a diversidade se dá necessariamente em termos de *valor*. Uma “heterogeneidade igualitária” seria assim uma homogeneidade disfarçada, que não refletiria efetivamente um movimento de ascensão da vida.

Nesse sentido é que, para Ansell-Pearson:

Nietzsche acredita que a produção da grandeza humana requer que a sociedade esteja estabelecida sob uma estrutura social hierárquica. (...) a criação de tipos humanos sempre mais híbridos, complexos e elevados, requer que haja distâncias entre os seres humanos, distâncias estas que só podem ser criadas por meio de certas espécies de estruturas sociais e de relações econômicas (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 19-20).

Uma sociedade aristocrática em princípio se caracteriza por uma divisão onde uma maioria é governada por uma minoria. De fato, em diversas passagens Nietzsche faz alusão a essas duas classes principais. Mais do que isso, podemos considerar que essa divisão está estreitamente relacionada à distinção nietzschiana entre “fortes” e “fracos”, “ativos” e “reativos” etc. A visão de que a geração de estados de alma mais elevados só pode ser baseada em uma ordem social hierárquica leva Nietzsche a associar à plebe a pobreza de espírito característica dos tipos “vis”. Nesse sentido é que fala da “revolta dos escravos” que teria dado origem à moralidade judaico-cristã (1998, p. 28-29; 1992a, p. 95), e chama os ideais modernos de “plebeísmo do espírito” (2001, p. 260). Em *Além do Bem e do*

Mal, ao criticar o princípio socrático de que ninguém faz o mal conscientemente, comenta que “esta maneira de raciocinar cheira a *plebe*, que no mau agir enxergar apenas as conseqüências penosas, e verdadeiramente julga que ‘é estúpido agir mal’, enquanto admite sem problemas a identidade de ‘bom’ com ‘útil e agradável’” (1992a, p. 90).

É preciso considerar que a “plebe” tem uma função a exercer no sistema aristocrático preconizado por Nietzsche. O que filósofo alemão critica é a inversão que leva os valores plebeus a se tornarem predominantes. Em *Vontade de Potência*, por exemplo, comenta que “a própria *decadência* não é algo que se deva *combater*: é absolutamente necessária e peculiar a cada época, a cada povo. O que é preciso combater com todas as forças, é a importação do contágio para as partes sãs do organismo” (1966, p. 154). Em outro trecho afirma que o ódio contra a mediocridade é indigno de um filósofo (*ibidem*, p. 383).

Se a decadência não deve ser combatida em si mesma, isso se deve, em parte, ao fato de se tratar de um fenômeno que é inerente à vida (*ibidem*, p. 153). Nietzsche também desenvolve, no entanto, a idéia de que a maioria deve servir de base para o surgimento dos seres mais elevados. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, descreve os homens ordinários como aqueles que “existem para o serviço e para a utilidade geral, e que apenas assim tem *direito* a existir” (1992a, p. 64). Na mesma obra, aforismo 258, afirma:

O essencial numa aristocracia boa e sã, porém, é que *não* se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu *sentido* e suprema justificativa – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos (*ibidem*, p. 170).

Trata-se provavelmente de um dos aspectos mais duros da filosofia de Nietzsche, e que atinge de forma mais frontal nossa sensibilidade contemporânea.

Nesse sentido parece-nos que pode ser oportuno citar alguns fatores atenuantes, por assim dizer, que a nosso ver não mudam em nada a maneira pela qual essas idéias contrastam com os valores modernos, mas que podem ser úteis para evitar algumas interpretações reducionistas: por exemplo, o filósofo alemão chega a falar em alguns trechos (como no aforismo 61 de *Além do Bem e do Mal*), da possibilidade de ascensão de raças originariamente plebéias. Não há assim na cisão aristocrática entre plebe e elite nenhum determinismo histórico ou biológico. Mesmo o termo “raça” por vezes utilizado pelo autor remete mais a questões históricas – vale lembrar o duro ataque de Nietzsche aos anti-semitas,³⁹ que mostra que sua crítica aos judeus tem uma conotação sobretudo genealógica, se referindo a um contexto histórico específico de onde surgiram os valores judaico-cristãos, que para o autor depreciam a vida. O seu fisiologismo não deve também ser confundido com um discurso biológico-racista, pois, como vimos, os instintos são forjados a partir de práticas sociais.

Outro fator relevante é a “veneração” que, conforme comentamos anteriormente, é característica de uma cultura nobre. Nietzsche considera que em uma aristocracia a elite deve efetivamente suscitar o respeito e a admiração dos cidadãos. Os indivíduos que compõe a plebe não precisam necessariamente viver, assim, em uma situação degradante física ou psicologicamente. Podemos mesmo afirmar que, para o filósofo alemão, a reverência - ou seja, a possibilidade de respeitar e admirar algo maior do que si próprio, e o sentimento de contribuir para sua conservação -, poderia tornar a vida de uma pessoa muito mais rica e plena de significado do que a de um indivíduo auto-determinado moderno. Trata-se de um princípio que já estava presente desde os primeiros escritos de Nietzsche, como

³⁹ 1998, p. 62, p. 110; 1992a, p. 158-159; 1996, p. 237, p. 373 (nesse último trecho afirma que os anti-semitas são uns fracassados que não suportam o fato dos judeus terem espírito e dinheiro).

em *Schopenhauer Como Educador*, onde se refere àqueles que colaboram para o nascimento do gênio e a maturação de sua obra: “não poucos, mesmo entre os que têm talentos de segunda ou terceira ordem, estão destinados a essa colaboração, e somente ao se submeterem a uma tal destinação chegam ao sentimento de viver um dever e de viver com alvo e significação” (1983, p. 77). Como afirma Ansell-Pearson, ao se referir à passagem citada acima, “para Nietzsche, a pergunta mais importante que os indivíduos podem fazer-se é como suas vidas são capazes de receber ‘o mais alto valor’ e a ‘significação mais profunda’. Ele responde que é vivendo a serviço dos mais raros, mais valiosos tipos humanos, e não para o bem da maioria” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 52).

Podemos enxergar aí uma crítica, com frequência feita pelo filósofo alemão, a uma concepção abstrata de indivíduo que caracterizaria as democracias liberais modernas, como se o ser humano pudesse ser compreendido a partir de si mesmo, como um ente isolado e destacado de sua inserção na sociedade. Também podemos enxergar aí, de forma co-relacionada, uma censura à maneira pela qual os fins da cultura são desviados para atender a necessidades particulares. Nesse sentido é que Nietzsche se refere, em *A Gaia Ciência*, à crença de que “o homem só tem valor e sentido enquanto é *uma pedra num grande edifício*” (2001, p. 253). Na mesma obra comenta como na humanidade primitiva “não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a ‘ser indivíduo’” (*ibidem*, p. 143).

O pensamento político anti-humanista de Nietzsche, em vez de dar igual valor a toda vida humana individual, avalia o valor da vida de um indivíduo em função de ela representar um modo de vida ascendente ou descendente. O indivíduo adquire valor colocando-se a serviço da criação de cultura. Se os indivíduos não podem alcançar a grandeza, devem ao menos servir a ela. Essa é a essência do aristocracismo de Nietzsche (...) (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 66).

É preciso considerar que a crítica à doutrina da “felicidade” e do “bem-estar” não se aplica somente à plebe. Vimos anteriormente que é sobretudo o homem nobre que venera “tudo o que é rigoroso e duro” (1992a, p. 173). Seu conceito de liberdade consiste em “ser indiferente às penas, às asperezas, às privações”, e estar pronto a se sacrificar por uma causa (1984, p. 90-91). Na aristocracia concebida por Nietzsche o esforço da plebe não deve servir para sustentar uma elite preguiçosa, que vise a satisfação de seus desejos pessoais. É interessante notar, nesse sentido, que em nenhum momento as monarquias européias modernas, como a francesa anterior à revolução, são citadas por Nietzsche como referência do que ele entende por uma cultura nobre. *Em Assim Falava Zaratustra*, os dois reis que o protagonista encontra na floresta estão fugindo, justamente, da “falsa nobreza”, no fundo uma plebe revestida de ouro e plumas (2003, p. 289).⁴⁰ A aristocracia preconizada por Nietzsche vai além, portanto, de uma sociedade qualquer onde haja uma elite que governe. Há uma série de valores culturais e mesmo espirituais implicados, conforme comentamos na parte II e III. No mesmo trecho citado acima, os dois reis recriminam à nobreza de seu tempo a incapacidade em reverenciar. Um pouco depois comentam que não são os primeiros entre os homens, apenas aparentam sê-lo. A espécie mais nobre, naqueles dias, seria o camponês, sadio, obstinado e resistente (*ibidem*, p. 289-290).⁴¹

Os nobres de que fala Nietzsche também possuem uma relação estreita (quase simbiótica, poderíamos dizer) com a sociedade, porém em um sentido diferente daquele descrito acima acerca da plebe. Vimos que no aforismo 258 de

⁴⁰ Cf. 1992a, p. 170, onde o autor recrimina à aristocracia francesa o fato de se ter corrompido e se tornado apenas uma função da realeza.

⁴¹ Cf. 1992a, p. 180: “é possível que hoje em dia se encontre no povo, no povo baixo, especialmente camponeses, mais nobreza *relativa* do gosto e tato na reverência do que nesse semimundo do espírito que lê jornais, os homens cultos”.

Além do Bem e do Mal o autor afirma que a nobreza deve ser entendida como a suprema justificativa da aristocracia: “sua fé fundamental tem de ser que a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de *ser* superior” (1992a, p. 170).

É interessante observar como a posição do pensador alemão possui uma certa originalidade em relação às principais tendências da filosofia política moderna: Nietzsche não é nem individualista nem coletivista, ele considera, por um lado, que uma pessoa só adquire valor em sua inserção na sociedade, mas esta, por sua vez, visa a criação de “grandes homens”. Em *Além do Bem e do Mal* afirma que “um povo é um rodeio que faz a natureza para chegar a seis ou sete grandes homens” (1992a, p. 76).

Mas mesmo esses últimos não são, como dissemos, indivíduos no sentido moderno. A idéia de que os nobres são o sentido e justificativa da sociedade remete diretamente, a nosso ver, à continuidade que existiria entre natureza, corpo e espírito. Podemos considerar que essa relação já existia desde o início da filosofia de Nietzsche, onde a noção de dionisíaco representava, justamente, a comunhão com o “cerne das coisas” (1992b, p. 31, p. 97). Vimos que nesta época o filósofo alemão ainda estava sob uma influência mais direta de Schopenhauer e do romantismo, com a qual romperia pouco depois. Na terceira fase de sua obra, no entanto, com o desenvolvimento da noção de vontade de potência, essa ligação estreita entre indivíduo e natureza teria sido retomada, de uma forma mais elaborada. A ênfase não está mais na estética, mas na ética, e nesse sentido a diferença entre fracos e fortes é central: já dissemos que somente esses últimos conseguem ser “naturais”. A decomposição dos instintos que caracteriza o

fenômeno da decadência implica, para Nietzsche, em uma ruptura do homem com o mundo.

O tipo nobre, assim, representa a ascensão das forças básicas do universo. Esta é a maneira pela qual deve ser entendida, a nosso ver, a afirmação de que deve estar nele a justificativa da sociedade. Nesse sentido é que em *Vontade de Potência* o autor fala da “produção de um homem *sintético* que *resume e justifica*” (1966, p. 377), e em *Além do Bem e do Mal* repreendia ao “homem objetivo” o fato deste não ser uma meta, uma conclusão ou uma elevação, “um homem complementar em que se justifique a existência restante” (1992a, p. 111).

Podemos enxergar aqui a “subversão da subjetividade” de que fala Michel Haar em seu livro sobre Nietzsche, que resultaria, segundo o autor, em uma dimensão “cósmica” do eu. Após considerar, como fizemos acima, que para o filósofo alemão o sujeito nunca está separado do mundo (HAAR, 1993, p. 150), e que uma das características do tipo nobre é justamente uma maior percepção dos múltiplos elos que o ligam à “terra” (*ibidem*, p. 151, p. 164), o autor francês considera que haveria dessa forma um “alargamento” do eu (*ibidem*, p. 151). O ego não seria mais apenas um elo da corrente, mas a própria corrente – em outras palavras, o indivíduo pode ser considerado como um “resumo” de todo o passado da linhagem biológica, e conseqüentemente o portador de seu futuro (*ibidem*, p. 152). “Há toda uma outra significação do ‘senso histórico’ que não tem nada de hegeliano e que consiste para um indivíduo em ter a *força* de considerar *todas* as experiências humanas como *suas experiências próprias*” (*ibidem*, p. 157, tradução nossa).⁴²

⁴² “(..)il y a une tout autre signification du ‘sens historique’ qui n’a plus rien de hégélien et qui consiste pour un individu à avoir la force de considérer *toutes* les expériences humaines comme *ses expériences propres*”.

Em *A Gaia Ciência*, de fato, ao tratar do senso histórico (aforismo 337), o autor fala da capacidade de sentir o conjunto da história humana como sua própria história, tornando-se assim o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia: “esse divino sentimento se chamaria então – humanidade!” (2001, p. 225-226). Podemos entender dessa forma a descrição de Nietzsche do tipo nobre como um “homem sintético”, que resume e justifica. Em *Vontade de Potência* descreve o tipo mais elevado como aquele que representa mais fortemente o caráter contraditório da existência, sendo a glória deste sua única justificação (1966, p. 414),

Ainda em *Vontade de Potência* vemos que “cada indivíduo representa toda a linha da evolução (...). Se representa a evolução *ascendente* da linha homem, seu valor é, efetivamente, extraordinário” (*ibidem*, p. 250). Mais adiante afirma que o ser particular ganhará uma ilimitada importância se for entendido que ele compreende o processo integral (*ibidem*, p. 338).

O homem nobre, assim, é aquele que traz consigo a síntese do passado e o germe do futuro - obviamente, esse aspecto implica em uma grande responsabilidade. Em *Além do Bem e do Mal* o autor descreve o filósofo como “o homem de responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem” (1992a, p. 63). Em *Vontade de Potência* afirma que os sentimentos coletivos são a grande preparação para a soberania pessoal, onde a responsabilidade pelo conjunto implica em um olhar mais amplo. A classe nobre seria aquela que herda tal disciplina (1966, p. 335).

A visão de que a sociedade deve visar a criação de um tipo superior remete diretamente ao tema da “nova humanidade” de que fala Nietzsche em seus últimos

livros. A ascensão da vida implica em um processo de contínua auto-superação – daí a visão de que o homem seria uma “ponte”, algo que deve ser superado, dando lugar ao super-homem (2003, p. 38). O super-homem é descrito por Zaratustra como “o sentido da terra” (*ibidem*, p. 36), alusão, talvez, ao fato de se tratar do tipo que melhor encarnaria as forças ascendentes da vida, e portanto aquele onde a comunhão entre homem e natureza seria mais estreita.

Vimos anteriormente que o conceito de “trágico”, em Nietzsche, pode ser entendido como a afirmação integral da vida. A nosso ver existe uma continuidade direta entre essa noção, presente na obra de Nietzsche desde o *Nascimento da Tragédia*, e o pensamento abismal do Eterno Retorno, desenvolvido a partir de *Assim Falava Zaratustra*. Em *Ecce Homo* o autor descreve esse pensamento como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (1995, p. 82).

Dessa forma, o mais alto grau que pode atingir o trágico consiste em desejar o eterno retorno de tudo. Esse é, a nosso ver, a “espinha dorsal” do pensamento do Eterno Retorno, a partir do qual surge uma série de questões derivadas, que os comentadores muitas vezes trazem para o primeiro plano, como a identidade entre ser e devir,⁴³ a dimensão cosmológica,⁴⁴ ou o Eterno Retorno como uma espécie de “teste” que separaria os fortes dos fracos.⁴⁵

Não vamos aqui realizar a difícil tarefa de discutir essas questões, nos atendo, como dissemos, aquilo que nos parece ser o aspecto central dessa noção. Em relação ao último ponto citado acima, no entanto, é preciso considerar que o filósofo alemão de fato sempre deixou claro que o trágico está diretamente relacionado à força e à potência de um tipo. Nesse sentido um pensamento como o

⁴³ DELEUZE, 2003, p. 54; GRANIER, 1966, p. 355-357; 1966, p. 287.

⁴⁴ DELEUZE, 2003, p. 53; MACHADO, 2001, p. 124; 1966, p. 366-370.

⁴⁵ MACHADO, 2001, p. 150-151; 1966, p. 366; 2001, p. 230; 2003, p. 193-196.

do Eterno Retorno implica em uma capacidade de afirmação que não seria possível para a humanidade atual, mas somente para um tipo superior, o super-homem. Em *Além do Bem e do Mal* temos:

(...) o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo; que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro (...) (1992a, p. 59).

A relação entre o tipo do super-homem e o aristocracismo radical da última fase da obra de Nietzsche, tema de que falamos ao longo deste trabalho, não chega a ser estabelecida de forma direta e explícita – há algumas exceções, como um fragmento póstumo em que o super-homem é descrito como uma “secreção do excedente de luxo da humanidade”, uma espécie mais forte, um tipo superior que esteja submetido a outras condições de conservação e de formação diferentes da do homem médio (1966, p. 376). Os temas principais em torno dos quais gira o projeto final do filósofo alemão deixam claro, no entanto, que o surgimento desse tipo, que redimiria a existência e justificaria a humanidade, pressupõe o resgate dos valores aristocráticos, a que podemos associar a tresvaloração de todos os valores de que falamos na parte I.