

CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE CRUELDADE NO HUMANO, DEMASIADO HUMANO DE NIETZSCHE

Considerations on the notion of cruelty in Nietzsche's *Human, all too human*

Igor Alves de Melo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar a noção de crueldade estritamente no *Humano, demasiado humano* de Nietzsche, considerando algumas questões pertinentes em outros escritos. Na primeira parte, a crueldade é examinada no âmbito das relações de alteridade. Pela crítica do livre arbítrio, demonstra-se que geralmente se desconhece a causa da crueldade. Na segunda parte, a crueldade é abordada como caráter típico da antiguidade. Na terceira e última parte, busca-se contrapor “homens antecipadores” a “homens atrasados” segundo a tipologia nietzschiana: os primeiros caracterizam-se pela partilha da alegria nas relações, enquanto os segundos, pelo modo agressivo de lidar com os outros.

Palavras-chave: Crueldade; Partilha da Alegria; Alteridade.

Abstract: The objective of this article is to examine the notion of cruelty strictly in Nietzsche's *Human, all too human*, considering some relevant issues in other writings. In the first part, the cruelty is examined in the context of relations of alterity. By critics of free will, it is demonstrated that generally ignores the cause of cruelty. In the second part, the cruelty is considered as typical character of antiquity. In the third and final part, we seek to counteract “anticipatory men” to “retarded men” according to Nietzsche's typology: the first characterized by the sympathetic joy in relationships, while the latter, by aggressive way of dealing with others.

Keywords: Cruelty; Sympathetic Joy; Alterity.

Na etimologia da língua portuguesa, “cruel” vem de “cru”, assim como “crueldade” vem de “cruela” (essas duas palavras têm origem no latim). Embora, em alemão, a etimologia de *Grausamkeit* (crueldade) remeta a *Grauen* (pavor, horror), é curioso notar que a abordagem extramoral (*aussermoral*) de Nietzsche

¹ Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). Bolsista da CAPES. E-mail: igoralvesdemelo@gmail.com

acerca da crueldade também concorda com a origem latina da palavra (*cru*, *cruenza*). Uma vez superado o sentimento moral que difama a crueldade como um *mal em si*, urge uma reflexão psicológica imanente em torno dos afetos que se expressam através daquilo que se re/conhece por crueldade.

Não menos oportuno é observar as transformações da psicologia de Nietzsche em torno da crueldade ao longo de sua produção filosófica. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche talvez ainda se inscreva na esteira dos estudos psicológicos de sua época ao considerar apenas o prazer ante a visão da dor alheia ou do sofrimento causado ao outro, algo que poderíamos chamar de *sadismo* embora Nietzsche não utilize esse termo (*Sadismus*, em alemão) e sequer mencione Sade em seus textos. É a partir de *Além do bem e do mal* que Nietzsche interpreta declaradamente a crueldade sob o ponto de vista do sofrimento perpetrado contra si mesmo: “devemos pôr de lado, naturalmente, a tola psicologia de outrora, que da crueldade sabia dizer apenas que ela surge ante a visão do sofrimento alheio: há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio” (JGB/BM, 229)²³. Essa perspectiva psicológica acerca da crueldade oferece meios fundamentais para uma compreensão genealógica da cultura ocidental, como explica Nietzsche: “Quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou.” (JGB/BM, 229).

Neste artigo, me delimito a interpretar a crueldade em sua manifestação primária confrontando épocas históricas distintas, aparentemente inconciliáveis. Essa perspectiva anterior à *Genealogia* de Nietzsche também tem sua relevância para investigar a gênese da civilização ocidental e da chamada “cultura superior”.

² Cf. também EH/EH, *Por que sou um destino* 6: “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia.” É bem provável que esse mérito do qual Nietzsche tanto se vangloria refira-se estritamente à sua tese sobre a espiritualização da crueldade.

³ Adoto aqui a convenção proposta pela *Edição Colli e Montinari* das *Obras Completas de Nietzsche*. As siglas em português são precedidas pelas siglas em alemão: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (FV/CP), *Humano, demasiado humano I* (MA I/HH I), *Aurora* (M/A), *A gaia ciência* (FW/GC), *Além do bem e do mal* (JGB/BM), *Genealogia da moral* (GM/GM), *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), *Ecce homo* (EH/EH).

Embora o exame de Nietzsche em *Humano, demasiado humano* se concentre em torno da “crueldade sádica”, essa perspectiva pouco explorada nos oferece uma contribuição fundamental ao deslocar a noção de crueldade do plano moral e tomá-la como objeto de uma vivissecção da cultura. Anos antes, já nos *Cinco prefácios*, Nietzsche adverte contra a moralização das paixões mais violentas, impulsos sem os quais não haveriam *condições de necessidade* para grandes realizações humanas.

Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras (FV/CP, *A disputa de Homero*, p.65).

No aforismo 246 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche aborda o mesmo tema sob uma perspectiva muito próxima, dessa vez, fazendo uma analogia entre os fenômenos da natureza e o movimento *natural* da cultura:

Os ciclopes da cultura. – Quem vê essas bacias cheias de sulcos, em que se formaram geleiras, dificilmente acredita que virá um tempo em que no mesmo sítio se estenderá um vale de campos, bosques e riachos. Assim também é na história da humanidade; as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada. Essas terríveis energias – o que se chama de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclópicos da humanidade (MA I/HH I, 246).

Frezzatti Junior sustenta que na última filosofia de Nietzsche (1882-1888) não haveria limites entre o cultural e o biológico⁴. Aqui pretendo demonstrar que em *Humano, demasiado humano* e, embora muito estritamente, nos *Cinco prefácios* já é possível constatar a supressão de dualismos como natureza e cultura, homem e natureza, civilização e barbárie. Nos aforismos citados acima, por exemplo, homem e natureza constituem uma única e mesma coisa. Falar de humanidade, para Nietzsche, não é falar de uma noção que pressupõe uma determinação da cultura sobre uma “natureza” humana. Em Nietzsche, a humanidade se refere às propriedades humanas em relação dinâmica com as demais

⁴ Cf. FREZZATTI JUNIOR, 2006.

qualidades naturais. Aquilo que o senso moral chama de “desumano” não se distingue das mais elevadas e nobres capacidades humanas, quando essas capacidades fertilizam o solo para grandes conquistas no âmbito cultural. Tanto do ponto de vista geológico quanto histórico, haveria uma ordem definida incessantemente pela desordem das forças agressivas, isto é, pela necessidade de uma desordem primeira, uma destruição de formas brutas que, no entanto, é capaz de plasmar novas formas e desenvolver algum nível de organização. Se não há distinção entre homem e natureza, conceber uma “natureza” humana não faria sentido, porque não há *a* natureza, mas múltiplas naturezas que compõem relações conosco a todo instante, se expressam e se desenvolvem segundo uma mesma dinâmica de conservação e expansão da potência.

No entanto, toda vantagem conquistada pela civilização ocidental, todo esse “sossego” e “conforto” teriam provocado uma mudança de perspectiva nas relações humanas, de modo que não haveria mais sentido em conceber a crueldade hoje como supomos ter sido concebida há tempos atrás. Nietzsche interpreta as manifestações primitivas da crueldade como *estágios da cultura*⁵ sob uma perspectiva dinâmica da história, isto é, não como algo isolado e totalmente ultrapassado, mas “que sempre está presente, ou sempre pode retornar” (GM/GM II, 9).

1. Crueldade e Alteridade

É de acordo com uma determinada hierarquia de valores, um modo de valorar próprio, que cada indivíduo estabelece sua relação com o outro. Cada modo de valorar diz respeito a determinadas necessidades que levam a hierarquizar valores, isto é, definir um valor para os valores mediante o relacionamento com outras pessoas. Assim sendo, as relações de alteridade envolvem necessariamente uma ideia acerca do outro, pois não sentimos exatamente o mesmo, nem da mesma maneira que o outro; é demasiado comum, aliás, que o tipo homem comum não

⁵ Cf. MA I/HH I, 43, 64 e 614. Estes aforismos serão citados mais adiante.

compreenda seus próprios afetos. A ideia que temos do outro é sempre uma “ideia falsa”, diz Nietzsche (MA I/HH I, 81). “Saber que o outro sofre é algo que se *aprende*, e que nunca pode ser aprendido inteiramente.” (MA I/HH I, 101). Desse modo, *imitamos* os afetos daqueles que imaginamos como “semelhantes” e os avaliamos conforme a compreensão que temos acerca dos nossos próprios afetos. Se x não pode *imitar* os afetos de y e vice-versa, é porque as experiências de um não oferecem propriedades nem condições suficientes para a *imaginação* das experiências do outro.

Existe um comportamento danoso por pura *maldade*, na crueldade, por exemplo? Quando não sabemos o mal que faz uma ação, ela não é uma ação maldosa; a criança não é maligna nem perversa com os animais: ela os investiga e os destrói como um brinquedo. Mas alguma vez se *sabe* inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser? Até onde se estende o nosso sistema nervoso, nós nos protegemos contra a dor: se o seu alcance fosse maior, isto é, se incluísse nossos semelhantes, não faríamos mal a ninguém (a não ser nos casos em que fazemos a nós mesmos, isto é, quando nos cortamos para nos curar, nos esforçamos e nos fatigamos em prol da saúde). Nós *inferimos* por analogia que uma coisa faz mal a alguém, e por meio da lembrança e da força da imaginação podemos nós mesmos passar mal com aquilo. Mas que diferença persiste entre uma dor de dente e a dor (compaixão) provocada pela visão de uma dor de dente? Ou seja: no comportamento danoso por aquilo que se chama maldade, o *grau* da dor produzida é para nós desconhecido, em todo caso (MA I/HH I, 104).

Com a cristalização dessa “ideia falsa”⁶ acerca do outro, ficou consolidada em diversos segmentos da moral uma noção de crueldade do ponto de vista do sofredor em relação ao perpetrador, um modo de valorar que desqualifica a crueldade como um afeto característico de homens maus. Se for possível reconhecer em si algum tipo de crueldade tal como descreve o senso comum, talvez seja aquela praticada por amor a outra pessoa, a um amigo, cujos afetos podemos imitar a partir de alguma propriedade em comum. Já sob o ponto de vista moral, o perpetrador será sempre incompreendido como o homem que faz sofrer um outro só e somente só por maldade, com a intenção de fazer o outro sofrer. Ora, este seria mais um contrassenso psicológico produzido pelo raciocínio moral, pois como expressa Nietzsche, “*A maldade é rara. – Os homens, em sua maioria, estão ocupados demais consigo mesmos para serem malvados.*” (MA I/HH I, 85).

⁶ MA I/HH I, 81 - aforismo que será citado na íntegra um pouco adiante.

Haveria um interesse comum essencial à conservação e expansão de cada indivíduo, alcançadas pela observância de seus próprios interesses, aqueles mais íntimos, que, por sua vez, seriam tão úteis para si quanto para os demais indivíduos. É nesse sentido, inclusive, que Spinoza escreve: “não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem”⁷. Portanto, praticar o que se entende (enganosamente) por maldade contra quem nos é útil não faz muito sentido sob a ótica de uma afetividade ascendente, já que isto não poderia nem conservar nem expandir a potência humana. Sob o ponto de vista do perpetrador, a crueldade nasceria como inocência da consciência de poder, mas sob o ponto de vista do sofredor ganharia todos os contornos necessários para desqualificar e condenar ações desse tipo. Dito à luz da *Genealogia* de Nietzsche, o desenvolvimento da consciência moral no mundo cristão teria consolidado esse último ponto de vista, segundo o qual a culpa do perpetrador é medida pela dor do sofredor. Pela imaginação produz-se muitos enganos em torno da crueldade, tanto da perspectiva do perpetrador quanto do sofredor, escreve Nietzsche.

Enganos do sofredor e do perpetrador. – Quando um homem rico toma um bem ao pobre (por exemplo, um príncipe rouba a amada ao plebeu), produz-se um engano no pobre; ele acha que o outro deve ser um infame, para tomar-lhe o pouco que tem. Mas o outro não percebe tão profundamente o valor de *um* determinado bem, pois está acostumado a ter muitos; por isso não é capaz de se pôr no lugar do pobre, e de modo algum lhe faz tanta injustiça como ele crê. Cada um tem do outro uma ideia falsa. A injustiça do poderoso, o que mais causa revolta na história, de modo algum é tão grande como parece. Já o sentimento hereditário de ser alguém superior, com pretensões superiores, torna a pessoa fria e deixa a consciência tranquila: nada percebemos de injusto, quando a diferença entre nós e outro ser é muito grande, e matamos um mosquito, por exemplo, sem qualquer remorso. De maneira que não há sinal de maldade em Xerxes (que mesmo os gregos descrevem como extraordinariamente nobre), quando ele toma a um pai seu filho e o faz esquartejar, porque havia manifestado desconfiança medrosa e agourenta quanto à expedição militar⁸: nesse caso o indivíduo é eliminado como um inseto irritante, ele se encontra baixo demais para que lhe seja permitido provocar, num conquistador do mundo, sentimentos que o aflijam por muito tempo. Sim, nenhum homem cruel é cruel *como* acredita o homem maltratado; a ideia da dor não é a mesma coisa que o sofrimento dela. O mesmo se dá com o juiz injusto, ou com o jornalista que engana a opinião pública mediante pequenas desonestidades. Em todos esses casos, causa e efeito estão envolvidos em grupos de ideias e sentimentos muito distintos; enquanto inadvertidamente se pressupõe que o

⁷ SPINOZA, *Ética* IV, 1^a corolário da proposição 35.

⁸ Cf. HERÓDOTO, *História*, VII, 38-39 (N. do T.).

perpetrador e o sofredor pensam e sentem do mesmo modo, e conforme esse pressuposto se mede a culpa de um pela dor do outro. (MA I/HH I, 81)

É interessante notar que o exame nietzschiano acerca da crueldade não se restringe a grandes exemplos da história, como Xerxes, Alexandre o Grande, Júlio César, Napoleão e César Bórgia. Também entram em cena os exemplos do nosso cotidiano, quando Nietzsche se refere ao juiz e ao jornalista (MA I/HH I, 81). Para Nietzsche, a crueldade é uma força inalienável da vida, porém assume formas diferentes de acordo com a condição cultural de cada época e região, tendo de considerar, ainda, a progressiva espiritualização da crueldade ao longo do processo civilizatório. Os exemplos do juiz e do jornalista estariam vinculados ao resultado de uma longa transformação conceitual acerca do *outro*, bem como dos afetos de dor e sofrimento que derivam dessa noção de *outro*. A ideia acerca do outro, tal como concebemos atualmente, também se apresentaria como resultado de uma apuração ideológica de aspectos grosseiros da crueldade inerente a todo processo de dominação⁹. Poderíamos ainda identificar outros diversos casos com base em nossa experiência comum, mas, sobretudo, é necessário tratar a questão sob uma perspectiva psicológica. É claro que os exemplos do juiz e do jornalista são socialmente condenáveis – do ponto de vista prático, Nietzsche não apresentaria oposição a esta sentença, assim como não conceberia os crimes hediondos da sociedade de seu tempo com elogios, o que seria uma *tolice (Narrheit)*¹⁰.

No verso dessa análise psicológica de Nietzsche, há referências a casos nos quais a crueldade é repelida devido ao seu aspecto estritamente destrutivo, danoso para o convívio social; nestes casos, um homem nocivo para a comunidade é considerado imoral; segundo a tradição do direito civil, todo homem nocivo é denominado “mau” e julgado como imoral. Vale lembrar que, segundo a tradição

⁹ Cf. GM/GM II, 7.

¹⁰ No aforismo 103 de *Aurora*, Nietzsche declara: “nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: *não* que inúmeras pessoas sintam-se imorais, mas que haja razão *verdadeira* para assim sentir-se. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo [*Narr*] –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, por *razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*.” Cf. também FW/GC, 335.

das culturas que remontam à *pré-história* da hominização, imoral (*unsittlich*) se refere a tudo aquilo que ofende os costumes¹¹. De modo análogo, segundo a tradição ocidental do direito civil, tudo aquilo que contraria a lei é julgado como imoral, ou seja, ilegal torna-se sinônimo de imoral. Já a crueldade praticada sob o consentimento da lei, como a tortura, por exemplo, pode ganhar o aval da sociedade ou parte dela mediante o sucesso de uma convenção ideológica promovida pelo Estado. Um criminoso pode ser concebido como aquele que corrompe os costumes de uma determinada tradição, mas também como aquele que ameaça a conservação ou a integridade dos indivíduos¹². Se não há separação entre homem e natureza, como julgar as ações humanas? Talvez todo juízo expresse uma necessidade, mas geralmente acredita-se representar uma vontade livre ou desinteressada.

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagradava; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e a sociedade [legítima defesa]. (MA I/HH I, 102)

Nietzsche problematiza uma corrente de pensamento comum à filosofia moral moderna, a saber, a concepção metafísica que separa o homem da natureza, o que traz consequências incisivas para a sociedade, como é o caso da noção de *imputabilidade* que atravessa a história do direito. Para Nietzsche, o homem é um animal avaliador, tem por necessidade criar valores (costumes) e definir escalas de valoração conforme os graus de poder expressos em suas prioridades e conveniências (GM/GM II, 8). Mas a inserção da doutrina do livre arbítrio no âmbito da moral cristã ocorre no momento em que o indivíduo passa a se sentir culpado não só pelas coisas que faz, mas também por ter se tornado aquilo que é. A culpa torna-se eterna, a dívida impagável, o pecado irremissível. O homem passa a sofrer consigo mesmo e torna-se culpado pelo próprio sofrimento (GM/GM, II e

¹¹ Cf. principalmente M/A, 9.

¹² Sobre a significação do criminoso no âmbito da comunidade, sob o ponto de vista da relação entre credor e devedor, cf. GM/GM II, 9.

III). Por outro lado, o problema da imputabilidade gira em torno do conceito de *homem mau*. A doutrina do livre arbítrio tem como princípio fundamental o dualismo corpo *versus* consciência: esta seria responsável pela produção das ideias que executam as ações realizadas pelo corpo, de acordo com a imaginação de uma relação retilínea de causa e efeito, comumente chamada de *tomada de decisão*. Segundo a concepção metafísica mencionada indiretamente por Nietzsche, a razão seria uma *faculdade* capaz de abstrair a necessidade própria dos instintos. O homem seria responsável por suas ações porque seria um animal racional completamente distinto das propriedades imanentes. Logo, a razão seria capaz de condicionar e julgar as ações humanas, ao passo que a natureza seria livre de qualquer imputabilidade porque se comportaria conforme uma necessidade própria, ou seja, não teria a participação da razão como instância reguladora das ações.

2. Crueldade e Antiguidade

No texto abaixo, Nietzsche descreve a crueldade como traço típico do caráter helênico, estabelecendo uma relação entre Alexandre o Grande (século III a. C.) e o mundo de Homero:

Assim, os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre: um traço que também se evidencia em Alexandre o Grande, o reflexo grotescamente aumentado dos helenos; que necessariamente nos causa medo se nos aproximamos da história dos gregos, como também na sua mitologia, com os conceitos frágeis da humanidade moderna. Quando Alexandre manda furar os pés de Batis, o corajoso defensor de Gaza, e amarrar seu corpo ainda vivo na carruagem, a fim de arrastá-lo de um lado para o outro, sob a zombaria de seus soldados: trata-se de uma caricatura revoltante de Aquiles, que maltrata de maneira semelhante o corpo de Heitor durante a noite; mas mesmo este traço tem, para nós, algo de ofensivo que nos faz estremecer de terror. Vemos aqui os abismos do ódio. Com a mesma sensação podemos nos colocar diante da dilaceração mútua, sanguinária e insaciável, por parte de duas facções gregas, como, por exemplo, na revolução corcirana. Quando, em uma luta entre cidades, a vencedora executa toda a população masculina da outra e vende mulheres e crianças como escravos, segundo o *direito* de guerra, vemos, na concessão de um tal direito, que o grego considerava como uma grave necessidade deixar escoar todo o seu ódio; em tais momentos, a sensação de inchaço, de cheia, aliviava-se: o tigre sobressaía, uma voluptuosa crueldade brilhando em seus

olhos terríveis. Por que o escultor grego tinha de moldar sempre de novo guerra e lutas, em incontáveis repetições, corpos distendidos, cujas expressões tensionam-se pelo ódio ou pela arrogância do triunfo, feridos que se curvam, moribundos expirando? Por que todo o mundo grego se regozijava com as imagens de combate da *Ilíada*? Receio que não compreendamos essas coisas de modo suficientemente “grego”, sim: que estremeceíamos, se alguma vez as entendêssemos de modo grego. (FV/CP, *A disputa de Homero*, p. 65-66)

De todo modo, seria no mínimo uma incógnita a compreensão do mundo antigo pelo homem moderno. A quem não pertence o mundo antigo, ao homem moderno, por exemplo, resta apenas o poder de imaginá-lo à maneira moderna, não a partir de ideias íntimas a esse legado cultural, como as que foram concebidas por esses gregos, mas como um mundo tão distante de si como da terra é o sol. Talvez Homero tivesse realmente *compreendido* de modo suficientemente grego o mundo criado por ele, supondo que tivesse arranjado consigo propriedades comuns acerca das condições e circunstâncias nas quais foram criados os valores helênicos, o que poderia lhe conferir o título de herdeiro e porta-voz da Grécia *pré-histórica*, ou ainda, de “genealogista da cultura”. Mas caso se entenda por “suficientemente grego” uma condição pela qual o homem se torna capaz de afirmação e justificação estética da vida, então diria que não só Homero, mas também seus iguais e contemporâneos foram capazes de experimentar o teor existencial de sua poesia épica. Nota-se, assim, que Homero teria exposto em suas obras o resultado de um exercício imaginativo acerca dos mistérios que constituem a gênese da cultura grega, o que não significa dizer que o artista necessariamente tenha compreendido com todas as letras a realidade efetiva do mundo criado por ele, mas que tenha uma vez imaginado um mundo coerentemente grego, isto sim. Além disso, o artista “é apenas a precondição para a obra, o útero, o chão, o esterco e adubo no qual e do qual ela cresce — e assim, na maioria dos casos algo que é preciso esquecer, querendo-se desfrutar a obra mesma” (GM/GM III, 4)¹³. Também é possível que um artista se confunda com sua própria obra por “*contiguity* [contiguidade] psicológica”, afirma Nietzsche,

¹³ Após expressar ironicamente sua decepção com a conversão de Wagner ao ideal ascético na seção anterior, agora, no início desta seção, diz Nietzsche: “o melhor é certamente separar o artista da obra, a ponto de não tomá-lo tão seriamente como a obra.” À luz desta frase, não obstante a diferença contextual, já se pode olhar com suspeita e alcançar alguma significação para a inquietadora pronúncia de Nietzsche, a qual estreia o capítulo *Por que escrevo tão bons livros*, de *Ecce homo*: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos”.

como se ele mesmo fosse o que é capaz de representar, conceber, exprimir. Na verdade, se ele o fosse, não o poderia representar, conceber, exprimir; um Homero não teria criado um Aquiles, um Goethe não teria criado um Fausto, se Homero tivesse sido um Aquiles, e Goethe um Fausto. Um artista inteiro e consumado está sempre divorciado do “real” [vom „Realen“], do efetivo [vom Wirklichen] (GM/GM III, 4)¹⁴.

Nota-se que a interpretação de Nietzsche acerca dos antigos se apresenta sempre como ferramenta para se pensar problemas contemporâneos e com muita frequência se estabelece como um embate político contra os conceitos frágeis da humanidade moderna. Essa perambulação por diferentes épocas oferece ao filósofo diferentes perspectivas para diferentes tipos de homem. Assim, já se pode pelo menos farejar o propósito de Nietzsche ao colocar uma lente de aumento sobre as qualidades mais incisivas da moralidade grega: uma apologia do aumento e da expansão de poder a qualquer custo. E ainda nos prolegômenos de sua tarefa genealógica, como é o caso de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já adverte contra as censuras do juízo moral acerca da história; ele reclama a necessidade de outros critérios para superar os velhos valores *em si* sustentados pela *moral única*, consistentemente dotada de um *critério único* de avaliação, de uma lente uniforme para observar contextos histórico-culturais multiformes e cambiantes.

Se a vida é um jogo de multiplicidade e antagonismo de forças, como a história poderia se definir a partir de uma única forma de expressão do existir? Além disso, não se trata de assumir um *status* de neutralidade diante de problemas históricos distintos, o que não poderia resultar senão num contrassenso psicológico, a saber: a crença em ações e pensamentos desinteressados. Em primeiro lugar, a proposta de Nietzsche consiste em investigar os valores que constituem a base dos edifícios morais; em seguida, interpretar os fenômenos morais a partir de um olhar *perspectivista*, extraindo deles propriedades comuns para compreender a dinâmica dos afetos humanos.

Devemos ter o cuidado de não incorrer na censura injusta, ao refletir sobre épocas passadas. A injustiça da escravidão, a crueldade na sujeição de pessoas e povos não deve ser medida pelos nossos critérios. Pois

¹⁴ Esta concepção de Nietzsche sobre a relação entre o artista e a obra de arte tem sua primeira expressão em *O nascimento da tragédia*, mais precisamente na quinta seção.

naquele tempo o instinto de justiça não estava ainda desenvolvido¹⁵. Quem pode censurar o genebrês Calvino por fazer queimar o doutor Serveto? Foi um ato coerente, que decorreu de suas convicções, e do mesmo modo a Inquisição tinha suas razões¹⁶; sucede que as ideias dominantes eram erradas e tiveram uma consequência que nos parece dura, porque se tornaram estranhas para nós. E o que é o suplício de um homem, comparado aos eternos castigos do inferno para quase todos? Entretanto esta concepção dominou o mundo inteiro da época, sem que o seu horror muito maior prejudicasse essencialmente a concepção de um deus. Em nosso meio, também os sectários políticos são tratados de maneira dura e cruel, mas, tendo aprendido a crer na necessidade do Estado, não sentimos a crueldade tanto como no caso em que reprovamos as ideias. A crueldade com os animais, entre as crianças e os italianos, tem origem na incompreensão; devido aos interesses doutrinários da Igreja, os animais foram colocados bem abaixo dos homens. — Muitas coisas terríveis e desumanas na história, nas quais dificilmente se crê, são amenizadas pela consideração de que o sujeito que ordena e o que executa são pessoas diferentes: o primeiro não vê o fato, logo não tem a imaginação impressionada; o segundo obedece a um superior, não se sente responsável. Por falta de imaginação, os príncipes e chefes militares parecem cruéis e duros em sua maioria, e não o são (MA I/HH I, 101).

Ao longo desse grupamento aforismático de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche insiste exaustivamente em desnudar o contrassenso psicológico moderno que interpreta a crueldade através do conceito de livre arbítrio acompanhado de pressupostos a-históricos. Conforme abordei anteriormente, a noção moralista de justiça, comum ao pensamento europeu do século XIX, persegue homens cruéis da história sem considerar sequer a hereditariedade dos costumes que levaram às ações posteriormente condenadas por esses moralistas como malvadas. Além disso, quando não se compreende ou não se pode imaginar o sofrimento alheio, uma ação não pode ser julgada como malvada. No entanto, quanto à “crueldade” de épocas passadas, que critérios permitiriam Nietzsche afirmar que “as ideias dominantes eram erradas”? (MA I/HH I, 101). O animal avaliador da antiguidade

¹⁵ Nietzsche dedica todo um trabalho genealógico acerca da justiça, do direito natural ao direito civil, especialmente na GM/GM II, 1-10 e, “de maneira canhestra”, “com recaídas e hesitações diversas” (em relação a Paul Rée) no MA I/HH I, 92, WS/AS, 22, 26 e 33 e, com mais independência, no M/A, 112. Sobre as considerações crítico-retrospectivas de Nietzsche sobre si mesmo a esse respeito, cf. GM/GM, *Prólogo* 4.

¹⁶ Da “longa relação de crueldades inumanas que acompanhou o cristianismo”, Schopenhauer enumera: “as crueldades nas inúmeras guerras de religião, as Cruzadas irresponsáveis, o extermínio de uma grande parte dos habitantes originários das Américas e o povoamento desta parte do mundo por escravos negros, condenados a infinitos trabalhos forçados, roubados da África, arrancados sem direito, sem qualquer aparência de direito de sua parte do mundo, de sua mãe-pátria e da família, as perseguições incansáveis aos heréticos, os tribunais da Inquisição que gritam aos céus, a Noite de São Bartolomeu, a execução de dezoito mil holandeses pelo Duque de Alba etc. etc.” (*Sobre o fundamento da moral*, III, §19, p. 169)

teria desenvolvido progressivamente algum tipo de sensibilidade capaz de modificar sua ideia e a conseqüente avaliação acerca do outro. Apesar do tom de agressividade assumido pela dramatização que evoca a crueldade primitiva da antiguidade à modernidade, Nietzsche também manifesta uma opinião comum em nossa época, que diz mais ou menos: os meios comumente utilizados pelo tipo homem sanguinário de outrora atualmente não se apresentam como os mais vantajosos, pelo menos não da mesma maneira. Como todo ato destrutivo requer, no fim das contas, um ato criativo para reavivar suas forças dominantes, os impulsos violentos também tiveram que batalhar para expandir sua potência. Por incrível que pareça, a vitória na batalha dos impulsos nem sempre ocorre por meio de um assenhoreamento absoluto, pois se, por exemplo, o mais vantajoso é a conservação de poder, mais que uma oportunidade interessante, o assujeitamento (e não um conformismo gratuito) se torna uma estratégia poderosa na preparação de uma boa revanche; ainda não completamente consumido pelo gesto do assujeitamento, o impulso pleiteante pode se metamorfosear e reagrupar para si novas formas de expressão: pode enfim virar o jogo e tornar-se dominante. Conforme a necessidade soberana dos instintos, a crueldade primitiva teve seu tempo necessário na história e pré-história da hominização.

3. Homens Atrasados e Homens Antecipadores

Longe de emitir um juízo moral acerca da crueldade primitiva, Nietzsche demonstra em sua análise psicológica o papel fundamental das forças agressivo-destrutivas na constituição do tipo homem, sem as quais não teríamos nos tornado o que somos, ou melhor, não teríamos chegado às condições nas quais nos encontramos. Atualmente, segundo Nietzsche, a crueldade primitiva é um reflexo de *culturas passadas*, porém ainda presente em “homens atrasados” (*zurückgebliebene Menschen*)¹⁷, nos quais os impulsos agressivos não se

¹⁷ O adjetivo “atrasado” (*zurückgeblieben*) que Nietzsche utiliza para designar os “homens atrasados” diz respeito a atraso no sentido de “atraso mental”, portanto não se restringe ao tipo homem pré-histórico.

desenvolveram conforme às exigências do atual modo de expressão das relações de poder, motivo pelo qual costumam ser rechaçados no âmbito do convívio social.

Homens cruéis, homens atrasados [*Grausame Menschen als zurückgeblieben*]. – Devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de *culturas passadas*: a cordilheira da humanidade mostra abertamente as formações mais profundas, que em geral permanecem ocultas. São homens atrasados, cujo cérebro, devido a tantos acasos possíveis na hereditariedade, não se desenvolveu de forma vária e delicada. Eles mostram o que todos nós *fomos*, e nos infundem pavor: mas eles próprios são tão responsáveis como um pedaço de granito é responsável pelo fato de ser granito. Em nosso cérebro também devem se achar sulcos e sinuosidades que correspondem àquela mentalidade, assim como na forma de alguns órgãos humanos podem se achar lembranças do estado de peixe. Mas esses sulcos e sinuosidades já não são o leito por onde rola atualmente o curso de nosso sentimento. (MA I/HH I, 43)

Hoje, para Nietzsche, a crueldade se expressa como resquício de uma antiguidade grosseira. Mais uma vez, vemos que ele não distingue fenômenos culturais de seu respectivo desenvolvimento fisiológico humano. Numa palavra, homens cruéis seriam atualmente homens atrasados.

O enfurecido. – Diante de um homem que se enfurece conosco devemos tomar cuidado, como diante de alguém que já tenha atentado contra nossa vida; pois o fato de ainda vivermos se deve à ausência do poder de matar; se os olhares bastassem, há muito estaríamos liquidados. É traço de uma cultura grosseira fazer calar alguém tornando visível a brutalidade, suscitando o medo. – Do mesmo modo, o olhar frio que os nobres têm para seus criados é resíduo daquela separação dos homens em castas, um traço de antiguidade grosseira (MA I/HH I, 64).

Os homens cruéis e a antiga indiferença dos nobres correspondem a “um traço de antiguidade grosseira”, “estágios remanescentes de *culturas passadas*”. Então em que medida a crueldade primária (fazer o outro sofrer) constitui a cultura de uma determinada época? Esta seria a questão central suscitada por esses dois aforismos. Segundo um ponto de vista fisiológico, a formação e o modo de funcionamento dos órgãos e sistemas vinculados ao temperamento agressivo remeteria a uma condição há muito ultrapassada. Uma conformação fisiológica desse tipo poderia ser encontrada no homem pré-histórico como condição dominante, mas atualmente nossa condição seria outra, dado o longo processo de domesticação da civilização cristã, processo do qual nos tornamos fatalmente vítimas. No entanto, ainda são inúmeros e frequentes os casos de crueldade, então

pergunta-se em que medida as pessoas cruéis são responsáveis por seus atos. Ora, um homem brutalmente violento é tão responsável quanto um pedaço de pedra caindo sobre nossas cabeças. Se tudo é natureza, nada nem ninguém pode ser responsabilizado. Contudo, a imputabilidade torna-se possível pela invenção do conceito de “natureza” humana, uma natureza que portanto pode ser julgada ou responsabilizada pelas leis da razão e da moral esclarecida.

Nietzsche coloca em questão a necessidade e o valor dos costumes a partir de um diagnóstico das condições fisiológicas dos indivíduos que integram uma comunidade segundo as circunstâncias de cada momento histórico. Nesse sentido, Geertz poderia concordar com Nietzsche em termos gerais. Para Geertz, o homem é um animal incompleto que, no entanto, se completa constantemente mediante formas particulares da cultura¹⁸. Por si mesmo, o patrimônio genético do animal homem não determinaria nem seu comportamento nem sua constituição orgânica. Como na teoria de Nietzsche em MA I/HH I, 43, Geertz afirma que a evolução do cérebro humano ocorre em relação imanente com o desenvolvimento da cultura. Desse modo, a evolução do cérebro e de suas funções não se completaria antes do curso das experiências culturais. Para Geertz, o processo de acumulação cultural já teria sido iniciado muito antes de se completar o desenvolvimento orgânico. Mas por si mesma, a cultura não desenvolveria nem ampliaria capacidades orgânicas anteriores a ela. O ponto é que dificilmente um organismo humano poderia se desenvolver isolado da cultura. Segundo Geertz, a cultura é ativa no processo de modulação e desenvolvimento orgânico. Ou seja, embora os processos mentais não sejam inteiramente dependentes dos recursos culturais para o seu funcionamento, nosso cérebro se define simultânea e necessariamente conforme a experiência cultural, ou ainda, a relação entre cérebro e cultura é uma relação absolutamente necessária para o desenvolvimento dos corpos, do indivíduo ao coletivo. O devir histórico das culturas evidencia de que maneira os indivíduos constituem um único e mesmo corpo, por sua vez composto de múltiplos corpos organizados em permanente relação de forças e conseqüente transformação.

¹⁸ Cf. GEERTZ, 1989, p. 45-98.

Uma vez configuradas as condições fisiológicas para a crueldade e demais impulsos violentos, estes passariam a constituir *a mesma Linha Humana* que, posteriormente, continuaria a remeter à mesma proveniência anatômica e configuração fisiológica dos órgãos e sistemas (MA I/HH I, 43). É fundamental, nesse sentido, trazer aqui a martelada de *Crepúsculo dos ídolos*: “O ‘indivíduo’, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um ‘elo da corrente’, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é inteiramente Uma Linha Humana até ele mesmo...” (GD/CI, *Incursoes de um extemporâneo* 33, tradução modificada). Embora o cérebro de homens atrasados remeta a impulsos de crueldade próprios de uma certa antiguidade, esse cérebro constituiria a mesma linhagem dos corpos dispostos de maneira contrária, de uma maioria talvez não atrasada. É que o conceito moderno de civilização pressupõe uma separação dos homens por meio de uma suposta evolução histórica.

A medicina veterinária, por exemplo, lança mão de recursos como a anatomia comparada para estudar ao mesmo tempo diversas espécies de animais. Se a diferença fisiológica entre homem e animal não é tão grande como a tradição filosófica ocidental atribui, então a origem de nossos impulsos violentos também não o seria. Faríamos parte da configuração fisiológica do homem pré-histórico, porém nossos afetos não se expressam da mesma maneira; teria havido então um remanejamento afetivo *a partir* da mesma matriz anatômica e fisiológica (MA I/HH I, 43). Mas se o caráter grosseiro da crueldade tornou-se enfim um caráter refinado, isso não se deve a um processo de evolução ou adaptação da espécie humana em submissão às circunstâncias externas, mas a um processo agonístico em relação a condições e circunstâncias gerais, cujo motor seria a expansão da vitalidade, das “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a ‘adaptação’” (GM/GM II, 12).

Atualmente, uma incapacidade para estabelecer relações com os outros sem lançar mão da crueldade sádica tornou-se para nós um *caráter desagradável*. Em contrapartida, Nietzsche apresenta um outro caráter, ao mesmo tempo agradável e

oposto ao mascaramento moral da compaixão e demais formas de amolecimento dos instintos. Trata-se das relações de alteridade pelas quais a partilha da alegria é capaz de se expressar através da disputa honrosa entre homens de caráter antecipador. Portanto, Nietzsche propõe uma intensificação dos instintos pela disputa alegre entre os indivíduos – não pela compaixão ou pela crueldade sádica.

Homens atrasados e homens antecipadores [Zurückgebliebene und vorwegnehmende Menschen]. – O caráter desagradável, que é pleno de desconfiança, que recebe com inveja todos os êxitos de competidores e vizinhos, que é violento e raivoso com opiniões divergentes, mostra que pertence a um estágio anterior da cultura, que é então um resíduo: pois o seu modo de lidar com as pessoas era certo e apropriado para as condições de uma época em que vigorava o “direito dos punhos”; ele é um homem *atrasado*. Um outro caráter, que é rico na partilha da alegria [*Mitfreude*], que conquista amizades em toda parte, que tem afeição pelo que cresce e vem a ser, que tem prazer com as honras e sucessos de outros e não reivindica o privilégio de sozinho conhecer a verdade, mas é pleno de uma modesta desconfiança – este é um homem antecipador, que se move rumo a uma superior cultura humana. O caráter desagradável procede de um tempo em que os toscos fundamentos das relações humanas estavam por ser construídos; o outro vive nos andares superiores destas relações, o mais afastado possível do animal selvagem que encerrado nos porões, sob os fundamentos da cultura, uiva e esbraveja. (MA I/HH I, 614, tradução ligeiramente modificada)

Vale destacar que esses dois tipos de homem seriam produtos de um determinado estágio da cultura. O homem atrasado procede de um tempo em que os “toscos fundamentos das relações humanas estavam por ser construídos”, o nos permite reconhecer nesse tempo um tipo de vida circunscrita sob os “fundamentos da cultura”, um tipo de homem ainda muito próximo ao animal selvagem (MA I/HH I, 614). Quanto maior a capacidade de um indivíduo para a *disputa equilibrada* no âmbito das relações humanas pela partilha da alegria e amizade, tanto mais avançada e elevada seria a cultura à qual pertence. De acordo com essa acepção, o homem se define pelo tipo de relações humanas que estabelece: a partir disso é que seria então possível definir finalmente um critério de avaliação para a cultura. Em outras palavras, uma cultura se define essencialmente pelo tipo de relações humanas que seus indivíduos estabelecem entre si, sendo a moralidade apenas o sintoma de um determinado modo de vida mais ou menos dominante. Nota-se também que o “traço típico do caráter”, evocado como chave interpretativa

na *Genealogia da moral*¹⁹, já expressa em *Humano, demasiado humano* (nove anos antes) alguns de seus elementos germinantes, considerando, inclusive, o uso da palavra “caráter” para designar esses dois tipos de homem: o *caráter desagradável* designa os *homens atrasados* e o *caráter rico na partilha da alegria*, agradável, portanto, designa os *homens antecipadores*.

Há um axioma para além do bem e do mal na posição de Nietzsche sobre o comportamento do tipo homem atrasado: “o seu modo de lidar com as pessoas era certo e apropriado para as condições de uma época em que vigorava o ‘direito dos punhos’” (MA I/HH I, 614). Recorde-se, a propósito, a afirmação de Nietzsche citada anteriormente: “sucede que [em épocas passadas] as ideias dominantes eram erradas” (MA I/HH I, 101). Se, por um lado, já houve condições necessárias para que vigorasse um modo de lidar violento, por outro, tais ideias dominantes eram erradas, para Nietzsche. Uma lida pautada pela violência seria certa e adequada sob o ponto de vista das ideias dominantes, por sua vez provenientes dos costumes de uma determinada tradição primitiva. No entanto, ultrapassadas as condições sob as quais o tipo homem por muito tempo teve que obedecer aos costumes sagrados da tradição, mais natural torna-se desprezar valores autodestrutivos como o “direito dos punhos”. Por outro lado, Nietzsche só considera como um “erro” as atitudes violentas de épocas passadas (ainda que relativamente recentes, como é o caso da Inquisição) sob o ponto de vista do homem atual, enquanto sob um *olhar voltado para trás*, reconhece as relações humanas violentas como *necessárias*, isto é, certas e apropriadas para uma época *anterior* da cultura (MA I/HH I, 101). Ora, isso jamais poderia ser concebido com base na doutrina do livre-arbítrio, segundo a qual um “homem cruel” de qualquer época ou cultura seria tão logo imputado por seus atos e julgado como *mau* através de um critério único e indiscutível: “ele é mau porque poderia ter agido de outra forma”. Também nos interessa o sentido cíclico entre os estágios da cultura, assim como a necessidade humana segundo expressões sob permanente tensão da disputa, associando-se e dissociando-se através da multiplicidade dos impulsos que disputam relações de força para aumento e expansão da potência. A dinâmica das forças que propulsionam o tipo de cultura

¹⁹ GM/GM I, 5.

de diversas épocas consistiria em variações de ascendência e decadência como num movimento de *ir e vir* sob a eternidade do *vir a ser*. Essas forças não atuariam segundo uma ordem cronológica do tempo, num movimento de crescente ascensão em comum acordo com a progressão linear das variantes, tal como se houvesse na constituição do tempo uma relação retilínea de causa e efeito. Saiba-se que, por exemplo, uma época mais antiga pode ser mais ascendente que uma época recente, assim como uma época pode ao mesmo tempo ascender em alguns aspectos e decair em outros. Talvez o rumo tomado desde o início da modernidade tenha demonstrado uma ascendência em alguns aspectos no tocante às relações humanas, como no aumento da capacidade de reconhecer os afetos alheios como afetos semelhantes; mas isso, além de não ter se confirmado efetivamente, pode ao mesmo tempo ter camuflado uma decadência em diversos outros aspectos que atravessam as relações de poder, como fica evidente, por exemplo, com a degenerescência dos instintos fomentada pela moral da compaixão e pelo processo de espiritualização da crueldade como meio de domesticação da humanidade. Se, para Nietzsche, o homem violento atualmente remete a um estágio anterior da cultura, o homem antecipador ainda não teve seu tempo porque é um porvir, um projeto, um tipo de homem “que se move rumo a uma superior cultura humana” (MA I/HH I, 614).

Além de tudo disso, esses dois tipos de homem se distinguem claramente pelo tipo de inveja gerado diante da potência alheia. Muito antes da psicologia do ressentimento formulada na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche já chamara a atenção para dois tipos de inveja: uma boa e a outra ruim ou, nos termos de Hesíodo, a Eris boa e a Eris ruim. Em resumo, a Eris boa seria uma inveja da disputa equilibrada entre os homens, e a Eris ruim seria uma inveja oriunda do ressentimento primitivo. Ao apresentá-las, Nietzsche logo salienta que o primeiro poema didático dos gregos, *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, não começa com uma invocação a Zeus²⁰, mas

²⁰ Embora Nietzsche desconhecesse na época, o poema começa com a invocação às musas da Piéria: “Musas Piérias que glórias com vossos cantos, vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando. Por ele mortais igualmente desafamados e afamados, notos e ignotos são, por graça do grande Zeus. Pois fácil torna forte e fácil o forte enfraquece, fácil o brilhante obscurece e o escuro abrilhanta, fácil o oblíquo apruma e o arrogante verga | Zeus altissonante que altíssimos palácios habita. Ouve, vê,

imediatamente com o esclarecimento “há sobre a Terra *duas* deusas Eris”. Esse é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida: “Uma Eris deve ser tão louvada, quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo essas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado dessa Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens, como algo bem melhor. Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor.” (FV/CP, *A disputa de Homero*, p. 68-69)²¹

Nota-se perfeitamente a que Eris pertence o homem atrasado e a que Eris pertence o homem antecipador. O homem atrasado “recebe com inveja todos os êxitos de competidores e vizinhos, [...] é violento e raivoso com opiniões divergentes” (MA I/HH I, 614). Tal comportamento pertence à Eris ruim descrita por Hesíodo, uma inveja produzida por um ressentimento agressivo, pelo ódio que só vê na expressão da potência alheia algo da ordem de uma ofensa: esse tipo de homem não aceita o fato de o outro expressar-se como *bom* ou poderoso, e constatar o que não se *pode* aceitar é mesmo o fim para quem vive sob a regência desse tipo de inveja. Assim, o invejoso, tomado pela inveja ruim, busca a eliminação do invejado pela instituição do “direito dos punhos” (MA I/HH I, 614); nesse caso, a ofensa com o sucesso e as opiniões alheias se traduz num ódio aniquilador, tal como Nietzsche concebe o homem pré-homérico nos *Cinco prefácios*. Por outro lado, a inveja que afirma o aumento da potência alheia busca na *disputa* sua expressão essencial, portanto precisa da prosperidade dos amigos e

compreende e com justiça endireita sentenças | Tu! Eu a Perses verdades quero contar.” (v. 1-10, p. 21)

²¹ Nesta citação, é o próprio Nietzsche quem traduz o começo dos *Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, para o alemão. (N. do T.) Segue o mesmo texto traduzido do original grego para o português: “Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra duas são! Uma louvaria quem a compreendesse, condenável a outra é; em ânimo diferem ambas. Pois uma é guerra má e o combate amplia, funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade, pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta. A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa e a pôs o Cronida altirregente no éter, nas raízes da terra e para homens ela é melhor. Esta desperta até o indolente para o trabalho: pois um sente desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás da riqueza; boa Luta para os homens esta é; o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.” (v. 11-26, p. 21-22)

inimigos para permanecer *ativa*. Boa seria essa Eris, segundo o ensinamento de Hesíodo. Nessa acepção, o homem antecipador seria invejoso, mas com um caráter “que tem afeição pelo que cresce e vem a ser, que tem prazer com as honras e sucessos de outros e não reivindica o privilégio de sozinho conhecer a verdade” (MA I/HH I, 614). Observa-se, então, que o grande valor para o tipo homem antecipador é a partilha da alegria (*Mitfreude*) e não a compaixão (*Mitleid*), o altruísmo ou valores do tipo, tidos em alta estima nos séculos XVIII e XIX.

Convém, por fim, observar o grau e o gênero de desconfiança expressos pelo caráter desses dois tipos de homem (o homem atrasado e o homem antecipador). Perante as qualidades alheias o homem atrasado “é pleno de desconfiança”, enquanto o homem antecipador “é pleno de uma modesta desconfiança” (MA I/HH I, 614). Mas o que distingue, nesse caso, a *desconfiança* da *modesta desconfiança*? Se abolirmos de vez a confiança, também aboliremos a *disputa honrosa*, pois perderemos a aproximação necessária para, no entanto, manter os pares ainda distantes, mas a plenos instantes de tensão e equilíbrio. Por outro lado, a proximidade pode tornar-se um empecilho para a disputa, caso não ofereça o mínimo de distância para afirmar a diferença entre os pares e estabelecer entre eles um antagonismo beligerante – entre o si próprio (*Selbst*) e o outro.

O caminho percorrido por esta análise das manifestações primárias da crueldade demonstrou que a cultura representada pelo tipo “homem atrasado” comporta elementos inconvenientes para travar uma disputa equilibrada, uma afirmação plena das relações de força entre os humanos. Vale destacar que antes de *Humano, demasiado humano*, a noção de *partilha da alegria* aparece poucas vezes; aqui essa noção é lançada novamente por Nietzsche e contribui para coroar durante os próximos anos a grande potência de sua última filosofia: a alegria trágica do *amor fati*. Vimos também que a psicologia nietzschiana da crueldade assenta-se sobre uma superação da crença no livre arbítrio. Dessa forma, a crueldade, por pior que seja, perde seu estatuto moral e se inscreve como propriedade humana, demasiada humana. A contribuição de Nietzsche é trazer a realidade dos instintos humanos para o debate filosófico acerca de problemas fundamentais da psicologia ocultados como *mal em si* ou como polêmica desnecessária.

Referências

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. **A fisiologia de Nietzsche**: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Unijuí, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

MELO, Igor Alves de. **A moral da compaixão segundo a Genealogia de Nietzsche**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe** (eKGWB) auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio, 2011. Disponível em: <www.nietzschesource.org>.

NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução e prefácio de Pedro Sússekind. 4. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres, volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**, ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e prefácio de Alain Roger. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Edição bilingue: latim/português)

Recebido em: 15/08/2014

Aceito em: 29/09/2014