



Universidade Federal de São Paulo
Campus Guarulhos
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

OCLÉCIO DAS CHAGAS LACERDA

Nietzsche e a Europa do futuro

Guarulhos

2014

OSLÉCIO DAS CHAGAS LACERDA

Nietzsche e a Europa do futuro

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de Concentração: História da Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

São Paulo

2014

Lacerda, Oclécio das Chagas.

Nietzsche e a Europa do futuro/ Oclécio das Chagas Lacerda. – São Paulo, 2014

110 f.

Dissertação de Mestrado (Departamento de Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

Orientador: Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

Daybreak: Nietzsche and the future European

1. Filosofia 2. Nietzsche 3. *Para além de bem e mal*

I. Título

OCLÉCIO DAS CHAGAS LACERDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

Aprovado em: 26 de junho de 2014.

Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro
Universidade Federal de São Paulo

Profª Drª Vânia Dutra de Azeredo
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Aos meus pais, por lutarem pela minha educação.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Ivo da Silva Júnior, pela valiosa e paciente orientação

Ao Prof. Dr. Ernani Chaves, pelo incentivo

Aos meus professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIFESP

À minha família, pela compreensão e companheirismo

Aos amigos que me acolheram nesses dois anos de traslado Portel/Belém/São Paulo

Aos novos amigos que cultivei durante minha estadia em São Paulo

Resumo

O propósito desta dissertação de mestrado é pesquisar a crítica de Nietzsche à Europa de seu tempo, a partir da obra *Para além de bem e mal*. Num primeiro momento, investigo a maneira pela qual o filósofo alemão considera que a Europa vive numa condição de fraqueza generalizada, que se manifesta na filosofia, na religião, na arte, na política, enfim, em todos os componentes da cultura predominante. Num segundo momento, perscruto as procedências deste enfraquecimento, que são encontradas num processo histórico e fisiológico e que tem como seu representante principal o homem das “ideias modernas”, um tipo fraco e degenerado, que se propaga por toda Europa. Num terceiro e último momento, partindo da crítica realizada pelo filósofo à sua época, analiso o intento de Nietzsche de superar esta condição de enfraquecimento cultural, que consiste em preparar o caminho para o advento de uma nova Europa, forte e elevada, a Europa do futuro. Analiso, por extensão, a partir da perspectiva de Nietzsche, a necessidade de um perigoso trabalho de cultivo do tipo europeu que, mesmo em condições de fraqueza, tenha a capacidade e a força necessária para criar novos valores e, a partir deles, legislar sobre a Europa. Concluo que este tipo de homem é o filósofo legislador, o “bom europeu” e de “espírito livre”, ao qual cabe a tarefa de elevar a cultura europeia e, com isso, antecipar experimentalmente, a Europa e o europeu do futuro.

Abstract

The purpose of this speech of mastership is to research the Nietzsche's critical to Europe of his time, starting by taking an overview about the "*Beyond Good and Evil*" work. At the first step, I research the way that the German philosopher considers that the Europe lived in a general weakness condition that shows itself into the philosophy, religion, art, political and go on, among all cultural predominant components. At the second step, I seeking where these weaknesses come from, they are find in the historic and philosophy process the has the man of "modern ideas" as its main representative, a kind of weak and degenerated man that speeded out for all Europe. At the third step, beginning by critical realized by the philosopher to his age, I analyze the Nietzsche's aim to overcome this cultural wreaking condition that is to prepare the way to a new Europe, a strong and high , the Europe of the future. I even analyze, from the Nietzsche's perspective, the necessity of a dangerous work, that is to culture this kind of European, that even in a weak condition, have the strong and capacity necessary to create new values, and starting from these values, to legislate over all Europe. I try to conclude that this kind of man is the legislator philosopher, "the good European" and with" free spirit" that have the duty to high the European culture, and with this, to anticipate in an experiment way, the Europe and the European of the future

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
-------------------------	----

CAPÍTULO I: A Europa enfraquecida

<i>1.1. O enfraquecimento da Europa na sua forma mais generalizada</i>	16
<i>1.2. A Europa das “ideias modernas”</i>	25
<i>1.3. A Europa democrática</i>	35
<i>1.4. A Europa nacionalista</i>	41

CAPÍTULO II: O processo de enfraquecimento da Europa

<i>1.1. A filosofia dogmática como propulsora do enfraquecimento</i>	46
<i>1.2. O cristianismo como propulsor do enfraquecimento</i>	53
<i>1.3. A moral como propulsora do enfraquecimento</i>	58
<i>1.4. A nação como propulsora do enfraquecimento</i>	65

CAPÍTULO III: A unidade da Europa como antecipação experimental

do Europeu do futuro

<i>1.1. O processo de fortalecimento da Europa</i>	74
<i>1.2. O perigoso cultivo do europeu do futuro</i>	80
<i>1.3. O filósofo legislador e sua tarefa de preparar o caminho para a Europa do futuro</i>	85
<i>1.4. O cultivo da Europa do futuro: A política cultural nietzschiana</i>	92

CONCLUSÃO	102
------------------------	-----

REFERÊNCIAS	107
--------------------------	-----

Introdução

Na segunda metade do século XIX, as principais ideias que circulam no continente europeu são bastante otimistas. O positivismo se consolida, as ciências florescem, a nação é a grande conquista, a produção se intensifica e as relações de trabalho assumem contornos diferenciados, os velhos modelos políticos de governo parecem chegar ao fim. Finalmente as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade, provenientes da Revolução Francesa, parecem se realizar na Europa. O iluminismo se desenvolve e assume condições ainda mais elevadas.

Nietzsche entende que este diagnóstico da Europa é próprio do erudito, do homem das “ideias modernas”. Um tipo de homem que louva e glorifica seu tempo, que vê a história da humanidade como um progresso. Contrapondo-se a esta concepção otimista da cultura europeia, o filósofo alemão analisa criticamente tanto as conquistas de seu tempo, como as instituições e o tipo de homem que as representam, pois considera que a cultura do progresso ou a civilização promove um enfraquecimento do homem europeu, ou seja, pensa que a Europa moderna vive em uma condição de fraqueza generalizada.

O objetivo desta pesquisa é, de um lado, investigar, a partir do estudo da obra *Para além de bem e mal*, a crítica de Nietzsche à Europa moderna, e, de outro lado, analisar a maneira pela qual, a partir desta crítica, ele propõe uma “Europa do futuro”, uma e forte, conduzida por um “novo” tipo de homem, o “filósofo do futuro”. Visa, portanto, mostrar que uma “nova” Europa deve surgir como resultado do processo de superação da cultura europeia, enfraquecida e degenerada, embora predominante.

Tenciona-se assim mostrar que o ensaio (*Versuch*) nietzschiano de cultivar uma nova Europa se constitui como resposta à cultura europeia de seu tempo, que honra e reproduz valores fracos e debilitados, expressos sob a forma daquilo que é denominado pelo filósofo alemão de “ideias modernas”. A mais atual e generalizada manifestação dessas “ideias” é o movimento democrático, já completamente disseminado por toda Europa. O posicionamento crítico em relação a este tipo de cultura europeia dominante, que leva o homem europeu a viver numa condição nivelada, diminuída, decadente e enfraquecida, é fundamental para construir o caminho da superação. A partir da crítica à Europa das “ideias modernas” é possível vislumbrar novos horizontes, que contrastem

com esta condição de fraqueza generalizada e indiquem os meios pelos quais é possível chegar à “Europa do futuro”.

As últimas linhas do prólogo de *Para além de bem e mal* podem indicar esse caminho da superação, em que Nietzsche conclama seus símiles, os “bons europeus”. A estes cabe a tarefa de preparar as condições necessárias para o advento do “europeu do futuro”, um tipo forte e elevado, capaz de promover a elevação e o fortalecimento da cultura europeia: “Mas nós que não somos nem jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante”. Esta passagem indica o alvo da crítica nietzschiana que associa o movimento democrático, última e mais generalizada expressão do processo milenar de enfraquecimento da Europa, ao movimento religioso cristão e ao movimento político nacionalista (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

Ainda no prólogo, após indicar o alvo de sua crítica, Nietzsche apresenta seu projeto de superação, que está diretamente ligado ao cultivo de um novo tipo homem, o “bom europeu”, de “espírito livre”. Este, embora possua todas as características da alma moderna, cristã, democrata e nacionalista, o seu peso, a sua miséria, a sua tensão ainda continua. E somente nesta condição é possível a superação: “[N]ós, *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? a *meta*” (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

O “nós”, presente na passagem acima citada, indica um tipo de seleção. Nietzsche se refere aos seus símiles, aqueles que ainda têm a “tensão do arco”, que não possuem os hábitos intelectuais e o modo de pensar instaurados pela filosofia dogmática, pela religiosidade cristã, pela moral gregária ou pelas “ideias modernas”. Um tipo de homem bastante seletivo, que dificilmente consegue manter a sua força e logo se degenera diante da pressão exercida pela cultura predominante.

Já a “seta”, citada por Nietzsche nesta mesma passagem, representa a força desse tipo de homem, proveniente de sua vontade afirmativa, a vontade de potência, responsável por incorporar e superar. O homem capaz de apontar a seta é assim aquele tipo sintético, ou seja, que mesmo vivendo em condições opostas ao seu tempo, consegue acumular suas forças e direcionar a sua fluidez, a ponto de absorver os valores próprios da cultura predominante, misturá-los e sintetizá-los para obter, como resultado, a criação de novos valores.

A “tarefa”, também citada por Nietzsche na mesma passagem, representa a preparação e o cultivo dos homens para a superação. Nietzsche identifica esta tarefa com o “problema europeu”, que consiste “no cultivo de uma nova casta que governe a Europa”. E, esta casta é aquela dos filósofos legisladores, um novo tipo de filósofo com força suficiente para criar e legislar (JGB/BM 251, KSA 5.195).

Por fim, Nietzsche conclui o prólogo com a indicação da “meta”. Esta seria a superação propriamente dita, algo que ainda está por vir, que está no futuro, é ainda uma possibilidade. A meta é a Europa do futuro em que predomina uma nova cultura, forte e elevada, regida por novos valores criados pelo europeu do futuro. Embora seja uma possibilidade, esta Europa do por vir pode ser antecipada com a experiência do cultivo do filósofo legislador que, pela sua própria constituição, é forte e elevado.

O pensador alemão faz assim ver que o cultivo do filósofo legislador é uma atividade muito perigosa, por ser rara a existência deste tipo de homem, isso porque eles vivem em condições opostas aos europeus dogmáticos, cristãos, da moral gregária e das “ideias modernas”. Estes, embora sejam fracos e degenerados, são a imensa maioria e, por isso, estão em vantagem. Eles sentem a superação como uma maldição e acabam por “distender o arco”, ou seja, por impedir o processo de superação e acelerar ainda mais a fraqueza e degeneração da cultura europeia.

O ensaio nietzschiano de superação da cultura europeia fraca e degenerada pode ocorrer - como pretendo fazer ver - com o cultivo do homem forte e elevado, um tipo raro e de difícil proliferação. Este tipo de homem é aquele cuja vontade assume condições elevadas de intensificação; é aquele que consegue fazer fluir com mais intensidade sua vontade de potência, a ponto dela interpretar a si mesma e, com isso, criar novos valores, contrários aqueles valores morais predominantes.

*

No primeiro capítulo, analiso a maneira pela qual o enfraquecimento da Europa se manifesta na época moderna. Segundo Nietzsche, este enfraquecimento atinge, em seu tempo, todos os componentes da cultura europeia, isto é, a filosofia, a religião, a arte e a política. A partir desta constatação é possível afirmar que a cultura europeia predominante na Europa moderna vive uma condição de fraqueza extrema e generalizada.

O enfraquecimento da cultura europeia é proveniente, segundo Nietzsche, de uma fraqueza da vontade. Esta vontade se torna fraca quando sua força atuante no indivíduo é impedida de se expandir. Tal impedimento da força da vontade ocorre com a pressão exercida pelos valores morais próprios da cultura predominante na Europa. Ao assimilar a compaixão, o altruísmo e o desinteresse, como principais valores para a vida, o europeu se torna um tipo de homem fraco e degenerado.

A cultura predominante na Europa moderna é mantida e justificada pelos homens fracos e degenerados. E, seus principais representantes são os europeus das “ideias modernas”. Estes se autointitulam os porta-vozes da Europa do futuro, os eruditos, defensores da ciência, da moralidade, da liberdade e da igualdade. Sua “ideias modernas” foram inicialmente divulgadas na Europa com a Revolução Francesa. E, se expandiram ainda mais pelo continente quando difundidas pelo movimento político predominante na época, o movimento democrático.

Para Nietzsche, o movimento democrático é uma interpretação moderna do movimento cristão, que está a serviço do processo milenar de nivelamento e diminuição do homem europeu. Este processo é justificado, enfeitado ou dissimulado pelas “ideias modernas”, que funcionam como fundamento da cultura predominante na Europa. Com elas, a cultura assume condições extremas de fraqueza, ao diminuir e nivelar um grande número de europeus.

O grande rebanho de diminuídos e nivelados somente é possível com a popularização das “ideias modernas”, que ocorre quando são assimiladas pela política e sua proposta de uma Europa democrática, defendida principalmente por aqueles movimentos aparentemente opostos ao movimento cristão, como o socialismo, o anarquismo e o movimento social feminista.

No segundo capítulo, investigo as procedências e as razões do enfraquecimento da cultura europeia. Esta fraqueza, que já contaminou todos os componentes da cultura predominante na Europa moderna, é resultado de um processo histórico e fisiológico; é histórico na medida em que seu início pode ser datado; e fisiológico por que está diretamente associado ao enfraquecimento do indivíduo, da sua vontade de potência.

Analiso como ocorre o enfraquecimento da Europa a partir de vários registros, a saber, filosófico, religioso, moral e político. No registro filosófico, o alvo da crítica de

Nietzsche é a filosofia dogmática, iniciada pela tradição socrático-platônica, que justifica e mantém, a partir de uma “vontade de verdade”, o domínio do tipo homem dogmático. No religioso, a crítica do filósofo alemão é ao cristianismo que se opõe a todo e qualquer instinto forte e valoriza a vida em rebanho, o que dá continuidade e acelera ainda mais o processo de enfraquecimento da cultura europeia. No registro moral, Nietzsche mostra como a moralidade predominante na cultura europeia de seu tempo é moral de rebanho, uma moral eminentemente cristã, cuja grande finalidade é manter e justificar o nivelamento do homem europeu. E, por fim, no registro político, o filósofo alemão vê na nova forma de organização dos europeus, a nação, um meio pelo qual o processo de nivelamento e agregação atua de forma mais generalizada.

No terceiro capítulo, investigo as condições que Nietzsche apresenta para que seja possível o cultivo de uma “Europa do futuro”, a qual surgirá, de acordo com o filósofo alemão, como resultado de um processo de superação da cultura predominante na Europa das “ideias modernas”. Esta superação cultural é manifestação do processo de autossuperação realizada pelo homem que apresente as condições necessárias para isso, isto é, pelo homem forte capaz de fazer fluir com maior intensidade sua vontade de potência.

Nesta direção, procuro mostrar como Nietzsche contrapõe o tipo de homem das “ideias modernas”, que é fraco e degenerado, porta-voz de uma cultura também fraca e degenerada, com o tipo de homem em condições opostas, um tipo forte e raro, cujas características podem indicar o caminho para a superação da atual cultura europeia, tais como certos filósofos, literatos, músicos e políticos a que Nietzsche faz referência em *Para além de bem e mal*.

A superação desta cultura enfraquecida consiste em seguir os passos desses oponentes das “ideias modernas” e criar as condições necessárias para que não degenerem, tendo em vista um novo homem, o “europeu do futuro”, de “espírito livre” que propiciará uma efetiva renovação cultural. Esta nova cultura surgirá, então, como resultado do cultivo de certo tipo de indivíduo, haja vista que, para o filósofo alemão, a cultura deva ser, sobretudo, esse aprimoramento do ser humano no mais alto grau de todas as suas faculdades, principalmente aquelas ligadas aos aspectos fisiológicos.

Em seguida, como conclusão, encaminho esta pesquisa à análise do que poderia ser, de acordo com a filosofia de Nietzsche, o caminho para a “Europa do futuro”, o que ocorre com a superação desta cultura enfraquecida, mas predominante. Este caminho da superação consiste, então, em criar as condições necessárias para que a Europa seja conduzida pelo “europeu do futuro”. E, uma das atitudes mais importante a ser tomada para a construção deste caminho, é ter um posicionamento político diferente daquele próprio dos europeus da época moderna, predominantemente nacionalista.

Nietzsche deposita suas esperanças na unidade do continente, cujos vestígios já é possível identificar principalmente entres os artistas, em oposição aos políticos da época. É necessário cultivar este tipo de homem, que são raros, e garantir as condições para que ele não degenere e sucumba diante do fascínio exercido pelo gosto da maioria. Este terceiro capítulo seria a análise daquilo que o próprio Nietzsche chama de “problema europeu”, que consiste em criar as condições necessárias para que a Europa seja conduzida pelo “filósofo legislador”, um tipo europeu de “espírito livre” (JGB/BM 251, KSA 5.195).

Capítulo I

A Europa enfraquecida

1.1. O enfraquecimento da Europa na sua forma mais generalizada

A crítica proferida por Nietzsche à Europa moderna consiste em mostrar que, apesar de haver um amplo elogio à ideia de progresso, de desenvolvimento e de conquistas políticas importantes, como é o caso da democracia, o continente europeu está, para o filósofo alemão, contaminado por uma fraqueza generalizada. Esta generalização do enfraquecimento ocorre quando todos os componentes da cultura europeia assimilam os valores morais próprios da filosofia dogmática e da religiosidade cristã, os quais promovem a diminuição e o nivelamento do homem europeu¹.

Os defensores do progresso, das ciências e da democracia justificam uma Europa forte e consolidada, na qual florescem os valores² provenientes do iluminismo. Nietzsche, ao contrário, vê nesses valores a manifestação de enfraquecimento, degeneração e decadência, que vem se prolongando há muito tempo, mas que, na época moderna, assume condições extremas. De acordo com a crítica realizada pelo filósofo alemão, a filosofia, a religião, a arte e a política, enfim, todos os componentes da cultura europeia estão, na época moderna, contaminados pelo enfraquecimento.

A Europa a que Nietzsche profere suas críticas é muito mais do que apenas um continente com delimitações geográficas, é uma entidade cultural³. A cultura europeia é,

¹ São diversas as publicações sobre a concepção filosófica que Nietzsche desenvolveu em relação à Europa de seu tempo. Porém, as chaves de leitura utilizadas pelos comentadores são diferentes. Patrick Wotling, por exemplo, em seu livro *Nietzsche e o problema da civilização*, afirma que a cultura é o problema central da filosofia de Nietzsche, mas seu objetivo é evidenciar o aspecto fisiológico desta cultura. Gérald Alvoët, em *Nietzsche et l'Europe: "Nous autres, bons européens"*, reconhece que o "problema Europa" é, acima de tudo, um problema cultural, entretanto, seu estudo tem como fio condutor a ideia nietzschiana do "bom europeu". Ao contrário destes pesquisadores, minha proposta é abordar o problema da crítica e do projeto nietzschiano de superação em *Para além de bem e mal*, tendo como chave de leitura a cultura europeia, tal como ela se apresenta na modernidade.

² Para Nietzsche, os valores não são eternos, mas sim históricos, e estão em devir. Eles não têm uma existência em si, mas são resultados de uma produção ou criação do homem. Eles não são fatos, mas interpretações introduzidas pelo ser humano no mundo. Sobre este assunto, ver MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade* (2002). Rio de Janeiro: Editora Graal.

³ Nietzsche concebe a Europa como uma entidade cultural na medida em que ele vê a existência de uma unidade nas diversas manifestações culturais próprias das nações europeias, ou seja, existe uma cultura supranacional, uma cultura europeia. Sobre este assunto, ver MERLIO Gilbert, *Nietzsche et les*

segundo o filósofo alemão, caracterizada pela predominância dos valores morais limitados pela dualidade bem e mal. O enfraquecimento da Europa se manifesta de forma generalizada enquanto um enfraquecimento cultural.

A crítica realizada por Nietzsche à modernidade, tal como é seu objetivo em *Para além de bem e mal*, é uma crítica à cultura europeia predominante, cujos componentes são: filosofia, religião, arte e política; a filosofia é aquela dogmática; a religião é a cristã; a arte é ou aquela objetiva e desinteressada ou a que tem por finalidade justificar o nacionalismo, como é o caso da música de Wagner; e a política, é aquela própria do movimento democrático, que tende à diminuição e ao nivelamento do homem europeu.

Todos os componentes culturais possuem algo em comum. Eles são fracos e degenerados: na filosofia, a fraqueza se manifesta como uma espécie de culto incondicional da verdade; na religião, o enfraquecimento ocorre a partir do momento em que ela louva a compaixão, o desinteresse e o altruísmo como virtudes cardinais do ser humano; na arte, há fraqueza na medida em que assimila o culto à verdade, a compaixão, o desinteresse, o altruísmo e também o sentimento nacionalista; e na política, o enfraquecimento e degeneração se manifestam quando ela adota a democracia como a principal forma de governo.

O enfraquecimento comum aos diversos componentes da cultura europeia é proveniente da fraqueza da vontade. Ele é resultado de um longo processo histórico de impedimento e negação da força que a vontade tem de se desenvolver e expandir. A origem desta negação e impedimento ocorre a partir do momento em que passam a predominar, na Europa, valores morais contrários à vontade mais forte, uma vez que, “na vida real há apenas vontades *fortes* e *fracas*” (JGB/BM 21, KSA 5.036).

A ideia que Nietzsche tem de vontade é diferente das apresentadas por outros filósofos, principalmente aquela defendida pela filosofia de Schopenhauer: “Os filósofos costumam falar de vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo”. A concepção schopenhaueriana, segundo Nietzsche, é de uma vontade que pode ser conhecida em sua totalidade: “Schopenhauer deu a entender que apenas a

Allemands. In: D’IORIO, Paolo e MERLIO, Gilbert. *Nietzsche et l’Europe* (2006). Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme.

vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração” (JGB/BM 19, KSA 5.032).

Para Nietzsche, Schopenhauer transformou em conceito filosófico uma concepção popular de vontade, dogmaticamente atrelada ao uso unitário, fixo, e centralizador da linguagem, assim como também os outros filósofos estão presos a esta armadilha da gramática: “Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou” (JGB/BM 19, KSA 5.032).

A vontade somente possui uma unidade, afirma Nietzsche, enquanto palavra. Ela é, primeiramente, uma “pluralidade de sensações” provenientes do estado de fluidez em que vivemos. Sua tendência sempre é ou ao comando ou à obediência: “[A] sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*”. A partir desta sensação do estado de fluidez, temos concomitantemente a sensação muscular “que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’”. A vontade é anterior a qualquer sensação corpórea, ou seja, ela é, portanto, uma força. A sensação corpórea é uma consequência da fluidez dessa força (JGB/BM 19, KSA 5.033).

Da pluralidade de sensações, resultado do processo de fluidez da força da vontade, surge o pensamento, que tem como finalidade comandar tais sensações: “[E]m todo ato da vontade há um pensamento que comanda”. Não existe separação entre pensamento e vontade. Ele é parte integrante desta. Entretanto, afirma o filósofo alemão, “a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*”. A vontade é, portanto, força que, em sua fluidez, se manifesta enquanto afeto (JGB/BM 19, KSA 5.033).

Todo afeto é, segundo Nietzsche, um afeto do comando. A obediência é uma derivação, é parte da condição de comando, que também está presente no ato da vontade: “Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece”. Aquilo que muitos filósofos e religiosos chamam de livre arbítrio é, segundo Nietzsche, este afeto do comando: “O que é chamado ‘livre arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer” (JGB/BM 19, KSA 5.033).

O enfraquecimento da vontade ocorre no momento que o indivíduo acaba ignorando ou se enganando com a dualidade comando e obediência. Este engano consiste em atribuir maior valor à obediência e negar tudo aquilo que tende a comandar. Na filosofia, tal engano ocorre com a concepção moderna do “eu”, inaugurada pelo pensamento cartesiano e levado ao limite pelo kantiano, que justifica a vontade mais como obediência do que como comando.

A concepção moderna de “eu” sintetiza tanto o comando quanto a obediência. A partir de então, “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece”. Ao ser justificada como parte integrante do sujeito, a obediência ganhou maior valor entre os europeus modernos que, por sua vez, passou a ser ainda mais exercitada. E, nesta condição de prolongada obediência, “conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento”, sensações indispensáveis para o processo de superação da atual condição de fraqueza e degeneração generalizada em que vive a cultura europeia (JGB/BM 19, KSA 5.033).

Na época moderna, as sensações provenientes da obediência foram exaustivamente glorificadas, principalmente pelo cristianismo, pela filosofia e pela política, a tal ponto que esta obediência passou a ser concebida como o ato da vontade propriamente dito. Sendo assim, toda ação do ser humano tem que estar alicerçada na obediência. Quando este não consegue realizar sua ação obedecendo a si mesmo ou a outro homem, ele recorre aquelas entidades representativas as quais se deve render obediência, como, por exemplo, as leis, a própria ideia de Deus ou ao pensamento.

No cristianismo, a obediência é considerada uma virtude. Obedecer a Deus e a seus representantes na Terra é indispensável na vida de um bom cristão. A obediência é um dos instrumentos utilizados pela religião para nivelar e, conseqüentemente, agregar os homens em seu estado diminuído. A educação realizada pelo cristianismo é uma educação para a obediência. Esta atitude acabou transformando os europeus em “[h]omens sem dureza e elevação suficiente para poder, como artistas, dar *forma ao homem*” (JGB/BM 62, KSA 5.082).

Na política, com o florescimento da democracia, toda ação individual deve render obediência às leis que representam a vontade da maioria. O contrato social, idealizado por Rousseau, realizado na Revolução Francesa e divulgado por toda a

Europa pelo movimento democrático, promoveu a negação das ações de comando do europeu. O homem democrático, ao invés de comandar, prefere se esconder na coletividade e assumir de forma bastante pacífica seu papel de cidadão, como aquele que obedece às leis.

A partir desta concepção de vontade enquanto obediência a uma ordem maior e universal, a Deus, no caso do cristianismo, ou ao pensamento, de acordo com a filosofia cartesiana, ou ao imperativo categórico, segundo Kant, ou às leis, de acordo com a democracia, assimilou-se a ideia de que “só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem” (JGB/BM 19, KSA 5.033).

Todas as instituições que defendem a vida gregária atribuem maior valor a obediência do que ao comando. Onde existe vida gregária, o ato de obedecer é mais exercitado que o de comandar. E, “[n]a medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens”, isto significa que “a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens”. Este longo exercício fez com que a necessidade de obedecer se tornasse algo inato aos homens, “como uma espécie de *consciência formal* que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’” (JGB/BM 199, KSA 5.119).

A necessidade de obedecer, ao se tornar inata, pelo longo tempo de seu exercício, passou a ser transmitida como herança de geração para geração: “[O] instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de comandar”. Este atavismo da obediência tem como resultado a extinção dos homens com capacidade de comandar, levando estes a sofrerem de má consciência⁴,

⁴ Para Nietzsche, consciência pode ser *Bewusstsein* ou *Gewissen*. A primeira corresponde aquela faculdade humana cujo papel é a comunicação entre as pessoas e que nada pode dizer a respeito da suposta relação entre estas e o mundo. Ela nos permite apenas saber o que pensamos, é parcial, seletiva e pode apreender uma parte ínfima daquilo que entendemos como pensamento. A *Gewissen* é o “estar consciente”. Esta funciona como um filtro capaz de tornar conhecidas apenas determinadas vivências. A *Bewusstsein* é, portanto, entendida como a instância reflexiva, por meio da qual sei o que penso, sei o que quero, sei o que sinto. A *Gewissen* é a consciência moral propriamente dita e se refere ao conhecimento das normas e regras adotadas no interior de uma coletividade humana. Sobre este assunto, ver MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade* (2002). Rio de Janeiro: Editora Graal. Sobre a consciência moral, ver também ITAPARICA, André. *Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud* (2012). In: *Cadernos Nietzsche*, n. 30.

pois “precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar: isto é, acreditar que também eles apenas obedecem” (JGB/BM 199, KSA 5.119).

A ignorância e engano por parte principalmente dos filósofos, religiosos e políticos é responsável por “toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma”, impedindo e diminuindo a capacidade de comando que caracteriza a força da vontade. As falsas valorações surgem na medida em que a vontade passa a ser concebida como um efeito, uma ação resultante da obediência a uma ordem (JGB/BM 19, KSA 5.033).

A vontade se apresenta não somente no indivíduo, mas também, de forma ainda mais primitiva, no mundo inorgânico. Enquanto pluralidade de sensações, de pensamentos e afetos, a vontade presente no ser humano deriva de uma condição ainda mais básica, que atua no mundo inorgânico, a vontade de potência: “Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de potência⁵, como é *minha tese*” (JGB/BM 36, KSA 5.055).

A fluidez da vontade de potência pode ser forte e intensa ou perder a sua força e se enfraquecer. E, de acordo com a crítica nietzschiana, foi exatamente isto que ocorreu com a cultura europeia. A vontade de potência ao se ramificar e atingir a condição orgânica, onde é possível a cultura, acabou criando valores secundários, os valores morais fundamentados na obediência e não no comando. E, com a ajuda da religião, da filosofia, de alguns movimentos artísticos e da política, eles acabaram se tornando predominantes na Europa, pressionando ainda mais a vontade a atingir uma condição sempre mais enfraquecida.

⁵ Segundo afirma Scarlett Marton: “Em momento algum, Nietzsche acredita haver uma força única, a força criadora de tudo que existe [...]. A força só existe no plural; não é em si mas na relação com outras, não é algo mas um agir sobre”. No parágrafo seguinte afirma ainda: “Querendo-vir-a-ser-forte, a força esbarra em outras que a ela resistem; é inevitável a luta – por mais potência. A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõem-se de outra maneira; a todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se auto-supera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é pois força plástica, criadora. É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*: o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *marchen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar. A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (2000). Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 54-55).

Diante da pressão exercida pelos valores morais predominantes, a vontade não consegue se expandir e acaba se exaurindo, se diluindo. Nesta condição de diluição e exaurimento, o homem se torna incapaz de suportar sua própria responsabilidade, perdendo, com isso, o domínio sobre suas virtudes mais fortes. A perda desse domínio das virtudes mais fortes acaba facilitando com que elas sejam negadas e caluniadas como más. Com isso, outras virtudes passam a ser louvadas e justificadas, aquelas que negam qualquer manifestação de força. Para Nietzsche, as virtudes que se tornaram predominantes na cultura europeia são estas que negam a vontade e valorizam a fraqueza: “Hoje o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade, nada é tão atual como a fraqueza da vontade” (JGB/BM 212, KSA 5.146).

A análise da fraqueza nos diversos componentes da cultura predominante na Europa revela os seguintes resultados: na filosofia europeia, o enfraquecimento da vontade se manifesta na medida em que este tipo de conhecimento promove uma defesa dogmática da verdade como algo capaz de ser alcançado. Esta busca da verdade, fez com que os filósofos dogmáticos construíssem uma visão igualitária e fixa de tudo aquilo que para eles tem valor mais elevado, ou seja, a defesa dogmática da verdade possibilitou a concepção da “coisa em si”, como algo que deve “vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto” e não “desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!”. Desta forma, a verdade passa a ser concebida como algo que, para ser alcançada, precisa de dura coerção, adestramento e negação do mundo, da vida e, portanto, da vontade (JGB/BM 02, KSA 5.016).

Em outro componente da cultura europeia, a religião cristã, o enfraquecimento da vontade ocorre a partir do momento em que esta promove uma inversão de valores. Os cristãos, segundo Nietzsche, colocaram “*de cabeça para baixo* todas as valorações”. A partir desta inversão, passam a predominar nesta instituição religiosa e, conseqüentemente em toda a Europa, aqueles valores morais contrários aos instintos mais fortes do homem. O cristianismo, ao negar o mundo efetivo em função de outro mundo, promove a negação dos valores próprios do homem elevado, capaz de intensificar a força da vontade. Esta negação diminui a intensidade de todos aqueles instintos mais fortes, levando o homem a viver um conflito interno de consciência: “[C]onverter todo o amor às coisas terrenas e ao domínio sobre terra em ódio a tudo terreno – *esta* foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor [...]” (JGB/BM 62, KSA 5.082)

O efeito da inversão de valores promovido pelo cristianismo, a partir do momento em que este se tornou uma instituição, foi o de “destróçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador”. Tudo isso passou a ser caluniado como algo nocivo, mau e que, portanto, deve ser negado. Desta forma, a religião cristã transformou “todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo ‘homem’” em algo difícil de suportar, “em incerteza, tormento de consciência, autodestruição” (JGB/BM 62, KSA 5.082).

Os valores morais justificados e glorificados pelo cristianismo e também pela filosofia dogmática são, principalmente, o desinteresse, o altruísmo e a compaixão. Aqueles valores que no homem forte interessa e estimula o seu gosto, no homem fraco são tidos como algo sem interesse: “[A] maior parte daquilo que interessa e estimula naturezas superiores, gostos mais sutis e exigentes, parece totalmente ‘sem interesse’ para o homem médio” (JGB/BM 220, KSA 5.155).

O altruísmo e o desinteresse negam e obstruem o exercício do comando, próprio do homem forte, no qual a vontade atua com maior intensidade. Esta obstrução ocorre no momento em que ao agir de forma desinteressada e altruísta, o homem se torna um tipo útil aos outros. Mas, para tanto, ele precisa negar tudo aquilo que poderia contribuir para sua própria elevação. Ele nega a si mesmo para ser útil aos outros: “[N]um homem feito e destinado ao comando, por exemplo, abnegação e retraimento modesto não seriam virtude, mas um desperdício de virtude” (JGB/BM 221, KSA 5.156).

O desinteresse se tornou, segundo Nietzsche, na época moderna, algo bastante popular: “Agora é tão popular o elogio do ‘desinteressado’”. Esse amplo elogio do desinteresse promoveu a “renúncia e despersonalização do espírito”. O conhecimento desinteressado tem como resultado a desvalorização da subjetividade e, conseqüentemente, o florescimento do homem objetivo, aquele erudito que tem a ciência como sua principal forma de conhecimento (JGB/BM 207 e 221, KSA 5.135 e 156).

A compaixão, enquanto um dos valores glorificados e justificados pelo cristianismo, leva ao extremo a negação de si. Este sentimento promove um impedimento ainda maior da expansão da vontade, na medida em que faz prevalecer no

homem o sentimento de autodesprezo. Em meio a tanta vaidade dos difusores da compaixão é possível, afirma Nietzsche, “ouvir um áspero, queixoso, genuíno tom de *autodesprezo*” (JGB/BM 222, KSA 5.156).

Ao defender valores morais que negam a força da vontade e enfraquecem o homem europeu, o cristianismo contribuiu em grande escala para a diminuição e nivelamento desses homens, cuja referência é sua condição mais inferior de vontade. Sua habilidade do nivelamento realizou uma “*degradação da raça europeia*” caracterizada principalmente pela diferença entre os povos (JGB/BM 62, KSA 5.082).

A valorização do sofrimento, da condição doentia do ser humano, ou seja, do homem em seu estado de fraqueza, realizada pelo cristianismo promove uma maior agregação do grande número de pessoas. Esta agregação dos europeus, fundamentada em valores fracos e degenerados, elimina a possibilidade de florescimento daqueles valores fortes próprios do pequeno número de pessoas, que podem ser expressos por meio das raças.

O cristianismo contribuiu significativamente para a eliminação do tipo homem forte, proveniente daquelas raças em que por longo tempo se cultivou valores capazes de promover uma maior expansão da vontade de poder. A degradação das raças, resultante do processo de agregação dos homens em seu estado de fraqueza, tornou ainda mais raro e oculto o homem em condições de fazer expandir com maior fluidez sua vontade de potência e, com isso, superar esta condição de fraqueza e degeneração da cultura europeia.

A fraqueza da vontade também está presente em outro componente da cultura europeia predominante, a arte moderna. A “contemplação desinteressada”, defendida por filósofos e artistas da época moderna e que floresce por toda a Europa, promove, segundo Nietzsche, uma “*emasculação da arte*”. O filósofo alemão cita alguns exemplos desta arte como negação da vontade, uma delas é “a arte e o gosto de Shakespeare” que expressa os mais “repugnantes miasmas e a promiscuidade da ralé inglesa” (JGB/BM 33 e 224, KSA 5.052 e 159).

A arte que tende a seguir o gosto da maioria, para agradar e seduzir a multidão, também é negadora da vontade, uma vez que, ao valorizar o grande número e a igualdade entre estes, promove uma desvalorização do indivíduo, daquele que é exceção

e que tem uma vontade mais forte. Este tipo de arte tem por finalidade a diminuição e o nivelamento do europeu, ou seja, é uma arte que está a serviço da moral de rebanho.

A arte wagneriana é a grande expressão desse enfraquecimento generalizado da vontade por toda a Europa. Nela há uma mistura dos valores morais que promovem tal enfraquecimento, a saber, a compaixão, o altruísmo, o desinteresse, assim como também a valorização do gosto da maioria, a tal ponto que esta música se relaciona de modo mais íntimo e próximo do “*derradeiro romantismo francês dos anos 40*” (JGB/BM 256, KSA 5.201).

O enfraquecimento da vontade chega a sua condição mais generalizada quanto atinge outro componente cultural, a política. Nesta, a fraqueza é ainda mais extrema pela velocidade em que se propaga, devido ao seu alto grau de popularidade. Este enfraquecimento extremo e generalizado se manifesta nos anseios do europeu por democracia. O movimento democrático é a mais apressada forma da propagação do enfraquecimento por toda a Europa. Seus defensores são uma espécie de homem “diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...” (JGB/BM 62, KSA 5.083).

O movimento democrático, por ser herdeiro do movimento cristão, defende os mesmos valores fracos e degenerados defendidos pelo cristianismo. A diferença entre estes movimentos está naquilo que serve de fundamento para suas ações de diminuição e nivelamento do homem europeu; no cristianismo é a fé, a crença em Deus; no movimento democrático são as “ideias modernas”. Estas ideias estão também presentes na ciência moderna e no positivismo. Elas foram difundidas por todo o continente europeu a partir da Revolução Francesa⁶.

⁶ Analisar as “ideias modernas” é um dos principais propósitos de Nietzsche em *Para além de bem e mal*. Nelas o filósofo denuncia o nivelamento histórico do homem europeu e sua vida de animal de rebanho, assim como julga os acontecimentos históricos, as correntes políticas e os sistemas de governo. É a partir das “ideias modernas” que Nietzsche avalia a democracia, o socialismo, o anarquismo e a Revolução Francesa. Sobre este assunto ver *Nietzsche e a Revolução Francesa*, In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche* (2000). São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUI.

1.2. A Europa das “ideias modernas”

Em *Para além de bem e mal* são constantes as referências feitas por Nietzsche às “ideias modernas”. Elas se manifestam, segundo o filósofo alemão, como uma variedade de ideias que têm algumas características em comum, quais sejam, a recusa da crença cristã; a defesa da moral gregária; a lei moral como proveniente da natureza; a “especialização” do conhecimento e a valorização do exercício da erudição; o desejo de progresso, de melhoramento da humanidade, de liberdade e de felicidade; a valorização do instinto democrático, que floresce em toda a Europa.

Estas características comuns descritas no parágrafo acima são decorrentes principalmente da proveniência das “ideias modernas”. Elas surgiram na Inglaterra por volta do século XVIII, por isso também são chamadas de “ideias do século XVIII”: “[I]sso que chamam de ‘ideias modernas’ [...], ou também ‘ideias francesas’ [...] foi de origem inglesa, não há como duvidar” (JGB/BM 253, KSA 5.197).

Apesar de serem de origem inglesa, as “ideias modernas” foram difundidas por toda a Europa pelos franceses, considerados por Nietzsche como “seus melhores soldados”, ou seja, eles melhor assimilaram e divulgaram tais “ideias”. E, a maior expressão desta assimilação e divulgação foi a Revolução Francesa. Os franceses são as “vítimas primeiras e mais radicais” das “ideias modernas”. Foi a partir de sua assimilação que a França se tornou “tão frágil e pálida”, enfraquecida, oposta àquela França dos “séculos XVI e XVII”, na qual havia uma “profunda e apaixonada força” proveniente de sua *noblesse*. As “ideias modernas”, por serem provenientes de um plebeísmo próprio da Inglaterra, fizeram com que a França perdesse sua nobreza: “[A] *noblesse* europeia – de sentimento, de gosto, de costume, de todo elevado sentido em que se tome a palavra – é obra e invenção *da França*; a vulgaridade europeia, o plebeísmo das ‘ideias modernas’ – *da Inglaterra*” (JGB/BM 253, KSA 5.197).

As “ideias modernas” se manifestam de forma múltipla e variada, como, por exemplo, o movimento positivista que “se apresenta no mercado” como “o *bric-à-brac*”⁷

⁷ Palavra de origem francesa, usada pela primeira vez na era vitoriana, refere-se à menores objetos de arte e coleções decorativas, como xícaras e pequenos vasos, composições de penas ou flores de cera em cúpulas de vidro, cascas de ovos decorados, estatuetas, miniaturas pintadas ou fotografias em quadros, etc. Em casas de classe média *bric-à-brac* era ornamento em lareiras, mesas e prateleiras, que ficavam exibidos em armários.

de conceitos da mais diversa procedência”. Apesar de todo esse “colorido de feira”, afirma o filósofo alemão, não há nada de novo e autêntico, a crença continua prevalecendo, mas com outra interpretação, não mais aquela crença em Deus, e sim no “‘progresso’ e no ‘porvir’” (JGB/BM 10 e 260, KSA 5.023 e 210).

O positivismo, enquanto expressão das “ideias modernas”, dá continuidade ao processo de enfraquecimento do homem europeu. Neste sentido, Nietzsche concorda com os céticos de seu tempo que se posicionam com “desconfiança”, “desgosto e desdém” diante de toda e qualquer nova ideia: “Nisso há *desconfiança* frente às ideias modernas, há descrença de tudo o que foi construído ontem e hoje” (JGB/BM 10, KSA 5.023).

Devido a esta diversidade de composição das “ideias modernas”, elas não garantem a mesma segurança daquelas ideias as quais aparentemente vem refutar, como a de “alma imortal” e de “Deus”: “[O]utro se possuía *mais firmemente*, algo do velho patrimônio da fé de antigamente, talvez ‘a alma imortal’, talvez ‘o velho Deus’”. É por esta razão que os céticos, contemporâneos de Nietzsche, negam as “ideias modernas”, por não proporcionarem aquela segurança para melhor viver (JGB/BM 10, KSA 5.023).

Para Nietzsche, as “ideias modernas” acabam tendo o mesmo papel das ideias fundamentadas na fé cristã. Embora seus defensores se autointitulem não religiosos ou até mesmo antirreligiosos, eles continuam a defender os mesmos valores morais próprio do cristianismo. O positivismo, enquanto uma das expressões das “ideias modernas”, possui o mesmo conteúdo das ideias de “alma imortal” e “Deus”, a única mudança corresponde à forma como elas são interpretadas, ou como “lei natural” ou como “consciência” (JGB/BM 10, KSA 5.023).

As “ideias modernas” são apenas aparentemente desvinculadas da fé cristã. Esta suposta libertação das tais “ideias” em relação à crença religiosa é proveniente da influência do ceticismo, inaugurado na Europa pela filosofia de Descartes: “O ceticismo em relação ao sofrimento, no fundo somente uma pose da moral aristocrática, concorreu em não pequena medida para a última grande rebelião de escravos” (JGB/BM 46, KSA 5.067).

O ceticismo é aparentemente anticristão, embora jamais seja antirreligioso: “A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não,

anticristã: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa”, isto é, na Europa moderna, segundo Nietzsche, “o instinto religioso está em pleno crescimento”, apenas a satisfação teísta, ou melhor, a fé, foi rejeitada (JGB/BM 54, KSA 5.073).

Como principal movimento divulgador das “ideias modernas”, a Revolução Francesa, continua sendo, para Nietzsche, a vitória do cristianismo e, conseqüentemente, do dogmatismo que mais uma vez se prolonga com a Revolução. Este movimento associou ainda mais o “homem bom” ao ideal cristão de homem piedoso, virtuoso, pronto para servir a todos. O que prevalece cada vez mais é o instinto gregário, manifesto enquanto perspectiva moral que nega, estigmatiza como imoral e “abandona à calúnia” tudo aquilo que apresenta perigo à vida gregária: “[T]udo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*” (JGB/BM 201, KSA 5.122).

Outra expressão das “ideias modernas” está na concepção de “lei natural”. Desta concepção se deduz, segundo Nietzsche, a ideia humanitária de “igualdade perante a lei”. Tal ideia é, para o filósofo alemão, apenas interpretação ou dissimulação da hostilidade do homem plebeu a todo aquele capaz de se distinguir dos iguais e assumir o papel de senhor. Ela se apresenta como um novo e mais refinado ateísmo: “[U]ma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebeia a tudo o que é privilegiado e senhor de si e, igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. *Ni Dieu ni maître* [Nem Deus, nem senhor]” (JGB/BM 22, KSA 5.037).

A exaltação orgulhosa da “lei natural” como o fundamento da sociedade europeia moderna é, afirma Nietzsche, “apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!”. A igualdade perante a lei, justificada pelos filósofos dogmáticos e pelos homens das “ideias modernas”, como algo natural, não passa de um meio para nivelar a agregar aqueles que são fracos e degenerados (JGB/BM 22, KSA 5.037).

A concepção de “igualdade perante a lei” funciona, de acordo com o filósofo alemão, apenas como um disfarce, uma dissimulação para fazer florescer e conservar o tipo plebeu na Europa moderna. Este, por sua própria configuração, é hostil a tudo o que

é privilegiado e senhor de si. A concepção de “lei natural” justifica e acelera o processo de enfraquecimento da cultura europeia predominante (JGB/BM 22, KSA 5.037).

Estão também a serviço das “ideias modernas”, os movimentos políticos que têm em comum a defesa da democracia e seus ideais de igualdade, compaixão e liberdade, a saber, o socialismo, o anarquismo e o movimento social feminista. Para o filósofo alemão, tais movimentos são a última e mais generalizada manifestação do processo de nivelamento e diminuição do homem europeu, que se propaga por toda a Europa.

As “ideias modernas” estão presentes no movimento político socialista, que anseia por uma “sociedade livre”. Esta “nova sociedade”, defendida por esses “brancos filosofastros e fanáticos da irmandade”, valoriza como moral predominante a moral de rebanho, em que o privilégio e a hierarquia são negados. E, como ideia de Deus se identifica com a ideia Senhor, eles veem esta condição como “desigualdade” e, por isso, também esta ideia passa a ser negada: “chegando à própria rejeição do conceito de ‘senhor’ e ‘servo’ – *ni dieu ni maître* [nem deus nem senhor], reza uma fórmula socialista”. Com a negação de Deus, o rebanho se torna autônomo (JGB/BM 202, KSA 5.125).

Segundo Nietzsche, as “ideias modernas” são veiculadas por aqueles que representam a versão mais atual do tipo homem fraco e debilitado, cuja tarefa consiste em propagá-las entres as diversas nações da Europa, levando assim o processo de enfraquecimento a assumir contornos mais generalizados e a se constituir enquanto um “problema europeu”. O filósofo alemão denomina estes europeus enfraquecidos de homens das “ideias modernas”, mas são reconhecidos, na sua época, como “livre pensador”, “novo filósofo”, “homem do futuro”, defensores do conhecimento objetivo, da igualdade, da compaixão, da liberdade e da benevolência (JGB/BM 44, KSA 5.061 e 63).

Os homens das “ideias modernas” estão presentes “em todos os países da Europa”. Eles são uma “espécie bem limitada de espírito” que, mesmo negando, acabam reproduzindo o dogmatismo, a moral gregária, o cristianismo. São “gente prisioneira e agrilhoadada” que querem, afirma o filósofo alemão, “mais ou menos o oposto daquilo que está em nosso intento e nosso instinto”, isto é, eles funcionam como um impedimento, “portas fechadas e janelas travadas” para o florescimento dos “novos

filósofos”, que conduzirão a Europa em direção a uma cultura forte e elevada (JGB/BM 44, KSA 5.061).

O impedimento promovido pelos homens das “ideias modernas” que dificulta o florescimento do homem forte e elevado, o “europeu do futuro”, é decorrente do fato de que tais homens estão a serviço do milenar processo de nivelamento, que se propaga por todo o continente europeu. Por serem defensores da igualdade, da compaixão, do desinteresse, do altruísmo, tais homens justificam e aceleram ainda mais a fraqueza da cultura europeia predominante: “Em suma, e lamentavelmente, eles são *niveladores*, esses falsamente chamados ‘espíritos livres’” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

Portador das “ideias modernas”, “que gostaria de confinar cada um num canto e numa ‘especialidade’”, este tipo de homem valoriza a erudição: “[A] autoglorificação e exaltação do erudito se encontra hoje em pleno florescimento e na mais viva primavera”. O erudito ou homem científico apresenta certo “menosprezo pela filosofia”, ele “não vê na filosofia senão uma série de sistemas *refutados* e um esbanjamento que a ninguém ‘beneficia’” (JGB/BM 204, KSA 5.129).

Nietzsche também denomina o erudito de homem utilitário, um tipo enfraquecido, cujo trabalho de erudição “ameaça o desenvolvimento do filósofo”, uma vez que, aumenta a “probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e ‘especializar’ em algum ponto: de modo que jamais alcança a sua altura”. Esta influência do saber científico pode, segundo Nietzsche, “suscitar perigosa desconfiança na alma de um jovem e ambicioso erudito” (JGB/BM 205 e 212, KSA 5.130 e 146).

A desconfiança do erudito, o seu menosprezo e indisposição para com a filosofia é expressão do florescimento da ciência: “Hoje a ciência floresce e tem a boa consciência estampada no rosto”. A consequência direta dessa ascensão da ciência moderna é a diminuição do conhecimento filosófico: “[E]sse vestígio de filosofia de hoje, desperta suspeita e cisma, quando não escárnio e pena”. O trabalho realizado pelo erudito enfraquece a filosofia, reduzindo sua possibilidade de se tornar um tipo de conhecimento dominante (JGB/BM 204, KSA 5.131).

A filosofia moderna, fruto da erudição foi, segundo Nietzsche, “reduzida a ‘teoria do conhecimento’ na realidade apenas um tímido epouquismo [*Epochistik*] e

doutrina de abstenção”. Este tipo de filosofia não consegue se elevar a uma condição de conhecimento dominante. Ao contrário, sua função se reduz apenas a um conhecimento propedêutico, “que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar”. Esta filosofia é um tipo de conhecimento muito fraco, “nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena”. Sendo assim, pergunta o filósofo alemão: “Como poderia uma tal filosofia – *dominar?*” (JGB/BM 204, KSA 5.131).

Esses homens das “ideias modernas” vivem à margem da religião. São “pessoas de livre pensar diverso na origem e na espécie”. Sua nova forma de trabalho, a qual Nietzsche denomina de “laboriosidade moderna”, acabou dissolvendo seus instintos religiosos ou fé cristã. Esta dissolução dos instintos religiosos presente no homem das “ideias modernas” foi um processo que ocorreu de geração em geração, “de modo que [eles] já não sabem para que servem as religiões, e apenas com mudo assombro chegam a registrar a sua presença no mundo” (JGB/BM 58, KSA 5.076).

A dissolução dos instintos religiosos ocorre quando o homem das “ideias modernas” é obrigado, pela sua desenvolvida consciência moderna, a uma espécie de “laboriosidade profissional” em relação ao conhecimento, o que automaticamente desperta um leve menosprezo pela religião. Transformar a busca pelo conhecimento em uma atividade profissional, isto é, em trabalho faz com que este tipo de homem se desapegue das atividades religiosas (JGB/BM 58, KSA 5.077).

O menosprezo pela religião é atenuado com “a ajuda da história (e *não* a partir de sua experiência pessoal)”, que o engendra a consciência de que ele foi criado e educado em meio às coisas religiosas, despertando assim seu sentimento de gratidão. Desta forma, este homem não mais se aproxima da religião. O máximo que ele pode chegar é a uma seriedade e gratidão para com a religião: “A indiferença prática em relação às coisas religiosas, em meio à qual ele nasceu e foi educado, nele é sublimada geralmente em cautela e correção que teme o contato com pessoas e coisas religiosas” (JGB/BM 58, KSA 5.077).

A tolerância do homem das “ideias modernas” em relação à religião, sua crença de que é superior ao homem religioso, como se este fosse algo já superado, seu convencimento a ponto de proferir elogios a si mesmo, é mais uma crença ingênua, tosca, infantil e presunçosa de superioridade em relação ao homem religioso. Devido a

esta crença de uma superioridade, este tipo de homem age com tolerância diante do homem religioso, que acredita ter deixado para trás. Este homem tolerante não passa, segundo Nietzsche, de um “pequeno anão e plebeu presunçoso, o ágil e diligente trabalhador braçal-intelectual a serviço das ‘ideias’, as ‘ideias modernas’” (JGB/BM 58, KSA 5.077).

Os homens das “ideias modernas” são, para Nietzsche, falsos porta-vozes da Europa do futuro, “a quem não se pode negar coragem nem costumes respeitáveis”, a ponto de se autodenominarem superiores aos homens religiosos. Eles são, afirma o filósofo alemão, “escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático”, que não conseguem se desprender de sua consciência naturalmente gregária. É uma das experiências que os levou a esta condição de gregriedade é o fato de serem “homens sem solidão, sem solidão própria” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

Segundo Nietzsche, este tipo de homem das “ideias modernas” não possui aquilo que chama de “livre solidão”, a qual pode ser encontrada até mesmo numa autêntica vida religiosa, na “suave compostura que se chama ‘oração’”, um tipo de ócio “com boa consciência, de longa data, de sangue”, semelhante ao sentimento aristocrático de que o trabalho desonra (JGB/BM 58, KSA 5.075).

A vida do homem das “ideias modernas” gira em torno de outros prazeres e obrigações, diferentes daqueles ligados à religião, e que consomem muito o seu tempo: “Elas já se sentem bastante requisitadas, essas ótimas pessoas, quer por seus negócios, quer por seus prazeres, sem falar da ‘pátria’ e dos jornais, e das obrigações de família”. Consumido por outros prazeres e obrigações, a religião acaba perdendo o sentido para este tipo de homem. A Igreja se torna para ele uma perda de tempo: “[P]arece que não lhes sobra tempo para a religião”. Isso porque não é bem claro para este tipo de homem o que é de fato a religião, se é “um novo negócio ou um novo prazer”. Por isso, segundo Nietzsche, essas pessoas afirmam: “[N]ão se pode, dizem a si mesmas, ir à igreja somente para estragar o bom humor” (JGB/BM 58, KSA 5.075 e 76).

O ócio do homem das “ideias modernas” tem o mesmo papel do jejum para o cristão. Podemos dizer que o “ócio moderno” é uma sábia reinterpretação do jejum, “uma espécie de *jejum* sabiamente inventado e intercalado”, que funciona como instrumento de coerção e controle dos impulsos e hábitos poderosos, por isso, está a

serviço do nivelamento do homem europeu: “[U]m golpe de mestre do instinto *inglês* foi tornar o domingo tão sagrado e tedioso que, sem se dar conta, o cidadão inglês anseia novamente pelos dias de trabalho da semana” (JGB/BM 189, KSA 5.110).

A tendência básica do homem das “ideias modernas” é, segundo Nietzsche, “de ver, nas formas da velha sociedade até agora existente, a causa de *toda* a miséria e falência humana”. Esta tendência, aparentemente contrária as ideias dogmáticas e cristãs que veem a causa dos males existentes em algo universal e exterior à conduta humana, acaba permanecendo nesta mesma esfera de concepção (JGB/BM 44, KSA 5.061).

Esses falsos novos homens negam aparentemente as velhas ideias “com o que a verdade vem ficar alegremente de cabeça para baixo”, ou seja, eles conseguem ter um posicionamento contrário às verdades estabelecidas, o que não significa que sejam contrários aos valores que norteiam tais verdades, ou seja, eles não conseguem promover a sucessão dos opostos, que é indispensável para a superação do processo de enfraquecimento que continua a avançar na Europa. Sua oposição é apenas aparente, por isso, são homens “cativos e ridiculamente superficiais” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

As duas principais doutrinas desses homens das “ideias modernas” são a “compaixão pelos que sofrem” e a “igualdade de direito”. O sofrimento é visto por eles como “algo que se deve *abolir*”. Eles negam o sofrimento. O que querem, de fato, afirma Nietzsche, é “a universal felicidade do rebanho em pasto verde”, a “ausência do perigo”, o “bem-estar e facilidade para todos”. Este tipo de homem continua a defender a moral gregária do nivelamento, praticada pelo cristianismo (JGB/BM 44, KSA 5.061).

A compaixão, como uma das doutrinas do homem das “ideias modernas” se manifesta enquanto um tipo bem singular de “*autodesprezo*”, considerado por Nietzsche como “parte do ensombrecimento e enfeamento da Europa, que há um século não faz senão crescer”. Este tipo de homem, que não conseguiu abolir seu próprio sofrimento, possui uma insatisfação consigo mesmo. Mas sua vaidade oculta esta insatisfação a tal ponto que, sua compaixão se manifesta como uma espécie de autodesprezo: “O homem das ‘ideias modernas’, esse orgulhoso símio, está desmedidamente insatisfeito consigo: isto é um fato. Ele sofre, padece: mas, para sua vaidade, apenas ‘compadece’” (JGB/BM 222, KSA 5.156).

Enquanto defensor da igualdade de direito, o homem das “ideias modernas” é hostil a qualquer tipo de privilégio e hierarquia. Para exercer o comando, ele utiliza uma espécie de crença na obediência, isto é, ele glorifica a obediência a ponto de transformá-la numa virtude: “[N]a Europa de hoje o homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida, e glorifica os seus atributos, que o tornam manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas”. Ou seja, para negar o privilégio e a hierarquia, este tipo de homem se posiciona como executor do bem comum e glorifica os impulsos do homem de rebanho, a ponto de transformar esses impulsos em virtudes e, conseqüentemente, em atributos morais. Tais virtudes morais são: “[O] espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão” (JGB/BM 199, KSA 5.120).

A aspiração do homem das “ideias modernas” em glorificar seus atributos, de qualificá-los como “bom” e o identificar com a maioria, seria proveniente, segundo Nietzsche, de sua composição. Este homem não é mais um nobre aristocrático e sim um plebeu, um mestiço com ascendência múltipla, com impulsos e valores contraditórios. Sua composição revela a guerra que existe dentro de si próprio.

A condição conflituosa e contraditória do homem das “ideias modernas” o faz buscar a felicidade como uma paz que ele acredita existir em algo exterior a si mesmo, e assim pôr fim ao seu estado de guerra interior. Para este tipo de homem, “a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo)”. A felicidade seria então a busca pelo oposto da condição em que vive ele vive, uma “felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada, ou ‘sabás dos sabás’, para dizer como o santo retor Agostinho, ele mesmo um desses homens” (JGB/BM 200, KSA 5.120).

O homem das “ideias modernas” está a serviço da manutenção da vida coletiva e da igualdade entre esses comunitários. Qualquer valor que mantém esses vínculos alcança honras morais. A moral deste tipo de homem visa somente a conservação do rebanho e se alicerça na moral do temor: “O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral” (JGB/BM 201, KSA 5.122).

O temor, fundador da moral de rebanho, se manifesta “quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima, além da mediania e da planura da consciência de rebanho”. Esses impulsos podem esgotar o amor-próprio da comunidade, com isso, “a sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada”. Diante desta situação muito perigosa, o homem das “ideias modernas” acaba por estigmatizar e caluniar estes impulsos como más: “A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: [T]udo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*” (JGB/BM 201, KSA 5.122).

Estes falsos espíritos livres conquistam e seduzem a Europa. São homens “bons”, pois defendem a felicidade, a paz, o progresso. Tudo isso proporciona uma sintonia e identificação com os anseios da maioria. Até mesmo o imperativo do homem das “ideias modernas”, afirma o filósofo alemão, está de acordo com o imperativo da maioria: “[Q]ueremos que algum dia não haja *nada mais a temer*” (JGB/BM 201, KSA 5.123).

O homem das “ideias modernas” se autoglorifica, pois acredita ser o homem do futuro, que superou os valores cristãos e, por isso, é o mais indicado para apontar a meta, o caminho para a Europa do futuro: “[A] autoglorificação e exaltação do erudito se encontra hoje em pleno florescimento e na mais viva primavera – com o que não se quer dizer que, nesse caso, o elogio de si mesmo tenha cheiro agradável” (JGB/BM 204, KSA 5.129).

Nietzsche considera o homem das “ideias modernas” como falso “espírito livre”. O filósofo alemão aponta como sua primeira tarefa desfazer este equívoco. E, mais ainda, mostra que esses homens são bastante limitados, prisioneiros e, portanto, são o oposto daquilo que ele propõe como espírito livre, além de serem ainda um impedimento para o florescimento do europeu do futuro.

A última e mais generalizada manifestação das “ideias modernas” ocorreu com o movimento democrático. Mais elas foram inicialmente difundidas na Europa com a Revolução Francesa. Esta é, portanto, o marco inicial da mais extrema expressão do processo de enfraquecimento da cultura europeia predominante, o movimento

democrático, justificado pelas “ideias modernas”: “[A] última grande rebelião de escravos [...] teve início com a Revolução Francesa” (JGB/BM 46, KSA 5.067).

1.3. A Europa democrática

A mais generalizada expressão do enfraquecimento da cultura europeia está no movimento democrático. Esta condição extrema de fraqueza foi alcançada com a popularização da democracia por toda a Europa. Tal movimento se tornou popular devido à fácil assimilação de seus valores, por serem os mesmos valores cristãos. Desta forma, Nietzsche afirma: “o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão” (JGB/BM 202, KSA 5.124).

Estão presentes no movimento democrático, aqueles valores que enfraquecem a cultura europeia, a saber, a compaixão, o desinteresse e o altruísmo. Este movimento dá continuidade ao processo de agregação e nivelamento dos europeus. O homem democrático é aquele que recusa a capacidade de comandar, proveniente da sua força da vontade, para se esconder na coletividade. Ele supervaloriza o gosto da maioria e toma como referência de valor tudo aquilo que gera sofrimento ao grande número.

Como continuador do cristianismo, o movimento democrático é divulgador da compaixão. Porém, neste novo contexto, tal sentimento cristão recebe outra interpretação. Ele é reinterpretado como negação do sofrimento e simpatia para como o outro que sofre, uma espécie de compaixão compartilhada. Este tipo de compaixão é, para Nietzsche, a expressão mais atual do processo de homogeneização do homem europeu.

A compaixão compartilhada, própria do movimento democrático, tem a capacidade de transformar o homem em um animal de rebanho, um trabalhador, útil, variavelmente versátil e apto, outro tipo de escravo que, embora negue qualquer privilégio e comando, precisa do senhor, de ser comandado. Nietzsche considera, portanto, o “movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência e diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” (JGB/BM 203, KSA 5.126).

O desinteresse e o altruísmo proscrito pelo movimento democrático visam apenas à agregação do grande número para, desta forma, poder vencer os mais fortes. Eles funcionam como uma espécie de sedução tanto para os homens fracos e degenerados, como também para os fortes e elevados, que podem sucumbir diante do gosto da maioria.

Todos aqueles valores que intensificam a vontade de potência, próprio do homem forte e elevado, geram revolta no grande número. Esta revolta faz surgir no homem fraco e degenerado, de vida gregária, cuja vontade é obstruída por seus valores, um tipo de sofrimento que os agrega ainda mais. A revolta deste tipo de homem se dirige àqueles que negam o sofrimento, isto é, os homens fortes, os nobres, de valores elevados. Para Nietzsche, o movimento democrático é resultado desse “enorme sofrimento *oculto*” que “se revolta contra o gosto nobre, que parece *negar* o sofrer” (JGB/BM 46, KSA 5.067).

A liberdade que o homem forte e elevado tem em relação à fé e ao sofrimento irritam aquela maioria fraca e degenerada. A “Ilustração irrita”, afirma o filósofo alemão. Por isso, os valores divulgados pela Revolução Francesa promovem apenas aparentemente a liberação do europeu moderno da fé cristã. Eles dão continuidade ao processo de agregação e nivelamento realizados pelo cristianismo (JGB/BM 46, KSA 5.067).

A moral divulgada pelo movimento democrático é a mesma moral cristã, aquela do nivelamento, da igualação, do rebanho: “*Moral é hoje, na Europa, moral de rebanho*”. Este processo de nivelamento e igualação consiste na exclusão das exceções, que são aqueles homens fortes e elevados com os quais os fracos, em condições iguais, não conseguem lutar (JGB/BM 202, KSA 5.124).

O movimento democrático, por ser um prolongamento do movimento cristão, é contrário à condição de superação. Nietzsche afirma no prólogo de *Para além de bem e mal*, que “a ilustração democrática” é a mais bem sucedida tentativa de distensão “do arco”, da “tensão do espírito”, produzido em toda a Europa. Esta tensão é resultado do processo de enfraquecimento, iniciado com a filosofia dogmática, prolongado pelo cristianismo e generalizado por toda a Europa pelo movimento democrático (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

O enfraquecimento da cultura europeia se generaliza ainda mais quando o movimento democrático propõe um novo modelo de organização política e social, o socialismo. Nesta condição, a diminuição e o nivelamento alcançam condições extremas, nas quais o homem, segundo Nietzsche, se torna completamente um animal de rebanho.

O socialismo representa a mais extrema e generalizada “*degeneração global do homem*”. Aquele “novo” homem, “que os boçais socialistas veem hoje como o seu ‘homem do futuro’ – como seu ideal!”, responsável por construir uma nova sociedade, fundamentada em direitos iguais, na liberdade e na fraternidade, é, segundo Nietzsche, o tipo mais degenerado e enfraquecido, no qual todos os impulsos de comando e domínio foram negados. O socialismo é, portanto, a mais completa “degeneração e diminuição do homem, até tornar-se um perfeito animal de rebanho” (JGB/BM 203, KSA 5.127).

A “sociedade livre” defendida pelos socialistas é, para Nietzsche, nada mais do que uma espécie de “rebanho autônomo”. A principal característica dessa nova espécie de rebanho é a recusa tanto de Deus como o ser supremo que comanda, com também dos homens privilegiados, aqueles que possuem a força para comandar. O anseio por igualdade é, segundo o filósofo alemão, uma manifestação do instinto de rebanho, que glorificado e qualificado como bom passa a ser tido como um sentimento moral. E, com a ajuda do cristianismo, “que satisfaz e adulou os mais sublimes desejos do animal de rebanho”, tal instinto acaba dominando os outros instintos, a ponto de ser o instinto fundador da moral europeia (JGB/BM 202, KSA 5.125).

A mais generalizada manifestação desta moral de rebanho está na esfera das decisões políticas e sociais. A moral, enquanto mecanismo de coerção do espírito e negação dos instintos mais fortes do homem, contaminou a política. O anseio por democracia é, segundo Nietzsche, mais uma tentativa de fazer prevalecer esses valores morais que enfraquecem a cultura europeia: “[C]hegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral” (JGB/BM 202, KSA 5.124).

O movimento político anarquista é também veiculador dos valores morais próprios do movimento democrático. Porém, os anarquistas caminham em um ritmo mais acelerado que os democratas, tanto é que eles se opõem ao modelo político

democrático e ao socialismo: “Mas que o seu ritmo [do movimento democrático] é demasiado vagaroso para os mais impacientes, para os enfermos e sofredores do mencionado instinto [de rebanho]” (JGB/BM 202, KSA 5.125).

A oposição que os anarquistas fazem aos democratas e socialistas é apenas aparente, pois todos compartilham do instinto de rebanho. Nietzsche compara os anarquistas à cães raivosos que uivam errantemente “pelos becos da cultura europeia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos da revolução pacificamente laboriosos, e mais ainda aos broncos filosofastros e fanáticos da irmandade, que se denominam socialistas”. Os anarquistas, assim como os democratas e socialistas, para o filósofo alemão, também defendem o rebanho autônomo e negam qualquer tipo de direito particular ou privilégio. Eles são adeptos da compaixão compartilhada: “[M]as na verdade unânimes todos [democratas, socialistas e anarquistas] na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho *autônomo*” (JGB/BM 202, KSA 5.125).

Tantos os anarquistas como os democratas e socialistas negam qualquer tipo de direito que conceda privilégio especial a um indivíduo ou a um grupo de indivíduo em particular. Muitos deles, neste caso, de forma mais enfática, os anarquistas, defendem a abolição de todo e qualquer direito: “[Q]uando todos são iguais, ninguém precisa mais de ‘direitos’” (JGB/BM 202, KSA 5.125).

Anarquistas, socialistas e democratas, todos se posicionam com “desconfiança frente à justiça que pune (como se ela fosse uma violência contra o mais fraco [...])”. A justiça enquanto punição funciona, para eles, como “uma injustiça para com a *necessária* consequência de toda sociedade anterior”. Neste caso, eles compartilham da concepção positivista de progresso. Eles são unânimes, ainda, no sentimento de compaixão, “na simpatia com tudo quanto vive, sente e sofre” (JGB/BM 202, KSA 5.125).

Outro movimento veiculador da moral de rebanho e que faz parte do movimento democrático é o feminismo. A característica básica deste movimento é a competição e até mesmo a luta por igualdade de direitos entre homens e mulheres. Esta igualdade é defendida não somente pelas mulheres que buscam se emancipar do temor ao homem, como também por muitos doutos da época.

O “progresso” feminino, que consiste na conquista de direitos iguais aos dos homens e, portanto, na independência da mulher é, para Nietzsche, um sintoma de regressão e enfraquecimento dos instintos femininos, isto é, a mulher está em regressão, sua influência, desde a Revolução Francesa, diminui na Europa. A mulher degenera. A igualdade, ardorosamente defendida pelo movimento feminista e por todos os defensores da democracia, acaba por impor um procedimento de uniformização e nivelamento do europeu. Ao se tornarem membros de uma mesma coletividade, dos fracos e degenerados, esses indivíduos acabam acreditando que são iguais.

A degeneração da mulher muito deve à nova forma de organização econômica e social que a Europa vive na época moderna, em que “o espírito industrial venceu o espírito militar e aristocrático”. Neste contexto, a mulher passa a ser utilizada como força de trabalho, o que desperta seu sentimento de independência, principalmente aquela independência econômica e de direitos: “[A] mulher aspira a independência econômica e legal de um caixeiro: ‘a mulher como um caixeiro’ – está escrito no portal da sociedade moderna que se forma” (JGB/BM 239, KSA 5.176).

A ideia de direitos iguais surge para manter o rebanho sempre agregado. Ao se reconhecer como tendo direitos, o membro do rebanho se identifica com a coletividade e procura sempre conservá-la contra as possíveis ameaças. E essas ameaças vêm dos mais fortes, cuja vida não está associada ao rebanho. Assim, para enfrentá-los é necessário estarem vivendo gregariamente.

A conquista de direitos, de espaços em que aparentemente a mulher comanda, indicam para um tipo de progresso feminino. O próprio movimento feminista defende esse progresso, por acreditar que a mulher finalmente está conquistando o seu posto de direito na sociedade. Para Nietzsche, todas essas conquistas representam justamente o oposto daquilo que o movimento feminista defende: “Apoderando-se de tal maneira de novos direitos, buscando tornar-se ‘senhor’ e inscrevendo o ‘progresso’ feminino em suas bandeiras e bandeirolas, ela vê realizar-se o contrário, com terrível nitidez: *a mulher está em regressão*”. Nietzsche qualifica o movimento feminista como uma tendência democrática responsável pela diminuição ou degeneração dos instintos femininos: “Em nenhuma época o sexo fraco foi tratado com tanto respeito pelos homens como na nossa – o que é parte da tendência democrática e seu gosto básico” (JGB/BM 239, KSA 5.175 e 176).

No início do prólogo de *Para além de bem e mal* há uma comparação hipotética: “Supondo que a verdade seja uma mulher”. Tal assertiva se refere ao dogmatismo, cujo fundamento é a crença na verdade como absoluta e incondicionada, como Deus, que continua a seduzir o homem europeu e a agregar a maioria. Esta sedução se utiliza de diversas técnicas no decorrer da história europeia, a última e mais degenerada delas é o movimento democrático. E, como uma das vertentes desse movimento democrático, o feminismo é a forma mais degenerada dos instintos da mulher (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

Os instintos femininos, segundo Nietzsche, se degeneram quando a mulher perde o pudor, quando ela quer mais que o respeito. Quando ela acredita que somente o respeito é pouco e começa a competir por direitos: “[C]omo admirar que logo se abuse desse respeito? Querem mais, aprendem a exigir, por fim acham quase ofensivo esse tributo de respeito, preferiam a competição por direitos, até mesmo a luta: em suma, a mulher perde o pudor” (JGB/BM 239, KSA 5.175).

Uma das consequências direta do processo de enfraquecimento do europeu, promovido pelo movimento democrático, foi a intensa mistura de povos e raças que antes viviam de forma isoladas e cultivavam outros valores. A vida em rebanho tem como resultado um novo tipo de homem, o mestiço que não consegue se identificar com nenhuma raça. Suas origens foram perdidas, assim como aqueles valores de sangue. O desconhecimento de sua proveniência acaba gerando confusão e conflito de consciência. Nesta condição surgem certos sentimentos que viriam solucionar este estado de conflito e confusão, como o sentimento nacionalista.

O sentimento nacionalista seria a tentativa do homem mestiço de encontrar a sua própria identidade. Entretanto, este também, para Nietzsche, está contaminado pelos valores morais que enfraquecem e degeneram o homem europeu. Pois aqueles em que predomina tal sentimento já, pela sua própria constituição, são homens fracos e degenerados.

1.4. A Europa nacionalista

O nacionalismo é caracterizado como um dos principais movimentos políticos do século XIX. O triunfo do Estado-nação insere a Europa numa série de competições entre os povos. Nietzsche não desenvolve uma teoria detalhada do nacionalismo. Ele não entra no debate sobre sua definição, como fazem muitos de seus contemporâneos. Para o filósofo alemão, este movimento é considerado uma das maiores doenças nervosas deste século, que surge na Europa como uma espécie de explosão de sentimentos reativos, opostos ao processo de mestiçagem. O fechamento nacionalista impede a unificação cultural da Europa, processo pelo qual é possível o cultivo de uma cultura forte e elevada.

A nação, defendida pelos nacionalistas, como uma unidade cultural, é uma construção romântica, composta pelos mesmos valores enfraquecidos que estão disseminados por toda a Europa. O cristianismo continua sendo a religião oficial das nações, assim como a filosofia dogmática continua sendo a forma de conhecimento predominante. A cultura nacional é, portanto, uma cultura fraca e degenerada.

A cultura nacional é artificial, na medida em que seus valores não nasceram do cultivo desta nova forma de organização política. Mas foram construídos a partir daqueles valores já existentes, provenientes do cristianismo e da filosofia dogmática. Sendo assim, o nacionalismo, ao invés de se opor ao processo de enfraquecimento da cultura europeia, ele o acelera ainda mais.

A fraqueza da cultura europeia está expressa nos “atávicos acessos de patriotismo e apego à terrinha” que se prolifera como uma espécie de “infecção política” entre os europeus da época moderna. O nacionalismo é um sentimento próprio do homem mestiço, que se manifesta enquanto política (JGB/BM 241 e 251, KSA 5.180 e 192).

O europeu moderno é um tipo mestiço que não mais se reconhece como pertencente a uma raça e passa a buscar sua identidade na nação. O que nele floresce é o sentimento nacionalista, ou seja, de que a nação deve ter prioridade sobre os indivíduos que a compõem. Segundo Nietzsche, este homem nacionalista, mestiço pela sua própria constituição e, por isso, bastante confuso quanto a sua origem, se prolifera por todo o continente europeu. Ele é um tipo de homem bastante fraco: “O homem de uma era de

dissolução e de mestiçagem confusa, que carrega no corpo uma herança de ascendência múltipla [...] – esse homem das culturas tardias e de luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco” (JGB/BM 200, KSA 5.120).

Dominando pelo sentimento nacionalista, o europeu moderno, afirma Nietzsche, busca a unidade nacional, em que a nação deve ter prioridade sobre todos os seus componentes possíveis, como os grupos religiosos, étnicos, as classes sociais, etc. E mais, o sentimento nacionalista desperta o desejo por uma supremacia nacional, segundo a qual, a própria nação é superior as outras nações. Esta concepção de supremacia nacional se manifesta de diversas formas, uma delas é a crença de que uma nação é culturalmente superior às outras.

O sentimento nacionalista, enquanto promotor da concepção de supremacia nacional, desencadeou em toda a Europa a hostilidade entre as nações, uma espécie de fechamento nacionalista que, para Nietzsche, não passa de uma “imbecilização” dessas nações, que se limita a uma “pequena política”, cuja ação impede o florescimento da “grande política” voltada não somente a uma nação específica, mas à Europa, enquanto uma entidade cultura: “[E]ntre os alemães de hoje, num momento a imbecilidade antifrancesa, noutro a antijudaica, logo a antipolonesa, [...]” (JGB/BM 251, KSA 5.192).

Nietzsche denomina a política realizada pelas nações de “pequena política”. Esta interrompe o “processo do *europeu em evolução*”, ou seja, impede o surgimento do “homem essencialmente supranacional e nômade”. Tal impedimento ocorre na medida em que a unidade nacional funciona como uma unidade catalisadora do ressentimento (JGB/BM 242, KSA 5.182).

Próprio do homem fraco e degenerado, o ressentimento desenvolvido nas nações, se manifesta como hostilidade as outras nações e também como negação do processo de mistura e síntese entre os europeus. Tudo isso leva à busca pelo estabelecimento de uma unidade nacional fundamentada em critérios absolutos. Esta forma de organização moderna impede a superação da cultura enfraquecida.

Em aparente contraposição ao contínuo processo de nivelamento e homogeneização do europeu, o nacionalismo irrompe como um sentimento de negação e hostilidade a tudo aquilo que oferece perigo a unidade nacional. O ressentimento se

manifesta como desejo de vingança e a consequência disso são as guerras entre as nações.

Segundo Nietzsche, o sentimento nacionalista pode irromper tanto no homem fraco e degenerado como também naquele forte e elevado: “Nós, ‘bons europeus’: também nós temos horas em que nos permitimos uma bela patriotice”. A diferença consiste na forma como este sentimento é absorvido. Naquele homem forte, rapidamente tal sentimento chega ao fim: “Espíritos mais pesados do que nós podem requerer bem mais tempo, para dar conta do que em nós transcorre e chegam ao fim em poucas horas” (JGB/BM 241, KSA 5.180).

A dissolução ou prolongamento do sentimento nacionalista depende da capacidade que o homem tem de discipliná-lo. Para que esta dissolução ocorra mais rapidamente é necessário, segundo Nietzsche, o retorno “à razão, isto é, ao ‘bom europeísmo’”. A capacidade de exercitar o pensamento não somente a partir de uma única nação, mas da unidade dessas diversas nações europeias, é fundamental para a superação do nacionalismo.

O nacionalismo, quando não comandado pela razão, acaba sendo um sentimento desregrado, que inibe a vontade e retarda o processo de cultivo da cultura elevada. O patriotismo é uma falsa solução ao problema da fraqueza própria da cultura predominante na Europa moderna. Tal sentimento, quando não disciplinado, transforma seus adeptos em homens politikeiros, no qual predomina “o desassossego, o vazio e a ruidosa dissensão” (JGB/BM 241, KSA 5.181).

O sentimento nacionalista, por ser um sentimento desregrado e que se manifesta enquanto “palpitações patrióticas” e “inundações emotivas”, acaba promovendo uma desagregação da cultura europeia. Esta desagregação impede a mistura e síntese da Europa, processo que Nietzsche deposita esperanças de superação da atual cultura predominante (JGB/BM 241, KSA 5.180).

O patriotismo, resultado do sentimento nacionalista, este “apego à terrinha”, promove na Europa aquilo que Nietzsche denomina de “pequena política”. E, por isso, constitui uma recaída no “processo do *europeu em evolução*”, ao impedir o florescimento de uma grande vontade como expressão de uma grande política capaz de conduzir a Europa para uma cultura forte e rica (JGB/BM 241 e 242, KSA 5.180 e 183).

Se, no homem forte e elevado, o sentimento nacionalista não for controlado pela razão, acaba ofuscando a sua tarefa, que consiste em preparar as condições necessárias para superar a cultura predominante na Europa. Este tipo de homem, para realizar esta sua tarefa, precisa controlar, em pouco espaço tempo, essa violenta emoção, isto é, ele precisa saber o momento em que pode ser patriota.

A crítica de Nietzsche ao movimento nacionalista parte principalmente da análise de sua própria pátria, a Alemanha. Nesta, o nacionalismo se prolifera de forma mais extrema em relação aos outros povos da Europa. Antes de se manifestar na política, este sentimento nacionalista está presente na arte alemã, principalmente na música, pois esta “compromete a saúde” ao “corromper o gosto” (JGB/BM 255, KSA 5.201).

De Mozart a Schumann, Nietzsche mostra como a música alemã passou a expressar o nacionalismo. Uma espécie de limitação e apequenamento da música, que com Mozart representou “o acorde final de um grande e secular gosto europeu”. A música de Beethoven é o evento intermediário, ela expressa aquela mistura e sobreposição de estilo. Em seguida, o romantismo domina a música alemã e com ele o sentimento nacionalista (JGB/BM 245, KSA 5.187).

A música de Wagner é, segundo Nietzsche, a maior expressão alemã do nacionalismo. É uma música bastante misturada, ora aparenta juventude, ora antiguidade, ora fluidez, ora estagnação. Ela “tem fogo e ânimo, e ao mesmo tempo a pele seca e baça dos frutos que amadurecem tarde demais” (JGB/BM 240, KSA 5.179).

O nacionalismo é um sentimento romântico, que muito bem se identifica com a alma alemã e sua capacidade de criar ficções. E, uma dessas ficções românticas é a Nação. Esta, afirma Nietzsche, “é antes uma *res facta* que *nata* [antes uma coisa feita que nascida] (e às vezes pode ser confundida com uma *res ficta et picta* [coisa imaginada e pintada]” (JGB/BM 251, KSA 5.194).

A alma alemã, afirma Nietzsche, tem uma origem múltipla e variada. Ela é composta e sobreposta. Não é uma alma que foi cultivada e construída. Esta variação e multiplicidade da alma alemã é proveniente da “mais extraordinária mistura e amálgama de raças”. Devido a esta proveniência de sua alma, o alemão, tipo de homem europeu mais propenso ao sentimento nacionalista, é confuso e contraditório que “ama as nuvens

e tudo que é turvo, cambiante, crepuscular, úmido e velado”. O alemão “não é, ele *se torna*, se ‘desenvolve’”. E, pelo fato do nacionalismo ser um sentimento romântico que pode ou não se desenvolver, dependendo do tipo de homem no qual ele floresce, no alemão, pela sua configuração, ele se desenvolve e atinge proporções perigosas. Como é o caso do antissemitismo (JGB/BM 244, KSA 5.184).

O antissemitismo alemão é expressão do sentimento nacionalista em sua forma mais imoderada, ou seja, quando se manifesta de uma maneira incapaz de ser absorvido e equilibrado. Os alemães, segundo Nietzsche, não conseguem ainda realizar esta absorção e equilíbrio em relação “a manifestação disparatada e vergonhosa desse sentimento imoderado”. Diferentemente dos ingleses, franceses e italianos, “o estômago alemão, o sangue alemão tem dificuldade (e por muito tempo ainda terá) em dar conta desse *quantum* [quantidade] de judeus” (JGB/BM 251, KSA 5.193).

A política desagregadora proveniente do sentimento nacionalista contribuiu para o florescimento do ceticismo na Europa. Em nome da unidade nacional, temos uma súbita e imediata mistura de raças. E, o ceticismo “surge toda vez que se cruzam, de modo súbito e decisivo, raças por longo tempo separadas”. Esta mistura promoveu na cultura europeia então dominante uma exacerbação de “inquietação, perturbação, tentativa, dúvida”, isto é, transformou a Europa “cética de alto a baixo” (JGB/BM 208, KSA 5.137).

Este ceticismo está fundamentado na negação vontade, haja vista que não há segurança, não há confiança em nenhuma virtude, nem nas que são capazes de elevar o homem: “[A]s próprias virtudes não permitem uma a outra crescer e se fortalecer”. Este ceticismo paralisa a vontade, ele promove um desequilíbrio no corpo e na alma: “[O] que em tais mestiços adoece e degenera mais profundamente é a vontade” (JGB/BM 208, KSA 5.137).

Capítulo II

O processo de enfraquecimento da Europa

1.1A filosofia dogmática como propulsora do enfraquecimento

O enfraquecimento da Europa é, segundo Nietzsche, resultado de um processo histórico e fisiológico de diminuição e nivelamento do homem europeu a ponto de transformá-lo, na época moderna, em um ser diminuído, nivelado e de vida gregária. No prólogo de *Para além de bem e mal*, o pensador alemão indica a origem histórica desse processo de enfraquecimento, que se dá com “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”. A partir desta invenção, considerada por Nietzsche como o “erro de dogmático”, o “mais persistente e perigoso dos erros até hoje”, temos o florescimento da filosofia dogmática que, com a expansão do platonismo pela Europa, se torna a principal forma de conhecimento da cultura europeia predominante (JGB/BM Prólogo, KSA 5.012).

Nas primeiras linhas do prólogo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche se refere ao que seria um de seus principais objetivos nesta obra: realizar uma crítica radical à filosofia dogmática. Para o filósofo alemão, esta forma de conhecimento, embora seja a promotora das “sublimes e absolutas construções filosóficas” que alicerçam todo o saber predominante na Europa, mantém e justifica um processo histórico de diminuição e nivelamento do homem europeu. Segundo Nietzsche, o filósofo dogmático prepara as condições necessárias para o florescimento e conservação do tipo homem diminuído, fraco e degenerado (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

Em sua crítica à filosofia dogmática, Nietzsche encontra nos termos “Eu”, “Sujeito”, “Lei natural” e “Coisa em si”, os elementos fundadores deste tipo de conhecimento. Esses termos são a forma moderna do conceito de verdade e possuem o mesmo papel que os conceitos de “alma” e “espírito” têm para a metafísica tradicional. Desde Platão, aos principais filósofos europeus da época moderna, como Descartes, Espinosa e Kant, houve apenas um processo histórico de justificação e manutenção do domínio desta forma de conhecimento dogmática e, conseqüentemente, do tipo homem dogmático.

Ao associar a ideia de verdade às concepções de “Eu” e de “Sujeito”, o homem dogmático busca justificá-la a partir de conceitos filosóficos, que correspondem diretamente à esfera do pensamento consciente. Entretanto, segundo Nietzsche, a consciência é uma faculdade limitada, sua amplitude chega até onde é possível a comunicação por meio das palavras. E, qualquer nova e diversificada interpretação filosófica, ou seja, qualquer “nova verdade”, não passa de uma espécie de “atavismo”, isto é, de lembrança e releitura daquilo que já foi dito anteriormente, sendo impossível, por meio da consciência, dizer algo novo sobre a verdade: “Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro” (JGB/BM 20, KSA 5.034).

A consciência [*Bewusstsein*], de onde se originam os conceitos filosóficos, é, segundo Nietzsche, apenas um instrumento de comunicação entre os homens e funciona somente como um reflexo simplificado das atividades instintivas. Não é uma faculdade autônoma, a única capaz de revelar a verdade, tal como afirmam os dogmáticos, mas um instrumento orgânico que se manifesta por meio da linguagem. É da crença metafísica na verdade a qualquer custo, enquanto mais uma etapa de seu processo de refinamento e sublimação, que surge a consciência. Ela tem o mesmo papel utilitário do disfarce e da dissimulação para fazer existir e conservar o tipo de vida do homem dogmático. O “estar consciente” não consegue ultrapassar o saber dogmático fundamentado na verdade (JGB/BM 03, KSA 5.017).

Para Nietzsche, a consciência não é um grau superior da evolução orgânica, é apenas um órgão que se desenvolve tardiamente, por isso é menos completa e menos forte que os instintos. Ela existe em função da necessidade de comunicação, isto é, seu limite é o mesmo limite da linguagem. A consciência é o resultado tênue, um subproduto dos diferentes instintos, e seu conteúdo é o pensamento, ou seja, este é uma atividade fisiológica que se torna consciente. As ideias e os conceitos são a superfície das atividades instintivas. A reflexão é apenas um produto ilusório, uma ficção da trama que liga os instintos: “A maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (JGB/BM KSA 5.017).

Buscar o problema da verdade na consciência é limitá-la ao alcance da linguagem. E é isso que, para Nietzsche, fazem os filósofos dogmáticos, permanecendo, desta forma, na condição em que é possível produzir apenas camadas interpretativas,

cuja função é somente simplificar o mundo concebido a partir dos conceitos filosóficos. O pensamento filosófico, enquanto “pensamento consciente”, não consegue romper com os limites da linguagem. Ele promove apenas a falsificação, inserindo, desta forma, sua concepção de verdade na esfera da moralidade (JGB/BM 03, KSA 5.017).

A filosofia dogmática também se manifesta na Europa moderna como conhecimento científico, representado pelos “homens da ciência”, os “eruditos”, que se autointitulam “independentes da filosofia”. A ciência moderna permanece presa aos conceitos metafísicos de “alma” e “espírito”. Nietzsche se refere ao princípio científico do atomismo materialista, que acredita ser o átomo a substância primeira do mundo. Este princípio, embora seja algo já refutado, graças à Boscovich⁸ que foi, juntamente com Copérnico, “o maior e mais vitorioso adversário da evidência”, ainda “continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita”, como uma espécie de “necessidade atomista” (JGB/BM 12 e 204, KSA 5.026 e 129).

A ciência moderna está também alicerçada na concepção dogmática de “lei natural”, da qual os físicos “falam tão orgulhosamente”. Este princípio, da igualdade de todos perante a lei, se manifesta como uma espécie de segundo e mais refinado ateísmo. A afirmação “*Ni Dieu ni maître*”, não passa, para Nietzsche, de uma “dissimulação” criada pelos filósofos dogmáticos para negar “tudo aquilo que é privilegiado e senhor de si”. De acordo com a crítica nietzschiana, o que é negado de fato pelos filósofos dogmáticos são os impulsos mais fortes, justamente aqueles que podem levar à superação da atual condição de enfraquecimento da cultura europeia (JGB/BM 22, KSA 5.037).

Todos os princípios da filosofia dogmática, segundo Nietzsche, são provenientes de uma condição fisiológica que é mais originária, a “vontade de verdade”⁹. É esta vontade que possibilita o “mundo das ideias” platônico, o “eu penso” cartesiano, a

⁸ Rudjer Josip Bošković (18 mai 1711 - 13 de Fevereiro 1787) foi um físico, astrônomo, filósofo, matemático, diplomata, poeta, teólogo, sacerdote jesuíta, e um polímata da cidade de Dubrovnik, na República de Ragusa (hoje Croácia), que estudou e viveu na Itália e na França, onde também publicou muitos de seus trabalhos. Ele é famoso por sua teoria atômica e fez muitas contribuições importantes para a astronomia, incluindo o primeiro procedimento geométrico para determinar o equador de um planeta girando a partir de três observações de superfície e um recurso para calcular a órbita de um planeta a partir de três observações de sua posição. Em 1753, ele também descobriu a ausência de atmosfera na Lua.

⁹ A expressão “vontade de verdade” aparece no terceiro período da filosofia de Nietzsche, tendo uma atenção mais especial a partir de 1886, ano em que publica *Para além de bem e mal*. Porém, a ideia de um impulso inconsciente em direção à verdade (*Trieb zur Wahrheit*) aparece desde 1873, no texto intitulado *Curso de retórica*.

“coisa em si” kantiana, a “alma” cristã, a “lei natural” cientificista. O desejo pela verdade leva os filósofos dogmáticos à crença em coisas delimitáveis, duráveis, que conduz ao idêntico, ao unitário, ao incondicionado. A “vontade de verdade” é responsável por todas essas “figuras monstruosas” inscritas no coração na humanidade. Nietzsche procura mostrar que é a partir deste desejo pela verdade que a filosofia dogmática vai se sustentar (JGB/BM Prólogo, KSA 5.012).

A principal característica da filosofia dogmática é, segundo Nietzsche, a busca pela verdade. Para Platão, esta verdade está no “mundo inteligível”, para Descartes, no “eu penso”, para Kant, na “coisa em si”. A necessidade da verdade exige, dos filósofos dogmáticos, maior exploração e delimitação deste “mundo” ao qual ela pertence. E, esta tentativa de conhecer o “mundo” da verdade, não passa, segundo Nietzsche, de um meio de justificá-lo e mantê-lo como concepção dominante, no decorrer do processo histórico de formação da cultura europeia. A única mudança ocorre somente em relação à forma como se fala. Platão denominou o “mundo” da verdade de suprassensível, Descartes de racional e Kant de transcendental.

A concepção dogmática do mundo, fundamentada na “vontade de verdade”, tem o papel de favorecer a manutenção e o predomínio do tipo homem dogmático, perante outras formas de concepção e de vida. A necessidade de verdade a qualquer custo fez do filósofo dogmático um ator, um “adulador de Dionísio”, no qual nada é autêntico, nem mesmo sua própria filosofia, cujo papel principal seria mascarar sua desonestidade. A suposta inocência deste tipo de filósofo, “a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seu infantilismo”, sua falta de integridade quanto aos seus desejos mais íntimos, têm como propósito defender seus preconceitos como se fossem verdades (JGB/BM 05, KSA 5.018).

Dentre os filósofos atores e desonestos, Nietzsche, no primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, se refere à Kant, cuja filosofia dialética não passa de uma tartufice, uma espécie de hipocrisia e dissimulação, tal como encenou o comediante Molière em *Tartufo*: “A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu ‘imperativo categórico’ – esse espetáculo nos faz sorrir”. Ainda neste aforismo, Nietzsche menciona Espinosa como aquele filósofo dogmático que revestiu sua filosofia de um “*hocus pocus*” matemático, uma fórmula mágica que esconde o seu sentido correto, o “o amor

à sua filosofia”. Como a armadura e as armas de Palas Atena, o fundamento matemático dado por Espinosa à filosofia dogmática funciona apenas como proteção e autoconservação “de um doente recluso!” (JGB/BM 05, KSA 5.019).

A noção de verdade é tomada pelos filósofos dogmáticos como uma grande descoberta, fruto de um esquema filósofo rigoroso, uma “dialética fria, pura, divinamente imperturbável”. Segundo Nietzsche, Kant se orgulhava de haver descoberto a tábua das categorias e os juízos sintéticos *a priori*. Assim como Schelling também contribuiu para a exacerbação deste orgulho kantiano, ao descobrir uma nova faculdade para o “suprassensível”, a intuição intelectual. Este orgulho foi responsável pelo florescimento da filosofia idealista alemã, que é dogmática por excelência, e sua expansão por toda a Europa (JGB/BM 05, KSA 5.019).

Segundo Nietzsche, o papel específico da filosofia dogmática, ao contrário do que afirmam seus defensores, não consiste na busca pela verdade, mas na ilusão, na dissimulação, no disfarce, para fazer existir e conservar o tipo homem dogmático. Esta filosofia mascara a verdadeira vontade deste tipo de homem, que não é a de verdade, mas sim a de dominação, haja vista que, para o filósofo alemão, toda vontade é vontade de dominação: “[A] vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto de comando” (JGB/BM 19, KSA 5.032).

Em sua busca incessante pela verdade, a filosofia dogmática escamoteia os verdadeiros móveis que a sustentam, ou seja, aquilo que o filósofo alemão considera ser constituinte deste mundo em que vivemos: o mundo das coisas sensíveis, da corporeidade, dos enganos, da falsidade, do erro. A verdade, para o filósofo dogmático, “[d]eve vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’, ou seja, a verdade é oposta a todos móveis mundanos: “tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado de ‘verdade’” (JGB/BM 02, KSA 5.002).

Os filósofos dogmáticos, segundo Nietzsche, negam e denominam de falso e capaz de induzir ao erro tudo aquilo que, para eles, está fora da esfera ou do “mundo” onde é possível encontrar a verdade. O que é falso e induz ao erro passa a constituir

outro “mundo”, oposto àquele dos dogmáticos, um mundo das coisas sensíveis, da irracionalidade, da corporeidade e da fugacidade.

Ao afirmar que a “vontade de verdade” é uma condição mais primária, de onde se origina a concepção de verdade dos filósofos dogmáticos, Nietzsche quer demonstrar que esta verdade não passa de uma “tese tomada de antemão, uma ideia inesperada, uma ‘intuição’ [„*Eingebung*”], um desejo íntimo”, que estes filósofos tornaram abstrato e, logo em seguida, deram uma interpretação e defenderam como se fosse verdade, ou seja, suas verdades são seus preconceitos (JGB/BM 05, KSA 5.019).

Nietzsche caracteriza os filósofos dogmáticos como advogados de seus próprios preconceitos: “[E]les são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdade’”. A “vontade de verdade” não passa de um prolongamento das atividades instintivas. Os filósofos dogmáticos negam esta condição fisiológica e a qualificam como falso e capaz de induzir ao erro. Eles negam tudo que está ligado à esfera instintiva, como o corpo, as transformações contínuas, a multiplicidade e afirmam o seu contrário, o verdadeiro é fixo, essencial, incondicionado (JGB/BM 05, KSA 5.019).

O impulso fundador da “vontade de verdade” não é, segundo Nietzsche, o impulso ao conhecimento, o “amor à sabedoria” como afirmam os filósofos dogmáticos, mas sim o impulso de comando e de dominação. O “impulso ao conhecimento” é apenas uma máscara que oculta a necessidade daqueles que precisam recorrer a uma instância suprassensível para dominar e se preservar. É nesta direção a afirmação nietzschiana de que o “impulso ao conhecimento” não é “o pai da filosofia, mas sim [...] um outro impulso”, qual seja, o impulso de comandar. Um impulso ao conhecimento, se existe, afirma Nietzsche, não passa de “um pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado, põe-se a trabalhar animadamente, sem que qualquer outro impulso tenha participação essencial”. Este é um impulso independente que jamais poderia caracterizar o homem que o utiliza, diferente do filósofo dogmático que é caracterizado por este seu “amor” ao conhecimento (JGB/BM 6, KSA 5.020).

O conhecimento que caracteriza o filósofo dogmático, a ponto deste se autodenominar o “homem do conhecimento”, serviu apenas, segundo Nietzsche, como instrumento para que o impulso de comando e dominação se manifestasse: “Por trás de

toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”. A razão, o pensamento consciente, este maior orgulho dos filósofos dogmáticos, que acreditam fervorosamente haver descoberto o “mundo” em que reina a verdade, para Nietzsche, não somente é um prolongamento das atividades instintivas como é guiado por eles. Seja “espírito”, “alma”, ou qualquer outro nome que se dê a esta dimensão, ela é apenas um mero componente, que integra um contexto mais amplo e importante, a dimensão fisiológica, composta de lutas entre diversos impulsos que buscam sempre o domínio, a superação, a vitória, a exploração e apropriação violenta dos que resistem e se mostram mais fracos (JGB/BM 3, KSA 5.017).

Nietzsche critica a fisiologia de seu tempo que tende a justificar a manutenção do domínio da vida dogmática, ao afirmar que “o impulso cardinal de um ser orgânico” é o “impulso de autoconservação”. Segundo o filósofo alemão, “[u]ma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força”. A autoconservação é uma “*consequência* disso” (JGB/BM 13, KSA 5.027).

A crítica de Nietzsche também se estende à psicologia de seu tempo, que tem pretensões de ser uma ciência. Esta forma de conhecimento, por se resumir a estudar apenas os fenômenos relativos ao pensamento consciente, como uma instância autônoma, não consegue chegar às profundezas da alma humana, que repousa na esfera fisiológica. Aqueles que tomam a psicologia como uma ciência, ignoram as origens subterrâneas que tornam possíveis o pensamento consciente. Esta forma de conhecimento, tal como concebida até então, segundo Nietzsche, é insuficiente, por exemplo, para explicar o efeito do cristianismo no homem europeu: “O inconveniente de enviar eruditos para territórios de caça novos e perigosos, onde se requer coragem, argúcia, sutileza em todo sentido, está em que eles deixam de ser úteis precisamente quando começa a ‘caça grande’” (JGB/BM 45, KSA 5.065).

A “vontade de verdade”, segundo Nietzsche, é uma vontade de domínio e de comando própria do filósofo dogmático. Este tipo de homem, para mascarar tal vontade, atribui a ela outro valor, o de “amor ao conhecimento”, de desejo pela verdade. Entretanto, segundo Nietzsche, este tipo de homem é fraco e degenerado, pois seus impulsos são limitados pela sua consciência que impede a intensificação de sua vontade

de potência. Esta “vontade de verdade” também está presente no cristianismo, que expandiu e popularizou o pensamento dogmático na Europa.

1.2 O cristianismo como propulsor do enfraquecimento

De acordo com Nietzsche, em *Para além de bem e mal*, o cristianismo populariza o dogmatismo na Europa. Com o florescimento da religião cristã, a ponto de se tornar uma instituição, a Igreja, o platonismo assume contornos ainda maiores e dominantes. Entretanto, esta “pressão cristã-eclesiástica de milênios” acaba promovendo uma tensão, um peso na consciência do homem religioso que tende ao oposto, à inversão dos valores predominantes na Europa moderna. E, uma das tentativas de realizar esta oposição e inversão dos valores é o movimento renascentista. Porém, surge o jesuitismo para tirar este peso que, se contrapondo ao Renascimento, cria uma técnica eficaz para renovar as concepções dogmáticas, o ascetismo (JGB/BM Prólogo, KSA 5.012).

O cristianismo, fortemente influenciado pelo budismo e pelo judaísmo, permanece, segundo Nietzsche, na mesma esfera das concepções apresentadas pela filosofia dogmática. Os fundamentos são os mesmos, a mudança ocorre apenas na superfície, isto é, na forma como eles são interpretados e expressados por meio das palavras. O cristão nega aquilo que corresponde ao instintivo e usa a verdade, tomada como universal e incondicionada, para justificar e manter seu impulso de comando e dominação.

Nietzsche vê na filosofia de Schopenhauer que, em nome do santo, nega a vontade, a imagem deste cristianismo moderno. Mas, para o filósofo alemão, o florescimento deste tipo de religiosidade na Europa remonta à antiguidade e consiste numa espécie de vingança dos cristãos contra o império romano. Este sentimento de vingança é, segundo Nietzsche, de origem oriental: “Foi o Oriente, o *profundo* Oriente, foi o escravo oriental que desse modo se vingou de Roma” (JGB/BM 46, KSA 5.067).

O cristianismo absorve do budismo a concepção de que é necessário combater e resistir a dor e as suas causas. Esta concepção será uma das categorias básicas para resistência ao sofrimento, realizada pelo movimento cristão. Seu problema central é

evitar o excesso de desprazer com que é sentida a vida. E, um dos princípios da religião budista, é evitar a irritação da excitabilidade. Suas prescrições dietéticas, que consiste na ascese, evita o sentimento de dor.

A vingança realizada pelos cristãos contra Roma, segundo Nietzsche, é resultado de sua “vontade de verdade”, interpretada como fé. Da crença incondicional na verdade surgiu a necessidade de sacrificar todos os nobres instintos romanos, que se manifestaram como uma forma de tolerância, uma espécie de “semi-estóica e sorridente despreocupação com a seriedade da fé”. Quem opera, por trás de toda essa interpretação religiosa, é o impulso dos cristãos por comando e dominação (JGB/BM 46, KSA 5.067).

A crucificação de Cristo é o marco referencial para motivar esta vingança realizada pelo cristianismo contra os romanos. E, conseqüentemente, por serem os cristãos homens dogmáticos, eles universalizam, tal como a verdade é universal, esta vingança, a qual se volta contra todo e qualquer instinto, logo, contra si mesma, instaurando assim o sacrifício dos instintos como um dos fundamentos do cristianismo: “Desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e autoescarnecimento, automutilação”. A expressão “Deus na cruz” representa este sacrifício, que consiste na negação e no isolamento de si. O sofrimento, ocultado pela fé, passa a ser a referência para a dominação do tipo homem religioso, que vê no tipo nobre o seu antípoda, cujo gosto parece negar o sofrimento. E é este seu gosto que gera revolta no homem religioso (JGB/BM 46, KSA 5.066).

O cristianismo, que tem como alicerce o conhecimento atomista, da essência das coisas, logo reconhece o sofrimento como algo essencial, como uma “coisa em si”. É desta forma que a filosofia de Schopenhauer se apresenta, como imagem do cristianismo moderno, que ataca o seu próprio instinto, promovendo assim a negação da vida: “[C]omo é possível a negação da vontade? Como é possível o santo?”. Neste contexto, entra em cena, em *Para além de bem e mal*, Richard Wagner como partidário mais convicto de Schopenhauer e, conseqüentemente, deste cristianismo. Na sua obra mais degenerada, *Parsifal*, temos a personagem Kundry, a fiel serva do Graal, que representa o cristianismo moderno descrito por Nietzsche (JGB/BM 47, KSA 5.068).

Em Wagner, a “*das religiöse Wesen*’ [neurose religiosa]” teve, segundo Nietzsche, “sua última irrupção e exibição epidêmica”. O santo, tal como o puro e casto Parsifal, é segundo Nietzsche, aquele que nega os instintos, utilizando, para isso, a técnica budista da ascese, isto é, decidir por grandes sacrifícios, dentre os quais está renunciar a si mesmo: “Onde quer que a neurose religiosa tenha aparecido na terra, nós a encontramos ligada a três prescrições dietéticas: solidão, jejum e abstinência sexual”. É com esta técnica da ascese, capaz de levar o homem a se tornar um santo, que o tipo religioso acaba triunfando na época moderna, quando sua revolta se consolida e ocorre a “*sucessão de opostos*”, em que o fraco se vê forte e o forte aparece para ele como fraco (JGB/BM 47, KSA 5.067 e 068).

A primeira crise do movimento religioso cristão, em seu processo de dominação na Europa, ocorreu com a Reforma Protestante. O protestantismo reproduz a ambiguidade do cristianismo ao tentar esclarecer a fé como um meio capaz de revelar a verdade. O movimento protestante, dos países pertencentes ao norte da Europa, promove uma irrupção bárbara no cristianismo: “Nós, do Norte, descendemos indubitavelmente de raças bárbaras” (JGB/BM 48, KSA 5.069).

O protestantismo representa um momento culminante do desenvolvimento da “vontade de verdade” cristã ao inserir a lógica alemã no espírito religioso. Lutero é uma imagem simbólica para Nietzsche. Sua principal preocupação é com a filosofia que se originou a partir da reforma e sua efetivação em movimentos sociais e políticos (JGB/BM 48, KSA 5.069).

Em oposição à Reforma Protestante, temos a Reforma Católica, da qual surgiu o jesuitismo, com seu trabalho missionário e educacional, realizado pelos religiosos provenientes de raças latinas: “O catolicismo parece estar mais intimamente ligado às raças latinas”. E, com sua “*delicatezza meridional*”, reafirma a fé, diminuindo assim a ambiguidade, a tensão do arco. E esse catolicismo acaba por promover uma infecção cristã no norte europeu e, portanto, em toda a Europa (JGB/BM 48, KSA 5.070).

Apesar de sua proliferação por toda a Europa, o jesuitismo não consegue eliminar a tensão. A busca pela verdade continua a promover a ambiguidade entre fé e razão. E a maior concentração desta tensão se encontra onde mais floresce o catolicismo, na França. Mas, alcança uma condição extrema quando o cristianismo

absorve a “incredulidade” proveniente do norte europeu, especialmente da Alemanha, um ceticismo que se manifesta como negação da fé, uma espécie de ateísmo que, para Nietzsche, promove apenas a negação de Deus, mas não da religiosidade jesuítica.

Nietzsche cita, em *Para além de bem e mal*, aqueles que considera como “últimos cétricos franceses”. Estes são apenas aparentemente opostos ao movimento cristão, pois suas ideias continuam intimamente ligadas ao cristianismo. Um desses cétricos é Augusto Comte, “com sua lógica romana dos instintos”, o que faz de sua sociologia um conhecimento reprodutor do catolicismo; assim como também, dentre outros, Ernest Renan: “[C]omo é inacessível para nós, setentrionais, a linguagem desse Renan, em que um nada de tensão religiosa vem a todo momento desequilibrar a sua alma” (JGB/BM 48, KSA 5.069).

Este ceticismo, que surgiu pela primeira vez na Europa com a filosofia cartesiana, consiste num “atentado contra o velho conceito de alma”, isto é, um atentado contra “o pressuposto fundamental da doutrina cristã”. A alma, segundo Nietzsche, é considerada pelo cristianismo tal qual um sujeito gramatical, como a causa, a condição de todo o pensamento: “[P]ensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa”. Enquanto *causa sui* [causa de si mesma], a alma passa a ser a condição de todo pensamento racional. Esta concepção proveniente tanto do ceticismo epistemológico de Descartes, como também do criticismo kantiano, promoveu um ataque à concepção cristã de alma. Embora sejam anticristãos, tanto os cétricos como os críticos, com sua inversão da verdade, jamais são antirreligiosos. Eles apenas reinterpretam o conceito de alma, levando-a a esfera da racionalidade, falseando, simplificando e aprofundando ainda mais este reino de conhecimentos perigosos, que se torna, desta forma, mais difícil de ser explorado (JGB/BM 54, KSA 5.073).

É possível afirmar, então, que o ceticismo e o criticismo modernos continuam na mesma esfera do dogmatismo veiculado pelo cristianismo. Eles aprofundam ainda mais esta concepção de vida e aceleram o processo de enfraquecimento da Europa. Para Nietzsche, o cristianismo, ao incorporar o ceticismo epistemológico, leva ao extremo o sacrifício contra si mesmo, a ponto desta técnica se tornar uma espécie de crueldade religiosa. A verdade cristã passa a ser algo que deve ser sacrificado: “Sacrificar Deus ao nada – esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração

que surge agora”. Mas isso é, para Nietzsche, pessimismo, cuja maior expressão é a filosofia de Schopenhauer (JGB/BM 55, KSA 5.074).

O “sacrifício de Deus” realizado pelo cristianismo moderno representa o sacrifício da hierarquia entre os homens. Com a “morte de Deus”, o movimento cristão passa a se tornar um fim em si mesmo. A partir de então, sua principal referência não é nem o homem de comando, nem o comandado, mas o homem ordinário, que compõe a maioria e existe apenas para o serviço e para a utilidade geral. Como em toda espécie animal, este tipo de homem ordinário faz parte de “um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento”, e seu único valor consiste apenas em sua utilidade social, em sua finalidade externa, cuja existência se reduz a ser uma peça facilmente substituível (JGB/BM 62, KSA 5.081).

O cristianismo, considerado por Nietzsche como religião para sofrendores, aproveita o sofrimento do homem ordinário, atribui a ele um *status* de santidade e o transforma em algo justificável e satisfatório. Por meio da devoção, tal religião consegue elevar, mesmo aquele mais humilde, a uma condição ilusória que o faz se contentar com sua dura realidade e ainda transforma essa dureza em uma necessidade. Nesta condição de contentamento com seu próprio sofrimento, o homem se torna mais obediente e reconhecedor do outro como seu igual, uma vez que a dor é comum. Tudo isso proporciona paz ao coração, satisfação com seu estado e seu modo de ser, possibilitando, com isso, uma vida pacífica.

Os homens que sofrem da vida são seduzidos pelo cristianismo como doentes e valorizados como tal para que possam ser mantidos em sua condição de inferioridade. Esta prática é aplicada não somente aos homens ordinários ou aos dominados e degenerados, mas também aos homens fortes e distintos, funcionando como dificuldade e obstáculo para o seu florescimento. A religião cristã tem um efeito destrutivo sobre o homem forte e distinto que, por sua própria condição de vida já é um ser delicado, complexo e difícil de calcular: “[Q]uanto mais elevado o tipo de ser humano que um homem representa, menor a probabilidade de que ele *vingue*” (JGB/BM 62, KSA 5.081).

Para nivelar os europeus de acordo com os homens ordinários e conservá-los nesta condição de inferioridade, o cristianismo promove um forte ataque aos instintos

próprios do homem elevado, promovendo assim uma condição de incerteza, de tormento de consciência e de autodestruição. Este nivelamento do homem europeu realizado pelo cristianismo vem se prolongando por dezoito séculos, havendo, com isso, uma diminuição dos homens a ponto de eliminar qualquer diferença entre eles, tornando-os dependentes uns dos outros em seu estado diminuído.

A condição do europeu na época moderna é a de homens atrofiados e degenerados, sem longevidade e força suficiente para agir com seus instintos mais fortes e perceber a hierarquia existente entre eles: “[U]ma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje...”. É nesta condição de fraqueza e degeneração em que o homem forte se tornou um homem fraco, em que os instintos mais fortes não conseguem se expandir por conta da forte pressão niveladora do cristianismo e voltam sua força contra o próprio indivíduo que o europeu, na época moderna, chega a um alto grau de interiorização (JGB/BM 62, KSA 5.083).

Ao atingir este alto grau de interiorização, a consciência do europeu cristão se expande e o leva a questionar a legitimidade das convicções que se revelam apoiadas na crença religiosa. Quando isto acontece, o cristianismo já não consegue mais se sustentar enquanto um sistema religioso unitário. Entretanto, esta crise que surge, na época moderna, em relação à crença religiosa, não significa uma crise dos valores cristãos. Estes valores, que alcançaram horas morais, continuam a prevalecer em todos os componentes da cultura europeia.

1.3 A moral como propulsora do enfraquecimento

Nietzsche critica a moral predominante na cultura europeia, que é justificada pela filosofia dogmática, como a única moral existente, como um fato objetivo, um “dado”, uma “coisa em si”. Os defensores desta moral pretendem atribuir a ela um estatuto de ciência, a “ciência da moral”. Os moralistas, afirma Nietzsche, realizam uma fundamentação da moral, na medida em que concebem a conduta humana como fato objetivo. Eles julgam ser esta conduta proveniente de um fator mais primitivo da natureza humana. A moral, desta forma, é concebida como “uma coisa em si”, um “dado”, que tem a necessidade de ser fundamentada: “[E]les desejaram a

fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral”. Esta tentativa de fundamentação da moral não passa de uma interpretação para justificar e manter o impulso de comando e dominação do tipo homem dogmático, religioso ou das “ideias modernas” (JGB/BM 186, KSA 5.105).

O filósofo dogmático passa a ser um difusor da moral, na medida em que atribui um valor ao conhecimento, isto é, quando afirma que a verdade é algo completo, legítimo e incondicionado. Segundo Nietzsche, a concepção filosófica de verdade como a finalidade última do conhecimento, como o incondicionado, é procedente das intenções morais de seus defensores. Elas são provenientes dos impulsos de comando e dominação que, ao se tornarem conscientes, buscam sempre fazer existir e conservar o seu tipo homem dogmático. São essas intenções que alicerçam a filosofia, como afirma Nietzsche: “[A]s intenções morais (ou imorais) de toda filosofia construíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”. E, segundo o pensador alemão, para “explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?” (JGB/BM 06, KSA 5.019).

Para Nietzsche, com a tentativa de fundamentação da moral, o problema da moral não foi de fato abordado: “Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral”. O filósofo alemão critica principalmente os moralistas franceses e ingleses que afirmam haver ações humanas anteriores à conduta moral. Eles chamam tal conduta humana de liberdade natural, como o estado de natureza descrito por Rousseau, e que podem ser sintetizadas na expressão francesa “*laisser aller*”. Nietzsche se opõe a esta concepção jusnaturalista de natureza, como um dado objetivo exterior ao homem, capaz de ser apreendido pelo conhecimento (JGB/BM 186, KSA 5.106).

Todos os moralistas que tentam fundamentar a moral conhecem os fatos morais apenas grosseiramente, de forma bastante restrita, afirma Nietzsche: “[C]omo moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e de seu lugar”. Esses filósofos, por carecem de sentido histórico, jamais chegaram ao autêntico problema da moralidade, para o qual é necessário conhecer os diversos “povos, tempos e eras”. Para Nietzsche, a ideia de uma moral autônoma e objetiva é uma falsa e equivocada interpretação, contaminada pelo dogmatismo. O que

existe são diversos tipos de morais. O autêntico problema da moral surge “somente na comparação de *muitas* morais”. E, toda forma de fundamentar a moral, não passa de “uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade” (JGB/BM 186, KSA 5.106).

Segundo Nietzsche, a “história da moral”, descrita até então, foi a história da moral dominante, da maneira como ela floresceu e se tornou predominante na cultura europeia. Com o título “Para a história natural da moral”, o filósofo alemão visa fazer uma reedição dessa história. Para ele, os sentimentos morais são resultados de atividades fisiológicas expressadas pela consciência por meio das palavras, ou seja, são interpretações diferentes conforme épocas, lugares, povos e culturas. Sendo assim, o problema da moral não é estável, nem neutro, mas é de natureza interpretativa, como uma espécie de segunda natureza, e não pode ser considerada uma “coisa em si”, mas uma linguagem simbólica entre pessoas, ou seja, que está diretamente ligada a uma coletividade humana.

A moral dominante na Europa moderna é, para Nietzsche, aquela em que no seu juízo de valor vigora apenas a “utilidade do rebanho”, segundo a qual o “homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida” e seus atributos são glorificados como virtudes humanas: “[A] saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência e compaixão” (JGB/BM 55, KSA 5.074).

O triunfo a moral de rebanho na Europa inicia um período histórico, que o filósofo alemão chama de “época moral da humanidade”, momento em que a religião adota, como seus pressupostos, os valores morais, o que promove uma modificação de seus rituais e, conseqüentemente, de sua doutrina. Poderíamos também afirmar que este momento deu início àquilo que os franceses da época moderna chamam de civilização ocidental, em que há a negação de todos os elementos bárbaros da vida coletiva. (JGB/BM 199, 5.120).

O início do triunfo da moral de rebanho coincide com o florescimento da filosofia dogmática na Europa, isto é, da filosofia socrático-platônica, para a qual o valor de uma ação é determinado pela sua origem e não mais pelas suas conseqüências. Antes disso, no “período *pré-moral* da humanidade”, “o valor ou não-valor de uma ação

era deduzido de suas consequências”. Esta “origem” em que a moral platônica estabeleceu sua crença é, segundo Nietzsche, a intenção: “[A] origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção”. Desta forma, Platão promove uma “inversão de perspectiva” (JGB/BM 32, KSA 5.50 e 51).

Segundo Nietzsche, a moral platônica tem um princípio utilitário, proveniente do pensamento “plebeu” de Sócrates. Platão associou a ideia de “ruim” à involuntariedade da ação e escreveu como se estivesse citando uma máxima socrática: “Ninguém quer fazer mal a si mesmo, por isso tudo ruim acontece involuntariamente. Pois o homem ruim é ruim apenas por erro; se alguém o livra do erro, torna-o necessariamente – bom”. Esta máxima também associa a ideia de “bom” com a de “útil e agradável”. Para o pensador alemão, “[e]sta maneira de raciocinar cheira a *plebe*”, por que somente consegue enxergar na ação má “apenas as consequências penosas, e verdadeiramente julga que “é *estúpido* agir mal”. A partir deste raciocínio, o homem utilitarista “admite sem problemas a identidade de ‘bom’ com ‘útil e agradável’” (JGB/BM 190, KSA 5.111).

O início do domínio da moral de rebanho na Europa está também associado ao estabelecimento, no campo da moral, da diferença entre razão e instinto. Esta diferenciação foi, segundo Nietzsche, realizada primeiramente por Sócrates: “O velho problema teológico de ‘fé’ e ‘saber’ – ou, mais claramente, de instinto e razão [...] – ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates”. O filósofo grego, ao contrário dos nobres atenienses que, como todo homem nobre, eram homens dos instintos, se posicionou inicialmente ao lado da razão. Os instintos, porém, não foram negados por Sócrates, mas postos sob o domínio da razão: “Tal foi a genuína *falsidade* desse grande irônico rico em mistérios”. O mais importante desta interpretação socrática foi, para o pensador alemão, o fato de o filósofo ateniense ter dividido “o que há de irracional no juízo moral” (JGB/BM 191, KSA 5.112).

Platão, afirma Nietzsche, “mais inocente nestas coisas, e despido da astúcia plebeia”, diminuiu a diferença entre instinto e razão ao atribuir a eles uma única meta, o Bem, “Deus”, ao qual se dirigem naturalmente. Esta concepção acabou triunfando tanto na teologia como na filosofia, que compõem a cultura predominante na Europa. Para

Nietzsche, o instinto sempre predominou na Europa, tanto na antiguidade, como no período cristão. Neste, sob a denominação de “fé”, na época moderna, como “rebanho”: “[E]m questões morais o instinto, ou ‘a fé’, como dizem os cristãos, ou ‘o rebanho’, como digo eu, triunfou até agora” (JGB/BM 191, KSA 5.112).

Nietzsche concebe a moral enquanto parte da natureza e pertencente ao campo das funções fisiológicas do indivíduo, que se prolonga até a conduta humana. As interpretações humanas, suas avaliações que conferem valor ao mundo, constituem um prolongamento das atividades instintivas. E, uma dessas atividades naturais do ser humano, que corresponde a uma ação moral, é a coerção: “O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção” (JGB/BM 188, KSA 5.108).

Segundo Nietzsche, toda moral é uma espécie de coerção contra a natureza, se esta natureza for concebida como *laisser aller*. Sua crítica à moral enquanto responsável pelo enfraquecimento da Europa não consiste simplesmente no fato desta ter como elemento essencial a coerção. Ao contrário, para o filósofo alemão, toda elevação do homem europeu até então ocorreu graças a essa tirania. E talvez ela seja um elemento natural da moral, até mesmo mais natural do que o *laisser aller*. Para Nietzsche, a coerção, enquanto “tirania das leis arbitrarias”, é responsável por “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes”. E conclui: [C]om toda seriedade, não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja ‘natureza’ e ‘natural’ – e não aquele *laisser aller*” (JGB/BM 188, KSA 5.108).

A crítica de Nietzsche à moral consiste na forma como sua disciplina historicamente se desenvolveu, enquanto prolongada obediência com um único propósito, o de obedecer por muito tempo, em uma mesma direção. Com o passar do tempo, tal ação fez surgir um sentido para a vida, algo pelo qual vale a pena viver, como “virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade”. Esta prolongada disciplina educou o europeu por vários milênios. Mas, em contrapartida, foi necessário sufocar os seus impulsos mais fortes. O problema para Nietzsche está no fato de como esta disciplina moral ocorreu historicamente na Europa, a ponto de, na época moderna, se transformar numa espécie de adestramento, proveniente do modo de pensar cristão, cuja maior expressão é o imperativo categórico kantiano. Foi “essa tirania, esse arbítrio, essa

extrema e grandiosa estupidez [que] *educou* o espírito” do europeu até transformá-lo em um tipo fraco e degenerado. (JGB/BM 188, KSA 5.109).

A educação para a obediência, promovida pela moral de rebanho, restringe a liberdade, enquanto livre-arbítrio, por que restringe o indivíduo a uma vida em função da coletividade. A liberdade individual defendida pelos moralistas franceses e ingleses e também por Kant, como o fundamento da moral, é negada com o exercício prolongado da obediência. A natureza, concebida por esses filósofos dogmáticos, não “se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim povos, raças, eras, classes”. E, negar o indivíduo significa negar aquela possibilidade de superação da atual condição de fraqueza e diminuição do homem europeu (JGB/BM 188, KSA 5.110).

Segundo Nietzsche, aquelas morais “que se dirigem à pessoa individual, para promover a felicidade”, são também provenientes da moral de rebanho, pois “se dirigem a ‘todos’” e “generalizam onde não pode ser generalizado”. Mas a crítica do filósofo alemão não é à vida gregária propriamente dita. Para ele, a existência da vida gregária é concomitante a existência do homem: “Na mediada em que sempre, desde que existem homens, existem também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas)”. Sua crítica é à obediência como a única disciplina moral existente (JGB/BM 199, KSA 5.118 e 119).

A obediência foi mais longamente exercitada e cultivada do que o comando. Sempre são muitos que obedecem em relação a um pequeno número daqueles que mandam. Com isso, a obediência passou a ser algo inato em cada um e transmitido por toda a Europa como uma herança. Obedecer se tornou uma necessidade, “como uma espécie de *consciência* [*Gewissens*] *formal* que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’” (JGB/BM 199, KSA 5.119).

A necessidade de obedecer, ao chegar a ser algo inato, se tornou uma espécie de “instinto de obediência”, que transmitido como uma herança alcançou a condição de, na Europa da época moderna, fazer faltar os europeus independentes e capazes de comandar. E, ainda que persistam aqueles com capacidade para comandar, eles sofrerão de “má consciência”, não podendo exercer qualquer tipo de comando, senão como obedientes de ordens mais antigas ou mais elevadas: “[D]os ancestrais, da Constituição,

do direito, das leis ou inclusive de Deus”. Nietzsche denomina esta situação de “hipocrisia da moral dos que mandam”. Esses hipócritas da moral, afirma Nietzsche, utilizam, para se defender de sua “má consciência”, as máximas de rebanho ou modo de pensar do rebanho, “aparecendo como ‘primeiros servidores do povo’ ou ‘instrumentos do bem comum’”. São estas máximas ou modo de pensar que representam o europeu da época moderna (JGB/BM 199, KSA 5.119 e 120).

O instinto gregário da obediência chegou à condição de, na Europa moderna, o homem de rebanho ser a única espécie de homem permitida. Os atributos deste tipo de europeu são glorificados a ponto de se tornarem virtudes propriamente humanas: “a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, indulgência, compaixão”. Mesmo nos casos em que não se pode dispensar os comandantes, eles são substituídos por uma soma acumulada de homens: “[E]is a origem de todas as Constituições representativas, por exemplo” (JGB/BM 199, KSA 5.121).

Na Europa moderna, a utilidade dos juízos morais é apenas a utilidade do rebanho, em favor da preservação da comunidade. E, tudo o que parece perigoso à manutenção da comunidade é qualificado como imoral. É nesta perspectiva que, para Nietzsche, a moral existente na Europa não é a moral do “amor ao próximo”, mas sim a do “temor ao próximo”: “o ‘amor ao próximo’ é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao *temor ao próximo*”. O que está em primeiro plano é a unidade da comunidade e sua proteção contra os perigos externos, isto é, a autoconservação. A ação considerada boa é aquela que tende à preservação do rebanho. Sendo assim, todos os impulsos fortes e perigosos a esta preservação, como “o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio”, passam a ser temidos e negados e, por não poderem mais escoar, são estigmatizados como imorais (JGB/BM 201, KSA 5.122).

A espiritualidade superior, a independência, a vontade de estar só e até mesmo o mais forte impulso racional, o que Nietzsche chama de “grande razão”, serão tomados pela moral de rebanho como algo perigoso e, portanto, como algo *mau*: “[T]udo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*”. Em compensação, a mentalidade igualitária, modesta, submissa, isto é, tudo aquilo que faz do homem um ser medíocre, obtêm fama e honra morais, ou seja, são qualificados como bons. Com esta negação dos impulsos fortes e elevados, o europeu

alcança, na época moderna, uma condição pacífica, em que não há “necessidade de educar o sentimento para o rigor e para a dureza”. Porém, ao serem negados, esses impulsos passam a habitar e perturbar a consciência (JGB/BM 201, KSA 5.123).

Tudo que existe de forte e elevado no homem pacificado pela moral de rebanho é considerado por ele como uma ofensa e desperta desconfiança. Nesta condição, o europeu moderno passa a ser vítima de sua própria consciência e a história da Europa chega, segundo Nietzsche, a seu ponto de amolecimento. Este amolecimento da Europa atinge, na época moderna, uma condição doentia quando a própria sociedade europeia, diante de uma ação julgada imoral, toma partido em favor de seu infrator e avalia que esta infração do homem da moral de rebanho, pacificado, inofensivo, não deve ser corrigida com castigo: “Não basta torná-lo *inofensivo*? Para que castigar? Castigar é terrível!”. Nesta condição, o europeu já não vê mais tanta necessidade da própria moral de rebanho (JGB/BM 201, KSA 5.123).

Para Nietzsche, a noção de progresso do homem das “ideias modernas” é a maior expressão desse amolecimento. Ela busca eliminar o perigo e o temor da moral de rebanho: “Supondo que se pudesse eliminar o perigo, o motivo do temor, seria eliminada também esta moral”. Com a eliminação de todo o perigo e temor da moral de rebanho, o europeu moderno se encontra em uma condição extremamente pacífica: “[Q]uem examinar a consciência do europeu de hoje haverá de extrair, de entre mil dobras e recessos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo do temor do rebanho: ‘queremos que algum dia não haja *nada mais a temer*’” (JGB/BM 201, KSA 5.123).

A constante busca do europeu moderno por uma vida social pacífica gera um conflito de consciência. Deste conflito surge a possibilidade de superação da condição de fraqueza extrema em que ele vive, completamente dominada pelos valores morais que enfraquecem a vontade de poder. Mas, a ideia progresso surge como uma falsa superação, como mais uma das concepções que impedem o processo de elevação do homem europeu e, conseqüentemente, da sua cultura. Esta ideia também se manifesta nos conflitos entre as nações, na falsa esperança de que a felicidade de um povo consiste no progresso de sua nação.

1.4 A nação como propulsora do enfraquecimento

A crítica nietzschiana analisa os componentes culturais das principais nações europeias, a saber, Inglaterra, Itália, Rússia, França e Alemanha e encontra manifestações comuns entre elas, como o predomínio do ideal cristão de agregação e nivelamento. A partir da constatação destas manifestações comuns é possível afirmar que o processo de enfraquecimento da Europa, agora revestido por ideais laicos, como o de Nação, ainda permanece e se manifesta na época moderna como uma condição de fraqueza generalizada que não elimina, mas inibe qualquer tipo de força capaz de levar a outra condição senão a esta de total decadência.

O processo de formação das nações agrega um número maior de pessoas. E o aumento da vida coletiva também exige maior pressão social do nivelamento. Esta grande coletividade nivelada e diminuída oculta e impede a proveniência dos homens fortes e distintos que, “em seu isolamento sucumbem aos reveses, e dificilmente se propagam” (JGB/BM 268, KSA 5.222).

A capacidade criativa do homem forte e distinto volta apenas para alto-defesa dos diversos estímulos exteriores que, na Europa moderna, são as tendências expressas pelo grande número de pessoas, isto é, pelas massas cuja constituição comporta tudo aquilo que é semelhante, costumeiro, mediano, gregário e vulgar. A Europa moderna passa por um processo de caráter fisiológico que não pára de avançar: “[O] processo de homogeneização dos europeus”, caracterizada por Nietzsche como uma condição de enfraquecimento generalizada que impede o surgimento do novo homem, capaz de criar as condições necessárias para o advento da Europa do futuro (JGB/BM 242, KSA 5.182).

É, porém, desta condição de fraqueza generalizada do homem europeu, que surgirá a possibilidade de superação. Este processo de enfraquecimento tem como resultado um tipo de homem com capacidade para se libertar “das condições em que surgem as raças ligadas a clima e classe”. Somente o tipo de homem capaz de superar sua própria condição de fraqueza, pode elevar a cultura europeia e preparar o caminho para a Europa do futuro. Entretanto, esta tarefa pode ser “atrasada por grandes recaídas em seu andamento”. E, uma dessas recaídas, que retarda a possibilidade de superação da atual cultura predominante na Europa, é o “sentimento nacionalista” (JGB/BM 242, KSA 5.182).

Segundo Nietzsche, a nação é “algo em evolução, jovem, facilmente mutável” e se caracteriza por uma agregação voluntária, um consenso, mais uma construção do que um nascimento: “Aquilo que na Europa tem o apelido de ‘nação’, que na realidade é antes uma *res facta* que *nata* [antes uma coisa feita que nascida]”. Esta nova forma de organização política da Europa, a nação, agrega e mistura formas anteriores de organização política, raças e povos, que há bem mais tempo haviam se consolidado e que possuíam como critério de organização as diferenças raciais manifestadas por suas culturas (JGB/BM 251, KSA 5.193).

A nação, obra do europeu moderno, é um processo em construção. Ela não é ainda uma unidade forte e consolidada, mais “perene que o bronze”, como são as raças. Sua consolidação enfrenta resistências hostis e inflamadas presentes em algumas raças europeias, principalmente aquelas mais fracas e indefinidas que podem ser extintas com este processo de formação da nação. Desta resistência surgem os movimentos políticos nacionalistas que se fundamentam nas diferenças raciais, cuja maior expressão na Europa é o antissemitismo alemão: “Não deixar entrar novos judeus! Fechar as portas para o Leste (para a Áustria também)’ – isto é o que ordena o instinto de um povo cuja natureza é ainda fraca e indefinida”. Esta indefinição e fraqueza das raças que se opõem aos judeus, as tornam bastante vulneráveis, podendo ser facilmente eliminadas, extintas por uma raça mais forte. E, os judeus são, segundo Nietzsche, “sem qualquer dúvida, a raça mais forte, mais tenaz e mais pura que atualmente vive na Europa” (JGB/BM 251, KSA 5.193).

Nietzsche afirma ainda que os judeus poderiam se quisessem ter a preponderância e até mesmo o domínio sobre a Europa, mas eles não trabalham e nem fazem planos para isso. O que eles querem de fato é serem europeus e, se não são por raça, são por nacionalidade, o que possibilita assim sua assimilação na Europa e pela Europa, dando fim a vida nômade.

Esse “ímpeto” manifestado pelos judeus talvez indique o “abrandamento” de seus instintos e, por isso, devem ser considerados e acolhidos pelos alemães, assim como fizeram, em certa medida, os italianos, os ingleses e os franceses – “graças a uma digestão mais robusta”. E, para que haja este acolhimento dos judeus, afirma Nietzsche, talvez seja necessário expulsar da Alemanha os agitadores antissemitas, homens ligados

às raças que resistem ao processo de homogeneização dos europeus (JGB/BM 251, KSA 5.193).

A agregação e mistura de raças e povos, que ocorre com o surgimento da Nação, inaugura, na Europa da modernidade, uma “era de dissolução e de mestiçagem confusa” em que o europeu deste tempo herda “impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua”. Segundo Nietzsche, este europeu de “culturas tardias” será um homem bastante fraco: “[S]ua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele *é*”. Este tipo de homem associará diretamente a ideia de felicidade a uma “medicina e maneira de pensar tranquilizante”, “a felicidade do repouso, da não-perturbação, da saciedade” (JGB/BM 200, KSA 5.120).

A intercessão de raças e povos, que por muito tempo viviam separados, gera uma confusão de caráter fisiológico. O europeu moderno, enquanto resultado desta intercessão, “herda no sangue medidas e valores diversos, nel[e] tudo é inquietude, perturbação, tentativa, dúvida” que inibe e promove um desequilíbrio de forças e aumenta a sua necessidade de se agregar ao grande número de pessoas. Neste europeu mestiço, “as melhores forças inibem, as próprias virtudes não permitem uma à outra crescer e se fortalecer, no corpo e na alma faltam equilíbrio, gravidade, segurança perpendicular”. Tal desequilíbrio é, para o filósofo alemão, indício de que a Europa vive, na época moderna, uma condição de fraqueza generalizada (JGB/BM 208, KSA 5.138).

A fraqueza desses europeus de ascendências múltiplas é, segundo Nietzsche, a fraqueza da vontade: “[M]as o que em tais mestiços adoece e degenera mais profundamente é a *vontade*”. O que ocorre é uma paralisia do querer, em que não existe mais “independência no decidir”. O ceticismo moderno é uma das expressões dessa paralisia: “Nossa Europa de hoje, palco de uma tentativa absurdamente rápida de mistura de classes e, *em consequência*, de raças, é por isso mesmo cética de alto a baixo” (JGB/BM 208, KSA 5.138).

Na Europa moderna, a doença da vontade se propaga como um ceticismo velado, que embeleza e seduz: “[E]ssa doença se dispõe dos mais belos trajes”. Ela se manifesta nas ideias de “objetividade”, “cientificidade”, no movimento artístico francês que tem como expressão “*l’art pour l’art*”, no anseio pelo “conhecimento puro, livre da

vontade”. Para Nietzsche, tudo isso “é apenas ceticismo ornamentado e paralisa da vontade” (JGB/BM 208, KSA 5.138-139).

A “doença da vontade”, afirma Nietzsche, “está difundida irregularmente na Europa”, sua intensidade varia de acordo com o tempo de existência da cultura, e seu desaparecimento depende daquilo que o filósofo alemão chama de “barbárie”. Quanto mais é antiga a cultura, mais é intensa a sua fraqueza. Seguindo uma hierarquia da força da vontade, temos a cultura russa como a menos fraca, seguida pela italiana, pela espanhola e pela inglesa. Após estas, temos a cultura alemã. E, por fim, a mais enfraquecida de todas as culturas, aquela que, mesmo nesta condição, é ainda preponderante na Europa, a cultura francesa (JGB/BM 208, KSA 5.139).

Na Europa, a Rússia é a menos atingida pela doença da vontade. O querer ainda saudável desta nação muito deve à unidade de seu império. Sua grandeza poderia ameaçar as outras nações europeias fazendo com que elas busquem mais rapidamente uma unidade para também se tornarem ameaçadoras: “Ali a energia do querer está há muito tempo recolhida e acumulada, ali a vontade – de afirmação ou de negação, não se sabe – espera ameaçadoramente por sua libertação, para usar um termo querido aos físicos de hoje” (JGB/BM 208, KSA 5.139).

Inglaterra e Espanha estão, para Nietzsche, no mesmo nível de fraqueza da vontade, assim como também a Itália, “que é jovem demais para saber o que quer e tem de provar ainda que pode querer”. Ao contrário dos italianos e espanhóis, os ingleses “já ocasionaram antes uma depressão geral do espírito europeu”. Eles deram origem às chamadas “ideias modernas”, muito bem assimiladas e desenvolvidas pelos franceses (JGB/BM 208 e 253, KSA 5.139 e 197).

Os ingleses são, segundo Nietzsche, de “nenhuma raça filosófica”. Eles representam um atentado contra a filosofia, na medida em que promovem sua desvalorização e rebaixamento: “Bacon representa um *atentado* ao espírito filosófico, Hobbes, Hume e Locke, um rebaixamento e desvalorização do conceito de ‘filósofo’”. A principal característica dos ingleses é “se ater firmemente ao cristianismo”. Eles precisam da disciplina cristã para se moralizar e humanizar. Foi desta necessidade que se originou a habilidade de usar o cristianismo como remédio: “[E]sse cristianismo inglês tem um odor suplementar propriamente inglês, feito de *splen* [fastio] e dissolução

alcoólica, contra os quais ele é bem justamente usado como remédio” (JGB/BM 252, KSA 5.195 e 96).

É proveniente da cultura inglesa aquela habilidade de buscar cientificamente os fundamentos de uma moral capaz de promover a virtude para a humanidade. Segundo Nietzsche, os utilitaristas ingleses são os difusores da ideia de que a moral deve ser tomada como uma ciência para, desta forma, servir melhor aos seres humanos. Mas, para o filósofo alemão, o que prevalece é o desejo de fazer da moral inglesa, um tipo de moral predominante. Esses utilitaristas “querem que se dê razão à moralidade *inglesa*”, não por que “com ela é servida melhor a humanidade, o ‘benefício geral’, ‘a felicidade da maioria’, mas para promover a “felicidade da *Inglaterra*”. E, “aspirar a felicidade *inglesa*, quer dizer, a *comfort* [conforto] e *fashion* [estilo] (e, objetivo supremo, um lugar no parlamento), é também o caminho reto para a virtude”. A partir desta afirmação sobre os moralistas ingleses, Nietzsche generaliza: “[T]oda virtude até hoje havida no mundo consistiu precisamente em tal aspiração” (JGB/BM 228, KSA 5.164).

A cultura alemã, segundo Nietzsche, é ainda mais fraca que a cultura inglesa. O inglês é “mais sombrio, mais sensual, de vontade mais forte e mais brutal que o alemão”. Ele é também mais vulgar e, por isso, mais devoto. Esta fraqueza da cultura alemã está naquilo que eles próprios chamam de “profundidade da alma” (JGB/BM 244, KSA 5.184).

Os alemães possuem a maior mistura de raças da Europa. Eles são compostos por diversas almas que, pela sua própria constituição, é múltipla e variada, “mais composta e sobreposta que propriamente construída: a causa disso está em sua procedência” (JGB/BM 252, KSA 5.195).

A profundidade alemã é como uma digestão pesada e arrastada, afirma Nietzsche, como uma doença crônica que enfraquece e inclina para o conforto. No interior de sua alma existem cavernas com “corredores e veredas em si”. O alemão, devido à configuração de sua alma, ama tudo aquilo que é “turvo, cambiante, crepuscular, úmido e velado: todo tipo de coisa incerta, inacabada, evasiva, em crescimento, ele sente como ‘profundo’” (JGB/BM 244, KSA 5.185).

Nietzsche considera o povo alemão como um “povo do meio”, por ser mais inapreensível, contraditório, desconhecido, difícil de ser definido e por ter uma

procedência mais variada que a dos outros povos da Europa. Tais características estão bem evidentes no gosto alemão, em que há uma mistura do que é nobre e do que é vulgar. Os seus livros, por exemplo, são compostos por “sons sem harmonia” e “ritmos que não dançam”, com sílabas pesadas e frases que golpeiam (JGB/BM 246, KSA 5.189).

A fraqueza da cultura alemã também se manifesta em sua música, ela “compromete a saúde, ao lhe corromper o gosto”. Mozart seria o último representante dos “bons velhos tempos” e Beethoven a transição e ruptura de estilo, “o evento intermediário entre uma alma velha e enfraquecida, que constantemente quebra, e uma alma futura e mais jovem, que continuamente *sobrevém*” (JGB/BM 245, KSA 5.187).

Em seguida, o que veio de música alemã pertence ao romantismo, “um movimento historicamente ainda mais curto, mais fugaz, mais superficial do que aquele grande entreato, aquela transição europeia de Rousseau a Napoleão e à ascensão da democracia”. Nietzsche cita, dentre outros, Robert Schumann e Richard Wagner como representantes deste movimento (JGB/BM 255, KSA 5.200).

Enquanto Beethoven e, em maior medida, Mozart foram capazes de expressar na música um “grande gosto”, um gosto europeu, Schumann foi apenas um acontecimento alemão na música, contaminando-a com o sentimento romântico patriota. Com Schumann, portanto, “a música se viu ameaçada por seu maior perigo, o de perder *a voz para a alma da Europa* e se reduzir a mera patriotice” (JGB/BM 245, KSA 5.188).

A profundidade, a indefinição e a variação de procedência do alemão é bastante explícita na música de Wagner, uma arte soberba, grave, carregada e tardia, que transmite, ao mesmo tempo, a impressão de antiguidade e juventude, “tem fogo e ânimo, e ao mesmo tempo a pele seca e baça dos frutos que amadurecem tarde demais”. A música wagneriana é o espelho da alma alemã, “que é simultaneamente jovem e senil, hipermadura e mais rica de futuro”. Para Nietzsche, portanto, os alemães do presente são algo ainda a ser definido: “[E]les são de anteontem e de depois de amanhã – *eles ainda não tem hoje*” (JGB/BM 240, KSA 5.179 e 180).

O povo alemão, por ser um povo indefinido, não é ainda capaz de cultivar uma cultura forte e distinta que possa superar a condição de enfraquecimento em que vive a Europa moderna. A sua força se manifesta ainda de maneira desordenada, suas

finalidades são ainda confusas, é um povo mais inapreensível, amplo, contraditório, imprevisível e mais difícil de ser definido que os outros povos da Europa.

Com forte influência da cultura inglesa e de outras culturas, em especial a alemã, a França, segundo Nietzsche, é o palco de maior fraqueza do continente europeu. Entretanto, é também a que mais resiste a esta condição de enfraquecimento, e ainda possui uma superioridade cultural na Europa: “Ainda agora a França é matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto” (JGB/BM 254, KSA 5.198).

A superioridade cultural da França se manifesta de três maneiras: em primeiro lugar na sua arte, ou melhor, na sua “capacidade de ter paixões artísticas”, para a qual se inventou a expressão *‘l’art pour l’art’*; em segundo lugar, na sua antiga e complexa cultura moralista presente em toda literatura francesa, até mesmo nos pequenos romancistas de periódicos ou frequentadores de bulevar; e, por fim, na sua capacidade de síntese das diversas raças europeias, isto é, das raças menos cristãs e mais bárbaras do norte europeu e das raças latinas católicas do sul da Europa. Todos esses elementos permitem, segundo Nietzsche, pensar ainda a França como o centro cultural da Europa, onde é possível acolher e compreender melhor o homem de cultura elevada. A França é a nação que tem a melhor capacidade de síntese e, por isso, nela “de antemão se compreende e se acolhe esses homens mais raros, raramente satisfeitos, demasiados amplos para satisfazer-se com alguma patriotice, que sabem amar no Norte o Sul, e no Sul o Norte – esses mediterrâneos natos, os “bons europeus” (JGB/BM 254, KSA 5.199 e 200).

Esta cultura francesa mais refinada e mais espiritual está, porém, em segundo plano e mais difícil de ser encontrada. Ela é ocultada por uma “França imbecilizada e grosseira”, cujo espírito passa por um processo de germanização – a França do pessimismo schopenhaueriano e da música de Wagner – e o gosto por uma pleibeização proveniente principalmente da cultura inglesa (JGB/BM 254, KSA 5.198).

Foi com a assimilação das “ideias modernas”, a partir do século XVIII, que a França passou a ser o maior palco de enfraquecimento cultural da Europa. Todo nobreza e força da cultura francesa dos séculos XVI e XVII, que se difundiu pelo continente europeu, se tornaram fracas e pálidas diante da vulgaridade e plebeísmo das “ideias

modernas”. Segundo Nietzsche, portanto, toda vulgarização da cultura europeia nasceu na Inglaterra, enquanto que toda sua nobreza tem origem na França (JGB/BM 253, KSA 5.197).

A França é herdeira de uma cultura latina que, mesmo com a sua força, ama a decoração, o patético, os gestos nobres, as formas cerimoniais. Ela oculta sua força com a imitação das formas estrangeiras, o que gera diversas transformações. E, uma delas, é se tornar um povo mais receptivo, mais hábil, em que toda sugestão produz um resultado apressado e enganador.

A nação francesa, e de formas ainda mais específicas, Paris, é o terreno propício para o florescimento de ideias que, com sucesso, agitam a multidão e conduzem a uma onda de paixões e fanatismos. Temos, como exemplo, o funeral de Victor Hugo, “uma verdadeira orgia de mau gosto e admiração por si”, assim como a pessimismo schopenhauriano, muito bem assimilado pelo povo francês. Schopenhauer é considerado na França, “mais em casa” e “mais nativo do que jamais foi na Alemanha”. Da mesma maneira é a relação da França com Heinrich Heine “que há muito penetrou a carne e o sangue dos mais finos e exigentes poetas de Paris”. Assim como também Richard Wagner e o “*derradeiro romantismo francês* dos anos 40” tem uma íntima e próxima relação (JGB/BM 254, KSA 5.198).

A música francesa moderna é wagneriana. Tal influência é principalmente do Wagner tardio quando “antecipou um gosto que desde então se tornou política”, o sentimento nacionalista (JGB/BM 256, KSA 5.202).

Capítulo III

A unidade da Europa como antecipação experimental do Europeu do futuro

1.1 O processo de fortalecimento da Europa

O caminho para o fortalecimento da Europa deve ocorrer, de acordo com a filosofia de Nietzsche, por meio do cultivo de outro tipo de homem, responsável por promover uma cultura forte e elevada. Este caminho é oposto daquele que segue a cultura europeia predominante na época moderna, ou seja, daquela que os filósofos modernos chamam de “civilização”, ‘humanização’ ou ‘progresso’”. Nietzsche acredita que a “planta ‘homem’” cresceu mais vigorosamente sempre “em condições opostas” (JGB/BM 44 e 242, KSA 5.061 e 182).

Para promover de fato o crescimento do homem europeu, de acordo com a filosofia nietzschiana, é necessário analisar esta cultura predominante na Europa moderna de outro ângulo, oposto a dos que a veem como progresso e melhoramento da humanidade. A perspectiva da vontade de potência permite este novo olhar.

O mundo como vontade de potência é um mundo da força e da fraqueza. E, para Nietzsche, o que predomina é a fraqueza. A força é algo raro que, para florescer, necessita de um árduo e sofrido trabalho de cultivo de tudo aquilo que se apresenta em condições opostas. Na condição oposta, é possível chegar ao extremo da perspectiva predominante. Este estado de tensão e perigo permite ao europeu realizar um determinado tipo de distanciamento, realizado pela sua consciência. Somente desta forma, as forças serão convertidas em “algo fino e temerário”, abrindo, com isso, os horizontes para uma nova perspectiva. Nesta condição, nada tranquila e nada feliz, a vontade de vida se exacerba “até se tornar absoluta vontade de potência” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

A concepção de vontade de potência é essa nova perspectiva apresentada por Nietzsche: “Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões”. Em oposição aos filósofos que afirmam ser o pensamento uma instância

superior, oposta e independente dos impulsos, Nietzsche responde que o “pensar é apenas a relação desses impulsos” (JGB/BM 36, KSA 5.054).

De acordo com a perspectiva nietzschiana, o mundo orgânico encerra uma “poderosa unidade”, a partir da qual todas as outras funções orgânicas são apenas configurações e ramificações: “Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –” (JGB/BM 36, KSA 5.054).

A partir desta nova perspectiva é possível pensar não somente as funções orgânicas “sinteticamente ligadas umas as outras” como vontade de potência, mas também o mundo mecânico como sendo uma forma ainda mais primitiva do mundo dos afetos. Entretanto, a vontade de potência não atua nem “sobre ‘matéria’”, nem “sobre ‘nervo’”, ela atua sobre vontade, “vontade atua sobre vontade”. E, o atuar da vontade sobre vontade é força, ou seja, “força de vontade, efeito da vontade”. Desta forma, afirma Nietzsche, “então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocadamente, como *vontade de potência*”. O mundo, portanto, pode ser visto como vontade de potência (JGB/BM 36, KSA 5.054).

Com esta mudança de perspectiva, cujo objetivo é criar as condições necessárias para a superação da atual cultura predominante na Europa da modernidade, temos uma sucessão de opostos em todas as esferas desta cultura, a saber, na filosofia, na moral, na religião, na arte e na política. Todos serão concebidos a partir da ideia de vontade de potência.

A nova filosofia proposta por Nietzsche é aquela alicerçada no impulso ao conhecimento que, por sua vez, expressa a força da vontade de potência. Isso sim é filosofia para o pensador alemão: “Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar”. A filosofia nietzschiana se realiza como um domínio, uma tirania do gosto, e não como uma forma de se autoconservar e justificar a sua verdade, fundamentada na moral da conservação, tal como se constitui toda filosofia até então: “De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?” (JGB/BM 06, KSA 5.020).

Diferentemente da proposta de uma nova filosofia, Nietzsche não defende uma nova religião, mas modifica o seu papel nesta nova cultura. A religião será um mero instrumento do novo filósofo para “sua obra de educação e cultivo”. Na medida em que a religião passa a ser usada pelo filósofo como um instrumento, ao invés de prolongar o enfraquecimento, ela pode levar à intensificação da vontade de potência (JGB/BM 61, KSA 5.079).

Utilizada como instrumento pelos homens “fortes, independentes, preparados e predestinados ao comando”, a religião pode servir como um meio “de vencer resistências para dominar”. Ela é capaz de unir os dominados e dominadores, na medida em que permite aos dominadores conhecer mais profundamente seus dominados e assim exercer melhor ainda sua capacidade de dominação e de mantê-los em condições de obediência: “[É] um laço que une dominadores e súditos, e que denuncia e entrega àqueles a consciência destes, o que neles é mais íntimo e oculto, que bem gostaria de se subtrair à obediência” (JGB/BM 61, KSA 5.079).

A religião pode também ser usada como um instrumento capaz de proporcionar uma vida mais tranquila diante das piores decisões políticas, assim como também uma proteção e limpeza em relação à sujeira presente em toda política: “a religião pode ser usada inclusive como meio de obter paz frente ao barulho e à fadiga de modos mais *grosseiros* de governos, e limpeza frente à necessária sujeira de toda política” (JGB/BM 61, KSA 5.080).

Nietzsche não se refere apenas à religião cristã, mas a outras que possuem forte influência na Europa, como o budismo e o bramanismo. O filósofo alemão concebe essas religiões já misturadas e, por meio desta síntese ele busca esses elementos que podem servir para a elevação da cultura europeia. A paz e limpeza diante do barulho e da sujeira da política é proveniente, segundo o Nietzsche, do bramanismo: “Assim fizeram os brâmanes, por exemplo: através de uma organização religiosa atribuíram-se o poder de nomear reis para o povo, mantendo-se e sentindo-se fora e à margem, como indivíduos de tarefas superiores e supra-reais [*überköniglicher*]” (JGB/BM 61, KSA 5.080).

O budismo e o cristianismo, segundo Nietzsche, possuem uma especial habilidade, uma espécie de cultivo e ensinamento capaz de despertar o sentimento de superioridade, mesmo nas condições mais adversas de inferioridade, isto é, de buscar o

que há de mais forte numa condição de fraqueza. Tais religiões têm a “arte de ensinar mesmo os mais humildes a se colocar, pela devoção, numa ilusória ordem superior de coisas, mantendo assim o contentamento com a ordem real, no interior da qual vivem tão duramente”. Esta dureza é, segundo Nietzsche, necessária para que se alcançar a condição de superação da fraqueza (JGB/BM 61, KSA 5.081)

Com a virada de perspectiva operada pela filosofia nietzschiana, a moral também assume outro papel. Aquela moral até então dominante, a moral de rebanho, não passará de mais uma moral entre as diversas morais existentes. Agora, o importante é ter a consciência de que todas elas “não passam de uma *semiótica dos afetos*”. E se todo afeto é a expressão do impulso de comando, logo a moral proposta por Nietzsche é aquela que, ao invés de cultivar e exercitar a obediência, deve promover o cultivo do comando (JGB/BM 187, KSA 5.107).

De todas as morais, “as mais finas e as mais grosseiras”, elas possuem características que permitiram a Nietzsche qualificá-las em duas espécies: “Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*”. Estas morais podem coexistir em uma mesma cultura e “até mesmo num homem, no interior de uma só alma”. A moral dos escravos foi, segundo Nietzsche, por um longo tempo, a mais cultivada, por isso, se tornou dominante (JGB/BM 260, KSA 5.208).

A proposta nietzschiana é o cultivo da moral dos senhores, a moral do homem nobre, capaz de estabelecer a hierarquia, responsável pela tomada de consciência da diferença que o separa dos homens da moral escrava. Para este homem nobre, a dualidade bem e mal não tem o mesmo valor determinante que tem para o homem da moral escrava. A sua dualidade consiste no que é “‘nobre’ e ‘desprezível’ – a oposição ‘bom e ‘*mau*’ tem outra origem” (JGB/BM 260, KSA 5.209).

Ao invés de negar e caluniar aquilo a que o homem nobre se opõe, ele o despreza: “O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza”. Ele despreza o homem fraco, aquele cuja ação visa uma utilidade: “despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade”. O homem nobre não tem a necessidade moderna de estar com os outros, de ser aceito pelos outros, ele é aquele “que determina valores”, por isso “não tem necessidade de ser abonado”. É um profundo conhecedor de si, e sua moral é proveniente das honras que ele atribui a tudo aquilo que conhece de si mesmo. A sua

moral é glorificação de si. Ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”. A partir desta condição, este homem nobre cria valores (JGB/BM 260, KSA 5.209 e 210).

Aquilo que é em si poderoso e que tem poder sobre si mesmo é honrado pelo homem nobre. Ao contrário do homem da moral escrava que honra aquelas virtudes que expressam fraqueza, como a compaixão. Este homem elevado “se orgulha justamente de *não* ser feito para a compaixão”. A sua ação está longe de ser guiada pelo sentimento altruísta ou pelo desinteresse. Eles “estão muito longe da moral que vê o sinal distintivo do que é moral na compaixão, na ação altruísta ou no *désintéressement* [desinteresse]” (JGB/BM 260, KSA 5.210).

A compaixão do homem nobre é diferente da compaixão do homem da moral escrava, uma vez que nele não há compartilhamento de sofrimento e nem também elogio e divulgação desta condição. Já o homem de rebanho prega a compaixão, é sensível e susceptível a dor, ele promove um verdadeiro culto do sofrer. A compaixão do homem nobre se manifesta quando ele diz: “Isso me agrada, vou me apropriar disso, protegê-lo e defendê-lo contra todos” (JGB/BM 293, KSA 5.235).

O sentimento de compaixão somente tem um valor elevado no homem que é senhor de si e da natureza, naquele “que pode conduzir uma causa, executar uma decisão, ser fiel a um pensamento, reter uma mulher, castigar e abater um insolente”. A identificação dos que sofrem com este tipo de homem é algo que ocorre de maneira diferenciada, muito livre, natural e com gosto: “[U]m homem que tem sua ira e sua espada, a quem os fracos, aflitos, sofredores e também os animais se achegam com gosto e pertencem por natureza” (JGB/BM 293, KSA 5.235).

Ao contrário da moral escrava que tem como virtudes cardinais a compaixão, o desinteresse e ao altruísmo, a moral dos senhores, proposta por Nietzsche deve ser conduzida por novas e mais poderosas virtudes, são elas “coragem, perspicácia, simpatia, solidão” e também a honestidade (JGB/BM 260, KSA 5.210).

A coragem consiste na força que homem precisa para se tornar senhor de si mesmo e para comandar, para encarar o perigo da vida que se manifesta nos componentes da atual cultura predominante, a saber, a religião, a moral, a filosofia, a política, os quais precisam ser absorvidos e sintetizados por este homem. É preciso ter coragem para cultivar as virtudes mais poderosas que estão escondidas no labirinto de si

mesmo, “onde, como se sabe, tanta coisa se extravai, tanta coisa é perdida para sempre” (JGB/BM 214, KSA 5.151).

A perspicácia é a virtude que possibilita o homem forte e elevado adquirir o sentido histórico. Não é aquele sentido que significa “sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo”, que é próprio dos homens das “ideias modernas”. Mas um tipo de sentido histórico que se caracteriza pela “capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu”. Esta capacidade de percepção é resultante da síntese e mistura de classes e raças e, portanto, de valores (JGB/BM 224, KSA 5.158).

A simpatia é a nova compaixão proposta por Nietzsche, “algo mais longevivo e elevado”. É aquela compaixão do homem nobre, e consiste em uma nova forma deste homem lidar com o sofrimento: “O sofrimento profundo enobrece”. A partir desta condição de profundo sofrimento surge a necessidade do disfarce, da máscara, a qual facilita o seu relacionar-se com as outras pessoas, com o grande número, sem que ele rapidamente possa sucumbir (JGB/BM 270, KSA 5.226).

A solidão é aquela que permite ao homem elevado se purificar de tudo aquilo que ele assimila e sintetiza do mundo moderno, sem a qual é impossível criar novos e poderosos valores. É “a boa solidão, a solidão livre, animosa e leve, que também lhes dá direito a continuar bons e algum sentido!”. É nesta condição que o homem elevado se autossupera (JGB/BM 25, KSA 5.042).

A honestidade é uma virtude que tem como papel enrijecer o homem elevado, fazendo com que ele não sucumba ao gosto da maioria, ou aos mesmos vícios dos homens das “ideias modernas”. Esta virtude da honestidade fornece a força para resistir as calúnias e difamações proferidas contra o homem elevado, para resistir ao perigo de estar na contramão da história, para não fazer da sua verdade uma verdade absoluta, para não se tornar um ser vaidoso diante desta sua verdade, por que “[t]oda virtude tende à estupidez” e “toda estupidez à virtude (JGB/BM 227, KSA 5.163).

Além de apontar uma nova filosofia, uma nova moral e atribuir outro papel à religião, Nietzsche também propõe uma nova política, como condição necessária para o surgimento de uma cultura europeia forte e rica. O filósofo alemão deposita esperanças nesta nova forma de organização política da Europa, que surge a partir da unificação

cultural das suas diversas nações. Esta unificação, que promove a mistura e síntese dos diversos povos e raças, pode indicar o caminho para a superação da cultura predominante, mas enfraquecida. A unificação cultural da Europa, como resultado desta mistura e síntese, pode “antecipar experimentalmente o europeu do futuro” (JGB/BM 256, KSA 5.163).

A França é a matriz da cultura mais espiritual da Europa justamente porque nela há “uma semilograda síntese de Norte e Sul”. É desta mesma condição de mistura e homogeneização dos europeus que, para Nietzsche, surge o homem da exceção. Este homem é um tipo nômade, supranacional que possui “o máximo em força e arte de adaptação”. As condições de surgimento tanto do homem fraco como deste homem da exceção são as mesmas, não há como escapar, são aquelas condições própria para o surgimento do homem das “ideias modernas” (JGB/BM 242, KSA 5.183).

É nesta condição de “nivelamento e mediocrização do homem – um animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto” que é possível viver a mais extrema condição de tensão, responsável por despertar a consciência deste estado de enfraquecimento e de indicar o caminho para superá-lo. Mas primeiramente é necessário cultivar e fazer florescer o tipo de homem com a força capaz de elevar a cultura europeia para, desta forma, alcançar a condição de superação (JGB/BM 242, KSA 5.183).

1.2 O perigoso cultivo do europeu do futuro

A ideia de superação da atual cultura fraca e degenerada, mas predominante na Europa moderna, é elaborada por Nietzsche como uma perspectiva futura. A elevação da Europa, mediante sua unificação cultural, deve se realizar, primeiramente, com a elevação do europeu para, após um longo processo, alcançar um novo tipo de homem, o europeu do futuro. Entretanto, esta meta é um alvo muito difícil de ser atingido. Enquanto a meta é ainda uma remota possibilidade, o importante seria então a realização da tensa, sofrida e perigosa tarefa.

A tarefa Nietzscheana consiste no cultivo do homem elevado, com força suficiente para criar e transformar esta criação em comando. O novo homem, enquanto criador, deve ter a força de um legislador, isto é, de impor novos valores. Entretanto,

alcançar esta condição exige um trabalho de cultivo extremamente perigoso, pois requer o manuseio de forças há muito tempo negadas e caluniadas como más.

O cultivo do homem elevado ocorre pela valorização daquilo em que há de mais terrível no ser humano, a ponto de não haver mais aquela distinção entre bem e mal. O que prevalece são exatamente aqueles instintos que a moral própria da cultura europeia predominante tenta negar.

Aqueles que têm como tarefa cultivar um novo tipo de homem e, com isso, promover a elevação da cultura, certamente suas ideias serão desenvolvidas em condições opostas aquelas “ideias modernas”, ou seja, não na multidão, no grande número, na erudição, nas experiências bem sucedidas das ciências, mas no íntimo e solitário diálogo realizado no labirinto de sua própria alma¹⁰. Desta profundidade pouco explorada surgem ideias que “acabam adquirindo elas mesmas um tom crepuscular, um odor tanto de profundidade como de mofo, algo incomunicável e repugnante, cujo sopro frio atinge quem passa” (JGB/BM 289, KSA 5.234).

São diversas as passagens de *Para além de bem e mal* em que Nietzsche caracteriza a proposta de superação da cultura europeia predominante como algo extremamente perigoso. O primeiro grande risco consiste em chegar à consciência do problema. Para o filósofo alemão, ter a consciência de que a cultura europeia vive em uma condição de fraqueza generalizada, é resultado de experiências extremamente arriscadas.

O homem com força capaz de superar a cultura predominante, ao ter consciência de que vive “numa época ruidosa e plebeia” acaba sofrendo de náusea, de desilusão, de excessos de fúria. Alimentado por tais sentimentos, este homem tende a buscar o isolamento, no qual é grande a possibilidade de sucumbir: “Quem tem os desejos de uma alma elevada e exclusiva e raramente encontra sua mesa posta, seu alimento pronto, estará sempre em grande perigo; mas esse perigo é hoje extraordinário” (JGB/BM 282, KSA 5.230).

¹⁰ A concepção nietzschiana de alma é diferente daquela religiosa ou dos filósofos dogmáticos, que a entendem como uma, indivisível, imortal e superior às condições materiais, inclusive ao corpo humano. Para o filósofo alemão, a alma é uma estrutura composta da pluralidade de impulsos e afetos, quando manifestos no convívio social: “Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante direitos de cidadania na ciência” (JGB/BM 12, KSA 5.027).

O perigo é extraordinário na medida em que, nesta condição, é possível vislumbrar novos horizontes. Com náusea, fúria, desilusão, no sofrimento e na solidão, o homem forte consegue compreender sua tarefa. A partir de então, seus esforços serão para intensificar sua força e assim promover a sucessão de um estado de vida que promove a fraqueza e degeneração, para outra condição em que viver se confunde com criar e legislar.

A sucessão da fraqueza e degeneração para a força e elevação do estado de vivência do europeu é proveniente do cultivo de novos valores, contrários aqueles que enfraquecem e degeneram a cultura europeia predominante. Esta sucessão tem início com consciência da condição enfraquecida e degenerada em que vive a Europa. Ao tomar consciência de seu estado de vida, este homem começa a sofrer involuntariamente de um profundo desconforto. A atitude tomada contra este desconforto é o distanciamento voluntário. Nesta condição de solidão e profundidade é possível, então, o exercício da crítica, a qual permite encontrar o caminho para a superação.

Na sua própria solidão e descontentamento com a sua época, Nietzsche exercita sua crítica. E, um dos resultados alcançados que, segundo ele, é fundamental para o processo de superação desta atual cultura fraca e degenerada que predomina na Europa, é o questionamento do valor da verdade. O que não deixa de ser algo muito perigoso e arriscado: “[Q]ue tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior” (JGB/BM 01, KSA 5.015).

O perigo presente no questionamento do valor da verdade está no reconhecimento da inverdade como algo necessário para a vida, assim como também todas as consequências advindas desta perspectiva: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor” (JGB/BM 01, KSA 5.018).

A condição requerida por Nietzsche para realizar a superação da atual condição de fraqueza e degeneração consiste em transformar toda náusea, sofrimento, fúria e solidão em crítica que, por sua vez, somente pode ser alcançada com a ajuda do conhecimento filosófico. A partir desta crítica, alimentada pela filosofia, é possível resgatar tudo aquilo que foi negado e caluniado pela cultura predominante: “[U]ma

filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (JGB/BM 01, KSA 5.018).

A filosofia que Nietzsche aponta como conhecimento necessário para que o europeu consiga gradativamente realizar a superação da condição e fraqueza e degeneração em que vive a cultura europeia predominante, não é aquela herdeira da tradição socrático-platônica, mas um novo tipo de filosofia. Uma filosofia que tem como princípio o impulso de dominação, capaz de criar e legislar: “[F]ilosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* [causa primeira]” (JGB/BM 09, KSA 5.022).

O exercício da crítica, auxiliado por esta filosofia capaz de criar e legislar, promove uma mudança de perspectiva. E, esta mudança possibilita a manifestação mais intensa de sentimentos e afetos considerados nocivos e perigosos pela cultura predominante: “Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida”. É uma grande e perigosa responsabilidade atribuir valor a esses afetos, “como algo que tem que estar presente, na economia global da vida” (JGB/BM 23, KSA 5.038).

Esses afetos citados acima foram, por longo tempo, negados pela moral própria da cultura europeia predominante. Aquela moral platônica-cristã que valoriza a compaixão, o desinteresse, o altruísmo, enfim, que promove o nivelamento do homem europeu. Entretanto, esta negação foi necessária para o surgimento da perigosa necessidade de superação desta moral que enfraquece e degenera a Europa. Tal prática moral promoveu um acúmulo de força gerando, com isso, a tensão¹¹. E, somente nesta condição de tensão, é possível a superação: “Foi essa própria moral que fez acumular a força a tal ponto, que fez retesar o arco de modo tão ameaçador – agora ela é, ela está ‘ultrapassada’” (JGB/BM 262, KSA 5.216).

A tensão é uma condição perigosa porque permite ou a superação da condição de fraqueza e degeneração, quando há uma economia de força, ou a um prolongamento ainda maior deste estado enfraquecido e degenerado, quando há um desperdício de

¹¹ Segundo Müller-Lauter, o surgimento do homem elevado é resultado do embate de seus lados antagonísticos: “Os antagonismos pertencem uns aos outros de maneira complementar. Por isso, trata-se de fomentar as tensões dos antagonismos no sentido da emergência do *homem supremo*” (MÜLLER-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009). São Paulo: Editora UNIFESP).

força. A superação ocorre quando, no estado de tensão, o homem atinge “o ponto inquietante e perigoso em que a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha moral” (JGB/BM 262, KSA 5.216).

Para viver além da moral, isto é, para superá-la, é necessário primeiramente viver aquém dela. O que ocorre com a sucessão dos opostos, ou seja, com a valorização de valores contrários aqueles próprios da moral predominante. Com o resgate desses valores, por muito tempo negados, surge a possibilidade do confronto com seus antípodas. A tensão é fruto deste confronto. O que somente acontece em momentos raros na história, quando os valores dominantes se enfraquecem.

A última grande tensão vivida pela Europa é proveniente do enfraquecimento dos valores cristãos, possibilitando o ressurgimento de valores contrários que vieram se contrapor ao cristianismo: “[A] luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o povo – produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra”. Entretanto, este momento é bastante perigoso. E o perigo mobiliza a parte ameaçada, isto é, os defensores dos valores cristãos, que engenhosamente agem para a distensão do espírito europeu. O jesuitismo e o movimento democrático têm essa função de eliminar a tensão e reafirmar os valores cristãos como predominantes (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

A condição de tensão, capaz de levar a superação dos valores morais predominantes e, com isso, anunciar uma nova cultura para a Europa, teve até então um efeito contrário, reafirmou de forma ainda mais generalizada a velha moral. Quanto maior é o perigo, maior será a resposta dada por aqueles que estão ameaçados. Neste caso, a ameaça é contra o rebanho, à vida gregária e nivelada: “Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer” (JGB/BM 268, KSA 5.221).

O homem responsável por promover a valorização daquilo que é negado e caluniado pela cultura predominante terá uma árdua e dolorosa tarefa, a de conviver e absorver a cultura enfraquecida, ou seja, ele deve ter força e sabedoria para viver na coletividade sem sucumbir ou se isolar. E, mesmo nesta condição, este homem deve propor um novo caminho. Aquele que tem essa tarefa “sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar” (JGB/BM 23, KSA 5.038).

A tendência maior é fugir desta responsabilidade, desses conhecimentos perigosos capazes de revelar perspectivas perigosas, que valorizam os afetos mais fortes do homem, por isso mais propício à perda de controle, à barbárie: “[E]xiste, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder!* Por outro lado, se o navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme!” (JGB/BM 23, KSA 5.038).

A metáfora da viagem, descrita na passagem acima, indica um trabalho interior de autossuperação, que é necessário fazer para levar a diante a tarefa de superação da cultura enfraquecida, mas predominante na Europa. Esta viagem tem um percurso que poucos podem alcançar sem sucumbir ou degenerar: “Um homem cujo pudor é profundo encontra também seus destinos e sutis decisões em caminhos que poucos alcançam” (JGB/BM 40, KSA 5.058).

Este homem profundo, capaz de suportar o perigo e o sofrimento que sua tarefa acarreta. Capaz de viver em condições apostas aquele em que vive a maioria. E não somente estar na condição oposta, mas levá-la ao extremo a ponto de equipará-la às condições vigente. Este homem é, para Nietzsche, o filósofo, um novo tipo de filósofo: “Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos” (JGB/BM 42, KSA 5.059).

1.3 O filósofo legislador e sua tarefa de preparar o caminho para a Europa do futuro

A Europa do futuro seria aquela em que predomina uma nova cultura forte e elevada. Esta é a meta nietzschiana. Mas, como vimos, tal meta é uma possibilidade bastante remota, pois todas as tentativas de superar a cultura fraca e degenerada, que até então é predominante, acabaram por generalizar ainda mais esta condição de fraqueza e degeneração. Nietzsche propõe que seja, então, preparado o caminho para esta Europa do futuro, que consiste no cultivo de um novo tipo de homem, forte e elevado.

E a quem caberia a tarefa de cultivar este novo tipo de homem forte e elevado? Aqueles homens com força e sabedoria suficiente para reconhecer a condição de fraqueza em que vive a Europa de seu tempo e não sucumbir ou degenerar no contato

com esta cultura. Nietzsche se inclui entre esses homens, os quais devem ter como principal característica, o espírito livre.

O homem de espírito livre é aquele que possui uma vida independente: “Independência é algo para bem poucos: – é prerrogativa dos fortes”, afirma o filósofo alemão. Pela sua própria vida independente, este tipo de homem está distante da compaixão dos outros homens. Sua vida é muito perigosa, porque ele desbrava lugares arriscados e desconhecidos pela maioria e, portanto, pode sucumbir e desaparecer de forma anônima e isolada: “Ele penetra num labirinto, multiplica mil vezes os perigos que o viver traz consigo; dos quais um dos maiores é que ninguém pode ver como e onde se extravia, se isola e é despedaçado por algum Minotauro da consciência” (JGB/BM 29, KSA 5.048).

Uma das características da independência deste homem de espírito livre é o desligamento que ela deve ter em relação as outras pessoas: “Não se prender a uma pessoa: seja ela a mais querida – toda pessoa é uma prisão, e também um canto”. Outra característica é o desapego à pátria: “Não se prender a uma pátria: seja ela a mais sofredora e necessitada – menos difícil é desatar de uma pátria vitoriosa o coração” (JGB/BM 41, KSA 5.059).

A independência também deve haver em relação ao sentimento de compaixão: “Não se prender a uma compaixão: ainda que se dirija aos homens superiores, cujo martírio e desamparo o acaso nos permitiu vislumbrar”. O homem de espírito livre deve ser independente de seu próprio conhecimento e de suas próprias virtudes “para ver mais e mais coisas abaixo de si” e, também, para não ser vítima de sua própria particularidade (JGB/BM 41, KSA 5.059).

Aquele com força e sabedoria suficiente para suportar sua própria independência é, para Nietzsche, o homem cuja tarefa consiste em preparar as condições necessárias para o florescimento de uma cultura forte e elevada. Este tipo de homem, mesmo vivendo e assimilando a cultura fraca e degenerada, que é cristã, democrática e patriótica, não pode reproduzi-la, mas combatê-la e exacerbar as tensões que podem indicar o caminho para a superação. O filósofo alemão se conhece com esta tarefa e convoca seus símiles para também assumi-la: “Mas nós, que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda

as temos toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco” (JGB/BM Prólogo, KSA 5.013).

Esta “necessidade do espírito e tensão do arco” é proveniente do acúmulo de forças, resultado do processo de florescimentos da cultura predominante na Europa. O homem que deve ser cultivado é o herdeiro dessas forças acumuladas. E, este acúmulo de forças não pode ser obtido, senão pela valorização das condições desfavoráveis, opostas, isto é, por um movimento inverso daquele instaurado pela cultura europeia que visa a eliminação do sofrimento, da igualação e do nivelamento do homem europeu.

Nietzsche também denomina o homem de espírito livre, que suporta sua própria independência, de bom europeu. Este tipo de homem é diferente daquele “homem bom” próprio da moral que enfraquece e degenera a cultura europeia. Este tipo de homem constitui a unanimidade na Europa. Nele converge os cristãos, os filósofos dogmáticos, os eruditos, os democratas e os socialistas.

O bom europeu, ao contrário, é aquele no qual há um grande acúmulo de força, que não permite com que este se fixe a uma pátria, a um povo, a uma raça ou a uma pessoa. Uma espécie de homem supranacional, capaz de superar rapidamente o sentimento nacionalista. E, por ter espírito livre, se opõe ao homem de convicções e, por isso, é contrário do partidário de ideologias políticas, filosóficas ou artísticas.

O novo homem, no qual Nietzsche deposita suas esperanças de que ele assumiria o papel de preparar o caminho para uma Europa forte e rica, é um tipo de homem em extinção, uma exceção, difícil de ser encontrado, porque ele próprio não se encontra com o seu tempo. Ele está na contramão da história, é um tipo bem seletivo que “procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra” (JGB/BM 26, KSA 5.043).

Este homem elevado sofre ao se relacionar com os outros homens, por isso a tendência é sempre fugir, se esquivar deste “fardo e desgosto”. Mas este sofrimento é o que o caracteriza, pois, para Nietzsche: “Aquele que, no trato com os homens, eventualmente não percorre as muitas cores da aflição, que não enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento, não é certamente um homem de gosto elevado” (JGB/BM 26, KSA 5.043).

O homem elevado usa a si próprio como refúgio, se tornando desta forma, um tipo muito profundo. E a maneira que ele utiliza para se esquivar do convívio com o grande número de pessoas é, segundo Nietzsche, o disfarce, a máscara: “Tudo que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile” (JGB/BM 40, KSA 5.057).

A máscara é a maneira pela qual o homem elevado evita tornar evidente aos outros sua própria existência. Não existe neste homem aquela autoglorificação, própria do homem das “ideias modernas”. Ao contrário, a máscara disfarça a si próprio dos outros. A fala do homem elevado é a sua máscara. Ela esconde o que de fato é este tipo de homem: “Esse homem oculto, que instintivamente usa a fala para calar e guardar, e é incansável em esquivar-se à comunicação, *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e na mente de seus amigos” (JGB/BM 40, KSA 5.058).

Se a multidão é um grande peso para este novo homem, então como seria possível ser ele o responsável por uma nova cultura para a Europa, uma vez que esta se realiza na dimensão coletiva? É o instinto do conhecimento que no homem elevado pode fazer com que este assuma o sofrimento como uma tarefa:

Mesmo o homem elevado, quando não assume “voluntariamente todo esse fardo e desgosto” que é o sofrimento proveniente sua tarefa. Quando ele “sempre se esquivava [...] e permanece, como foi dito, quieto e orgulhoso em seu castelo”. Embora este tipo de homem tenha toda a força para assumir a sua tarefa, o que falta é o conhecimento, “ele não foi feito, não está predestinado para o conhecimento” (JGB/BM 26, KSA 5.044).

O conhecimento possibilita que o homem elevado tenha consciência de que ele é exceção, e consiga suportar esta condição. Faz também com que tudo aquilo que agrada a maioria seja para ele algo supérfluo, sem valor. Somente o homem elevado predestinado ao conhecimento consegue afirmar: “ao diabo com o bom gosto! a é mais interessante que a exceção – que eu, a exceção” (JGB/BM 26, KSA 5.044).

O instinto do conhecimento é o responsável por fazer com que o homem elevado saia de seu castelo, do seu esconder-se em si mesmo e assim consiga, mesmo com muito sofrimento, suportar o peso do grande número de pessoas. Por isso Nietzsche caracteriza este tipo de homem como filósofo, “uma nova espécie de filósofo”, com “gosto e

pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram” (JGB/BM 02, KSA 5.017).

Esses novos filósofos serão sim, afirma Nietzsche, amantes de suas verdades, “pois até agora todos os filósofos amaram as suas verdades”, mas não serão dogmáticos a ponto de pensar que a sua verdade é universalmente válida: “Ofenderia seu orgulho, também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos”. Este novo tipo de filósofo embora consiga, com a ajuda de seu conhecimento, se relacionar com o grande número de pessoas, entretanto, jamais ele estará de acordo com a maioria. Seu imperativo é, segundo Nietzsche: “Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” (JGB/BM 43, KSA 5.060).

Qual seria então a diferença deste filósofo do futuro para os filósofos já existentes? Uma delas corresponde, segundo Nietzsche, as condições de seu surgimento. Para os novos filósofos, “a dureza e a astúcia” fornecem as “condições mais favoráveis”, ao contrário dos filósofos existentes cujas condições de surgimento são a “suave, fina, complacente disposição, a arte de aceitar as coisas com leveza”. Outra característica do novo filósofo que o faz diferente dos anteriores é que ele não está “restrito ao filósofo que escreve livros – ou até mesmo faz livros da *sua* filosofia”. E, Nietzsche conclui: “Stendhal contribuiu com um último traço para a imagem do filósofo de espírito livre” (JGB/BM 39, KSA 5.057).

Nietzsche não somente profetiza a chegada desses filósofos: “[E]u vejo esses filósofos surgirem”, como também sente a obrigação de preparar as condições para esse surgimento, uma vez que o filósofo alemão acredita possuir algumas de suas características, como, por exemplo, o espírito livre, que permite o viver independente e suportar a solidão. Entretanto, eles serão “algo mais, maior, mais alto”, eles serão espíritos “*muito* livres” (JGB/BM 02 e 44, KSA 5.017 e 060).

Nietzsche vê em si mesmo o protótipo deste novo filósofo que concebe o ser humano de uma forma diferente dos outros filósofos. Capaz de buscar o crescimento do homem em lugares profundos e ainda não descobertos pelos estudiosos da humanidade: “Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta ‘homem’ cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

O novo filósofo que Nietzsche vê surgir e que é seu símile, ao valorizar a condição oposta, tem a capacidade de intensificar a sua força, no qual tudo aquilo que é perigoso cresce ao extremo. O filósofo nietzschiano sabe converter tudo aquilo que é expressão de fraqueza em força: “[S]ua força de invenção e dissimulação (seu ‘espírito’) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

As ações do novo filósofo são perigosas para si próprio na medida em que pode levar a sua degeneração, a sua não proliferação. Mas também aqueles que estão no lado oposto, isto é, a maioria, os homens de rebanho, consideram as ações do novo filósofo como algo perigoso, que ameaça a comunidade, os bons costumes, a moral, por isso, essas ações serão caluniadas como más: “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 acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*” (JGB/BM 201, KSA 5.0122).

São diversos os perigos que impedem o desenvolvimento do filósofo, um deles é, segundo Nietzsche, a especialização do conhecimento. O estudo especializado, próprio da ciência moderna, atrasa o amadurecimento da filosofia e esgota o vigor do filósofo. Existe uma relação desproporcional entre o desenvolvimento da ciência e o do novo filósofo: “O edifício das ciências atingiu altura e dimensão tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e ‘especializar’ em algum ponto: de modo que jamais alcança a sua altura” (JGB/BM 205, KSA 5.132).

Esse novo filósofo proposto por Nietzsche é um tipo de homem que vive em contradição com o seu tempo. O seu hoje sempre será seu inimigo. Ele é “*por necessidade* um homem do amanhã e do depois do amanhã”. Por ser dotado por esta quantidade de força capaz de o impulsionar para a criação de valores que ampliam a capacidade de interpretação e compreensão de diferentes perspectivas de vida, o filósofo nietzschiano consegue antecipar o homem do futuro, forte e elevado, porta-voz da Europa do futuro (JGB/BM 212, KSA 5.145).

O homem do futuro representa a antítese da tendência da cultura europeia que encoraja à especialização do indivíduo em nome das exigências do trabalho e da

sociedade. Ele é, para Nietzsche, um grande homem sintético, oposto do homem fragmentado que ultrapassa a singularidade do especialista.

A cultura predominante na Europa, segundo Nietzsche, transforma o indivíduo em um especialista, em uma pequena engrenagem que trabalha maquinalmente para a manutenção da grande coletividade nivelada pela fraqueza e degeneração, o rebanho autônomo e uniforme. Nesta condição, o homem europeu acaba vivendo numa nova modalidade de escravidão, ou seja, a escravidão se manifesta na Europa moderna como trabalho. Este é uma técnica de nivelamento e agregação.

O trabalho se constitui como mais um impedimento para o florescimento do homem elevado. Nietzsche cita alguns desses homens que possuem a força do filósofo legislador, mas sucumbiram diante da pressão exercida pela cultura europeia predominante: “Penso em homens como Napoleão, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer; não me reprovem se incluo também Richard Wagner entre eles” (JGB/BM 256, KSA 5.202).

Napoleão representa, para Nietzsche, o tipo de homem que quer a unificação da Europa. A vontade napoleônica, contra a qual reagem os movimentos nacionalistas, tem a força capaz de tornar viril toda a Europa. Beethoven e Schopenhauer são citados por Nietzsche, pela sua capacidade de produzir um pensamento e uma música para além dos alemães. Heine teria contribuído significativamente, com seu liberalismo e judaísmo, para um pensamento para além da Europa. Assim como Stendhal, que além de produzir um pensamento supraeuropeu, também anunciou a nova psicologia requerida por Nietzsche para a Europa do futuro. Wagner se inclui entre estes por representar esta passagem da Alemanha à Europa.

Esses homens estão entre “aqueles mais amplos e profundos deste século”, afirma Nietzsche, e sua tarefa foi “preparar o caminho para esta nova *síntese* e antecipar experimentalmente o europeu do futuro”. Uma das expressões de sua força foi na forma como eles superaram o sentimento nacionalista: “apenas em suas fachadas, ou nas horas mais fracas, talvez na velhice, eles pertenciam às “pátrias” – apenas descansavam de si mesmos, ao se tornar patriotas” (JGB/BM 256, KSA 5.202).

A força desses homens se manifesta na sua produção artística que anunciam a “Europa *una*, cuja alma aspira, nessa arte múltipla e tempestuosa, a ascender, crescer,

sair”. Também são fortes em sua produção literária, esses homens citados por Nietzsche: “Todos tomados por literatura até os olhos e ouvidos – os primeiros artistas de formação literária universal –, na maioria também escritores e poetas eles mesmos, mediadores e misturadores das artes e dos sentidos” (JGB/BM 256, KSA 5.202).

Mesmo sendo capazes de criar, esses homens não chegaram a legislar, por sucumbirem diante da pressão exercida pela religião cristã e seu apego ao trabalho. O que provocou um desequilíbrio em sua produção, que acabou se contrapondo aos valores elevados e permanecendo na mesma perspectiva dos valores morais predominantes: “[T]rabalhadores desenfreados, quase se destruindo pelo trabalho; antinomistas e rebeldes nos costumes, ambiciosos insaciáveis sem equilíbrio e prazer; todos enfim prostrados e quebrantados diante da cruz cristã” (JGB/BM 256, KSA 5.203).

A grande preocupação de Nietzsche é fazer com que estes homens elevados não degenerem e assim alcancem a condição de criar e legislar. Para tanto, é preciso fazer fluir toda força acumulada com o processo de florescimento da cultura predominante na Europa. E, para que isto ocorra, deve-se valorizar as condições opostas a esta cultura predominante, isto é, promover uma inversão de valores.

Garantido o florescimento do filósofo legislador, este terá como tarefa promover uma intervenção na cultura e se empenhar na criação de uma cultura elevada. E, tendo como exemplo algumas rápidas manifestações desta cultura elevada em alguns momentos da história da humanidade, uma das atitudes a ser tomada é a construção de uma aristocracia convocada para conduzir a Europa. Somente uma casta de filósofos legisladores é capaz de exercer a “grande política”.

1.4 O cultivo da Europa do futuro: A política cultural nietzschiana

Em *Para além de bem e mal* Nietzsche preludia uma nova cultura para Europa, que ainda estar por vir, do futuro. Com relação ao termo “cultura” é importante fazermos algumas considerações. Nesta obra, o filósofo alemão se refere a diversos tipos de cultura: “cultura helenística” (JGB/BM 189, KSA 5.110), “cultura nobre” (JGB/BM 224, KSA 5.158), “cultura superior” (JGB/BM 229, KSA 5.197), “cultura

elevada” (JGB/BM 239, KSA 5.177) e “cultura *moralista*” (JGB/BM 254, KSA 5.199).

12

Nietzsche defende como proposta de superação uma “cultura mais espiritual” própria de alguns povos e pátrias da Europa de seu tempo. Entretanto, esta cultura não é predominante, ao contrário, ela é rara, uma exceção, muito difícil de ser encontrada, como é o caso da cultura francesa: “Ainda agora a França é a matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto: mas é preciso saber encontrar essa ‘França do gosto’” (JGB/BM 254, KSA 5.206).

A cultura, na filosofia de Nietzsche, possui muitas dimensões, uma delas é a forma como ela se estabelece, enquanto um processo histórico, como algo que tem uma origem e que é resultado do cultivo do espírito, capaz de ser transmitido de geração para geração. Portanto, ela é mutável e quanto mais jovem for, maior é a sua força. E, quanto a sua fraqueza, ela mostra-se mais intensa e variada onde a cultura se estabeleceu há mais tempo [...]” (JGB/BM 208, KSA 5.197).

Esta transmissão de cultura constitui para Nietzsche o “problema da raça”. A raça compartilha características biológicas comuns, cuja manifestação é, primeiramente, no indivíduo que, se intensificada, acaba por atingir uma coletividade: “não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais” (JGB/BM 253, KSA 5.198).

O florescimento da cultura que se tornou predominante na Europa moderna promoveu mudanças de caráter fisiológicas no homem europeu. Essas mudanças passaram de geração para geração como herança, pois, afirma Nietzsche: “Não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com maior prazer ou maior constância” (JGB/BM 264, KSA 5.218).

A principal mudança promovida com o florescimento da cultura então predominante da Europa moderna é o nivelamento e homogeneização do homem

¹² Esta política a que se refere Nietzsche não é aquela contaminada pelos valores morais enfraquecidos. Como é o caso da política democrática ou nacionalista. A política cultural nietzschiana tem por objetivo realizar uma economia dos valores, isto é, uma política que visa o cultivo de outros valores fortes e elevados, capaz de conduzir a Europa para a superação desta atual condição de fraqueza. Sobre este assunto ler, LAUNAY, Marc B. “*Peuples et patries*”. In: D’IORIO, Paolo e MERLIO, Gilbert. *Nietzsche et l’Europe* (2006). Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme.

européu, agregando com isso cada vez mais um grande número de pessoas. Esta agregação acaba com aquelas “condições em que surgem as raças ligadas a clima e classe” (JGB/BM 242, KSA 5.182).

O processo de agregação do grande número de pessoas próprio da cultura europeia que se tornou predominante, promoveu uma mistura de raças assim como também dos valores ligados a essas raças. Desta mistura surge o mestiço, o homem plebeu, confuso e contraditório, o europeu moderno: “O homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua” (JGB/BM 200, KSA 5.120).

A cultura da agregação e do nivelamento transmite como herança esta multiplicidade de valores contraditórios que perturbam e inquietam o homem moderno, inibindo, com isso, sua força, adoecendo a sua vontade: “A nova geração como que herda no sangue medidas e valores diversos, nela tudo é inquietude, perturbação, tentativa, dúvida [...]” (JGB/BM 208, KSA 5.138).

A proposta nietzschiana é promover o cultivo de uma cultura mais elevada do que esta fundamentada nos valores morais enfraquecidos e degenerados. Para tanto, é necessário repensar o que de fato deve ser cultivado para que esta nova cultura não seja fraca e degenerada. Esta nova cultura requerida por Nietzsche para a Europa não pode ser vista apenas da perspectiva da coletividade, mas também e, principalmente, na individual. Para o filósofo alemão, essas duas dimensões, coletiva e individual, não são tomados como opostos, mas sim como um único marco definidor das criações humanas. A cultura manifestada pelo indivíduo seria então uma dimensão particular de uma instância mais geral, que agrupa todas as dimensões da vida humana.

A coletividade e individualidade não são opostos, mas criações humanas em uma dimensão mais particular e outra mais geral. Sendo assim, o cultivo de uma cultura mais elevada deve ocorrer prioritariamente da dimensão particular. O cultivo de uma cultura mais elevada seria um prolongamento do cultivo de um tipo de indivíduo, ou seja, cultivar um tipo de homem elevado é simultaneamente cultivar uma cultura elevada.

A cultura, tal como concebe Nietzsche, engloba um conjunto de criações humanas¹³, que surgem a partir de uma espécie de cultivo de espírito. Tais criações humanas são os sistemas filosóficos, as religiões, as morais, as correntes políticas e as artes. O pensador alemão não busca uma definição própria de cultura, sua filosofia não é aquela de definição de conceitos.

A maneira pela qual Nietzsche organizou os capítulos de *Para além de bem e mal* nos permite afirmar que sua crítica à modernidade é uma crítica à cultura europeia, concebida como um conjunto de criações humanas provenientes do cultivo do espírito. Primeiramente Nietzsche discute o papel da filosofia enquanto um dos componentes desta cultura. Os preconceitos filosóficos, ao serem defendidos de forma dogmática acabam promovendo o enfraquecimento da cultura então predominante.

Nietzsche utiliza o mesmo procedimento crítico para os outros componentes culturais, a saber, a moral, a religião, a arte e a política. Todos são analisados em capítulos específicos de *Para além de bem e mal*. Com exceção da arte, a qual Nietzsche analisa sempre quando trata da política, ou seja, nesta obra, o filósofo alemão está mais preocupado com o papel político da arte moderna.

O objetivo principal de *Para além de bem e mal* é a análise crítica desses componentes culturais que são predominantes na Europa moderna. Nietzsche constata que tais componentes promovem o enfraquecimento da cultura, ou seja, a cultura dominante na Europa de seu tempo se tornou fraca e degenerada devido à forma como foi conduzido o espírito do europeu até então, baseado na coerção dos impulsos mais fortes. Com isso, “uma quantidade insubstituível de força e espírito” precisou ser “sufocada, suprimida e estragada” (JGB/BM 188, KSA 5.109).

A filosofia e a religião, no momento em que assimilam como valores cardinais, os valores morais, passaram a ser os principais responsáveis por esta espécie de coerção que suprime e sufoca os impulsos mais fortes. O estoicismo na Antiguidade é, segundo Nietzsche, um exemplo deste tipo de coerção do espírito, uma vez que seus valores,

¹³ A ideia de cultura enquanto criação humana é algo que, no século XIX, ainda está se construindo. O termo “cultura” aparece no dicionário alemão como *Bildung* ou *Cultur*, cujo significado é o cultivo do indivíduo e de um grupo humano relativamente numeroso, que pode ser uma raça, um povo, uma sociedade ou uma nação. Sobre este assunto ver, MOLES, Abraham Antoine. *Sociodinâmica da Cultura* (1974). Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva/Editora da USP.

baseado na disciplina do pensamento, acabam negando, reprimindo e caluniando toda aquela “atmosfera tornada lasciva e carregada de eflúvios afrodisíacos”, próprio da “cultura helenística” (JGB/BM 189, KSA 5.111).

Da mesma forma, a religião cristã e sua “prolongada sujeição do espírito”, fez com que o pensamento do homem europeu seguisse uma “diretriz eclesiástica ou cortesã ou com pressupostos aristotélicos”. Esta nova direção que tomou o pensamento do europeu promoveu uma dura e violenta coerção do que há de mais forte no espírito. Exemplo disso, afirma Nietzsche, foi como “justamente no período mais cristão da Europa, e apenas sob a pressão de juízos de valor cristãos, o impulso sexual foi sublimado em amor (*amour-passion*)” (JGB/BM 189, KSA 5.111).

Entretanto, *Para além de bem e mal* não se encerra apenas na crítica Nietzscheana à cultura europeia. O filósofo alemão aponta para uma solução, que consiste na superação desta condição de enfraquecimento da cultura predominante. Tal superação exige outra forma de disciplinamento do espírito, o que somente é possível por meio do cultivo de outro tipo de homem, o homem elevado. Com o florescimento deste tipo de homem temos também o florescimento de uma nova cultura, elevada, rica e forte.

O florescimento de uma cultura elevada é possível a partir do cultivo de outros valores, que surgem com a mistura e síntese desses valores enfraquecidos e predominantes: “minha tese de que uma superior espiritualidade existe apenas como rebento final de qualidades morais” (JGB/BM 219, KSA 5.154).

Para que a síntese ocorra enquanto elevação da cultura é necessário que o homem europeu efetue um tipo de distanciamento desta condição de fraqueza para, em seguida, efetivar a superação. Esta síntese ocorre, então, “através de uma longa disciplina e exercício” realizados no isolamento. Este tipo de solidão é algo inexistente nos porta vozes da atual cultura predominante na Europa, os homens das “ideias modernas”: “todos eles homens sem solidão, sem solidão própria” (JGB/BM 44, KSA 5.061).

É na livre solidão, exigida por Nietzsche para que a síntese possa ser realizada, que o homem pode elevar sua força ao extremo e assim promover a superação de si mesmo. Mas isto não significa em nenhum momento a escolha por uma vida afastada,

solitária. Tal posicionamento seria mais uma fuga, uma negação do mundo, como propõe Schopenhauer, e que é duramente criticado por Nietzsche.

O instinto de fuga da realidade moderna, defendido por Schopenhauer e pelos cééticos, para Nietzsche, é algo que não deve ser refutado, mas absorvido e misturado com outros instintos para que, desta forma, possa ocorrer a síntese: “O essencial neles não é que desejem ir *para trás*, mas que deseje ir *embora*. Um pouco mais de força, impulso, ânimo, senso artístico: e desejariam ir para *além* – não para trás!” (JGB/BM 10, KSA 5.024).

No homem forte, a solidão é uma virtude, um estado de espírito que ele consegue realizar em si mesmo: “a solidão é conosco uma virtude”. Somente nesta condição se torna claro a perspectiva da hierarquia, em que é possível ver não de baixo para cima, mas de cima para baixo. Nesta perspectiva é possível fazer da filosofia, da religião e da moral, não um fim que deve ser alcançado, mas um meio, um instrumento de luta para estabelecer uma cultura rica e forte (JGB/BM 284, KSA 5.231).

A cultura elevada, da força e da riqueza, anunciada por Nietzsche, se constitui enquanto a sua meta. Entretanto, tornar esta meta algo possível requer uma árdua e difícil tarefa, a de preparar as condições necessárias para o florescimento desta nova cultura. Algo que não é definido pelo filósofo alemão. O que se define é a tarefa, a saber, realizar a crítica e preparar as condições necessárias para superar os problemas encontrados na cultura ao passar pelo filtro da crítica, isto é, o problema do enfraquecimento.

Se Nietzsche definisse sua meta, ela se tornaria um fim em si, como um princípio teleológico, da mesma forma como pensam os filósofos dogmáticos, ou seja, sua filosofia acabaria permanecendo no registro dos preconceitos filosófico. Por isso, a Europa do porvir nietzschiana se apresenta no registro da possibilidade: “E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? A *meta*” (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

A Europa do futuro, por não ser uma meta definida, se apresenta, na filosofia nietzschiana, como algo que pode ou não acontecer, como uma possibilidade. A meta depende da realização da tarefa. Nietzsche apresenta a sua tarefa, e daqueles que são os seus símiles, os “bons europeus” de espírito livre. Trata-se de uma nova perspectiva que

pretende superar as anteriores, contaminadas valores morais responsáveis pelo enfraquecimento da cultura predominante na Europa.

A tarefa surge a partir de uma “necessidade do espírito” e de um tipo de tensão, a “tensão do seu arco”. Nesta condição, de sofrimento e inquietude o homem busca explorar outros caminhos ainda não explorados, que consiste em um olhar mais crítico sobre si mesmo. Neste momento, se inicia o processo de autossuperação (JGB/BM Prólogo, KSA 5.011).

O primeiro passo para a autossuperação ocorre na medida em que se toma consciência da condição de tensão, sofrimento e inquietude em que vivemos. É por meio da consciência que podemos conhecer nosso estado de vivência. Ela é responsável pela nossa vontade de verdade que, como já vimos no primeiro capítulo, é uma vontade moralizada. O papel da consciência, na perspectiva de superação proposta por Nietzsche, seria de deixar fluir os impulsos mais fortes e poderosos e não inibi-los.

A tarefa nietzschiana tem como ponto de partida a tomada de consciência de que a cultura dominante na Europa moderna vive uma condição de fraqueza generalizada. E, este diagnóstico só é possível por meio do procedimento genealógico, que engloba tanto uma perspectiva histórica, quanto fisiológica. E, Nietzsche busca a proveniência histórica e fisiológica deste enfraquecimento. Como já vimos, a fraqueza da cultura europeia se inicia com o florescimento da filosofia platônica. Esta fraqueza é uma fraqueza da vontade proveniente da negação dos impulsos mais fortes próprios do indivíduo.

Os principais eventos históricos que prolongam e generalizam este enfraquecimento são: o surgimento da filosofia dogmática, a ascensão do cristianismo e o florescimento da democracia. Tais eventos são expressões do enfraquecimento do indivíduo que por um longo tempo foi coagido a negar seus instintos mais fortes.

Esta passagem da força à fraqueza não ocorreu de forma serena e tranquila, mas sim como muita resistência e combate entre forças. O procedimento genealógico consiste justamente em resgatar este momento de tensão que promoveu a virada de perspectiva para compreender como uma força é capaz de dominar a outra.

A proposta nietzschiana de superação consiste em resgatar esses momentos em que houve significativa manifestação de força na história da cultura europeia, assim

como os impulsos mais fortes dos indivíduos que foram negados em favor daqueles impulsos conscientes que norteiam os valores vigentes.

Nietzsche exige um novo sentido para a história, e também um refazer a si mesmo. Com esta proposta, o filósofo alemão rejeita tanto a concepção jus naturalista de um retorno à natureza humana primitiva, assim como a positivista e, também, o afastamento cético. A cultura é a manifestação coletiva de um fenômeno mais singular composto pela multiplicidade em conflitos dos impulsos que compõem o indivíduo. Por isso, a necessidade deste retorno a si. E este tipo de valorização de si é algo negado pela filosofia dogmática, que prefere se fixar em um fundamento e um sistema.

A superação da cultura europeia dominante exige primeiramente uma autossuperação. Para tanto, Nietzsche evoca uma fisiopsicologia e o sentido histórico, capaz de transfigurar a filosofia e conduzir o indivíduo para uma nova tarefa. Esta consiste em cultivar um novo tipo de homem, que será responsável pelo florescimento de uma nova cultura na Europa, uma cultura da força e da riqueza. Mas como isto seria possível?

Primeiramente é necessário ter uma visão livre e aprofundada, assim como uma sabedoria diferenciada daquela dos eruditos modernos, para poder identificar este tipo de homem, que vive na Europa em condições desvantajosas. Para que estes homens fortes voltem a dominar é necessário a implementação de um projeto de educação e cultivo. Para tanto, deve-se, em primeiro lugar, cultivar forças contrárias aos valores dominantes. Estas forças, caluniadas como más pelos homens fracos e degenerados que dominam a Europa, promoverão um conflito dentro do próprio homem, levando-o a uma tensão extrema. Desta tensão, como um processo digestivo, provém a síntese. Entretanto, esta síntese é um grande peso, uma grande responsabilidade que somente o homem forte pode suportar.

A síntese proveniente na unidade entre as diversas nações europeia, especialmente entre França e Alemanha anuncia o advento do europeu do futuro. A grandiosidade deste novo tipo de homem consiste na sua capacidade de incorporar as relações estrangeiras. Unificar, neste sentido nietzschiano, não significa agregar e nivelar, mas sintetizar para logo em seguida selecionar. A Europa do futuro é de natureza sintética. Ela é uma nova síntese, supranacional, que não ocorre de uma só vez, mas depende de sínteses e superações sempre novas.

A França representa a continuidade da cultura fraca e degenerada. Mas, ao mesmo, tempo, é nela que esta fraqueza e degeneração assumem condições extremas que, por sua vez, possibilitam o florescimento de seu oposto. Por esta razão, esta condição fornece os elementos necessários para a superação cultural. Um desses elementos é a melhor capacidade de absorção dos povos estrangeiros. Esta capacidade fornece à França “um terceiro título de superioridade: na natureza dos franceses houve uma semilograda síntese de Norte e Sul, que os faz compreender muitas coisas e fazer outras tantas” (JGB/BM 254, KSA 5.199).

Os outros dois títulos de superioridade da França em relação às outras nações europeias são: “sua capacidade de ter paixões artísticas” e também “sua antiga e complexa cultura *moralista*”. Estas características são resultado de um longo processo de florescimento da cultura francesa, o que leva Nietzsche a afirmar: “Ainda agora a França é matriz da cultura mais espiritual e mais refinada da Europa, e elevada escola do gosto” (JGB/BM 254, KSA 5.198).

A melhor capacidade de síntese, a elevada escola do gosto e a cultura moralista, próprios da França, embora sejam necessários para o cultivo do homem do futuro, não é ainda suficiente. Estas características surgiram a partir da autoconscientização da condição de fraqueza extrema. Falta ainda um elemento novo, capaz de romper definitivamente com esta cultura fraca e degenerada. Nietzsche encontra esse elemento na jovem nação alemã.

O alemão, pela sua própria configuração, segundo Nietzsche, está mais próximo da barbárie do que qualquer outro europeu. E, a barbárie seria aquela condição, forte e nova, na qual é possível a passagem de uma cultura à outra. Ela possibilita a instituição da cultura elevada. O povo alemão, ainda não vive na barbárie, mas na semibarbárie: “[E]les são de anteontem e do depois de amanhã – *eles ainda não têm hoje*” (JGB/BM 241, KSA 5.180).

A propensão à barbárie do alemão é proveniente de sua superatividade que, por sua vez é expressão da composição de sua alma: “A alma alemã é antes de tudo múltipla, de origem variada, mais composta e sobreposta que propriamente construída”. Esta composição múltipla e variada do alemão o torna um indivíduo superativo. E, desta Alemanha moderna, industrial, positivista, imperial e imperialista pode surgir um tipo de força capaz de indicar o caminho da superação cultural (JGB/BM 244, KSA 5.184).

É possível encontrar na música alemã esta tendência à barbárie. A música de Wagner, segundo Nietzsche, expressa, de maneira ainda bastante confusa, esses elementos bárbaros. Tais elementos se caracterizam como uma espécie de desequilíbrio, de mistura entre aquilo que é novo e aquilo que é antigo, de momentos de fluidez e também de hesitação: “Que seivas e forças, que estações e latitudes não se acham aqui mescladas! Ora nos dá a impressão de antiguidade, ora de estranheza, aspereza e excessiva juventude” (JGB/BM 240, KSA 5.179).

A música alemã moderna, segundo Nietzsche, acabou por “perder *a voz para a alma da Europa* e se reduzir a mera patriotice”, difundindo, com isso, a “pequena política”. São exemplos a música de Wagner e de Schumann. Os elementos bárbaros de suas músicas que contratam com a cultura fraca e degenerada, mas predominante, acabaram sendo negados. Nietzsche propõe um resgate desses elementos bárbaros, que é possível com a música do futuro (JGB/BM 244, KSA 5.184).

A política cultura nietzschiana inaugura uma nova perspectiva em que a política deve se tornar uma arte que permita a criação de uma nova cultura. Esta criação é aquela própria do deus Dionísio, o criador das linguagens simbólicas, dentre as quais está a música. A Europa dionisíaca é a Europa do futuro, a qual podemos antecipar por meio da música.

Para Nietzsche, a música do futuro deve ter uma função terapêutica, que seja capaz de direcionar a vida humana à sua condição natural, isto é, a música ao corpo, o corpo à música, que não comprometa a saúde e nem corrompa o gosto. Este tipo de música somente é possível, afirma Nietzsche, quando for resultado de uma síntese entre Norte e Sul, “uma música supra-europeia”, tal qual a música de Bizet, “o último gênio a vislumbrar uma nova beleza e sedução – a descobrir um pedaço do *Sul da música*” (JGB/BM 254, KSA 5.200)

CONCLUSÃO

A ideia nietzschiana de uma nova Europa, una e forte, que deve surgir a partir do florescimento de um novo homem e, conseqüentemente, de uma nova cultura, pode contribuir para o melhoramento não somente da Europa, mas também dos países que estão sob sua influência, isto é, daqueles países que assimilaram a cultura ocidental, contaminada pelas “ideias modernas”.

A proposta nietzschiana de superação do homem moderno não é aquela progressista ou humanista própria dos defensores das “ideias modernas”. Ela consiste na valorização de aspectos indispensáveis para a vida, que até então foram negados e caluniados como se fossem nocivos ao ser humano. O filósofo alemão inaugura uma nova perspectiva para o fluxo da existência, segundo a qual, a fraqueza, o sofrimento, os conflitos e tensões são indispensáveis para alcançar outra forma de vida.

Esta nova perspectiva inaugurada por Nietzsche tem como ponto de partida um posicionamento crítico em relação à vida moderna dos europeus. A crítica possibilita o resgate genealógico de tudo aquilo que foi e está sendo negado para a manutenção deste tipo de vida. Um trabalho perigoso, que necessita de um novo tipo de conhecimento, uma nova filosofia que misture psicologia com fisiologia.

Os fundamentos genealógicos da crítica realizada por Nietzsche à cultura predominante na Europa desvendam uma realidade pouco observada pela maioria dos intelectuais, que pensam o melhoramento da humanidade utilizando os modelos científicos de pesquisa. Tais homens do conhecimento acabam elogiando e justificando esta mesma cultura fraca e degenerada, e a utilizam como instrumento de dominação, alienação e, com isso, manutenção do rebanho.

A cultura do rebanho valoriza o programa iluminista e progressista que pretende melhorar o homem de tal forma que mesmo o castigo já não seja mais necessário. E que o homem seja inofensivo, por meio da extinção total do temor diante do outro homem. O progresso é nutrido por um otimismo exagerado na capacidade humana, o que acaba abrindo espaço para a realização de uma suposta felicidade humana. A qual se

caracteriza pela eliminação dos conflitos. Esta atitude nada mais é do que a igualação, o nivelamento do homem.

Diante do papel que a cultura fraca e degenerada desempenha no mundo contemporâneo, é inevitável, por parte de alguns filósofos contemporâneos, o afastamento cético e a busca por outras alternativas de melhoramento da humanidade. Este posicionamento gerou certa descrença na cultura. Entretanto, Nietzsche ainda deposita esperanças em uma nova cultura, rica e forte, que promova uma transformação radical do tipo homem europeu, a começar por aqueles que tem a tarefa de conduzir politicamente a Europa.

A superação cultural, de modo amplo, é necessária para pensarmos alternativas diferentes de coletividade humana. Para tanto, deve-se levar ao extremo o processo de agregação dos homens a ponto deste se tornar um peso, uma tensão, nos membros desta vida gregária. Esta condição extrema surge com a experiência política socialista. Toda sociedade e todo homem devem necessariamente ser socialistas, para vislumbrar novos horizontes de vida baseado não na igualação, mas na hierarquia.

A superação não significa a retomada de modelos antigos de organização social e política. Porém, analisar os modelos opostos aos vigentes na cultura predominante são necessários para o cultivo de uma nova cultura. Como, por exemplo, o reconhecimento da hierarquia, da barbárie, do conflito, dos valores considerados imorais. O passado histórico, nesta perspectiva nietzschiana, tem as peças com quais será possível montar um novo quebra-cabeça.

Ao considerarmos o passado como elemento constitutivo da superação nietzschiana, a análise genealógica da maneira como se construiu o conceito de cultura na Alemanha e na França pode servir como modelo para pensarmos como Nietzsche elaborou sua própria concepção de superação cultural. O termo “cultura” se referiu, inicialmente, entre os alemães, como um processo de cultivo, de transformação da natureza por seres humanos. Esta concepção está hoje quase esquecida tanto na Alemanha quanto em qualquer outro lugar.

A palavra alemã “*kultur*” foi adaptada de *cultura animi* de Cícero por Samuel Pufendorf e Gottfried Von Herder, a qual estava estreitamente relacionada com a ideia de “cultura pessoal”, ao cultivo da mente e do espírito, representada pelo termo

“*Bildung*”. Depois, gradativamente, passou a ser usada, nos círculos alemães cultos em seu sentido mais geral, como síntese de todas as realizações do homem civilizado na sociedade.

Na França, esse segundo passo não foi dado. Neste país, cultura sempre foi basicamente *culture de l'esprit*, enquanto *civilization*, termo introduzido por um fisiocrata, o Marquês de Mirabeau, que passou a representar a totalidade das criações e arranjos sociais e intelectuais do homem. Tão logo *civilization* e *kultur* foram estabelecidos, respectivamente, na França e na Alemanha, uma cadeia fascinante de associações levou os intelectuais alemães a ver uma antítese entre os dois conceitos. Na Alemanha do século XVIII, as maneiras mundanas da Aristocracia foram adaptadas dos modelos franceses.

Em qualquer das pequenas cortes alemãs onde houvesse algo parecido com polidez social, tratava-se claramente de importação francesa. O mesmo se aplicou por muito tempo à moda literária e artística e aos costumes do mundo aristocrático. Para o burguês alemão, os hábitos franceses eram frívolos ou francamente maléficos. Grande parte desta emergente consciência de classe – e de nação – assumiu a forma de indignação moral, dirigida contra os cortesãos e nobres afrancesados.

Na Alemanha dos séculos XVII e XVIII, cultura estava diretamente associada ao trabalho da terra, cultura agrícola. O seu valor estava no exercício, no esforço para a produção e melhoria rural. Unicamente no sentido figurativo é que se aplicava às coisas do espírito, mas sempre no plano de energia produtora, específica, determinada. Já no século XIX, falava-se na Alemanha de “cultura” (*kultur*) e na França de civilização (*civilité* ou *civilisation*). Com estas concepções tinha-se em mente um quadro de referência geral que levava em conta o desenvolvimento da humanidade ou de determinadas sociedades, de um estágio menos para um mais avançado.

O termo “cultura”, na Alemanha do século XIX, se tornou a palavra-chave, principalmente a partir da proclamação unitária do império. Cultura, então, passou a significar a soberania do espírito cultivado e senhor das técnicas, o que alcançou grande apoio popular. A divulgação do vocábulo foi inicialmente uma arma política de aliciamento intelectual. A luta pela cultura teve, no primeiro momento, um sentido de reação e de batalha antilatina a anticatólica. Os intelectuais de classe média desse

período, porta-vozes das classes em ascensão, olhavam com esperança e confiança para um melhor futuro.

Pode-se dizer que, no significado do termo alemão “*kultur*” estava implícito uma predisposição não-política, e talvez mesmo antipolítica, sintomática do frequente sentimento entre as elites da classe média alemã de que a política e os assuntos de Estado representavam a área de sua humilhação e de falta de liberdade, ao passo que a cultura representava a esfera de sua liberdade e de seu orgulho.

Para muitos membros da classe média alemã intelectualizados, cultura continuou representando afastamento e liberdade das pressões insatisfatórias de um Estado que lhes outorgava a posição de cidadãos de segunda classe, em comparação com a nobreza privilegiada, e lhes negava acesso às posições de liderança no Estado, às responsabilidades, ao poder e aos prestígio associados a essas posições.

Ao retirar a cultura para um domínio não-político, os intelectuais de classe média conseguiram manter uma atitude de reserva, com frequência eminentemente crítica em relação à onda social existente sem se envolverem em qualquer tipo de oposição ativa ao próprio regime. Sem qualquer conflito obtido com seus representantes.

Nietzsche faz um resgate da concepção alemão de cultura. Para o filósofo, esta cultura representa o problema do homem e sua tentativa de autossuperação. Ele faz uma genealogia da alma. A partir da tentativa de constituição de sua pré-história. Segundo a qual, a crueldade, a sexualidade, a agressividade, desejo de posse, sede de vingança e seus derivados serão contidos e moldados pelos componentes culturais, de modo a se transformarem em um conjunto de sistemas psíquicos estruturados e organizados em aparelhos e funções.

Nietzsche considera a cultura predominante como um processo que transforma o animal homem. Esta transformação promove o seu adoecimento. Entretanto, a doença logo é justificada, na medida em que suas causas são direcionadas contra o próprio homem, por meio da intervenção repressiva de suas pulsões. Cultura, neste sentido, é dividir e enfraquecer, amansar, domesticar, transformar a fera em animal doméstico. Com esse processo, os “bárbaros” se “humanizam” e se tornaram os prisioneiros e as

vítimas de sua própria criação e se transformando no contrário de si mesmos, abrindo espaço para novos bárbaros.

O homem do futuro deve transformar a barbárie, cuja característica é a destruição, em criação. Para tanto, ele precisa primeiramente realizar um superação de si mesmo, o que ocorre pelo equilíbrio das suas forças internas. A maior fluidez da vontade de potência do homem elevado, não se caracteriza pela quantidade de força liberada, mas pela quantidade de força dominada. E esta dominação ocorre quando a própria vontade de potência cria novas perspectivas para a vida.

A Europa do futuro seria então aquela em que predomina uma cultura cujos valores são aqueles oriundos do domínio que a vontade de potência exerce sobre si mesma. O homem no qual a vontade de potência domina a si mesma, sente a necessidade de criar e legislar. E, por ter o exercício da solidão, consegue ver a hierarquia existente na sociedade. A partir de então, busca constituir uma aristocracia para governar e instaurar os valores elevados. Essa é a tarefa, segundo Nietzsche, do filósofo legislador.

REFERÊNCIAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* [KSA]. Editado por Giorgio Cole e Mazzino Motinari. Belim: Walter de Gruyter & Co. 1967/1978/1988. 15 vol.

_____. *Para Além do Bem e do Mal* (1996). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os pensadores).

_____. *Além do Bem e do Mal* (1992). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Obras de comentadores:

ALVOËT, Gérald. *Nietzsche et l'Europe: "Nous autres, bons européens"* (2006). Paris: l'Harmattan.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie, sa pensée* (1958). Vol. 02. Paris: Gallimard.

ANSELL – Pearson, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

AZEREDO, Vânia. *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo, 2013.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em o "Anticristo" de Nietzsche* (2002). São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUI.

BLONDEL, Eric. *Nietzsche le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique* (1986). Paris: philosophie d'aujourd'hui.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e cultura: pesquisas e notas de etnografia geral* (2004). São Paulo: Global.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche* (2000); Tradução e Prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água Editores.

D'IORIO, Paolo e MERLIO, Gilbert. *Nietzsche et l'Europe* (2006). Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador* (1994); Trad. de Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.

FREZZATTI Júnior, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (2006). Rio Grande do Sul: Editora UNIJUI

FONSECA, Thelma Lessa da. *Nietzsche e a auto-supressão da crítica* (2007). São Paulo, Humanitas Editorial; Fapesp.

GOEDERT, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (1977). Paris: Beauchesne.

GOYARD-FABRE, Simone. *Nietzsche et la question politique* (1977). Paris Editions Sirey.

HAAR, Michel. *Vida e totalidade natural* (1998). In: *Cadernos Nietzsche*, n. 5, p.13-37.

HALEVY, Daniel. *Nietzsche* (1944). Collection Pluriel dirigée par Georgs Liebert. Paris: Bernard Grasset.

HÉBER – SUFFRIN, Pierre. *Lecture de Par-delà bien et mal. Anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche* (1999). Paris: Ellipses Edition Markentings. A.

ITAPARICA, André Luís Morta. *Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud* (2012). In: *Cadernos Nietzsche*, n. 30.

JASPERS, Karl. *Nietzsche et Le christianisme suivi de raison e existence* (2003). Paris: Bayard.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, il ribelle aristocrático: biografia intellettuale e bilancio critico* (2004). Torino: Bollati Boringhieri Editore.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade* (2002). Rio de Janeiro: Editora Graal.

MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche* (2003). São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche* (2000). São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* (2000). Belo Horizonte: Editora UFMG.

MÜLLER-Lauter, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner* (1999). In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, p. 11-33.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009). São Paulo: Editora UNIFESP.

MOLES, Abraham Antoine. *Sociodinâmica da Cultura* (1974); Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Perspectiva, Editora da USP.

MOTA ITAPARICA, André Luís: *Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes* (2000). In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 9, p. 67-77.

NOLTE, Ernst. *Nietzsche, le champ de bataille* (2000). Preface D’Eduard Husson. Traduit de l’allemand par Fanny Husson. (Paris) Bartillat. Paris.

OLIVEIRA, Érico Andrade M. *A crítica de Nietzsche à moral kantiana: por uma moral mínima* (2010). In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 27, p. 169-189.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre eu e si, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche* (2003). Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. *Vontade de verdade: uma abordagem genealógica* (1996). In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.1, p. 07-32.

ORSUCCI, Andrea. *Genealogia della morale: Introduzione alla lettura* (2001). Roma: Carocci Editore.

PIAZZESI, Chiara. *Nietzsche: Fisiologia Dell’arte e Decadence* (2003). Lecce: Conte Editore.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. *Filosofia do Perigoso Talvez: Ensaio sobre o Para além de bem e mal de Nietzsche* (2004). Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.

RIDER, Jacques Le. *Nietzsche en France de la fin du XIX siècle au temps présent* (1999). (Paris) 1^a édition. Paris: PUF.

RINGER, Fritz K. *O Declínio dos mandarins alemães: A comunidade acadêmica alemã* (2000); Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* (2010). São Paulo: Barcarolla.

SCHRIFT, Alan D. *A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais* (1999). In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 7, p. 03-26.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. *Em busca de um lugar ao sol. Nietzsche e a cultura alemã* (2007). Ijuí/São Paulo: Editora da Unijuí/Discurso Editorial.

TONGEREN, Paul Van. *A moral da crítica de Nietzsche: Estudo sobre Para além de bem e mal* (2012). Paraná: Editora Champagnat.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche* (2006). São Paulo, Annablume.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation* (1995). Paris: Puf.

_____. *La modernité comme contradiction physiologique et ses conséquences pour le philosophe* (2011). In: *Encontros Nietzsche*, org. Scarlett Marton. São Paulo: USP.