

A nobreza na reflexão ética de Nietzsche

The nobility in Nietzsche's ethical reflection

Ícaro Meirelles Figueredo¹

Resumo

Este artigo tem como objeto de investigação as distintas considerações de Nietzsche acerca da nobreza, uma noção que desempenha um papel decisivo nas suas reflexões maduras acerca da moralidade. Se em sua investigação genealógica o filósofo explora um paradigma moral alternativo (a moral nobre) àquele que se tornou hegemônico no desenrolar da cultura ocidental (a moral dos escravos), encontramos ainda, em seus escritos desse período, uma tentativa de caracterizar a nobreza em seu próprio tempo. A atenção a essa tentativa de caracterização da nobreza na contemporaneidade permite constatar que o interesse de Nietzsche por essa noção não é meramente descritivo, mas se vincula a uma dimensão propositiva, revelando aspectos positivos da reflexão ética nietzschiana que são indispensáveis a uma compreensão adequada de seu projeto filosófico tardio.

Palavras-chave: Nobreza. Valores. Ética.

Abstract

This paper aims to investigate Nietzsche's views on nobility, which plays a significant role in his mature reflections on morality. While in his genealogical investigation the philosopher explores a paradigm of noble morality conceived as alternative and rival to the one which became hegemonic in the course of Western culture (the slave morality), we find in his writings from the same period an attempt to characterize the nobility in his own time. Paying attention to his attempt to characterize the nobility in contemporary times allows us to see that Nietzsche's interest in this notion is not merely descriptive, but part of a constructive proposal. It reveals some positive aspects of Nietzsche's ethical reflection, what is crucial for a correct understanding of his late philosophical project.

Keywords: Nobility. Values. Ethic.

Muito se tem pensado e escrito acerca da terrível crítica que Nietzsche dirige às nossas estruturas morais na fase madura de sua trajetória filosófica. Se na *Gaia Ciência* e em *Assim falou Zaratustra* o filósofo traz à tona, de maneira pungente, pensamentos éticos de cunho afirmativo e propositivo acerca da vida e das possibilidades bem logradas de configuração

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

humana, como suas célebres concepções do eterno retorno, do *amor fati* e do além do homem indicam; em *Além do Bem e do Mal* e na *Genealogia da Moral*, vemos materializar-se a faceta mais combativa de sua filosofia. Avaliando a sua própria trajetória desse modo, ele escreve em sua autobiografia filosófica, ao referir-se ao período posterior à escrita do *Zaratustra*: “Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez de sua metade que diz Não, que faz o Não: a transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra” (EH, *Além do bem e do mal*, 1). Essa “grande guerra” a que se refere o filósofo talvez seja o projeto crítico mais radical de questionamento e rejeição da moralidade que já foi visto em toda a história da filosofia.

O tom destemidamente combativo, bem como a mobilização de um vocabulário duro, eminentemente polêmico, constituem uma das marcas mais incisivas do pensador intempestivo, que reivindica para si a façanha de ser o primeiro imoralista da história. Não à toa, alguns intérpretes, como Maudemarie Clark, considerarem que a contribuição propriamente nietzschiana à ética contemporânea reside especificamente em sua enfática rejeição à moralidade, sendo compreendida a partir de um escopo pós-metafísico e naturalista.² Se por um lado ele ataca os pressupostos descritivos a partir dos quais se orientam nossos valores morais, com sua ficção do sujeito detentor de uma vontade livre e autônoma, por outro ele denuncia as configurações afetivas que estão nas raízes desses valores, fundamentadas em afetos mórbidos e degenerescentes. Além de promover um visceral ataque aos alicerces da moralidade que ele caracteriza como provenientes de uma tipologia escrava, Nietzsche volta-se, sobretudo, contra as exigências mais íntimas desse eixo valorativo, que, arregimentado pelo instinto de rebanho, desencadeia um longo processo de uniformização e nivelamento do homem, fazendo deste um animal domesticado e previsível, incapaz de ação autêntica e de futuro.

Quando nos perguntamos, pois, pelo sentido da tão enfática objeção de Nietzsche à moralidade do ressentimento, não podemos nos dar por satisfeitos com respostas apressadas e incompatíveis com a atmosfera mais significativa de suas pretensões. Se os valores morais são fictícios, históricos e derivam das necessidades psicológicas humanas, nem por isso eles devem ser suprimidos, pois, no entender do genealogista, mesmo as expressões culturais mais elevadas, como criações artísticas geniais e a mais refinada filosofia, também passam pelo crivo das invenções humanas, demasiadamente humanas. Tampouco se pode considerar a imoralidade de sua história, revelada pela escavação genealógica, razão suficiente para abdicar

² Cf. CLARK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.3, p. 181-203, setembro/dezembro, 2017.

desse valores, pois nesse ponto a famosa máxima agostiniana – “*inter feces et urinam nascimur*” - não soaria incompatível com o espírito próprio do texto nietzschiano. Em suas próprias palavras, “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!” (GM II, 3).

Se não é propriamente a natureza mundana, histórica, ficcional, ou antropomórfica da moralidade que leva à recusa da moral hegemônica, calcada no ressentimento, na culpa e no ideal ascético, há evidências textuais que nos levam a crer que o filósofo possui preocupações perfeccionistas quando rejeita a configuração moral posta. Nesse ponto, é necessário atentar para uma passagem decisiva do prólogo da *Genealogia da Moral*, onde fazendo uma análise geral de suas pretensões em torno do empreendimento genealógico, o autor expõe uma de suas razões mais próprias que o conduzem a rejeitar a moralidade do ressentimento:

até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para *o homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse verdade? E se no bom houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse *o supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (GM prólogo 6).

A passagem deixa explícito, pois, que a grande preocupação do genealogista repousa na influência que os valores possuem sobre o homem, no tipo de homem que ela, com seus incentivos, proibições, com a sintomatologia que lhe é peculiar, está produzindo.³ A problematização dos valores é colocada aqui, portanto, em termos que dizem respeito ao desenvolvimento humano, ao seu aperfeiçoamento, ao alcance de seu “supremo brilho e potência”. Se esses valores obstruem a elevação humana, obliteram seu mais alto desenvolvimento, temos então uma objeção de cunho perfeccionista que nos conduz a pôr em xeque o valor dos valores, na medida em que eles não favorecem o desenvolvimento humano. Entra em cena, pois, nesse período da reflexão moral nietzschiana, a necessidade de operar uma transvaloração dos valores.

O projeto da transvaloração, como se sabe, permanece obscuro devido a questões de ordem biográfica; no ano que se seguiu à escrita da *Genealogia da Moral*, o filósofo sofreria um trágico colapso mental, que interrompe de maneira abrupta sua trajetória filosófica, de modo

³ Partimos da hipótese interpretativa de que essa é a preocupação mais significativa do crítico da moral, tarefa da qual a genealogia não está desvinculada, uma vez que ela denuncia, dentre outras coisas, as estruturas fisiopsicológicas adoecidas e enfraquecidas pela moralidade hegemônica.

que a obra que ele vinha planejando ter como foco a questão da transvaloração nunca chega a se materializar.⁴ Ganha espaço, entretanto, nos livros publicados desse período, assim como em seus cadernos de anotações, fartas reflexões sobre um tipo de homem que não teve seu florescimento obstruído pelo regime moral obliterante que tornou-se dominante no mundo ocidental. Trata-se do que ele chama de homem nobre, ou indivíduo elevado, que, ocupando um lugar à parte no longo processo de nivelamento da humanidade que vem na esteira de seu curso histórico, carrega consigo as possibilidades de desenvolvimento e elevação do humano. Seus pensamentos sobre a nobreza guardam em si, portanto, reveladores apontamentos acerca das possibilidades de florescimento, desenvolvimento e elevação humana, como alternativa ao modelo degenerescente que vigora na cultura.⁵

O tema da nobreza, entretanto, permanece pouco discutido entre os estudiosos, em grande medida, talvez, pela polêmica que o mesmo suscita, não raras vezes dando ensejo a interpretações demasiadamente políticas e nada desejáveis do ponto de vista de nossos preceitos modernos. Se, por um lado, as passagens sobre o tipo aristocrático suscitam leituras de que Nietzsche estaria advogando em favor da nostalgia de um regime político conservador, hierarquizado e autoritário,⁶ são textos como esses que, isolados do contexto mais profundo da atmosfera filosófica nietzschiana e apropriados de maneira grosseira e oportunista, foram mobilizados para compor o repertório cultural macabro que se formou na Alemanha do III *Reich* – equívoco que já foi ampla e repetidamente desfeito por uma gama de estudiosos.⁷

Uma das estratégias de leitura que acreditamos ser necessária na tarefa de interpretação do tema, de fulcral relevância no interior do projeto filosófico nietzschiano, consiste em distinguir a abordagem genealógica da nobreza, que possui um caráter mais descritivo e propedêutico, da reflexão propriamente nietzschiana sobre as possibilidades de nobreza em seu

⁴ As questões em torno da não publicação de *A vontade de poder* são controversas, não havendo um consenso entre os estudiosos de Nietzsche. Há quem atribua o insucesso da confecção da obra a mudanças reflexivas nos anos finais de sua vida mental saudável, como o abandono do conceito de vontade de poder como princípio ontológico (Cf. STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013). Outros, como Martin Heidegger, são assaz defensores de *A vontade de poder* como uma fonte proeminente, tendendo a considerar que a ausência de confecção da obra que vemos ser planejada nos cadernos de anotação deveu-se ao pouco tempo de vida produtiva que se seguiu ao projeto (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007).

⁵ Vale lembrar que Brian Leiter, em seu proeminente *Nietzsche on morality*, lamenta o fato de o tipo de homem elevado receber menos atenção dos comentadores do que merece, tendo em vista sua imprescindível importância para se compreender o pensamento de Nietzsche, muito mais do que a “retórica hiperbólica e obscura” do super-homem zaratustriano (LEITER, 2002 p. 115).

⁶ Um notório exemplo desse tipo de interpretação pode ser encontrado em LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

⁷ Cf. KAUFMANN, 2013, p. 284.

tempo, que pode ser aproximada do campo de uma reflexão ética perfeccionista.⁸ Na *Genealogia da Moral* a narrativa se monta a partir do recuo a um tempo histórico arcaico com vistas a trazer à cena uma configuração valorativa alternativa àquela que alcançou o predomínio no processo de desenvolvimento e consolidação da cultura. O último capítulo de *Além do Bem e do Mal*, que tem como título *O que é nobre?*,⁹ exhibe apontamentos filosóficos sobre o que significa ser nobre no mundo de hoje. A reflexão nietzschiana sobre a nobreza possui, pois, duas frentes distintas; se por um lado encaminha-se para o passado seguindo o curso de uma empreitada genealógica, por outro volta-se para o presente, inscrevendo-se em uma dimensão individual, creditando à alma nobre, inclusive, o embrião do futuro.

O presente trabalho, na tentativa reconstituir alguns aspectos desse itinerário, aborda primeiramente a reflexão genealógica e mais adiante o indivíduo nobre, a fim de tornar claro em que medida as reflexões sobre a nobreza constituem uma faceta propositiva do pensamento nietzschiano.

Uma genealogia da nobreza

Nos primeiros aforismos do último capítulo de *Além do Bem e do Mal* começa a ganhar corpo um itinerário investigativo que posteriormente será retomado e aprofundado na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*: o delineamento de um peculiar padrão de atribuição de valores que irrompe em culturas e sociedades aristocráticas do passado, assim como o delineamento do tipo de homem que corresponde a essa configuração valorativa. Se na obra de 1886 esse delineamento inscreve-se num projeto de ironia e crítica radical aos parâmetros mais incisivos da orgulhosa época moderna, como ele mesmo nos explica,⁹ no contexto da *Genealogia* busca-se igualmente pôr em cena um tipo de homem constituído por outro regime

⁸ A questão acerca do estatuto do empreendimento genealógico ocupa um lugar significativo no debate sobre a suposta neutralidade da operação, ou, em que medida ela se inscreveria a partir de pressupostos normativos fixados. De nossa parte, consideramos que a abordagem genealógica possui uma dimensão propedêutica e descritiva, como fica apontado na seção 5 do prólogo, embora ela não possa ser completamente desvinculada da tarefa do filósofo como crítico da moral. A faceta descritiva não significa neutralidade, em sentido rigoroso, o que seria incompatível com a atmosfera epistemológica mais profunda do pensamento nietzschiano. Como ele próprio declara em uma passagem muito conhecida do livro, “guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo” (...) – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido.” (GM III, 12)

⁹ “Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim. Neste sentido o livro é uma escola do *gentilhome*, entendido o conceito de maneira mais espiritual e radical do que nunca. É preciso ter dentro de si coragem para simplesmente suportá-lo, é preciso não haver aprendido a temer... Todas as coisas de que a época se orgulha são percebidas como contrárias a esse tipo, como más maneiras quase”. (EH, Além do Bem e do Mal 2).

valorativo, anterior ao processo de emergência do paradigma moral corrente. Em ambos os casos se trata de empregar à moralidade o tratamento de uma semiótica dos afetos, supondo que, através desta, seja possível traçar um panorama dos sentimentos que atuam por trás dos que a propagam.¹⁰ O tipo aristocrático surge, pois, como essa figura, que, comportando em si uma constelação moral distinta e uma configuração psicofisiológica outra, destoa diametralmente do sujeito constituído pela moralidade moderna.

Contrapondo-se ao caráter tosco e superficial dos genealogistas da moral de seu tempo, que carecendo de senso histórico aguçado, atribuem a origem da moralidade a propensões e necessidades utilitárias, o filósofo opera um recuo histórico para buscar referências de outras acepções para o conceito de bom. Paul Rée, a quem Nietzsche se contrapõe na *Genealogia*, atribuía à origem do conceito de bom o mesmo sentido que este possui na modernidade, incorrendo em um erro muito comum aos filósofos; sem respeitar o princípio histórico básico da descontinuidade dos sentidos, indispensável ao procedimento genealógico, a partir do sentido atual do conceito “bom” quer deduzir hipóteses acerca da sua gênese. Ignora que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final diferem totalmente. O mero fato de, atualmente, o juízo bom estar relacionado a ações altruístas não significa que esse valor, em seus começos, tenha relação com esse tipo de ação.¹¹

Muitas são as referências mobilizadas por Nietzsche para aludir ao tipo aristocrático, não sendo possível remontar um quadro histórico unívoco de onde ele tenha extraído seu tipo nobre.¹² A nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings

¹⁰ Cf. BM 187.

¹¹ É digno de destaque que Nietzsche nem sempre se contrapôs à hipótese utilitarista em suas reflexões acerca do surgimento dos valores, mas antes, em HH, ele partilhava da mesma tese. Na obra de 1878, estando imerso na proposta de levar a cabo uma filosofia histórica, ele tem o utilitarismo como um importante mecanismo explanatório, que contribui de modo eficaz na explicação da proveniência dos valores morais. Nos escritos posteriores a essa obra, no entanto, nosso filósofo começa a olhar com suspeita a tese utilitarista como modelo de explicação acerca do surgimento dos valores. No aforismo 37 de *Aurora* ele declara que, “quando se demonstra a grande utilidade de uma coisa, não se deu um passo na explicação da origem dela”. A partir de então, Nietzsche vai rejeitando, aos poucos, a ideia que antes funcionava como a bússola de seu filosofar histórico, a saber, que os valores possuíam sua origem na utilidade. Apenas ao elaborar sua ideia de genealogia, entretanto, é que ele formula uma crítica mais sólida ao modelo de explicação utilitarista. Bertrand Binoche postula que essa crítica operada por Nietzsche é também e, principalmente, uma autocrítica – ele mesmo se valia da ideia de utilidade, e agora, com o pensamento genealógico, se desembaraça do próprio utilitarismo. (Cf. BINOCHE, Bertrand. *Do valor da história à história dos valores*. Cad. Nietzsche, São Paulo, n. 34 - vol. I, 2014.)

¹² No aforismo 186 de BM o autor nos esclarece que, para traçar uma tipologia da moral, é necessária uma cautelosa pesquisa sobre “povos, tempos e eras” que reúna e ordene material “de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor”, e sejam feitas tentativas de mostrar as “configurações mais assíduas e sempre recorrentes”. A tipologia funciona como uma síntese, uma caricatura que serve para fazer aparecer essas configurações mais assíduas dos sentimentos de valor que têm predominado na história ocidental. A Primeira dissertação da *Genealogia* trata a nobreza em termos dessa caricatura tipológica. É importante, pois, atentar para o fato de que quando o filósofo utiliza as categorias “tipo nobre” ou “tipo escravo”, ele não está se referindo a uma

escandinavos, a França pré-revolucionária, as provençais dos “poetas cavaleiros”, a *pólis* grega clássica, a Veneza da renascença, constam como exemplos de sociedades e culturas com expressivos traços aristocráticos¹³, nas quais vigiam grandes hierarquias, abissais diferenças de valor entre os homens, e constantes relações de tensão e disputa. No seio dessas aristocracias, o conceito de bom possui uma acepção muito distante de “altruísta”. Fortes indícios textuais, entretanto, nos levam a crer que o principal foco de inspiração de onde o genealogista extrai os traços mais marcantes de sua tipologia encontra-se no mundo homérico e sua correspondente atmosfera cavalheiresca aristocrática, na qual o conceito de *aristokratia* guarda seu indissociável parentesco com os *aristoi*, palavra grega que tem como radical o importante conceito de *arete*. O aristocrata homérico, portanto, além de possuir uma ascendência distinta, guarda consigo a conquista da virtude, da elevação e da grandiosidade como tarefa. Espelha o ideal de destreza, exuberância e superação a que se vê compelido. A importância que o filósofo alemão confere ao mundo homérico fica nítida em seu prefácio de 1872 intitulado *O agôn em Homero*, onde ele defende que o *ethos* constitutivo da poesia épica talha as bases do espírito helênico. Além de o escrito de juventude salientar como a atmosfera espiritual dos nobres guerreiros fertiliza as mais grandiosas criações gregas, fica posto ali que o *agôn*, elemento propulsor do helenismo, funcionava como força motriz do autodesenvolvimento que o homem grego exigia de si, levando-o à realização de suas maiores façanhas como a beleza dos discursos, a poesia lírica, os concursos trágicos e a própria dialética filosófica.¹⁴ O ideal aristocrático homérico, portanto, já nesse texto de juventude, comparece como estando na raiz do mais alto desenvolvimento cultural dos helenos.

Em *Humano, demasiado Humano* há a formulação prematura do que posteriormente será uma sólida hipótese genealógica, a saber, a de uma dupla história dos conceitos de bem e de mal: uma relacionada a castas e estirpes elevadas, outra proveniente dos impotentes e oprimidos. Na primeira, cujos sentidos de bom e mal equivalem a nobre e comum, vemos Homero novamente ser evocado como o representante de um quadro em que o “bom” carrega uma conotação vinculada à nobreza.

A *Genealogia* abre-se, como é amplamente conhecido, a partir dessa hipótese elementar de uma dupla história do conceito de bom, que o autor procura reconstituir, deixando claro que a conotação altruísta da palavra corresponde a um sentido muito específico do termo,

sociedade histórica específica, tampouco a uma classe no sentido sociológico do termo, mas alude a um modo de existência, que possui uma psicofisiologia determinada e um modelo característico de atribuição valorativa.

¹³ Os exemplos mencionados aparecem em GM I 11; BM 258, 260, 262.

¹⁴ Cf. NIETZSCHE. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. 7 letras: Rio de Janeiro, 2019.

atribuído tardiamente por uma configuração afetiva impotente e ressentida, que extrai da organização em rebanho a sua força. Interessa ao filósofo, nesse escrito, resgatar sentidos antigos do conceito de bom para tornar nítido todo um paradigma valorativo e seu tipo de homem correspondente, que nas casualidades históricas que se deram, foram soterrados pelo eixo da moral de rebanho. Muitas das referências filológicas que aparecem nesse percurso, que ganha contornos bem definidos na primeira dissertação da *Genealogia*, aludem sobretudo ao mundo grego antigo, algumas outras ao mundo latino pré-cristão.

Acerca do sentido aristocrático de bom, sua hipótese genealógica é a de que

Foram os bons mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! (GM I,2)

Na passagem fica muito claro que o conceito de bom foi cunhado por uma nobreza a partir de um *pathos*, a saber, o *pathos* da distância, o sentimento de elevação em face daquilo que é baixo e comum. Esse *pathos*, apesar de possuir suas primeiras raízes em diferenças de castas e classes, e de homens e homens, diz respeito “a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se” (CI, Incursões de um Extemporâneo, 37). Trata-se, portanto, de querer colocar-se à parte da massa comum e amorfa do grupo, inclinando-se cada vez mais para uma radical diferenciação. Esta seria a oposição mais essencial entre o nobre e o homem de rebanho: enquanto o segundo se despersonaliza, não chega a ser um alguém, mas se desintegra na homogeneidade do grupo, não cultiva uma ceira que o singulariza, o nobre é o que possui um si próprio.

Eles se denominam, por exemplo, “os verazes”; primeiramente a nobreza grega, cujo porta-voz é o poeta Teógnis de Megara. A palavra cunhada para este fim é *έσθλός* [*bom, nobre*], significa, segundo sua raiz, alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro. (GM I 5).

A compreensão dos nobres acerca de si próprios, portanto, no entender do filósofo, vincula-se a essa confecção do real, a essa distinção característica que o eleva acima do comum, do que não possui uma forma própria. É nesse sentido que eles se denominam “os bons”, a partir deste sentimento de orgulho, elevação e autorreverência. Cunham nomes e palavras para exprimir e exaltar sua grandiosidade própria, que se distancia do que é comum e mediano. É precisamente desse *pathos* que advém 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 “autossuperação do homem”

(BM 257). O filósofo refere-se, portanto, a uma expansão da alma, que conduz à expansão de todo um tipo, ou seja - a uma reconfiguração fisiopsicológica e valorativa mais interessante do modo de ser do humano.

Esse transbordante sentimento de distinção, que está nas bases da autocompreensão da nobreza, não diz respeito meramente aos seus privilégios políticos, mas sobretudo, à sua elevação espiritual, aos seus traços distintos, à sua força, coragem e destreza, à sua capacidade para a ação. O que mais interessa a Nietzsche em sua caracterização do tipo são, especificamente, os traços típicos do caráter.¹⁵ Além dessa aristocracia cavalheiresca eleger como atividades práticas que têm a ver com seus hábitos próprios e que privilegiem uma corporeidade robusta, uma beleza transbordante e os instintos agonais que lhes são peculiares, como a guerra, a caça, a aventura e a dança, fazendo-se necessário para tanto o cultivo da coragem e da destreza, é dito que esse tipo de homem vivia “com confiança e franqueza diante de si mesmo” (GM I, 10). Essa franqueza também a distância do homem comum, considerado como mentiroso.

A generosidade aparece como uma das características marcantes desse tipo, que, muito diferente da associação à compaixão estabelecida pela moralidade cristã, no contexto aristocrático se manifesta como dádiva espontânea e gratuita:

Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder (BM 260).

Assim, a generosidade brota da abundância, é uma consequência direta do transbordamento, estado tão típico do nobre. Essa dadivosidade não se desdobra a partir de finalidades utilitárias ou expectativas retributivas, mas ocorre através do excesso, do caráter supérfluo do poder; gratuitamente esbanja a si mesma. A dádiva faz-se, pois, um indispensável e decisivo atributo do nobre.¹⁶

Esse estado de plenitude para o qual o aristocrata está compelido configura sua atmosfera mais íntima. É dessa fartura transbordante que ele “empresta honra às coisas” (BM 260), sendo a veneração uma de suas artes, como apontam os escritos genealógicos da

¹⁵ Cf. *idem*. Não se entenda por caráter aqui uma instância supra-corpórea detentora da identidade do ego. Quando o filósofo se vale de expressões como caráter, alma, espírito ele refere-se às configurações pulsionais, afetivas e psicofisiológicas que constituem o cambiante arranjo daquilo que se é. O filósofo possui a compreensão de sujeito como multiplicidade de forças que não prescindem do corpo.

¹⁶ Para uma formulação poética do tema, vale conferir o célebre discurso de Zaratustra intitulado *Da virtude dadivosa*, no qual ele anuncia que a mais alta virtude caracteriza-se por ser “incomum, inútil, e de brilho suave; por sempre se dar”. ZA

nobreza.¹⁷ Inclusive e principalmente a veneração por si próprios, que orienta sua autocompreensão e sua cunhagem valorativa: “Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si” (BM 260). Enquanto que o tipo escravo, em contrapartida, é movido pela arte da depreciação: sua compreensão de si próprio decorre da depreciação do outro, o senhor, em oposição a quem ele entende a si mesmo; o autodesprezo desse tipo vai tão longe que ele sequer é capaz de estabelecer opiniões acerca de si mesmo e das coisas, mas vive sob a tirania da opinião alheia; recebe do sacerdote os valores e medidas das coisas, mecanicamente reproduz e obedece. Não é capaz de executar a atividade de atribuição de sentido, mas coloca-se passivamente a serviço de sentidos e valores estabelecidos. Esse constitui, provavelmente, o traço mais incisivo do tipo escravo: sua passividade em torno dos códigos valorativos. “O homem comum era somente aquilo pelo qual *era tido* – jamais habituado a estabelecer valores por si mesmo, tampouco se atribuía outro valor que não o atribuído por seus senhores (o autêntico *direito senhorial* é criar valores)” (BM 261).

Nesse ponto chegamos a um dos traços mais expressivos da tipologia nobre, a saber, sua atividade valorativa. Nosso genealogista é enfático em afirmar que esse tipo “sabe-se o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*” (BM 260). Essa criação tem estreita relação com o ardor de sua estima, com sua atividade de medir, distinguir, eleger, conferir prestígio. Assim, ele cumpre com maestria o sentido etimológico mais profundo do próprio conceito de homem: aquele que estabelece valores e determina medidas.¹⁸ O nobre é, pois, o que melhor realiza a tarefa humana da confecção valorativa. Nietzsche acredita que essa capacidade criadora é tão latente, que atribui a própria criação da linguagem ao exercício de poder dos senhores: “eles dizem ‘isto é isto’”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM I 2). Seu típico exercício de apropriação

¹⁷ “São os poderosos que entendem de venerar, esta é sua arte, o reino de sua invenção. A profunda reverência pela idade e pela origem – todo o direito se baseia nessa dupla reverência -, a fé e o preconceito em favor dos ancestrais e contra os vindouros são algo típico da moral dos poderosos;” (BM 260).

¹⁸ Interpretando o étimo da palavra *Mench* (homem) como tendo brotado da palavra latina *mensuratio* (medida), Nietzsche acredita que seu sentido expressa a tarefa propriamente avaliativa do homem, o animal avaliador. Essa ideia aparece em *Assim falou Zaratustra*, quando Nietzsche propõe o homem criador como princípio de todo e qualquer valor, fundando uma axiologia numa antropologia: “Valores foi primeiramente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador. Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia.” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Na *Genealogia da Moral* vemos essa ideia reaparecer, mas assumindo um novo tom; ali constata-se que o homem concebeu-se como o animal avaliador movido por seu aparato psicológico produzido pelo seu longo processo de amansamento que remonta à constituição da própria hominização, e da qual emerge seu orgulho em relação aos outros animais: “Talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo desse sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador” (GM II, 8). De acordo com essa abordagem, o traço distintivo da natureza humana seria propriamente sua capacidade avaliativa e valorativa, capaz de conferir ao mundo e às coisas sentido e valor.

expressa um modo muito peculiar de se relacionar com as coisas; não se porta com indiferença nem se deixa funcionalizar por forças alheias, mas põe-se naquilo que o cerca; estende-se sobre tudo o que se encontra à sua volta, transpõe ao mundo os seus próprios tons. Criação, aqui, não diz respeito ao sentido judaico-cristão de surgimento de tudo a partir do nada. O ato criador, mais próximo ao sentido grego de *poiesis*, tem a ver com conferir formas próprias, cunhar medidas, esculpir traços. Essa é uma das diferenças mais expressivas entre o tipo de homem escravo, e o de tipo nobre: enquanto o primeiro é incapaz de criação, portando-se mecanicamente ante os sentidos e valorações estabelecidos, levando adiante as configurações de poder dadas, ao segundo pertence a tarefa propriamente avaliativa, a capacidade de criar novas expressões valorativas, novos arranjos de forças.¹⁹ É nesse sentido que o nono capítulo de *Além do Bem e do Mal* abre-se com a polêmica afirmação de que “toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática” (BM 257).

A interpretação acerca dessa diferença constitutiva entre as duas tipologias tem sido objeto de considerável dissenso entre os intérpretes, tendo em vista que a narrativa genealógica destaca a ocorrência da rebelião escrava na moral, que se dá precisamente “quando o próprio ressentimento se torna criador, e gera valores” (GM I 10). Os valores criados pelo ressentimento, entretanto, não emergem exatamente de uma casta de escravos, mas da aristocracia sacerdotal. São os sacerdotes que, como membros de uma aristocracia, a partir de seus hábitos hostis à ação e de seus ciúmes em relação à aristocracia guerreira, depreciam os valores cavalheirescos promovendo uma radical tresvaloração e talhando uma metafísica antissensualista, que constituirá o eixo valorativo escravo. Nas raízes da divisão entre os dois paradigmas morais, temos, portanto, a anteposição de duas aristocracias, que culminará com a ardilosa vitória dos sacerdotes.²⁰

O sacerdote, mesmo sendo um dos personagens decisivos na narrativa genealógica da emergência dos dois eixos valorativos, é uma figura constituída por acentuadas ambiguidades. Ele é tratado pelo genealogista, em diferentes passagens, como uma parte da aristocracia, até mesmo como constituindo a casta mais elevada.²¹ Isso pode conduzir a suposições de que ele, além da figura do nobre-guerreiro, componha também o tipo nobre que está sendo caracterizado

¹⁹ Gianni Vattimo, partindo da suposição de que, no seio da filosofia nietzschiana, conferir sentido à situação vivida deve pertencer a quem vive, considera que o homem de rebanho se caracteriza pela sujeição às estruturas de domínio, que se manifestam nos âmbitos social, moral, linguístico, metafísico, técnico-científico, etc... Assim, o tipo escravo, na argumentação do intérprete, configura-se como aquele que tem a possibilidade de confecção de sentido obstruída pela sujeição à autoridade dos símbolos. Cf. VATTIMO, 2017, p. 85.

²⁰ Cf. GM I, 6.

²¹ Cf. GM I, 6.

na primeira dissertação da GM. É preciso lembrar, entretanto, que um tipo, nos moldes da genealogia nietzschiana, não se reduz à classe ou à casta, no sentido sociológico do termo. Os tipos ali referidos consistem em caracterizações alegóricas que possibilitam vislumbrar e distinguir modos de existência talhados por traços psicofisiológicos e valorativos específicos. Assim, o grupo de indivíduos que pode ser encarado como pertencente a um tipo, partilha de uma configuração psicológica parecida, bem como de um modo de atribuição valorativa semelhante, importando menos suas condições materiais, circunstâncias sociológicas e etnológicas. Nesse quadro, é perfeitamente possível que o membro de uma classe aristocrática abastada, no sentido sociológico, pertença ao tipo escravo, considerando seu modo de valoração e arranjo psicofisiológico. É o que acontece, por exemplo, com a nobreza romana depois do processo de cristianização do Império.²² O tipo, portanto, descola-se da classe ou da casta, e passa a caracterizar um modo de existência. Se considerarmos a caracterização da existência sacerdotal, fica evidente que esta não partilha dos elementos que constituem a tipologia da nobreza, mas pelo contrário, os sacerdotes são atravessados por um arranjo psíquico que salta para fora do que é delineado como tipo nobre:

Já de início existe algo malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos; mas o que foi por eles inventado como remédio para essa debilidade – não é preciso dizer que afinal demonstrou ser mil vezes mais perigoso, em seus efeitos posteriores, do que a doença de que deveria curar? A própria humanidade sofre ainda os efeitos dessas veleidades de cura sacerdotais! (GM I 7)

Um sistema psicofisiológico mórbido, que posteriormente ao confronto com a nobreza guerreira, passa a ser gerido pelo ressentimento, pelo ódio, pela sede de vingança, constitui a existência de tipo sacerdotal, que engendra a depreciação dos valores nobre-guerreiros, cunhando uma moral que expressa os seus impulsos e afetos. A moral do ressentimento brota da engenhosidade insidiosa sacerdotal, sedenta por escoar sua vingança retraída. Seus afetos e valores, portanto, passam a destoar absolutamente daqueles de tipo aristocrático, e irão confeccionar o eixo valorativo dos escravos.

Se o sacerdote deixa de pertencer ao tipo nobre por não corresponder ao arranjo psicofisiológico e valorativo que o configura, quase tudo leva a crer que poderia perfeitamente ser caracterizado como um escravo no sentido tipológico, tendo em vista ser ele um homem do ressentimento. No entanto, uma das marcas do escravo é a incapacidade criadora – “O homem

²² Cf. GM I, 6.

comum era somente aquilo pelo qual *era tido*” – , o sacerdote, por sua vez, guarda consigo o exercício da cunhagem, é capaz de transvalorar valores – atividade essa que põe a serviço do ressentimento. Sendo assim, ele não é um nobre no sentido tipológico, tampouco um escravo, mas seu modo de existência mórbido configura uma espécie de subtipo, insidioso, mendaz, que dissimula um autoapreço de que já não é capaz, exercendo domínio sob o rebanho de sofredores. O sacerdote nutre um profundo autodesprezo, o modo como se desenvolve sua atribuição valorativa denuncia uma intensa insatisfação consigo mesmo, um flagrante desejo de ser outro, uma inveja venenosa contra modos de vida exuberantes e bem logrados. Apenas na terceira dissertação da GM, o autor dedicará maior atenção à psicologia e ao exercício de poder dos sacerdotes. O modelo de vida que serve de inspiração à caracterização tipológica do nobre, portanto, é o da aristocracia-cavalheiresca.

Além da cunhagem valorativa, a genealogia da nobreza também descreve a força plástica como um dos atributos tipicamente aristocráticos. Se o escravo caracteriza-se por seu acúmulo de ressentimento em decorrência de sua condição de impotência, que o leva a revolver venenos de todo o tipo; o nobre, à medida que descarrega seus afetos em ações espontâneas, torna-se menos atrelado ao passado, e conseqüentemente mais capaz de manter o esquecimento como uma força catalisadora do presente. Por isso, seu regime afetivo não se prende excessivamente aos danos por ele sofrido, suas necessidades psicológicas não se circunscrevem aos afetos do ódio e da vingança, ele não nutre em si o anseio por correição de injustiças sofridas. “Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos” (GM I 10). Justamente a força plástica, a capacidade regeneradora do esquecimento, faz com que o nobre mantenha uma relação de veneração até mesmo para com seus inimigos, muito diferente do modo como o escravo concebe o inimigo “mau”.²³

Ao remontar genealogicamente os traços psicofisiológicos do tipo de homem aristocrata e seu modo específico de atribuição valorativa, surge o problema do estatuto que essa figura ocupa no pensamento nietzschiano. Considerando o tom embevecido, por vezes deslumbrado que paira nas descrições de seu modo de vida, seria lícito admitir que Nietzsche

²³ A capacidade para o esquecimento, como um atributo tipicamente nobre, que o liberta do fardo do passado, conjuga-se com o bom uso da memória e a capacidade de sustentar a palavra, como aparece na caracterização do indivíduo soberano (Cf. GM II 2). Se o esquecimento consiste em uma força plástica, propiciadora de disponibilidade para o presente, o uso que o indivíduo soberano faz da memória o confere uma autonomia, em sentido supramoral, sendo ele “o homem da vontade própria, duradoura e independente”. Assim, o nobre preserva em si a saudável tensão entre esquecimento e memória, que o propicia um arranjo psicofisiológico robusto, e faz com ele que desperte confiança, temor e reverência.

estaria fomentando uma nostalgia romantizada das sociedades dominadas por castas aristocráticas-cavalheirescas? Sobre isso, é preciso não esquecer que o filósofo faz questão de enfatizar que em seu recuo genealógico, o que o interessa propriamente são os traços típicos do caráter, as configurações psicofisiológicas que estão nas raízes da emergência dos valores.²⁴ Além disso, é importante pontuar que, em sua escavação, Nietzsche não deixa de lado a dimensão terrível e rudimentar que constituía aqueles povos e castas, mas em vários momentos traz à tona o caráter tosco, grosseiro e sanguinário daqueles homens e daquele mundo revisitado pela genealogia; assim, em *Além do Bem e do Mal* lemos que “a casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens mais inteiros (o que em qualquer nível significa também ‘as bestas mais inteiras’ -)” (BM 257). No aforismo 11 da primeira parte da *Genealogia* aparece ainda que quando não estão entre seus pares, mas em uma ceara estrangeira, “*retornam* à inocente consciência dos animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas”. Embora esse comportamento seja praticado com a inocência análoga à do animal que descarrega sua agressividade contida, cerceada pelos limites e interditos sociais, essa nobreza não deixa de ter um aspecto bestial, de trazer consigo a avidez barbaresca por sangue. Nietzsche não oculta a faceta sanguinária e violenta que constituía esse tipo, o que indica que não se trata de uma idealização romantizada e embrandecida.

Deve-se, sobretudo, a essa faceta sanguinária o temor que os homens de rebanho guardam em relação aos nobres, e o filósofo admite que eles têm uma boa razão para temer e “se manter em guarda contra a besta louca que há no fundo de toda raça nobre” (GM I 11); seus instrumentos de contenção e eliminação da nobreza motivam-se pelo temor, graças a isso opera-se o processo de amansar, domesticar, amestrar a besta, tornando o homem um animal inofensivo, previsível, adestrado, “um animal manso e civilizado, *doméstico*” (GM I 11). Esse processo de defesa da ameaça suscitada pelas estirpes nobres de diferentes culturas culmina com o poderoso movimento de nivelamento e mediocrização do homem de modo geral, que acaba por fixá-lo em um tipo insosso e adoecido.

Nobreza como um ideal atual

Se na primeira dissertação da *Genealogia* há a tentativa de esboçar o perfil de homens inseridos em contextos culturais dominados por castas e estirpes nobres, cuja abordagem ganha

²⁴ Cf. GM I 5.

eventualmente contornos sociológicos, no último capítulo de *Além do Bem e do Mal*, apesar de a reflexão começar fazendo referências a grupos, castas e estirpes, essa maneira retrospectiva de pensar a nobreza vai cedendo espaço a um modo de concebê-la em termos contemporâneos e individuais. No capítulo que se dedica a responder “o que é nobre?”, portanto, a reflexão encaminha-se de considerações de ordem genealógica para a preocupação de caracterizar a alma nobre nos dias de hoje (de Nietzsche). Esse movimento é importante pois explicita que, no arcabouço da filosofia nietzschiana, a nobreza não se circunscreve apenas a uma especulação genealógica sobre a origem de nossas crenças morais, como supõem alguns intérpretes, restringindo-se apenas a uma abordagem descritiva.²⁵ Ocupa, antes, um lugar proeminente nas alternativas esboçadas pelo filósofo, que se contrapõem ao regime de poder vigente na modernidade.

Se Nietzsche não tem como projeto o reestabelecimento em seu tempo das antigas e bestiais castas nobres, ele tampouco suporta o ar demasiadamente plebeu que se instaurou com o desenvolvimento e espiritualização do paradigma da moral escrava. É no contexto de crítica radical a essa atmosfera de chumbo que se insere seu livro publicado em 1886, cujo título, como ele próprio deixa claro, já revela a senha de sua pretensão: “Além do bem e do mal”... ao menos não significa “Além do bom e do ruim” (GM I 17). Sua tarefa diz respeito, pois, à superação da hegemonia da moralidade escrava, que Brian Leiter acertadamente caracterizou como moral em sentido pejorativo.²⁶

Pensar a nobreza nesse momento de sua trajetória reflexiva não se restringe apenas a delimitar um antigo ideal, “mas o esboço de um ideal para o nosso tempo, ou, mais precisamente: ‘um ideal contrário’ relativamente ao efeito ideal da nossa época”, como interpretou Paul van Tongeren.²⁷ Época essa que é herdeira de todo o projeto homogeneizante, da exacerbação dos instintos de rebanho que se desdobra no aplainamento do humano, obstruindo o desenvolvimento da radical singularidade individual, bem como a opulenta diversidade dos tipos e o cultivo de tipos raros. Esse cenário compele à produção de símiles, cujo motor reside tanto em nossa estrutura moral quanto na estrutura linguística.²⁸

²⁵ A argumentação de Rutherford, por exemplo, supõe que nas passagens sobre a nobreza prevalece uma posição descritiva do filósofo, ao invés de juízos de caráter normativo. O intérprete acredita que Nietzsche aborda os modos de valoração nobre e escravo meramente com o intuito de descrever a diversidade das perspectivas e dos valores que correspondem às suas posições (RUTHERFORD, 2017, p. 7).

²⁶ Cf. LEITER, 2002, p. 80.

²⁷ TONGEREN, 2012, p. 178.

²⁸ Sobre o aplainamento provocado pelas estruturas linguísticas, cf. BM 268.

Nesse cenário, fica posto como um atavismo a vaidade do homem ordinário moderno, legada pela submissão aos comandos alheios, tão peculiar à tipologia escrava. O homem nobre tem uma imensa dificuldade em compreender a vaidade, dada a flagrante postura autodepreciativa que está nas bases desse afeto. Os vaidosos buscam “criar de si uma opinião boa que eles mesmos não têm – e, portanto, não “merecem” também –, e que, no entanto, passam a *crer* posteriormente nessa boa opinião” (BM 261). Curiosamente, a palavra *crer* [*glauben*] aparece em destaque no texto, o que indica que o autor desejou dar ênfase ao modo como se funda o regime de crença a respeito de si próprio do vaidoso: funda-se nas opiniões e juízos alheios. Esse tipo de homem possui tão pouco respeito por si mesmo, que precisa extrair do olhar dos outros o modo como ele vê a si próprio, olhares estes aos quais ele se encontra irremediavelmente submetido. O “eu” do vaidoso é fixado por juízos externos. Não há aqui, portanto, a capacidade de estabelecer valores, sequer a respeito de si. Por isso “o vaidoso se alegra de cada opinião boa que ouve sobre si (...), assim como sofre de cada opinião ruim: pois ele se submete a ambas, ele se sente submetido a elas, por esse antigo instinto de submissão que nele irrompe” (BM 261). Não é nesse aforismo de BM que esse tema aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche, mas o alheamento do homem vulgar já vinha ocupando significativamente as reflexões do filósofo como uma das marcas decisivas da vulgaridade. Em *Assim falou Zaratustra*, poupar os vaidosos aparece como uma das prudências do anunciador de novas tábuas: “eu poupo os vaidosos mais que os orgulhosos”, declara ele. É interessante notar que está pressuposta uma decisiva diferenciação entre o vaidoso e o orgulhoso. Enquanto o último é cheio de si, o primeiro é absolutamente vazio de si mesmo. “Bons atores me parecem todos os vaidosos: eles representam e querem que as pessoas gostem de assistir a eles – todo o seu espírito está nessa vontade”, continua Zaratustra, e mais adiante indaga:

Quem pode medir, no vaidoso, toda a profundidade de sua modéstia? Sou bom e compassivo com ele devido à sua modéstia.
De vós quer ele aprender a fé em si mesmo; ele se alimenta de vossos olhares, come o louvor em vossas mãos.
Até em vossas mentiras ele acredita, quando mentis bem a respeito dele: pois no mais fundo de seu coração suspira: “Quem sou eu?”
E, se a virtude genuína é aquela que não sabe de si: o vaidoso não sabe de sua modéstia! – (ZA, Da prudência humana).

Essa passagem nos fornece um eloquente quadro acerca do tipo de homem vaidoso, com o mesmo tratamento posteriormente empregado na obra de 1886. Como fica explícito, o vaidoso é excessivamente modesto, essa modéstia é tão aguda que expressa um autodesprezo, uma autocomiseração, o que também permanece obscuro para ele. Essa profunda autodepreciação maquiada de modéstia o torna escravo das crenças e opiniões alheias, um

mecânico ator que se dedica a agradar, a coreografar gestos impróprios, sem sequer saber que está coreografando.²⁹ Zaratustra não o fere porque tudo o que ele possui é a aprovação da opinião alheia, não nutre nenhum apreço por si, nenhuma crença em si. Se este louvor do qual ele se alimenta for retirado, não lhe restará nada. Esse modo de vida postíco e inautêntico arregimenta a existência do rebanho, compelindo-o à atrofia de movimentos espontâneos, à performance seriada de símiles. São várias as passagens de BM em que Nietzsche diagnostica o processo de autodiminuição e mediocrização que se instaura sobre a humanidade na esteira desse *modus operandi* que se perpetuou na cultura ocidental, que possui nas ideias e instituições modernas sua mais espiritualizada expressão. “Esses homens, com sua “igualdade perante a Deus”, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...” (BM 62). Em outro momento é afirmado, sobre os regimes morais que compõem o repertório moderno visando o “bem-estar”: “nós vemos como o ser humano se diminui, como vocês o diminuem! (...) Vocês querem, se possível, e não há mais louco “possível” – abolir o sofrimento (BM 225); é dito ainda em letras destacadas “Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho” (BM 202).³⁰

É do seio da modernidade, com sua respectiva moral de animal de rebanho que perpassa todas as expressões culturais mais significativas, que Nietzsche indaga, “O que é nobre? O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o homem nobre?” (BM 287). Em sua resposta ele descarta duas tendências possíveis e não raras de se interpretar a nobreza: não são pelos atos, pois estes possuem uma insondabilidade característica; tampouco pode-se medir a nobreza de alguém através de suas obras, no sentido da criação artística ou erudita: mesmo obras de artistas e eruditos que revelam uma necessidade de nobreza podem indicar justamente a ausência dela. Essa segunda recusa do autor de considerar as obras como um distintivo da nobreza é particularmente interessante, pois revela que uma grande obra não pressupõe necessariamente um autor nobre; o gênio e o nobre não são precisamente a mesma figura.

Embora encontremos em outros aforismos do capítulo uma série de traços, virtudes e comportamentos que correspondem à alma nobre, como a dureza e a disciplina, o instinto de reverência, o egoísmo característico desse tipo, a incomunicabilidade, a exclusividade de sua

²⁹ “Há atores sem o saber entre essas pessoas, e atores sem o querer -, os autênticos são sempre raros, em especial, os atores autênticos” ZA, Da virtude que apequena.

³⁰ Sobre o tema do aplainamento e da homogeneização, cf. também os aforismos 199, 201, 242.

tarefa, a profundidade no sofrimento, o recurso à máscara, o pendor ao asseio, o cultivo da solidão, é no aforismo 287 que fica estabelecido o que propriamente constitui a distinção de uma alma nobre: a fé em si mesmo.

Não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo: alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma.* (BM 287).

Essa passagem traz consigo o ponto nevrálgico do capítulo, pois fornece de maneira explícita a resposta para a pergunta do título. Esclarece também o sentido radical e espiritual de nobreza que o livro traz consigo, o “tipo antitético que é o menos moderno possível” como ele anota dois anos mais tarde em sua autobiografia filosófica.³¹ Em contrapartida ao homem de rebanho que nutre um profundo alheamento, a nobreza da alma caracteriza-se essencialmente pelo traço psicológico da autoconfiança, pela autorreverência, pela certeza fundamental acerca de si mesma, que lhe possibilita independência e autenticidade, orgulho, segurança de si.³² Só o nobre, nesse sentido, é livre para cultivar sua singularidade, assim como para estabelecer novos valores, na medida em que ele não está preso aos olhares e opiniões alheias, mas partindo de sua autorreverência, pode cunhar seus próprios valores e medidas.

A nobreza caracterizada nesses moldes vai ao encontro do grande tema nietzschiano do auto cultivo, do tornar-se aquilo que se é, que já constitui parte significativa seu pensamento desde o período dito intermediário. Apenas possuindo a fé em si, pode-se criar um ideal próprio, dar leis a si mesmo, buscar as próprias virtudes. “Coisas novas quer criar o nobre, e uma nova virtude. Coisas velhas quer o bom, e que o velho seja preservado” (ZA I, VIII); “E o que pode haver de mais belo que *buscar* suas próprias virtudes?” (BM 214).

Essa caracterização da alma nobre como sendo aquela que possui reverência por si mesma, o que lhe possibilita desenvolver uma esfera própria, a criação de uma perspectiva singular, a apuração de um modo de olhar autêntico, afina-se, na abordagem genealógica, ao *pathos* da nobreza e da distância:

³¹ Cf. EH, Além do Bem e do Mal.

³² Vale lembrar a afinidade desse sentido de nobreza com o conceito emersoniano de autoconfiança. Em seu famoso ensaio com esse título, Emerson – que permaneceu declaradamente na mais alta conta de Nietzsche – promulga o desenvolvimento da excelência individual em detrimento das tendências conformistas de sua época. Para ele a modernidade é uma época que propaga o conformismo, a hipocrisia, dilui o vigor individual, produz indivíduos amedrontados, embrandecidos, propaga o autoengano, endossa a condescendência, celebra os gestos mecânicos e os sorrisos forçados. A fidelidade a si mesmo, a autoconfiança, é exortada como o antídoto contra essas tendências degenerescentes. Cf. EMERSON, 1994.

quando os dominantes determinam o conceito de “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia. O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza (BM 260).

Podemos estabelecer, portanto, que a abordagem genealógica da nobreza com sua caracterização tipológica do homem nobre funciona como um procedimento propedêutico, que inspira e prepara um ideal de nobreza específico para o presente. Se as antigas aristocracias cavaleirescas se caracterizam sobretudo pelo orgulho e pela reverência que nutriam por si, o que as distanciava do homem comum, o indivíduo de alma nobre na modernidade igualmente possui como distintivo a fé e a reverência por si mesmo, o que o torna independente das exigências do rebanho. É no autoapeço, por conseguinte, que a nobreza encontra sua marca mais constitutiva.³³

Considerações finais

A nobreza compreendida como autoconfiança sintetiza os traços característicos de uma constituição individual que salta para fora das tendências conformistas e niveladoras que predominam na modernidade. O vetor dessa época, orientado pela hegemonia da moralidade de rebanho, como diagnosticou o filósofo alemão, aponta tanto para a obstrução do cultivo da excelência humana, manifesta em tipos excepcionais, quanto para a supressão do potencial multiplicidade dos tipos, com sua tendência homogeneizante. É nesse sentido que a moral “seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem”, como fica posto no prólogo da *Genealogia da Moral*.

Na contramão desse processo do *progressus in simile*, Nietzsche esboça suas reflexões sobre a nobreza, que, assumindo uma dimensão positiva em seu período filosófico mais combativo, conjuga-se às suas preocupações com o cultivo da excelência, o florescimento pessoal, o desenvolvimento e autossuperação do humano.

³³ Nesse ponto, nossa interpretação choca-se com a de Paul van Tongeren, que demarca as relações de tensão como sendo a característica mais essencial na nobreza, tanto no que diz respeito ao seu tratamento genealógico, quanto à abordagem em termos modernos individuais. O intérprete sustenta que, nas sociedades aristocráticas escavadas pela genealogia, a nobreza desdobra-se a partir do combate belicoso entre classes e povos; ao passo que nos tempos atuais, ela passa a ser pensada a partir da relação de tensão entre indivíduos (Cf. TONGEREN, 2012, p. 175). De nossa parte, reconhecemos que, embora as relações de tensão sejam um solo fértil para a emergência, manutenção e expansão das aristocracias guerreiras, Nietzsche entende que os nobres mantinham relações de tensão entre pares. No mundo moderno, o tensionamento interioriza-se e passa a ocorrer na alma de cada um, o que pode se desdobrar tanto em um enfraquecimento do indivíduo, quanto em seu fortalecimento, caso essa contradição atue “como uma atração e estímulo de vida *mais*”, como é explicitado no aforismo 200 de BM. A autorreverência, entretanto, é considerada recorrentemente como sendo o traço característico que determina a hierarquia, tanto na abordagem genealógica quanto na individual da nobreza.

Referências Bibliográficas

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 34 - vol. I, 2014

CLARK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.38, n.3, p. 181-203, setembro/dezembro, 2017.

CLARK, Maudemarie. Nietzsche. In: *Routledge companion to ethics*. (Ed.) John Skorupski. New York: Taylor & Francis Group, 2010. p. 204 – 2016.

EMERSON, Ralph Waldo. *Ensaio*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. Routledge: London, 2002

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Fragmentos póstumos: 1987-1989: volume VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. 7 letras: Rio de Janeiro, 2019.

RUTHERFORD, Donald. Nietzsche as perfectionist. *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 61, Issue 1, p. 42-61, 2017.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*; Curitiba: Champagnat, 2012.