

## A MORAL COMO INTERPRETAÇÃO: a crítica nietzschiana à moral de rebanho

*The moral as interpretation: the critical nietzschiana to the flock moral*

Jelson Oliveira\*

### Resumo

Neste artigo analisaremos a crítica de Nietzsche à moral de rebanho (identificada como a moral platônico-socrático-cristã) a partir de sua noção de *moral como interpretação*. Passando pela crítica aos filósofos da moral que, de forma superficial, limitaram-se às *ações e fatos* morais, fazendo um trabalho de *fundamentação* e não de *problematização* da moral, Nietzsche critica a expansão do instinto gregário negador da vida, sob os parâmetros da igualdade e da coletividade, e abona a solidão como virtude do *tipo* nobre, capaz de reconduzir o homem para “si mesmo”.

**Palavras-chave:** Interpretação, Hierarquia, Solidão, Moral de rebanho, Instinto gregário.

### Abstract

In this article we will analyze the critic of Nietzsche to the flock's moral (identified as the morals platonic-socratic-Christian) starting from his morals notion as interpretation. Going by the critic to the philosophers of the moral that, in a superficial way, were limited to the actions and moral facts, making a “fundamentation work” and not a “problematization work” of the moral, Nietzsche criticizes the expansion of the instinct gregarious denier of the life, under the parameters of the equality and collectivity and it approves the solitude as virtue of the noble type, capable of lead the man for “himself”.

**Keywords:** Interpretation, Hierarchy, Solitude, Flock's moral, Gregarious instinct.

---

\* Mestrando em Filosofia da UFPR, sob orientação do Prof. Antônio Edmilson Paschoal.  
Universidade Federal do Paraná. Rua Dr. Faivre, 405, 6.º andar, Ed. D. Pedro II, Centro, Curitiba, PR, CEP 80060-150.  
E-mail: cptpr@softone.com.br

“Não existem fenômenos morais, mas interpretação moral dos fenômenos”. Se a assertiva presente no aforismo 108 de *Além do Bem e do Mal* explicita uma idéia fundamental da filosofia de Nietzsche (2002), também aponta claramente a sua compreensão da própria moral, ligada à noção de *interpretação*. Interpretar é descobrir, inventar, criar sentido. No mundo que é vontade de poder, interpretar é doar sempre um sentido novo, já que nenhuma interpretação esgota em si todo o sentido e nenhum sentido possibilita que uma interpretação possa ser reconhecida como *a* interpretação, completa e absoluta. Interpretar é reconhecer que não existe um sentido original: a interpretação não pode se pretender o *texto* mesmo, ou seja, ela é flexível e pretende-se não como a verdade em si, malgrado mantenha o compromisso com ela, a interpretação reconhece que é *uma* verdade, derivada de uma determinada vontade de poder - e não *a* verdade. O texto sequer existe, no sentido em que a interpretação, ela mesma, não esconde o texto por trás ou anterior a si mesma: caso assim o fosse, seria necessário chegar ao sentido original das coisas por detrás das “máscaras”, o que não é possível no Nietzsche abolidor da metafísica.

Assim, a interpretação é apontada por Nietzsche (2002) como o antídoto principal contra a verdade como noção metafísica. A interpretação nega qualquer perspectiva supra-histórica, para estabelecer-se na efetividade do conflito, onde não há constância, nem unidade, nem totalidade. Deriva daí que a busca do *sentido* não é o objetivo mesmo da interpretação, mas esta apenas se caracteriza como uma possibilidade de *algum sentido*, manifestação da criatividade do intérprete frente a outros sentidos já preexistentes: toda interpretação está em relação (em resistência) com outras interpretações já consolidadas, cabendo ao intérprete a tarefa de rearranjar e reordenar os espaços de sentido de acordo com a nova vontade de poder atuante, numa constante transitoriedade, fomentadora de novos resultados.

Desta forma, a *tensão das forças* rege a reorganização de sentidos, a partir de uma multiplicidade disforme até uma certa coesão, possibilitando uma nova definição *hierárquica*, onde a vitória de uma força sobre outra não é sua anulação ou aniquilação, mas um “sobrepujar”, um “predomínio”. A força só é força exteriorizando-se, ou seja, atuando, sem suprimir a alteridade, que neste

caso, não só é necessária como indispensável. A vitória de um determinado *sentido* não é uma letargia ou um aniquilamento, porque a força não se torna estática, mas continua sempre em constante tensão com a força jugulada no primeiro embate. Isso faz com que toda interpretação seja provisória, já que não há uma formação definitiva e pronta das forças em confronto (e nem uma interpretação que seja definitiva, conquanto isso a transformaria em *texto*), tratando-se, antes, de um processo infinito de “processos de dominação”. Sendo assim, não há lugar mais para a antítese verdadeiro-falso, já que cada interpretação é resultado da força vitoriosa, de uma determinada vivência, de um determinado grau de vontade de poder do intérprete, além do que, ao não existir um *texto* por trás da *máscara*, não há pergunta possível a respeito da veracidade ou falsidade da mesma, dado que não existe um critério de avaliação.

A pergunta fundamental, entretanto, em toda a filosofia nietzschiana, continua sendo a pergunta pelo *valor*, no caso, pelo *valor da interpretação*, que está, como resposta, na própria interpretação, ou seja, na vontade de poder que intensifica a vida, que é o único critério de valor. E vida é vontade de poder. A pergunta que baliza esta reflexão diz respeito à relação interpretação-vida: a nova interpretação ajudou a intensificar e expandir a vida? Esse é o critério fundamental. Esse é o critério moral por excelência.

A noção de interpretação nos leva à conclusão de que não existem ações que possam ser consideradas morais em si, porque este critério não passa de uma interpretação derivada de determinada vontade de poder. Por isso a filosofia, segundo Nietzsche (2002), não pode se ater aos fenômenos - e às ações - morais: se esses não passam de interpretação de uma vontade de poder atuante, é preciso estudar os tipos (o *homem*, em última instância) que são as balizas responsáveis pelas forças em confronto, donde deriva a interpretação.

Toda interpretação equivale a uma “classificação hierárquica dos instintos e dos atos humanos” e, tal como foi na história da cultura ocidental, uma “expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho” (2001, p. 116). Ou seja, o valor moral foi tradicionalmente definido segundo sua utilidade ou finalidade, em função da conservação da vida de uma determinada forma de comuni-

dade, fazendo com que a moralidade tenha sido até aqui “o instinto gregário no indivíduo” (2001, p.116), já que a *coletividade* se impôs como critério de valor para medir as ações morais. Começa assim o conflito entre o espírito gregário e o indivíduo, entre a *coletividade* e a *solidão*.

O instinto gregário é a perspectiva deturpada da vida, dependente e medíocre, já que exige do indivíduo sempre um alto poder “de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, de renúncia de si” Nietzsche (2002, p. 33). A coletividade como medida moral tem levado ao auto-aniquilamento do homem, ao servilismo, à automutilação e ao auto-escárnio, sendo o fermento da *décadence*. Toda moral que se deixa guiar por este espírito gregário acaba sendo, fundamentalmente, uma moral vulgar, negadora da vida, uma moral da conformidade, da conciliação, da harmonia, da estática e não da dinâmica, da baixeza e da igualdade, como ocorre no cristianismo e no socialismo, exemplos da moral que se elevou no Ocidente como padrão:

“o que aqui se julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho” (NIETZSCHE, 2002, p.202).

Esta *moral de rebanho* causadora da doença e da degenerescência do animal homem torna a coletividade o instinto fundamental e o identifica como objetivo último e sagrado da vida e, portanto, mais importante elemento na construção da “felicidade”, associada com a vida no rebanho, instinto da fraqueza e do rebaixamento, como pode ser verificado nas palavras de Nietzsche,

se a felicidade do forte é uma derivação de sua própria constituição e se consolida não numa base artificial (reativa), mas justamente na união da alegria com a ação, no sentido de plena realização de todas as suas potencialidades, através de seu *sim* inicial à vida; no fraco, pelo contrário, chega pela negação da ação, pela apatia frente à vida, pelo repouso e pela paz: “a felicidade, ao nível dos impo-

tentes, os obstruídos, os de sentimentos hostis e venenosos, (...) aparece sob a forma de estupefação, de sonho, de repouso, de paz, numa palavra, sob a forma passiva”. No forte, a felicidade deriva da atividade e da auto-afirmação de si. No fraco, da passividade e da coletividade, da negação do outro. (2002, p. 10).

Colocar a coletividade como critério único do juízo moral é negar a individualidade e a diversidade de homens, épocas e culturas em nome de uma felicidade que, ao invés de afirmar a vida, concorre para o seu esgotamento.

O problema identificado por Nietzsche é que, até então, os filósofos e estudiosos da moral não se preocuparam em realizar uma crítica à moral, uma pergunta sobre o valor da moral, tendo-se envolvido numa busca desenfreada pela *fundamentação* da moral sem se preocupar com os “*problemas da moral*”. Ora, ao estudar a moral, os filósofos o fizeram sempre de um terreno preestabelecido, considerando a moral como “dada”. Isso ocorre, segundo Nietzsche (2002), porque lhes faltou um senso histórico, ou seja, um método que lhes possibilitasse a comparação das várias morais existentes, nas várias épocas e culturas. É este método, justamente, o usado por Nietzsche. Ao invés de se empenharem no estudo das várias morais, suas diferenças pelas épocas e culturas, os filósofos da moral detiveram-se no conhecimento grosseiro e superficial dos facta morais, “num ex-certo arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do ser ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar” (2002, p.186).

Limitados aos fenômenos e à estreita medida das ações, os filósofos esqueceram que toda moral é *interpretação* e não alcançaram senão a *superfície*, já que a história da moral, tal como foi contada até aqui, reduziu-se à história dos fenômenos morais. No Parágrafo 32 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2002) apresenta esta história da moral dividida em três partes: a pré-história, a moral propriamente dita e o período *extramoral*. Na *pré-história*, ou *pré-moral*, o valor ou não-valor de uma ação é medido por suas *conseqüências*. No período moral propriamente dito, o valor de uma ação é definido por sua *origem*, identificada como a *intenção* que mobilizou o indivíduo para determinada ação: este critério teria

marcado profundamente toda a história mais recente da moral. Segundo Nietzsche uma nova inversão parece necessária, já que a civilização encontra-se no limiar de um terceiro e novo momento, designado como período *extramoral*, que coloca o valor de uma ação na sua *não-intencionalidade*, que, como critério de avaliação moral, coloca-nos frente ao conceito de *interpretação*. É este - e não a intencionalidade - o primeiro movimento moral, como um movimento mais basilar que ocorre no próprio homem, reflexo do mundo como vontade de poder, o qual Nietzsche pretende levar a cabo até a auto-superação da moral. As duas primeiras etapas da moral, à qual se limitaram os filósofos até então, estão demarcadas pela avaliação das *ações* humanas, reféns da noção de utilidade (usado como critério para valorar estas ações) a fim de garantir a sobrevivência de determinado grupo ou comunidade (como um critério gregário, portanto).

Ora, o desinteresse desses filósofos pelos outros povos, tempos e lugares, os impediu de chegarem ao verdadeiro problema da moral e na sua tarefa de *fundamentação*, não fizeram outra coisa que manifestar “uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la” (NIETZSCHE, 2002, p., 186). Esses moralistas detiveram-se à parte em detrimento do todo, “a um fato no interior de uma determinada moralidade”. Fizeram, pois, um trabalho de legitimação, como se fosse ilícito problematizar a moral mesmo, comparar, analisar, questionar, examinar. Esses filósofos apenas disseram *sim* à moral vigente e lindaram seu trabalho filosófico às ações morais, esquecendo-se de que elas são meros sintomas superficiais da vontade de poder. E mais: a partir desta específica moralidade, buscaram referenciais para sua universalização e absolutização.

A tarefa nietzschiana, ao contrário, está baseada na problematização do *valor dos valores*, ou seja, no valor da moral como tal, baseada na concepção da moral como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (NIETZSCHE, 2002, p.19). Sua primeira constatação parte do reconhecimento de que toda moral nasce requisitada por uma vontade de poder (e, portanto, como *interpretação* e *dominação*) que age a partir de um determinado tipo fisiológico que pretende se expandir e dominar. Toda moral nasce, assim, como *interpretação moral*, que traz em sua origem, destarte, o homem mesmo (um

determinado *tipo*), e como inserido num mundo que é vontade de poder, este homem encontra-se em resistência contra outros homens, fazendo a moral resultado desta resistência, do conflito, do motim, do jogo da vontade de poder. Sendo assim, na origem da moral não está um contrato ou um consenso, nem uma aceitação da *coletividade*, mas um ato de rapinagem, um abuso de força, uma violência, um egoísmo solitário, um egocentrismo.

A moral nasce para legitimar um determinado *tipo* de homem, dado como “bom” e como “melhor”. A axiologia daí proveniente torna a moral sempre uma forma útil e propícia para a expansão de determinado tipo, grupo ou povo que a requisitou e fez prevalecer, frente aos outros tipos, grupos ou povos. Sendo assim, ela é sempre uma vitória de determinada forma de vontade de poder sobre outra. Entretanto, de acordo com Nietzsche (2000, p. 2) este jogo é imediatamente ocultado, sob nomes como “*melhoramento*”, virtude, equidade, proibidade, etc., de forma a fazer esquecer que na origem das regras morais encontra-se a violenta disputa pela supremacia do *indivíduo* ou de uma parte, e não o respeito pela *coletividade do rebanho* ou pelo todo. Significa dizer que, sob a moral da igualdade, da paz, da compaixão e outros sentimentos característicos da coletiva moral do rebanho, encontra-se sempre um ato de violência. A moral moderna, que nega a mentira e a violência, esquece que se origina, ela mesma, a partir dos parâmetros que julga imorais (violência, mentira, calúnia e injustiça). Assim, a moral vigente está baseada em postulados que ela mesma não cumpre e que, acaso tivesse pretendido fazê-lo, sequer teria surgido como moral.

A moral nasce e se consolida pela imoralidade: esse é o grande paradoxo apontado por Nietzsche, para quem todo juízo de valor, toda determinação de virtude, toda qualidade do que é bom e melhor, não passa de uma expressão da imoralidade que está na base destes valores. É isso, no limite, o que até aqui ocultaram os filósofos da moral e que Nietzsche (2002) começa a desvendar, mostrando que toda moral carrega em suas origens impulsos hostis, que não precisam ser subtraídos ou dissimulados, ou ainda embelezados romanticamente, mas devem ser aceitos como parte da vida e como tal contribuintes na sua expansão.

Segundo Nietzsche (2002), não existe uma moral universal, que valha para todos os homens

em todos os tempos, como quiseram muitos dos moralistas até hoje: se a moral é resultado da demanda da vontade de poder - portanto, de um *tipo* fisiológico - e ela nasce da *interpretação* e da abolição da idéia de *texto*, então ela é arrolada pontualmente num determinado estado momentâneo do conflito constante das forças. Assim, os moralistas até então “generalizam onde não se deve generalizar”, já que o “*bem-estar geral*” é uma falácia e não passa de um “*vomitório*”, e “o que é justo para um não pode absolutamente ser justo para outro, que a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados” (2002, p. 228). A crítica nietzschiana ao nivelamento moral tal como se dá no Cristianismo e também no movimento democrático, tido por ele como “*verdeiro do movimento cristão*” desta forma Nietzsche (2002, p. 202) lembra que, apesar de tentar negligenciá-lo - está baseada na concepção hierárquica das forças atuante entre os homens, a partir da idéia mesma do mundo como vontade de poder. Se há diferenças de forças atuando em diferentes *tipos* fisiológicos, então é preciso aceitar que há diferentes morais, ou, que há uma hierarquia “entre moral e moral” (NIETZSCHE, 2002, p. 228).

Esta afirmação, obviamente, abalroa-se com a intenção da moral vigente, que se reconhece como *única* moral, portanto universalizável. Isso faz desta moral o principal instrumento para o nivelamento pretendido pelo Cristianismo e pela democracia, que pretendem justamente negar a existência de qualquer hierarquia entre os homens, onde os privilégios são negados em função dos direitos iguais, a dor e o sofrimento substituído pela piedade, a diferença individual pela igualdade coletiva perante a lei e perante Deus, a veneração pela compaixão (NIETZSCHE, 2000, p. 37)<sup>2</sup>. “*Ni Dieu, ni maitre*” nos escritos de Nietzsche intitulado *Além do bem e do mal* (2002, p. 202), reza a fórmula socialista: o socialismo, mesmo declarando-se avulso em relação à religião cristã e até a negando, acaba reproduzindo politicamente a mesma fórmula moral do Cristianismo, mudando levemente apenas o tom de uma sociedade de rebanho, agora, *autônomo*. Isso faz da democracia, para Nietzsche, mais um fator de diminuição, mediocridade e desvalorização do homem - o contrário daquilo que ela mesma se pretende.

A constatação de Nietzsche, exposta no Parágrafo 199 de *Para Além do Bem e do Mal* ex-

plicita claramente esta crítica ao “rebaixamento” ou nivelamento do homem mediante o conceito de igualdade: “sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram”. Na sua tarefa de estudar e comparar as morais, Nietzsche (2002) depara-se com a história humana como uma história de hierarquia, na qual a obediência aparece como um fator-chave, exercitado e cultivado de tal forma que tenha gerado uma “*necessidade de obedecer*”: entre os traços fundamentais das várias morais estudadas pelo filósofo genealogista está a coerção e a obediência. Reconhecer a moral vigente socrático-platônico-cristã como resultado do desenvolvimento histórico, é reconhecer o perspectivismo desta moral e seu estatuto de tradução simbólica de determinados instintos e afetos, onde a obediência aparece como regra básica da vida coletiva.

Conforme Nietzsche “o fator gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança”, em detrimento da arte de mandar. O fato é que os que mandam, cada vez em menor número, ou desaparecerão ou sofrerão com a ilusão de que também, ao mandar, estão submetidos a ordens mais antigas e elevadas, passando a reproduzir assim o modo-de-pensar-do-rebanho, “*aparecendo como primeiros servidos do povo*<sup>3</sup> ou *instrumentos do bem comum*”. Para Nietzsche a democracia, por temor ao espírito de comando, apenas “substitui os comandantes pela soma acumulada de homens de rebanho sagazes”. As constituições representativas não fazem mais que substituir o *indivíduo comandante* por uma *coletividade comandante* e, neste sentido, continuam re-féns da necessidade de obedecer.

Se, de um lado, temos a constatação de que a obediência é parte da hierarquia e é preciso que esta seja reconhecida como uma condição humana - e não negada em nome da igualdade do rebanho - o problema apontado por Nietzsche está no fato de proliferarem-se os que obedecem e desaparecerem os que mandam, ou seja, a moral do rebanho, ao expandir-se como moral vigente, expande também o instinto da obediência e nega, conseqüentemente, de forma a suprimir, o instinto de comando. Aceitar a hierarquia entre os homens e entre as morais é denunciar esta expansão do instinto gregário da obediência e resgatar o instin-

to de comando como elevação do *tipo* homem.

A partir do trabalho anunciado no capítulo quinto, Parágrafo 186, de *Além do Bem e do Mal*, onde estão consolidados os embriões da futura obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche se propõe a descrever os vários tipos de moral vigentes, numa perspectiva histórica, visando a construção de uma tipologia, como modelos ou formulações abstratas, tipos idealizados para a condensação dos traços fundamentais daquilo que seria denominada uma moral dos fracos (escravos) e uma moral dos fortes (senhores).

Longe, portanto, da tentativa de fundamentação, que aprisionou os moralistas a um determinado tipo de moral, Nietzsche encontra-se livre para erigir a moral como um problema a partir de seu valor mesmo, sendo ele um *a-moral*, ou seja, olhando para a moral desde um lugar fora dela, como parte do jogo interpretativo. Transformando a moral num problema Nietzsche passa a identificar a articulação e cumplicidade das idéias modernas com a moral cristã, como é o caso do reconhecimento do socialismo e também do anarquismo como derivações da democracia, traduzindo apenas a herança do “*rebanho autônomo*”. A partir disso, Nietzsche (2002, p. 203) apresenta como tarefa para os “*novos filósofos*” a “*transvaloração dos valores eternos*”, devolvendo às mãos do homem a construção de seu futuro na história. Autodeterminado, cabe ao homem moderno a tarefa de livrar-se dos consolos metafísicos, éticos e científicos vigentes e embrenhar-se em si mesmo, em sua *solidão*, como *comandante* de sua própria história. Ou comanda-se a si mesmo, ou continuará servil aos deuses ou a outros homens, rebaixado, medíocre e banal.

Ao identificar este processo, Nietzsche citado por Maurer (1995), em “*sentido compensatório*”, elogiando a grandeza e o afeto de comando, como fórmula para combater este aniquilamento do homem e sua uniformização massiva. Segundo Maurer trata-se de reconhecer a existência de um *outro Nietzsche*, que se encontra “atrás da fachada cheia de efeitos, até ambiciosa de efeitos e que primeiro salta aos olhos em sua filosofia” (p. 171-172, 1995). A radicalidade crítica de Nietzsche é apontada por Maurer como um *pensar compensatório* no sentido em que a linguagem e o pensamento mostram-se *fortes* em suas doses, com o objetivo de liberar o máximo de energia possível com o fim de vencer o *bloco absoluto* da moral vigente até então. (1995).

O elogio da aristocracia e dos fortes insere-se aí não como uma nostalgia reacionária, senão como o reconhecimento de um momento de grandeza e excelência, “que é reconhecida como liderança legítima e, como tal, se põe à frente e se imortaliza por suas virtudes”. (GIACÓIA JÚNIOR, 2002, p. 59). Com a aristocracia Nietzsche resgata a individualidade e as virtudes individuais, a excepcionalidade, a exceção, a grandeza do homem frente à moral de rebanho e à massificação da virtude. O elogio à aristocracia é instrumento para Nietzsche explicitar a importância da aceitação da hierarquia e das diferenças de valores dos tipos fisiológicos – e não a igualdade – como pressupostos para a elevação do homem. Trata-se de elogiar os fortes para denunciar o nivelamento e o rebaixamento exercitados pela modernidade.

Poderíamos dizer que é sob este mesmo prisma que é tratado, no lado oposto, o tema da escravidão, retomado por Nietzsche de forma histórica e social (para denunciar a hipocrisia de uma sociedade que prega a emancipação e o otimismo no progresso e ao mesmo tempo, por meio da ditadura do trabalho e do lucro maximizado, da construção de uma sociedade administrada, pela produção e pelo consumo, privando o trabalhador do sentido de seu trabalho, e tornando o homem um “espécime de uma coletividade que tem as características do rebanho uniforme”) e de forma simbólica (como exemplo da escravidão introjetada psíquica ou espiritualmente e, desta forma, como prova da necessidade de domínio de si mesmo como requisito para a elevação do *tipo* homem). (GIACÓIA JUNIOR, 2002, p. 61).

É neste contexto que se dá o reconhecimento de Nietzsche à individualidade, ao egoísmo, à busca da superioridade, à disciplina, à veneração, ao isolamento e à solidão, como antídotos às virtudes preconizadas pela moral dos escravos, que valorizam o nivelamento, a igualdade, a compaixão, o altruísmo, o desprezo de si, a alienação no próximo. Trata-se de uma busca pela singularidade, por um “si mesmo” ao qual venerar e não por um alienante “amor ao próximo”, que substitui a *veneração* pela *compaixão*: “permanecer senhor de nossa quatro virtudes, da coragem, do discernimento, da simpatia, da solidão. Pois a solidão é uma virtude, como uma sublime inclinação e ímpeto de asseio, que adivinha que no contato com os homens – ‘em sociedade’- as coisas têm que ocorrer de maneira inevitavelmente suja. Toda comunidade – de

alguma maneira, em algum lugar, alguma vez – torna comum”. (NIETZSCHE, 2002, p. 284).

A solidão adquire, então, *status* de virtude e se torna uma característica do tipo forte, ele mesmo um *destacado*, que acredita em si mesmo e vive sob o *Pathos de Distância*. A solidão está contraposta, destarte, à pretensa virtude do rebanho: “A ‘igualdade’, uma certa assemelhação factual que só ganha expressão no interior da teoria dos ‘direitos iguais’, pertence essencialmente à decadência: o fosso entre homem e homem, estado e estado, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isto que denomino como *Pathos de Distância*: tudo isto é próprio a todo tempo forte”, conforme Nietzsche em crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo (2000, p.37). Trata-se de preservar o “si mesmo” do homem, de dar lugar e reconhecimento para a vontade própria, ao invés de abrir-se para a vulgaridade do aprisco. Conforme Giacóia (2002, p. 67) tornada a virtude própria dos verdadeiros filósofos, que estão condenados a “encarnar a má-consciência de seu tempo” e, portanto, condenados à solidão<sup>4</sup>, que se torna requisito e estímulo para a tarefa de viviseção da moral vigente. O homem moderno teme a solidão porque *se enojou* de si mesmo e porque se desaprendeu de si e sente-se impotente quando está só, sem a explicação moral do todo, refém do instinto da obediência, sem a paz do rebanho, sem a resposta da massa, sem o pressuposto do bem-estar e da felicidade eterna.

Padronizado sob o estalão da coletividade, nivelado sob a pseudo-virtude da igualdade, o homem moderno teme a si mesmo e foge. Longe da moral do ovel e de sua laicizada versão moderna da administração da produção e do consumo (o fenômeno da massa capitalista), ele não sabe quem é. Sujeitado, rende-se ao *todo* e passa a formular e obedecer às regras morais que apregoam a igualdade no lugar da singularidade, o rebaixamento no lugar da grandeza, a banalidade no lugar da criatividade, a democracia e a escravidão no lugar da aristocracia.

Esta inversão dos valores, consequência do predomínio da moral de rebanho, é o território para o qual é enviado o novo filósofo, como um *espírito livre* ao qual exige-se probidade intelectual, que significa desconfiança em relação às suas próprias idéias e pensamentos, reconhecendo-os tão só como mais uma máscara e interpretação,

gerada na solidão, plasmada no isolamento. O filósofo, aquele que aprende a viver sozinho. “Para viver sozinho, é preciso ser um animal ou um deus – diz Aristóteles. Falta ainda a terceira alternativa: é preciso ser os dois ao mesmo tempo – Filósofo”. (NIETZSCHE, 2002, p. 3). O filósofo, aquele que reconhece seu pensamento como apenas “*imprevisas centelhas e prodígios da solidão*”, como perfilha Nietzsche na última linha de *Além do Bem e do Mal*. Enfim, ao *novo filósofo* cabe a atitude de Zaratustra, não o que veio para pastorear, mas para desgarrar ovelhas.

## Notas

- 1 O cristianismo impôs a domesticação do homem e chamou a isso “melhoramento do homem”: “Chamar a domesticação de um animal seu ‘melhoramento’ soa, para nós, quase como uma piada. Quem sabe o que acontece nos amestramentos em geral duvida de que a besta seja aí mesmo ‘melhorada’. Ela é enfraquecida, tornam-na menos nociva, ela se transforma em uma besta *doentia* através do afeto depressivo do medo, através do sofrimento, através das chagas, através da fome”.
- 2 “As épocas fortes, as culturas nobres vêm na compaixão, no ‘amor ao próximo’, na falta de si próprio e de amor próprio, algo desprezível. As épocas têm de ser medidas segundo as suas *forças positivas*”.
- 3 “Alusão à conhecida frase de Frederico o Grande nas suas Memórias de Brandebourg: ‘um príncipe é o primeiro servidor e o primeiro magistrado do Estado’. Em *Assim Falou Zaratustra*, ‘Da Virtude Amesquinhadora, 2: *‘Eu sirvo, tu serves, nós servimos’ – assim reza aqui também a hipocrisia dos que dominam – e aí quando o primeiro senhor é somente o primeiro servidor!*”.
- 4 O próprio Nietzsche se insere neste contexto solitário, já que seu trabalho de problematização da moral vai de encontro à moral vigente, que é a moral da coletividade, da sociedade, do ovel. Só a solidão (o estar com suas próprias idéias) lhe garante autonomia e probidade para realizar a sua tarefa.

## Referências

GIACÓIA JÚNIOR., Oswaldo. **Nietzsche & Para Além de Bem e Mal**. São Paulo, SP: Jorge Zahar, 2002.

MARTON, Scarlett. Lobo, cordeiros e aves de Rapina: um diagnóstico de nossos valores morais. **Revista Filosofia**, Curitiba, v. 13, n. 12, p. 13-22, jan./jul. 2001.

MAUER. **Trans/inform/ação**, São Paulo, SP, v. 18, p. 171-172, 1995.

NIETZSCHE, F. W. **Obras incompletas**. 3. ed.

Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral:** uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal:** prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratrustra.** São Paulo, SP: Círculo do Livro, [19—?]. (Nota ao aforismo 1999).

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos:** ou como filosofar com o martelo. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2000. (Conexões, n. 8).

**Recebido em** / Recieved in: 15/02/2003  
**Aprovado em** / Approved in: 07/04/2003