

O noblesse oblige do indivíduo soberano. Sobre a Genealogia da moral de Nietzsche

Matteo Pietropaoli*

Resumo: Este artigo pretende enfrentar a figura nietzschiana do indivíduo soberano, explicitamente referida no livro *Para a genealogia da moral*. Esta referência, que certamente tem um vínculo profundo com toda a reflexão de Nietzsche, desde as “considerações extemporâneas” até o Zarathustra e além, não só nos permite questionar a concepção difundida do indivíduo em sua relação com o bem e o mal, como também com a moral em geral, mas manifesta uma compreensão da realidade tão profunda, na relação entre autonomia e ética, entre vida e verdade, que uma época de relativismo imperante, de niilismo não superado, não pode simplesmente ignorar.

Palavras-chave: Nietzsche, genealogia, indivíduo soberano, liberdade, autonomia.

* Link Campus University of Rome, Roma, Itália.

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2728-2450>

Correio eletrônico: matteopietropaophd@gmail.com

Este artigo pretende abordar a figura nietzschiana do *indivíduo soberano*, tal como é explicitamente referido na *Genealogia da moral*.¹ Essa referência, que certamente tem uma ligação profunda com toda a reflexão de Nietzsche desde as “considerações” até *Zaratustra* e além, não só nos permite questionar a concepção difundida do indivíduo em sua relação com o bem e o mal, como aquela com a moralidade na geral, mas manifesta uma compreensão tão profunda da realidade, na relação entre autonomia e ética, entre vida e verdade, que uma era de relativismo prevalente, de niilismo não resolvido como a atual, não pode simplesmente ignorar.²

O *indivíduo soberano*, figura que foi abordada ao longo do século XX na filosofia,³ mas também recentemente ressurgida em relação à

1 F. Nietzsche. Utilizamos a edição portuguesa traduzida por P. C. de Souza. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. No que diz respeito às extensas análises deste texto, destacam-se as mais recentes: W. Stegmaier. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994; S. Richard. *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Moral*. Berkeley: University of California Press, 1994; D. Owen. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. New York: Routledge, 2007; S. Raffnsøe. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Stuttgart: Wilhelm Fink, 2007; S. May (ed). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

2 No que diz respeito aos temas nietzschianos da moral, da verdade e da vida, sempre com referência ao texto aqui abordado, apontamos os mais recentes M. Clark. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; M. Sautet. “Nietzsche und die Moral”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39(6), 1991, p. 420-438; B. Waldenfels. “Der blinde Fleck der Moral. Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Genealogie der Moral”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47(4), 1993, p. 507-520; C. Menke. “Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung”. In: *Nietzscherforschung*, 5-6, 1998, pp. 209-226; C. L. Araldi. “Nietzsche como crítico da moral”. In: *Dissertatio*, 27-28, 2008, p. 33-51; P. Gori, “Nietzsche on Truth: a Pragmatic View?”. In: *Nietzscherforschung*, 20, 2013, p. 71-89.

3 Sobre o tema da subjetividade e do “indivíduo soberano” em Nietzsche, ver os mais recentes V. Gerhardt, “Selbstbegründung. Nietzsche's Moral der Individualität”. In: *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, p. 28-49; C. Cox, “The ‘Subject’ of Nietzsche's Perspectivism”. In: *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, p. 269-291; C. D. Acampora. “On Sovereignty and Overhumanity. Why it Matters How We Read Nietzsche's *Genealogy II*:2”. In: *International Studies in Philosophy*, 36(3), 2004, p. 127-145; M. T. Baptista. “O que significa ser livre e responsável? O Indivíduo soberano como ideal moral de Nietzsche”. In: *Estudos Nietzsche*, 6(1), 2015, p. 42-65; M. Brusotti, “Die Autonomie des ‚soveränen Individuums‘ in Nietzsches Genealogie der Moral”. In: *Nietzsche-Studien*, 48(1), 2019, p. 26-48; B. Leiter. “Quem é o ‘indivíduo soberano’? Nietzsche sobre a liberdade”. In: *Estudos Nietzsche*, 10(1), 2019, p. 69-90.

sociologia, à psicologia e à política,⁴ representa de fato para Nietzsche “este liberto ao qual *permitted* prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano”.⁵ Em suma, aquele que impôs positivamente a própria vontade como medida de valor e assim substituiu a moralidade pela autonomia, a fim de recolocar o primado da liberdade e da responsabilidade no centro da discussão sobre o humano.⁶

Compreender, no entanto, a importância ainda hoje desta reflexão, e o desenvolvimento interpretativo que queremos proporcionar aqui de acordo com um tema comum e mais amplo, qual seja, a superação do niilismo por meio de uma nova compreensão tanto da verdade, quanto da ser, assim como da vida, ou existência, é necessário proceder passo a passo e através do texto. Como o texto nietzschiano intitulado *Genealogia da moral*, muitas vezes incompreendido como uma obra de ética, começa em termos conceituais? Ao se encarregar do problema cognitivo dos filósofos, ou melhor, da sempre ausente possibilidade de os “homens de conhecimento” *se conhecerem*. “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?” (GM/GM, Prefácio, 1).

A reflexão sobre o *indivíduo soberano* e sua *noblesse oblige*, aqui realizada, começa então com a constatação de que os homens de

4 Sobre as leituras sociológicas, psicológicas e políticas desta figura, ver entre outros A. Ehrenberg. *La fatigue d'être soi. Dépression et Société*. Paris: Editions Odile Jacob, 1998; H. Siemens. “Nietzsche e a sociopsiologia do eu”. In: *Cadernos Nietzsche*, 37(1), 2016, p. 185-218. G. Elgat. *Nietzsche's Psychology of Ressentiment. Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*. New York: Routledge, 2017; M. A. Ruehl; C. Schubert, (hg). *Nietzsches Perspektiven des Politischen*. Berlin: De Gruyter, 2023.

5 F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 47; trad., p. 49.

6 Sobre o tema da liberdade e da responsabilidade em Nietzsche, ver os mais recentes M. Brusotti. “Die ‘Selbstverkleinerung des Menschen’ in der Moderne. Studie zu Nietzsches ‘Zur Genealogie der Moral’”. In: *Nietzsche-Studien*, 21(1), 1992, p. 81-136; K. Gemes; S. May (ed). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 2009; W. Stegmeier. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin: de Gruyter, 2012; D. Bilate. “Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*”. In: *Cadernos Nietzsche*, 34(1), 2014, p. 215-229; S. Marton. “Nietzsche: da genealogia à transvaloração dos valores”. In: *Aufklärung*, 7, 2020, pp. 97-108.

conhecimento são os mais distantes de si mesmos, ou seja, não são “homens de conhecimento” em relação a si mesmos. Isso acontece de acordo com Nietzsche porque eles nunca se procuraram. Mas o que significa “procurar” aqui? Aos que conhecem o texto *Genealogia da moral* será fácil atribuir essa falta de pesquisa sobre si mesmos precisamente à ausência generalizada de uma investigação genealógica da concepção moral do homem: os homens de conhecimento não se conhecem porque usam os termos bem e mal, justo e injusto, sem ter pesquisado profundamente a origem dessas concepções. Nietzsche certamente parece responder dessa maneira, com sua peculiar reconstrução dessa genealogia da moral. Outros poderiam apontar para a sensibilidade nietzschiana para a exploração psicológica, que ele mesmo reivindicou também neste lugar, para destacar a falta de auto-introspecção típica desses homens de conhecimento, dedicados principalmente ao objeto de conhecimento e não ao sujeito de conhecimento, ou melhor, ao mesmo sujeito do conhecimento como objeto do conhecimento. E, no entanto, sem prejuízo da validade desses significados, o que falta, em última análise, a essa referência, para a qual os homens de conhecimento são desconhecidos de si mesmos, é a *vontade* de buscar a si mesmos, porque nunca quiseram fazer *nada* de si mesmos.

Precisamente a autodiminuição do homem, sua *vontade* de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou *bicho*, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”). [...] Toda ciência, a natural tanto como a *inatural* – assim chamo a autocrítica do conhecimento –, propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão-somente uma extravagante presunção; poder-se-ia mesmo dizer que ela encontra seu orgulho, sua áspera forma de ataraxia estoica, em manter no homem esse autodesprezo penosamente conquistado, como seu último e melhor título ao apreço (GM/GM III 25).

Este processo de diminuição do homem, que leva os homens do conhecimento modernos, tanto cientistas como filósofos, a considerar um título de mérito considerar o homem coisa pequena, *não acreditar* no homem senão como um animal entre outros, senão como algo pequeno, envolve a relutância em buscar o homem que eles mesmos são, como forma de seriedade científica e superioridade conceitual. O ponto fundamental dessa forma de *autodesprezo*, própria da ciência, é que para Nietzsche ela não luta, mas concorda com a *náusea* e a *compaixão* do homem que ele atribui ao *ideal ascético*, próprio da religião ou dos “sacerdotes” em geral. De fato, o que une profundamente essas duas formas de existência e compreensão do homem, além das diferenças óbvias? *A crença em uma verdade*, a aceitação de uma verdade estável e dada, que se manifesta, portanto, em oposição à *vida* e às próprias possibilidades da existência humana. *A verdade* diante do homem, e assim diante da *vida*.⁷

Homens do conhecimento modernos, como sacerdotes ascetas, se movem *contra* a vida por Nietzsche e o fazem *em nome* da verdade. Mas que verdade? O absoluto, objetivo, puro, e por isso veem o erro no transitório, no devir, no corpo e na paixão, no fundo em sua própria *vontade*. Procurar o *erro* onde não for possível o contrário da vontade individual e, portanto, querer basicamente apenas o cancelamento, o *nada* de si mesmo e de seu ponto de vista. “O fato fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*; que querer *precisa de um objetivo* – e prefere querer o *nada* a não querer. o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM/GM III 1). Essa vontade do nada se manifesta precisamente em querer negar toda perspectiva no absoluto, negando-se a si mesmo como ponto de vista,

⁷ “Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender –: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham-se os olhos e os ouvidos abertos para esse fato!” (GM/GM III 25).

mas para Nietzsche todo ver é sempre *perspectiva*, a própria verdade é perspectiva, de modo que essa *vontade de anulação* não é um grau zero de conhecer e de experimentar, mas precisamente a afirmação última de uma *vontade de potência* que trabalha pela preservação da vida, mesmo *contra* o devir e o desenvolvimento da vida.

Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* – deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício (GM/GM III 11).

O mesmo “ideal ascético”, portanto, como a preeminência da verdade sobre a vida própria dos homens de conhecimento modernos, não deve ser entendido aqui como o oposto da vida no sentido de sua rejeição mais profunda: não querer nada. Ao contrário, como forma degenerada da vontade de potência, esse ascetismo e autodesprezo quer algo que seja precisamente sua própria autodiminuição e sua própria aniquilação, em nome de outra coisa que pode estar fora do mundo ou no mundo, mas que domina sobre si mesmo como vivo e por seu *próprio* poder.

A tentativa aqui feita de contrapor a vida como *devir* e, portanto, as paixões e o vital em suas formas humanas mais autônomas, em nome de algo estável e compartilhado, e por isso considerado de maior valor, manifestam-se antes de tudo como uma rejeição da plenitude, do poder corpóreo e intramundano precisamente porque esses caracteres geralmente faltam na base. Isso significa que esse modo de existência,

aparentemente *hostil à vida*, é antes para Nietzsche a tentativa de uma forma de vida fraca e doente, certamente muito difundida, de proteger *sua* vida da maneira mais eficaz: “ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida” (GM/GM III 13).

Essa luta pela preservação da vida não deve ser vista apenas em termos de sobrevivência efetiva, mas muito mais profundamente na forma de preservação da *vontade de potência*, que para Nietzsche orienta e move todo ser vivo. Assim, o que se tenta preservar, nesta forma de vida degenerada, é ao mesmo tempo todo o sentido de si mesmo e do próprio mundo, ou seja, a capacidade de estender-se tanto no pensamento quanto na ação onde sua força o permite. Graças ao expediente de uma *negação* dos instintos vitais mais evidentes e completos, o homem do ideal ascético, *sobretudo* o padre ascético, consegue subverter os valores imediatos do vital e constituir um horizonte de sentido no qual os fracos, os doentes e os malsucedidos, de corpo e alma, não são apenas *justificados* por suas deficiências, mas elevados a um modelo de estima, ou seja, aproximados da *verdade* da vida. “Mas não poderia haver erro maior e mais fatal do que os felizes, os bem logrados, os poderosos de corpo e alma começarem a duvidar assim do seu *direito à felicidade*” (GM/GM III 14).

De novo a inversão doentia da relação entre verdade e vida. Para Nietzsche, não há verdade dada acima ou antes da vida, e é a própria vida que, como também se verá para a moral, conforma cada vez no dever do vivente tanto seu próprio significado quanto seu significado, isto é, sua perspectiva. Qual é então esta tentativa do sacerdote asceta, e conseqüentemente dos homens que ele instrui e guia, para derrubar a ordem vital e diminuir o poder dos bem-fadados? Nada mais que um estratagema típico de um ser vivo defeituoso, de um animal *doente*, que, para sobreviver a uma luta em que estaria destinado a sucumbir, reinventa as regras do jogo e

os sentidos da existência e faz da fraqueza o maior valor, acusando o forte que expressa a força de ser no fundo “mau”, ou seja, culpado moralmente da própria extensão de seu poder.

A hostilidade ao poder e à autonomia da vida, bem como à *alegria* da realização, não é, portanto, hostilidade absoluta à vida; é, mas precisamente, a preservação da vida em sua forma fraca e degenerada, obstrução da força pela rejeição dela e, portanto, obstáculo ao desenvolvimento de si mesmo e dos outros, em formas humanas que transcendam o estágio generalizado da existência. Esse desejo de mesquinhez, até de mediocridade e de renúncia à própria superação, ao próprio tornar-se grande na vida, que ao mesmo tempo gera *náusea* e *compaixão* para com o humano por sua mesquinhez, surge da enfermidade existencial desse tipo de homem, que manifesta seu niilismo não na forma de não acreditar em nada, mas na forma mais significativa de *não acreditar no homem*, ou seja, no fundo de estar cansado do homem. “Junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...” (GM/GM I 12).

Mas como se dá esse sentimento de cansaço e esgotamento da *vontade* em relação ao homem? Origina-se na relação consigo mesmo como formas defeituosas e ausentes, e na fraqueza de não poder ver além de si para se superar, na renúncia e incapacidade de ir além de si como figuras miseráveis da existência. Mas isso é ao mesmo tempo o resultado de uma tentativa constante e secular de *desarmar* o homem em suas tensões e seu poder vital, de *domá-lo* em seus instintos para promover a civilização e o que é comum, difundido, compartilhado.

O medo do homem desaparece porque aquele que manifesta seu próprio poder de superação, seu próprio caráter além da média, é rotulado de “mau” pelo foro civil e reprovado ou rejeitado por

sua autonomia vital. Assim, com o medo do homem, a admiração por isso também falha, e tudo se achata a tal ponto que acalma os fracos e malfadados, mas que também o faz espelhar em sua própria inadequação para superar e ao mesmo tempo gera *náuseas* e *compaixão*, ou seja, basicamente o *cansaço* e a *saciedade* de si mesmo, se o homem está todo aqui. “‘Quisera ser alguma outra pessoa’, assim suspira esse olhar: ‘mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – *estou farto de mim!*’ ... Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado” (GM/GM III 14).

No entanto, essa saciedade do homem, esse estar satisfeito e se cansar da média no homem, nasceu para Nietzsche por uma das formas mais interessantes que a história humana concebeu, a saber, a do “sacerdote” como defensor do ideal ascético. No caráter ascético do sacerdote, e sobretudo no Cristianismo, mas não só, de fato, encontramos no mais alto grau aquela expressão degenerada da vontade de potência mencionada acima: “*querer o nada a nada querer*”. Aqui deve ser especificado que o nada desejado não é um não-ser, mas exatamente o contrário, ou seja, um *ser* estável e absoluto que *anula* o valor de devir e vital. Uma *verdade* precisamente acima da vida, que, precisamente por estar além ou vir de além, dá indiscutivelmente seu significado autêntico.

Feiticeiros, magos e sacerdotes não passavam das formas primitivas desse sacerdote asceta, que reivindicava algo que não se via e não se manifestava como a *verdade* autêntica dos acontecimentos ocorridos, e assim impedia o forte de fazer sua conveniência até mesmo de ou melhor, para estender seu poder até onde sua vontade o levou. Nenhuma dessas formas, porém, atingiu a sutileza do sacerdote ascético, do padre cristão, sobre quem Nietzsche diz ter dado *profundidade* àquele animal que era o homem, ou seja, construiu um mundo interior muito mais complexo e intrincado do

que ele foi anteriormente. Assim, o ideal ascético começou a se tornar uma ferramenta inexpugnável não apenas para controlar o poder dos bem-fadados, algo que aconteceu em parte já no passado, mas para domar e educar o mesmo homem animal, tornando-o um viver interiorizado, um viver agora não mais voltado e estendido para fora, mas para dentro e, portanto, em conflito perene, antes de tudo de culpa por seu poder, consigo mesmo.

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. [...] Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo* (GM/GM II 16).

O preço da “má consciência”, ou melhor, da internalização e castração dos instintos em nome da civilização, da *moral*, foi, assim para o animal homem e em particular para os bem-fadados, a renúncia à felicidade *plena*, o contraste perene entre uma premente vontade de potência de si mesmo e a vontade oposta de anular essa potência, de calar e encolher, de *enfraquecer*. Para tanto, inventou-se a *culpa*, para que os fracos e malfadados não tivessem mais que temer contra os fortes, *mesmo* quando os fortes tivessem feito violência de qualquer maneira, porque a mesma violência e força teriam sido minadas em seu significado como *más*, e basicamente a mesma felicidade

da realização mundana e do autônomo tornar-se algo, repreendida como “miséria”, em comparação com a eterna verdade sobrenatural.

No entanto, este enorme preço que o homem e sobretudo o melhor entre os homens teve de pagar foi compensado por um ganho significativo para a humanidade, que graças ao ideal ascético do sacerdote encontrou finalmente um *sentido* para o seu próprio sofrimento: foi precisamente interpretado como *culpa*. “A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um *sentido!*” (GM/GM III 28).⁸

Graças a este sentido, que por sua vez produziu mais sofrimento e renúncia, mas forneceu uma razão de viver, a mesma *vontade* foi preservada e o homem, em particular o desfavorecido e o animal *doente*, foi salvo pelo padre asceta do *niilismo total*. Tal homem sacrificou muito de si para ter sentido, anulou seu próprio poder para ainda ter vontade, mesmo que apenas para aniquilar-se, e assim obteve um horizonte interpretativo de vida que o *salvou* de renunciar a ela, ao mesmo tempo em que a condenava ele a uma vida enfraquecida e parcialmente *preservada* da opressão efetiva dos fortes e poderosos.

A moral dos escravos, como o próprio Nietzsche a entende, alcançou assim uma atestação de sua própria mesquinhez, que lhe permitiu manifestar no mais alto grau seu *instinto de rebanho*, ou seja, a vontade de se tornar um rebanho, um grupo, e condenar como um estranho ao consenso humano, e, em última análise, culpado, cada animal de rapina, cada um, desde que agiu como indivíduo e animal de rapina. O sentido dado pelo sacerdote ascético ao povo não só preservou sua vida dando-lhe um sentido ulterior e uma razão para o sofrimento experimentado por tais homens como fracos, mas justificou todo esse sofrimento como *culpa*, a felicidade terrena como *miséria*, e ele constantemente glorificava o *ressentiment* dos

⁸ *Ibid.*, p. 156; trad., p. 149.

malfadados contra os saudáveis, com a declaração de que no reino da verdade “os últimos serão os primeiros”.

Por isso Nietzsche em sua contragenealogia, comparada à apresentada por estudiosos ingleses, contesta duramente que a primazia interpretativa dos termos morais “bom” e “mau” estivesse originalmente ligada a valores como altruísmo e desinteresse, que mesmo nas sociedades antigas teriam encontrado uma resposta *utilitária* nas relações com outros homens. Essa degeneração de conceitos só ocorre mais tarde e justamente por causa de uma “plebeização” generalizada, na qual o comum dos fracos passa a dominar a força dos poucos melhores, os sãos e bem-fadados de corpo e alma. Essa inversão de sentidos, que se dá com sabedoria e sagacidade pelos sacerdotes em geral e que sustenta o *instinto de rebanho* dos fracos, é fundamental justamente porque opera um desenvolvimento e transformação do que havia antes, e o faz em nome da *preservação da vida* pela massa, portanto novamente no sentido de uma *vontade de potência*, ainda que degenerada como a *vontade de aniquilação*.

A moral nasce, portanto, e originalmente declina em termos e conceitos como “bom”, “certo”, “livre”, antes de tudo de forma positiva, ou seja, a partir do indivíduo que se vê como poderoso, em sua extensão, e se define como bom, e sempre a partir de si mesmo e de seu poder julga conseqüentemente o bem e o mal, ou seja, *dispõe* a moral em sua existência. O *noblesse oblige* do *indivíduo soberano*, que tem no senhor primitivo não sua meta, mas seu precursor, é precisamente a de ter que ter moral, de ter a *responsabilidade*, tanto como tarefa quanto como condenação, de *decidir* sobre o bem e o mal, e fazê-lo a partir de si mesmo, em nome de seu poder e autonomia.

Para mim é claro antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si

e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade! [...] O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o sentimento fundamental e total duradouro e dominante de uma linhagem hegemônica superior em relação a uma linhagem inferior, um «abaixo» – *esta* é a origem da oposição entre «bom» e «mau». [...] Eles [os nobres e poderosos] dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas (GM/GM I 2).

Nesta passagem central, três aspectos decisivos são expressos em relação à interpretação nietzschiana da moral, ou melhor, da origem da mesma. A primeira é que “bom” e “boa” são conceitos nascidos *positivamente*, isto é, a partir do indivíduo que se estende em seu poder e define sua existência e a si mesmo como bom, não partindo negativamente de uma limitação dos instintos e pelo reconhecimento desta limitação por outros. O segundo aspecto é que esta origem positiva parte de um sentimento de *distância*, de um evidente ver e sentir a diferença entre os homens, em particular entre os melhores e os piores, entre os grandes e os mesquinhos. Nesse distanciamento sofrido imediatamente, ainda que não explicado ou racionalizado, surge a distinção entre o bem e o mal, que é, portanto, basicamente uma distinção de grau de poder e de vontade, e não de moralidade e moral. Mais ainda: é uma distinção entre a exceção e o comum, o generalizado, entre o indivíduo raro, capaz de dar conta de sua autonomia, e a massa.

O terceiro aspecto, que é o mais sutil dos três e está ligado a toda releitura da questão da verdade aqui em jogo, é que os nobres e poderosos, os são e bem-fadados de corpo e alma, que sentem toda a distância do medíocre e mesquinho, até o fundo, justamente por causa de sua liberdade e poder, é ele quem diz “isto é isto e isto”, ou seja, ele decide os significados das coisas, e assim organiza sua própria conduta e pensamento segundo uma interpretação autônoma

da realidade. Ou seja, renuncia à crença em qualquer verdade dada e sofrida e, antes, incluindo ou não o caráter prospectivo da própria verdade, tem força suficiente para impor à *vida* por meio de sua existência sua verdade, sua distinção entre o bem e o mal e, finalmente, dar a “nome” para as coisas. “Eles se denominam, por exemplo, ‘os verazes’” (GM/GM I 5).

Para Nietzsche, essa distinção de tipos humanos não implica tanto privilégios para a felicidade, que, no entanto, não deve ser frustrada nas formas plenas de existência pelo ressentimento dos fracos e malfadados, mas implica imputações em termos de tarefas e deveres. A nobreza dos homens bem-fadados reside ao mesmo tempo nessa *necessidade* de responder pessoalmente ao futuro da humanidade, mesmo *contra* sua própria paixão e náusea pelo homem medíocre e sua tentativa mais ou menos branda de *domar* seu poder: “eles somente são os *fiadores* do futuro, eles somente estão *comprometidos* com o futuro do homem. O que *eles* podem, o que *eles* devem, jamais poderiam poder e dever os enfermos” (GM/GM III 14).

Precisamente como garantias do futuro, isto é, do desenvolvimento do homem *para além* de si mesmo como um animal e animal *doente*, não é tarefa deles *cuidar* dos doentes, enfrentar a fraqueza generalizada de propósito e a cansaço de si mesmo. Sua superioridade, o *pathos da distância*, não apenas os afasta da mediocridade, mas *exige* que permaneçam afastadas, que os miasmas do *ressentiment* e as *ferramentas da civilização* não envenenem sua autonomia e livre *vontade de potência*. De fato, como se dá para Nietzsche esse envenenamento, que acaba levando àquele niilismo definido acima de “estar *cansado* do homem”? Pela insinuação de sentimentos de *náusea* e *paixão* pelo humano, que surgem do contato com os mesquinhos e malfadados e que, a longo prazo, deprimem qualquer admiração ou medo pelo homem, tanto que nele nenhuma possibilidade de *superação* pode ser vista mais.

Eis, pois, que os nobres e os fidalgos, os sãos e bem-fadados de corpo e alma, desempenham nos tempos de hoje um papel certamente diferente do primitivo, de uma extensão não redimida da força, mesmo dando nomes às coisas, contra as quais a moral dos sacerdotes opôs-se uma resposta profunda e vinculativa, dando um sentido tranquilizador e uma *verdade* absoluta ao sofrimento da vida.

Porque entretanto a *besta loura* aparentemente acalmou-se, o homem civilizou-se e a plebe assumiu, mas sobretudo porque a época atual ultrapassou ainda o reconhecimento de uma moral comum e, portanto, o *ideal ascético* que ainda acredita em uma verdade. De fato, o niilismo surgiu em toda parte, do qual para Nietzsche só se pode sair *para frente*, indo *além*, “atravessando-o”. Duas características, portanto, dizem respeito ao nobre atualmente ainda identificado pelo *pathos da distância*, pelo qual só ele pode se definir como *indivíduo soberano* como a culminação do processo humano: a *responsabilidade* pelo futuro e a *fé* renovada no homem, justificando por si mesmo como fim outra *crença* um no homem.

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessa* [...] que *distingue* quando confia, que da sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” – [...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante (GM/GM II 2).

Esta passagem contém referências tão importantes e sutis que seria necessário um trabalho específico, muito mais extenso que o atual. De acordo com o argumento aqui apresentado, no entanto, é

essencial compreender finalmente a distinção central entre “ética” e “autonomia”, que não são apenas coisas diferentes para Nietzsche, mas são mutuamente exclusivas. Isso porque a ética de uma sociedade, a moral *comum*, o que aqui se define retoricamente como “moral plebeia”, já é algo recebido como dado e absoluto, algo sofrido pelo indivíduo fraco, não *soberano de si mesmo*, que espera que os outros digam a ele os nomes e valores das coisas. E ele não faz isso por *mérito*, como a educação disciplinar do ideal ascético tem ensinado amplamente, mas porque ele tem medo de sua própria fraqueza e da fugacidade de sua vida. Ele busca o rebanho para se preservar e se conformar ao instinto de rebanho compartilhado, ou seja, *frustra* seu próprio poder porque é muito mesquinho para expandi-lo e, assim, *renuncia* à sua autonomia para sobreviver, mesmo que apenas em termos sociais.

No entanto, dizer isso poderia desvirtuar uma questão importante, a saber, que os fracos, assim como os fortes, no sentido da *vontade de potência*, são tais para Nietzsche não porque sejam *potencialmente* poderosos ou fracos, que devem escolher suas ações a partir de suas próprio ser, mas na medida em que já sempre explicitam e implementam essa sua força ou fraqueza *na existência*. Assim, não há fraco que possa ser forte ou forte que possa ser fraco, e não por razões biológicas, mas porque o forte já *é* sempre forte, *é um* com sua força, e sempre manifesta essa força precisamente no *fazer*, no *tornar-se* próprio da vida, nas decisões e nos acontecimentos, isto é, em última instância, na extensão do *seu* poder como inteira *existência*. “Não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM/GM I 13).

Por isso, o *indivíduo soberano* se caracteriza antes de tudo não pelo “pensamento” da autonomia, por pensar que pode ser responsável por seu poder, mas pelo *instinto* agora dominante nele deste poder, que é sua vontade. O fato de ele ser o único tipo de homem que pode *prometer*, porque sabe que tem o futuro nas mãos,

está precisamente ligado a isso, ou seja, ao fato de que enquanto sua existência e toda a interpretação da vida depender de si mesma, já *estendida* para a própria vontade autônoma para até mesmo colocar os significados das coisas, não há *destino* adverso que possa impedi-lo de fazer qualquer coisa. Isso certamente não significa que ele terá sucesso em tudo, porque ele é dotado de algum poder superior efetivo, de fato ele poderá sofrer enormes danos em termos de mera sobrevivência e adaptação social, mas se sua *vontade* se estendeu a prometer algo, então seu *poder* já estará lá, ao custo de qualquer renúncia real.

Nisso reside o privilégio e a condenação da *responsabilidade*, de saber ao mesmo tempo que tudo o que diz respeito à sua existência em termos amplos está em seu poder pelo seu sentido, que se é autônomo e livre para dar significados às coisas com o justo fazer, mesmo ao *destino*. Ao mesmo tempo, porém, também consciente de não ter desculpas e carregar todo o peso do futuro, não só pessoal, mas ao mesmo tempo *humano*, como objeto e testemunho, antes de tudo para si mesmo, da *fé* no homem.

The Sovereign Individual and his *Noblesse Obligue*

Abstract: This article intends to face Nietzschean figure of sovereign individual, as explicitly referred to in the text *On the Genealogy of Morality*. This reference, which certainly has a profound link with Nietzsche's entire reflection from the "untimely meditations" to the Zarathustra and beyond, not only allows us to question the widespread conception of the individual in his relationship with good and evil, other than with morals in general, but manifests an understanding of reality so deep, in the relationship between autonomy and ethics, between life and truth, that an epoch of prevailing relativism, of nihilism not overcome, cannot simply ignore.

Keywords: Nietzsche, Genealogy of Morality, Sovereign individual, Freedom, Autonomy.

Referências

- ACAMPORA, C. D. "On Sovereignty and Overhumanity. Why it Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II:2". In: *International Studies in Philosophy*, 36(3), 2004, p. 127-145.
- ARALDI, C. L. "Nietzsche como crítico da moral". In: *Dissertatio*, 27-28, 2008, pp. 33-51.
- BAPTISTA, M. T. "O que significa ser livre e responsável? O Indivíduo soberano como ideal moral de Nietzsche". In: *Estudos Nietzsche*, 6(1), 2015, p. 42-65.
- BILATE, D. "Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*". In: *Cadernos Nietzsche*, 34(1), 2014, p. 215-229.
- BRUSOTTI, M. "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Generalogie der Moral'". In: *Nietzsche-Studien*, 21(1), 1992, p. 81-136.
- _____. "Die Autonomie des 'souveränen Individuums' in Nietzsches Genealogie der Moral". In: *Nietzsche-Studien*, 48(1), 2019, p. 26-48.

O noblesse oblige do indivíduo soberano. Sobre a Genealogia da moral...

- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- COX, C. “The ‘Subject’ of Nietzsche’s Perspectivism. In: *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, p. 269-291.
- EHRENBERG, A. *La fatigue d’être soi. Dépression et Société*. Paris: Editions Odile Jacob, 1998.
- ELGAT, G., *Nietzsche’s Psychology of Ressentiment. Revenge and Justice in “On the Genealogy of Morals”*. New York: Routledge, 2017.
- GEMES, K.; MAY, S. (ed). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GERHARDT, V. “Selbstbegründung. Nietzsche’s Moral der Individualität”. In: *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, p. 28-49.
- GORI, P. “Nietzsche on Truth: a Pragmatic View?”. In: *Nietzscheforschung*, 20, 2013, p. 71-89.
- LEITER, B. “Quem é o ‘indivíduo soberano’? Nietzsche sobre a liberdade”. In: *Estudos Nietzsche*, 10(1), 2019, p. 69-90.
- MAY, S. (ed). *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- MENKE, C. “Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung”. In: *Nietzscheforschung*, 5-6, 1998, p. 209-226.
- MOREIRA, A. R. da S. “Nietzsche: o ressentimento e a transmutação escrava da moral”. In: *Argumentos Revista de Filosofia*, 2(3), 2010, p. 187-192.
- NIETZSCHE F. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in *Nietzsche Werke: kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Abteilung VI, Band 2, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973;
- _____. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- OWEN D. *Nietzsche’s Genealogy of Morality*. New York: Routledge, 2007.

Pietropaoli, M.

PASCHOAL, A. E. “As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche”. In: *Philosophos - Revista de Filosofia*, 13(1), 2008, p. 11-33.

RAFFNSØE S. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Stuttgart: Wilhelm Fink, 2007.

RICHARD S. (ed), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Moral*. Berkeley: University of California Press, 1994.

RUEHL, M. A.; SCHUBERT, C. (hg), *Nietzsches Perspektiven des Politischen*. Berlin: de Gruyter, 2023.

SAUTET, M. “Nietzsche und die Moral”. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39(6), 1991, p. 420-438.

SCARLETT, M. “Nietzsche: da genealogia à transvaloração dos valores”. In: *Aufklärung. Revista de filosofia*, 7, 2020, p. 97-108.

SIEMENS, H. “Nietzsche e a sociofisiologia do eu”. In: *Cadernos Nietzsche*, 37(1), 2016, p. 185-218.

STEGMAIER, W. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin: de Gruyter, 2012.

WALDENFELS, B. “Der blinde Fleck der Moral. Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Genealogie der Moral”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47(4), 1993, p. 507-520.

Enviado: 25/08/2022

Aceito: 03/10/2022