

MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception*. Colin Smith (trans.), London: Routledge, 1962.

NEWEN, Albert. *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*. München: C.H.Beck, 2013.

NORVIG, Peter; RUSSELL, Stuart. *Inteligência Artificial - Uma abordagem moderna*. Tradução de Regina Célia Simille de Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

RADDON-MITCHELL, D.; JACKSON, F. *The Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1996.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

SCHWEIZER, Paul. "The Truly Total Turing Test". In: *Minds and Machines*. Volume 8, number 2, 1998, pages 263-272.

SEARLE, John. R. "Minds, brains, and programs". In: *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980. 417-457.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *A mente pós-evolutiva: a filosofia da mente no universo de silício*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. João de Fernandes. *Como ler a filosofia da mente*. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2012.

TURING, Alan. "Computing Machinery and Intelligence". In: *Mind*, 49, 1950. 433-460.



NIETZSCHE E A ARISTOCRACIA

Ronaldo Moreira de Souza ¹

RESUMO

Neste trabalho examinamos os dois tipos morais identificados por Nietzsche sob a tipologia moral de senhores e moral de escravos. Partindo do aforismo 260 da obra *Além de bem e mal*, investigamos como o filósofo descreve em sua obra as duas tipologias morais, cujas caracterizações levam-no a pensar uma nova concepção de política denominada "Grande Política", que visa se opor às concepções moral e política modernas vigentes no Ocidente e, assim, preparar o advento de uma espécie de "além do homem" como superação do tipo homem moderno.

Palavras-chave: Nietzsche; Moral Escrava; Moral Nobre; Grande Política.

NIETZSCHE AND THE ARISTOCRACY

ABSTRACT

In this paper, I examine the two moral types identified by Nietzsche under the moral typologies of master and slave morality. Based on the aphorism 260 of *Beyond Good and Evil*, I analyze how the philosopher describes in his work both moral types, whose characterizations lead him to think of a new conception of politics, called "Big Politics". Its purpose was to oppose modern morality and political conceptions existing in the West and, thus, prepare the advent of a kind of "beyond-man" as the overcoming of the modern man type.

Keywords: Nietzsche; Slave Morality; Noble Morality; Big Politics.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

Das muitas morais examinadas por Nietzsche, desde as “[...] mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra” (NIETZSCHE, 2005a, p. 155), sobressaíram dois tipos básicos que se revelaram mutuamente opostos. Esse antagonismo se mostra na mútua oposição de seus modos de interpretação e avaliação das coisas, expresso nas designações morais estabelecidas pelos juízos de valor bom e ruim, bom e mau. Modos de valoração que sintetiza as várias perspectivas morais reunidas nas tipologias moral dos senhores e moral dos escravos, cujos valores fixados são interpretações morais acerca de si mesmo e da vida que posteriormente se instituirá como moral dominante. As respectivas distinções morais expressas através de seus valores são provenientes ou de uma espécie dominante que tem como “móvel a consciência da própria diferença frente ao demais, ou de uma espécie dominada e dependente sob qualquer forma” (AZEVEDO, 2000, p. 62). Assim, tem-se, por um lado, os valores bom e ruim como resultado da autoafirmação do tipo moral dos senhores, capaz de atribuir valor às coisas a partir de si mesmos e os valores bom e mau originados do tipo moral de escravos que são, por sua vez, recriação, reinterpretção dos valores da moral do tipo nobre.

Com efeito, assim afirma Nietzsche em *Além de bem e mal*:

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma. As diferenciações morais de valor se originam ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica de sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau. (NIETZSCHE, 2005a, p. 155).

A “afirmação da diferença”, como observa Vânia de Azeredo (2000, p. 63), é um dos aspectos marcantes da distinção entre a moral dos senhores e a moral

dos escravos em Nietzsche. Enquanto a moral de senhores tem como ponto de partida o sentimento (*pathos*) de distância e a superioridade para avaliar e postular juízos de valor, a moral de rebanho toma como móvel de suas valorações a igualdade e a fraqueza. Esse antagonismo que separa quase completamente as duas morais se refere, por um lado, à distinção dos modos nobre e escravo de valorar e, por outro lado, explica a relação travada entre esses tipos morais. O tipo moral de senhores introduz seus juízos de valor tendo como referência a si mesmo, a afirmação da sua diferença e superioridade em relação ao tipo moral de escravo. Movido pelo *pathos da distância*, o tipo nobre vê o não nobre como inferior e desprezível e, com isso, institui o juízo “ruim” em referência ao tipo escravo, “o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade” (NIETZSCHE, 2005a, p. 156). E nessa relação de diferença e superioridade relativamente ao tipo escravo que o tipo nobre interpreta e institui suas designações morais.

Para o tipo nobre, o que está distante é “ruim”, e o é simplesmente porque não corresponde ao modo como o tipo nobre é, age e pensa. E é nessa posição de domínio que o poder psíquico do nobre se expressa através de sua capacidade de atribuir valor às coisas; poder que está relacionado, todavia, à sua própria posição de domínio e julgamento. O nobre cria valor a partir dele mesmo, não de uma posição externa, mas de um sentimento global e dominante característico de “[...] uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem, diz Nietzsche, da oposição “bom” e “ruim”” (NIETZSCHE, 2009, p. 17). É a partir de sua própria interioridade, portanto, que o tipo nobre emite seus julgamentos e valorações, a partir de onde se cria uma exterioridade em cuja contraposição interpreta e estabelece valores. A avaliação é um ato criador do nobre, que da sua posição de domínio, postula e confere valores às coisas e com isso institui uma moral.

É nessa relação de oposição entre o tipo nobre e o tipo escravo que se origina os juízos “bom” e “ruim”; sendo o “ruim”, na perspectiva da moral dos senhores, uma qualidade atribuível a tudo que pertence ao populacho, ao fraco e desprezível, à moral escrava, portanto. E o valor “bom”, por outro lado, se refere ao seu contrário, designa os fortes, os aprazíveis e bem-nascidos, aqueles que se distinguem pela fé em si mesmo, pelo orgulho de si mesmo, por uma radical hostilidade e ironia face à abnegação e, ainda, por aquilo que inspira força, “vigor, nobreza de espírito e reverência por si mesmo” (NIETZSCHE, 2005a, p. 174). O nobre julga e atribui valor às coisas tendo a si mesmo como referência, isto é, o bom é aquilo que pertence à nobreza ou aquilo que o nobre julga com o juízo de valor bom. O direito dos nobres de dar nomes, diz Nietzsche na *Genealogia da Moral*, “vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles “dizem ‘isto é isto’, e marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se das coisas” (NIETZSCHE, 2009, p. 17).

O modo de valoração nobre, qualificado pelo juízo moral “bom”, se origina, portanto, da sua autoafirmação, do “triunfante sim a si mesmo” (NIETZSCHE, 2009, p. 26) do nobre, do reconhecimento desse estado de plenitude, “de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada” (NIETZSCHE, 2005a, p. 156) que, por sua vez, distingue o espírito nobre. De modo que as qualidades que remetem ao homem desse tipo moral nos termos “bom” e “nobre” – termos equivalentes enquanto designando esse tipo de valoração que se associa aos traços do caráter do nobre, por exemplo, o “bom” que equivale a “veraz”, e ainda as qualidades com as quais o nobre se designa: “os poderosos”, ‘os senhores’, ‘os comandantes’ (NIETZSCHE, 2009, p. 19) – estão associadas também à “suas ações, que também são designadas, por corresponderem, como uma extensão deles mesmos, como boas” (PASCHOAL, 2009, p. 99) e nobres. Assim,

aquilo que provém do nobre enquanto obra de sua ação criadora é por implicação nobre, bom.

Essa capacidade criadora própria do caráter nobre decorre, como já vimos, do fato de estar sempre mobilizado pelo *pathos* da distância, sentimento que possibilita a criação de valores, cuja significação corrobora a distinção do caráter nobre em relação ao caráter escravo, enquanto enfatiza também a interioridade como potência criadora do nobre. A interioridade aqui é “compreendida como impulso movente das valorações, como vontade de potência e, nesse sentido, em oposição a uma exterioridade como movente, a um outro como denotador” (AZEREDO, 2000, p. 55). O ímpeto criativo do tipo nobre é diferente do modo de agir do escravo. O nobre age consoante à própria vontade de poder² que nele se manifesta possibilitando a evasão da vontade criativa.

² O tema da “vontade de poder”, segundo Edmilson Paschoal, se encontra “espalhado” pela obra de Nietzsche, especialmente nos escritos que vão de 1883 a 1888 e, de forma particular, nos fragmentos não publicados pelo próprio Nietzsche, onde se pode encontrar “um turbilhão de informações nas formas mais variadas: críticas, fragmentos de textos, projetos de novas obras, etc. (PASCHOAL, 2009, p. 39-40). De fato, embora já se encontre em 1880, na obra *Aurora* e em fragmentos póstumos desse mesmo período, reflexões sobre o ‘senso de potência, todavia, a “doutrina” da vontade de poder de Nietzsche, só é expressa publicamente, pela primeira vez, em 1883 com a publicação de *Assim falava Zaratustra*, na seção intitulada “Do superar a si mesmo”, onde a “doutrina” aparece numa fórmula ainda restrita ao fenômeno da vida. Afirma Nietzsche: “onde encontrei vida, lá encontrei vontade de poder” e ainda na mesma seção se lê: “apenas onde existe vida, lá existe também vontade: mas não vontade de vida, senão – isto que eu te ensino – vontade de poder!” (NIETZSCHE, 2014, p. 147). Essa explicitação presente no *Zaratustra* já marca também o “novo eixo” em que as especulações acerca da “doutrina” da vontade tomará, por exemplo, em *Além de Bem e Mal*, texto de 1886, no qual Nietzsche afirma: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder” e nada mais” (NIETZSCHE, 2006, p. 40), incluindo assim, tanto o mundo orgânico quanto o inorgânico. Mas, como já disse, a noção de “vontade de poder” pode ser encontrada em “um turbilhão de informações” na obra de Nietzsche, não se reduzindo, portanto, a um conceito fechado. Uma vez que se trata de um conceito em cujo pano de fundo nosso trabalho aqui se desenvolve, importa notar apenas que: primeiro – conforme Edmilson Paschoal – “ao conceito vontade de poder deve-se associar uma pluralidade, o que permite o procedimento de Nietzsche no campo da moral como uma “fenomenologia da vontade de poder”; segundo, que os vários tipos que aparecem nos seus textos correspondem ao exercício de diferentes formas de vontade de poder, e que o próprio esforço de Nietzsche é por uma determinada forma de vontade de

O escravo, por sua vez age não movido por um impulso interno, mas por força de uma vontade externa que o impele a reagir àquilo que lhe oprime, o poder do nobre. Por isso sua ação se efetiva sempre em relação a um outro, a uma vontade-força externa que o mobiliza a sair de si mesmo contra aquele a quem está subjugado, por isso Nietzsche afirmar em *Ecce Homo* que a ação do escravo é, desde o fundamento, por reação (AZEREDO, 2000, p. 79). Esse modo de [re] agir reflete também no modo de valoração da moral escrava, suas interpretações não são originadas de um ato criador cujo móvel seja a própria interioridade. O ato [re] criativo do tipo escravo é impulsionado por uma força externa, qual seja, o desprezo do nobre que toma o escravo como “ruim”, “baixo” e “infeliz” a partir de sua própria concepção de “bom” que é ele mesmo; com o objetivo de vingar-se dessa interpretação do tipo nobre, o escravo reage julgando-os como os “maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios...” (NIETZSCHE, 2009, p.23). É desse ato de reinterpretação do tipo nobre que, para Nietzsche, surge o modo de valoração da moral escrava.

Nessa perspectiva, a origem do juízo “bom” não reside na ação altruísta, como queriam os historiadores da moral, ou num princípio metafísico como queria Kant, mas origina da própria vontade de dominar do homem (nobre ou escravo) ao avaliar e conferir valores morais às coisas. Em toda parte, afirma Nietzsche, as designações morais foram aplicadas primeiro a homens e somente depois, de forma derivada, às ações dos homens (NIETZSCHE, 2005a, 156), e foram os nobres, estirpe em posição e pensamento superior aos escravos, “que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira

poder; terceiro, que o procedimento de Nietzsche no campo da moral também corresponde a uma determinada forma de vontade de poder, que também quer a si mesma e procura expandir suas condições de domínio e impor às outras sua interpretação. Esta forma de vontade de poder se expressa pelo “sim” ao homem e ao mundo e pelo engajamento por um tipo de homem marcado pela disposição para o conflito”. (PASCHOAL, 2009, p. 60).

ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (NIETZSCHE, 2009, p.16). O homem de espécie nobre, ainda afirma o filósofo, “se sente como aquele que determina valores [...], sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*” (NIETZSCHE, 2005a, p. 156), a partir de si mesmo; aquilo que pertence como obra ao nobre, dessa forma, recebe qualificação moral correspondente ao seu autor, bom, nobre.

Esse ato de “emprestar honra às coisas”, de conferir valor a ações e coisas, se demonstra como um ato de verdadeira criação. Com efeito, só aquele que é nobre pode conferir nobreza a seus atos e, conseqüentemente, a sua obra. Esta é expressão daquilo que é o nobre (ou o artista), daquilo que naquele momento de impetuosidade ele foi impelido a criar. Nesse sentido, a obra não pode ser tomada separada dele mesmo, pois é como que uma “extensão” sua, uma vez que ele cria apenas a partir de si mesmo. Esse gênio inventivo só se manifesta, todavia, quando estando mobilizado pelo ímpeto criativo, uma vez que o ato criativo não ocorre a partir de um recurso da memória que visa interpretar, na obra, um certo momento ou circunstâncias passadas; trata-se de um impulso que subitamente surge e quando irrompe quer se exteriorizar, se tornar obra, materializar-se, como atesta Nietzsche: “Se os originais abandonam a si mesmos, porém, a memória não lhes dá nenhuma ajuda: eles se tornam vazios” (NIETZSCHE, 2005b, p. 165). Esse ímpeto artístico é portador de uma arte afirmadora da vida, de uma cultura capaz de possibilitar o surgimento do indivíduo superior, e como esse *pathos* do gênio artístico que irrompe da sua interioridade criadora e torna o gênio capaz de se afirmar em sua obra, o ímpeto criativo do nobre se manifesta e se materializa em suas ações, as quais exprime a afirmação de um tipo nobre de valorar, quer seja na criação de novos valores quer seja conferindo honra àquilo que é produto de seus atos.

A relação do nobre com suas ações, segundo comenta Edmilson Paschoal (2009, p. 99), revela uma série de particularidades que, por um lado, exprimem aquilo que ele é, seu estado de elevação: o homem nobre se expressa em suas ações e em consequência disso, o nobre não pode se pensar separado de suas ações e, por outro lado, os atos do nobre estão diretamente relacionados com seu *pathos* de distância e nele se encerra, já que o nobre não carece de “abono” de terceiros que garanta aprovação a seus atos. Esse estado de nobreza só é possível ao nobre porque ele “[...] sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores. Tudo que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si” (NIETZSCHE, 2005a, p. 156). O nobre não precisa de uma autoridade exterior que justifique seus atos, pois a própria lei que designa uma vontade de domínio é resultado de sua ação criadora. Por isso, enquanto aquele que é capaz de legislar, ele sabe que está acima da lei, não no sentido de que ele não tenha que obedecer a lei alguma, ou que ele seja um “sem lei”, mas no sentido de que “a lei está para ele e não ele para ela” (PASCHOAL, 2009, p. 123).³

Nesse sentido, por contraposição, podemos afirmar que a moral escrava tem como sua característica mais fundamental a disposição para a obediência às leis, pois a lei é para esse tipo moral sempre uma imposição externa à qual se deve obedecer justamente por estar subjugado a ela. Por isso o “tu deves” que lhe é imposto de fora é tomado sempre como um “imperativo categórico” universal que normatiza e orienta toda sua ação. Essa obediência irrestrita se deve primeiro a uma demasiada confiança decorrente da crença de que a moral e, por

³ Nietzsche é adverso ao universalismo da lei, que ela seja aplicada de igual modo a todos. Apesar dos muitos significados que esse conceito adquire nas várias faces de sua obra, no contexto moral ele parece exigir que a lei deve satisfazer a “um modelo de uma estrutura ou ‘coluna dorsal’ provisória em que os indivíduos estejam na posição de trabalhá-las e retrabalhá-las, de modo a criar novas e melhores leis a partir de si próprios”. (SIEMENS, 2012, p. 80).

decorrência, as leis com as quais essa moral se orienta, provém de uma vontade divina, de um Deus, supremo legislador que requer obediência integral de suas prerrogativas; depois, essa “obediência irrestrita” se deve à própria incapacidade legisladora do escravo, que, por medo de ser castigado “aqui ou no além”, não cede à tentação de sua condição de “um animal de rapina” ou mesmo à vontade da vida de autossuperar e autoafirmar-se em seus atos.

Mas embora o sujeito da moral escrava se comporte como ovelha, como um animal de rebanho, afeito à coletividade, ele nunca perde totalmente sua condição de ‘um animal de rapina’. De modo que, ainda que a moral seja uma tentativa de supressão ou negação da natureza/vida, ela não exclui a vontade de afirmação da vida que existe em todo homem moral. Seguindo Paschoal (2009, p. 108), mesmo que, por um lado, Nietzsche feche as portas para qualquer possibilidade de solução para a contraposição entre natureza e moral, e, por outro lado, o fato de que, para o filósofo, toda moral de certa forma contribuiu (e contribui) para a ascensão do tipo homem, o que se pode inferir é que a autocontradição entre natureza e moral é um fenômeno que participa do próprio conceito “vida”, e que a oposição da moral à vida/natureza é uma disposição da própria natureza. Desta forma, “seria permitido inferir que o “*inimigo da vida*” é a própria vida, pois a negação da vida se daria por uma disposição da própria vida que, em seu processo de afirmação dispõe à moral” (PASCHOAL, 2009, p. 109). Esse conflito interno à própria potência da vida, que ao mesmo tempo que se afirma se nega, é que permite tanto a liberação de seus ímpetus como o controle ou a supressão dos mesmos. A moral, desse modo, mesmo opondo a natureza/vida impondo resistência aos seus ímpetus, “é algo necessário à própria afirmação da vida” (PASCHOAL, 2009, p. 109).

Por outro lado, todavia, o modo de valoração da moral escrava, marcado pelo instinto de animal de rebanho, é resistente àquilo que é capaz de elevar o

homem ao além do homem; a moral escrava pode ser considerada assim como uma moral que se orienta não a partir do “amor ao próximo” tal como essa moral postula, mas pelo “temor ao próximo” (PASCHOAL, 2009, p. 102). Ela teme não só o outro que inspira medo e crueldade; ela teme a própria potência interna que nela há como capacidade de elevação do homem a além dele mesmo, por adotar todo tipo de normas e regras com o propósito de suprimir esse homem natural que quer se expressar, manifestar-se. O tipo moral de escravo por temer aquilo que elevaria o indivíduo acima da coletividade opta por uma moral generalizante, ao invés de particularizar sua força por uma ascensão moral e com isso reinterpreta a moral em defesa da coletividade. É nesse momento que o juízo moral “bom” passa a designar aquilo que favorece a vida em comunidade e o juízo “mau” àquilo que se configura como uma ameaça a existência do instinto gregário, a ponto de considerar os impulsos potentes como imorais.

E nisso a razão de Nietzsche afirmar que a moral escrava é uma moral utilitária, uma vez que esse tipo moral, evitando enfrentar o perigo, prefere sempre a ausência de conflitos, de atos cruéis que prejudiquem a sua pessoa ou a pessoa do outro, o seu sentimento de “amor ao próximo” (ou “temor ao próximo”) impede que ele externe a força do animal de rapina que há dentro dele, pois isso é contrário aos valores necessários à convivência em comunidade; seus atos visam sempre aquilo que é útil e benéfico a todos. O nobre, por outro lado, caracterizado pela forte personalidade e força psíquica quer se expressar na crueldade e hostilidade de seus atos, ele age conforme a própria vontade de poder que manifesta na força de suas ações, na abundância de poder que o distancia “dos fracos, raça mais pálida [e] pacífica” (NIETZSCHE, 2005a, p. 154). Não obstante, esse distanciamento que é o provocado pelo *pathos* de distância não é espacial, mas psíquico, pois é um afastamento que se dá por uma atitude de recusa espontânea e não planejada do tipo nobre ao tipo escravo. E nessa

necessidade do nobre de dar vazão aos seus impulsos revela a necessidade da alma nobre pelo seu oposto, só em relação ao tipo escravo, cujo modo de agir revela as qualidades próprias de sua alma: a passividade, paciência, diligência e afabilidade, características opostas a alma nobre que se afirma pela própria nobreza de suas ações, isto é, potência e vigorosidade, que são impulsos capazes de permitir a autossuperação do homem.

A moral nobre visa assim aquilo que é capaz de elevar o homem para além dele mesmo, por isso a necessidade de valorizar os impulsos que revelam potência e vigorosidade, que são estímulos capazes de permitir a elevação do tipo homem acima dos demais. Os sinais de nobreza de espírito: estar a sós consigo mesmo, incômodo, vergonha, por exemplo, revelam características de uma alma nobre que anseia o isolamento, o afastamento para altas montanhas, são qualidades que elevam o homem para “além do homem”. Ora, essa necessidade do tipo nobre de estar a sós em longa solidão, dificulta sua sobrevivência em outras gerações numa sociedade dominada pelos valores da moral de rebanho. E nisso o tipo escravo prevalece sobre o tipo nobre, pois as qualidades características da alma escrava tornam esse tipo homem, pelo menos no que respeita à sua própria conservação, mais forte que o nobre. O instinto gregário do tipo homem de rebanho lhe confere tal vantagem sobre o tipo nobre na medida em que seu modo de agir, marcado pelo interesse comunitário, o torna mais habilitado a viver em sociedade e, conseqüentemente, a fortalecer-se individual e coletivamente, ou seja, à medida que o indivíduo do tipo animal de rebanho se agrupa a outros que compartilham do mesmo tipo instinto gregário, ele se torna mais forte e capaz de proteger seu grupo de eventuais ataques externos.

Mas não só isso, o fato de viver em comunidade o torna também mais apto à procriação, sua capacidade de só viver em sociedade facilita seu acasalamento e,

por conseguinte, sua reprodução. É nesse sentido que Nietzsche vai dizer em *Além de bem e mal* que “[...] apenas os medíocres tem perspectivas de prosseguir, procriar – eles são os homens do futuro, os únicos sobreviventes” (2005b, p. 160). E isso explica o fato de “na história das sociedades humanas os mais fortes – entendidos como espiritualmente mais fortes e singulares – são os mais fracos em relação à coletividade e à homogeneidade dos espiritualmente mais fracos, e por isso sucumbem” (ITAPARICA, 2011, p. 68). O desaparecimento do nobre seria, então, uma decorrência da necessidade característica de sua alma de estar sozinha em longa solidão que o leva a não se ajustar ao mesmo nível do “povo”, a não socializar-se; e disso sua dificuldade em procriar e autoconservar-se. A isso não se segue, porém, como poderia se inferir, que o tipo nobre seja incapaz de constituir uma prole, é sua dificuldade de conviver em uma comunidade de tipo plebeia que cerceia essa possibilidade.

Contudo, é preciso dizer que é justamente a esse instinto de autoconservação próprio do tipo escravo que é expressão de um estado de penúria, uma restrição ao verdadeiro instinto fundamental da vida (NIETZSCHE, 1988, p. 235) que Nietzsche contrapõe “a riqueza, a exuberância e até mesmo o absurdo esbanjamento” (NIETZSCHE, 2006, p. 71) da alma nobre, que são, por sua vez, manifestação de sua vontade de potência. São esses os sinais de força psíquica do tipo nobre, expressão da virtude aristocrática, tomados como maus e perigosos para o instinto gregário da “moral do amor ao próximo” (ou do “temor ao próximo”), pois o modo de viver do tipo aristocrático põe em risco a aptidão para viver em comunidade, bem como a própria sobrevivência da espécie humana. Como afirma Nietzsche:

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se

acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo o que ergue o indivíduo a cima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais (NIETZSCHE, 2005a, p. 88).

Por outro lado, os valores recriados com a reinterpretação dos valores da nobreza, com os quais se pretende afirmar o instinto comunitário, é que são valorizados por serem socialmente úteis. Todavia, são justamente essas ‘aspirações medíocres’ da moral de rebanho que precisam ser combatidas, uma vez que ela tenta generalizar aquilo que deve ser particularizado, isto é, a igualdade, cujo ideal rejeita até mesmo os “conceitos de “senhor” e “servo” – *ni die unimaitre* [nem deus nem senhor]”, resistindo desse modo a “toda pretensão especial, a todo particular direito e privilégio (o que significa a todo direito, em última instância: pois quando todos são iguais, ninguém precisa de “direitos” –)” (NIETZSCHE, 2005a, p. 90). Esse ideal de igualdade é completamente oposto à noção de igualdade que Nietzsche vê revelada como sinal de nobreza nos espíritos aristocráticos. O homem de alma, para o autor de *Zaratustra*, nobre nunca pensa “[...] em rebaixar [seus] deveres para todos; não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade; contar entre os *deveres* os privilégios e o exercício dos mesmos” (NIETZSCHE, 2005a, p. 170). Não só os privilégios, todavia, mas nem os sofrimentos devem ser igualados a todos, pois é sinal de nobreza também não querer que o outro sofra o mesmo sofrimento. Para a moral de senhores só há igualdade entre aqueles cujo espírito é nobre, “apenas frente aos iguais existe deveres; [...] frente aos seres de categoria inferior, a tudo estranho-alheio, pode-se agir ao bel-prazer ou “como quiser o coração”, e em todo caso ‘além do bem e do mal’” (NIETZSCHE, 2005a, p. 157).

Não obstante, a moral nobre que nas culturas superiores coexistiu com a moral escrava, em dado momento foi vencida pela moral de rebanho, a rebelião escrava travada sob o comando dos sacerdotes judeus – foram os judeus, diz Nietzsche, “quem realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios” (NIETZSCHE, 2005a, p. 83) – permitiu a ascensão da moral da decadência no Ocidente moderno e ao exercer domínio sobre a política e a moral modernas, tudo ficou plúmbeo, cristão, comum, de modo que para viver nessas sociedades dominadas por valores plebeus, o nobre teve que usar seus “óculos escuros” e “escolher como companhia esse vício velhaco e jovial, a cortesia” (NIETZSCHE, 2005a, p. 173). E para prosseguir dividindo o mesmo meio social com ‘a plebe’ ele precisou continuar sempre senhor de suas principais virtudes: “coragem, perspicácia, simpatia, solidão. Pois a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre as pessoas – “em sociedade” – as coisas se dão inevitavelmente sujas” (NIETZSCHE, 2005a, p. 173). Desse modo, mesmo convivendo em sociedade, em contato com a plebe o espírito nobre é capaz de se afastar da “praça” para isolar-se na sua solidão e purificar-se do contato com o desasseio da sociedade, do comum, vulgar que caracteriza as sociedades modernas, fundamentadas sob ideais moral e político democráticos.

Os ideais moral e político democráticos criticados por Nietzsche são aqueles nos quais se expressa o modo típico de valorar da moral de rebanho, que tendem a “um nivelamento e mediocridização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto” (NIETZSCHE, 2005a, p. 135) a obedecer. Nietzsche encontra tanto no “movimento democrático” quanto nos “fanáticos da irmandade”, como ele denomina os socialistas, que buscam em última instância a utopia do “rebanho autônomo”, os mesmos ideais defendidos pela

moral cristã, de modo que o movimento democrático constitui, para Nietzsche (2005a, p. 90), a herança do movimento cristão, cuja moral busca se autoafirmar como única moral verdadeira. Em todas essas concepções morais e políticas, Nietzsche vê ser defendido como um ideal “a degeneração e diminuição do homem em direção do perfeito animal de rebanho” (NIETZSCHE, 2005a, p. 90). Essa degeneração, no entanto, não afeta somente o homem, também as organizações políticas, através das quais o homem é docilizado e rebaixado até tornar-se “utilizável em vários sentidos e hábil” (NIETZSCHE, 2005a, p. 135), são afetadas pelos ideais democráticos da moral de rebanho.

Nesses movimentos de cunho social que lutam pela a utopia do “rebanho autônomo” se revela um traço de manifestação da força do fraco, afirmação do ideal de homem da moral do ressentimento e seu projeto de expansão e domínio do tipo de homem pequeno, modelado pela moral de rebanho. Todos esses movimentos defensores de “ideias modernas” correspondem ao que Nietzsche denomina por “pequena política”, cujo fim teria chegado (NIETZSCHE, 2005a, p. 102) para dar lugar ao “surgimento de uma ‘grande política’, ou, em outros termos ainda, de uma “política superior” capaz de refletir, e eventualmente de modificar a dimensão subterrânea (instintiva, pulsional) que subjaz às ações e ao vir-a-ser do homem” (DENAT, 2013, p. 59). A grande política é um contramovimento instaurado por Nietzsche contra os ideais da pequena política que, por sua vez, deve se dedicar a questões fundamentais, das quais, aquela frequentemente nos desvia. A grande política deve permitir a oposição a toda degeneração e confusão dos instintos que caracteriza a época moderna, e ainda o interesse pelas “questões mais imediatamente importantes: aquelas da alimentação, do vestuário, da dieta, da saúde, da procriação” (DENAT, 2013, p. 59).

Em outras palavras, “ela [a grande política] teria em vista, para além das distinções entre nações e povos um fim e um “todo superior”, uma vez que se trata de “elevar a humanidade” inteira” (DENAT, 2013, p. 59 *passim*). A grande política seria, então, a preparação para o surgimento de um tipo superior de homem, a “*preparação para o advento dos filósofos legisladores*, dos novos filósofos, dos bons europeus, do grande homem, enfim, do senhor da Terra, cujas condições forneceria suporte para o que é próprio da seara destes legisladores, vale dizer, o “criar” que consiste justamente no “legislar”” (VIESENTEINER, 2006, p. 140). O trabalho de preparação para o advento desse tipo “grande homem” não requer, todavia, o retorno a um tipo homem do passado, mas criar condições através de uma cultura afirmativa da vida que propicie a sua chegada.

Para Nietzsche, uma condição nuclear para o surgimento desse homem vindouro, seria a “superação do tipo homem” produzido no contexto da “pequena política” moderna, que, por sua vez, é resultado do modo de valorar da moral de rebanho, em cujo contexto se insere a necessidade de um novo “amanhã” para espécie homem. Essa preparação levada a efeito pela Grande Política, em termos práticos, seria uma “espécie de reorientação de cultivo da humanidade, impulsionar radicalmente o homem e forçá-lo à tomada de uma séria decisão” (VIESENTEINER, 2006, p. 141), a saber, seus autossuperação. Num fragmento póstumo, Nietzsche nos indica quais as condições que são lançadas em sua obra, como preparação para o advento desse tipo homem:

São dadas, agora, as condições propícias para uma ampla formação de domínio, cuja igualdade ainda não está fornecida. E isto ainda não é o mais importante; tornou-se possível o surgimento de uma federação internacional de classe que coloca para si a tarefa mesma a tarefa do grande cultivo de uma raça de senhores, os futuros “senhores da Terra”; – uma nova, *impetuosa aristocracia* construída sobre a mais dura autolegislação em que se fornecerá à vontade do homem selvagem e do

tirano-artista uma duração de séculos: – *uma forma superior de homem que é grato ao seu excesso de vontade, saber, riqueza e influência*, grato por ter se servido da Europa democrática como seu instrumento mais brando e flexível, a fim de tomar nas mãos o destino da Terra, de modelar o “homem” propriamente como artista (NIETZSCHE *apud* VIESENTEINER, 2006, p. 142).

Essa reorientação da política comporta dois elementos sobre os quais vale destacar: a) uma oposição radical à pequena política que não exclui, todavia, o fato de tê-la absorvido e de ter sido embriagada por seus valores democráticos, cuja superação dos mesmos são condições inevitáveis para o advento de uma espécie superior de homem; b) uma exigência que está na base da noção de grande política, que é a aristocracia como oposição aos privilégios de toda democracia uniformizante da “massa”, ideal de uma política pequena fundada na própria moral de rebanho que com o mote: “todos são iguais perante a lei” (NIETZSCHE, 2005a, p. 26; texto modificado) busca igualar a todos. A noção de aristocracia pensada por Nietzsche visa hierarquizar os indivíduos já que se trata de “um certo tipo de valores [aristocráticos], que induz nos indivíduos e em relação a eles um certo modo de pensamento e de comportamento que poderia finalmente se manifestar, entre outros, no campo político” (DENAT, 2013, p. 63-64).

Assim, enquanto os valores democráticos provocam “a hostilidade plebeia a tudo o que é privilegiado e senhor de si” (NIETZSCHE, 2005a, p. 26), isto é, os valores da nobreza; por outro lado, provocam e estimulam um sentimento de diferença e de distância entre os indivíduos que surge como condição necessária da elevação do tipo e da contínua “autossuperação do homem” (NIETZSCHE, 2005a, p. 153). A grande política se configura, desse modo, como uma espécie de ‘porta de saída’ proposta por Nietzsche, para salvar o homem dos ideais da

pequena política, a qual, como já dissemos, é ampliação da vontade de domínio da moral de rebanho. E dessa forma, os vínculos entre a ética e a política em Nietzsche se estreitam, à medida que a política ligada à ética do tipo nobre se juntam em torno de um projeto denominado de a “Grande Política” com vistas a resgatar o homem moderno ocidental dos ideais da “pequena política”, responsável pelo rebaixamento e nivelamento do homem moderno, e assim preparar para o advento do homem superior.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue. *Journal of Nietzsche Studies* [On-line], 2003, n. 26, p. 64-78. Disponível: <http://www.jstor.org/stable/20717821>. Último acesso 08/08/2016.

DENAT, Céline. F. Nietzsche ou a “política” como “antipolítica”. *Cadernos Nietzsche* [On-line], 2013, n.32, pp.41-71. Disponível: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/230-f-nietzsche-ou-a-%E2%80%9Cpol%C3%ADtica%E2%80%9D-como-%E2%80%9Cantipol%C3%ADtica%E2%80%9D>. Último acesso 08/08/2016.

ITAPARICA, André Luís Mota. Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade. In: *Nietzsche e as ciências*. Organização: Miguel Angel de Barrenechea... [at. al.]. – Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

MARTON, Scarlet. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Brasília/DF – Editora brasiliense, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (Edição de bolso).

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. – São Paulo:

Companhia das Letras, 2006.

_____. *Gaia ciência*. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PASCHOAL, Antonio E. *Nietzsche e a Auto-Superação da Moral*. Ijuí – RS: Ed. Unijuí, 2009.

_____. “O ressentimento como um fenômeno social”. In: *Nietzsche e as ciências*. Organização: Miguel Angel de Barrenechea... [at. al.]. – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

SIEMENS, Herman. A atitude de Nietzsche em face da lei. In: *Cadernos Nietzsche* [On-line]. 2012, n. 31, pp. 71-85. Disponível: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/207-a-atitude-de-nietzsche-em-face-da-lei>. Último acesso 08/08/2016.