

**O Ateniense de Péricles e o Ideal de Nobreza em Nietzsche***Pericles' Athenian and the ideal of nobility in Nietzsche*

Ícaro Meirelles Figueiredo\*

**Resumo:** Em suas reflexões filosóficas consideradas maduras, Nietzsche expõe aquilo que ele entende como nobreza, que destoa do valor semântico mais recorrente que o termo assumiu na modernidade. Tendo em vista que o filósofo se remete, repetidas vezes, a Tucídides e à célebre oração fúnebre de Péricles, o presente trabalho visa explorar a relação entre alguns elementos daquele discurso registrado pelo historiador antigo, e o modo como o filósofo alemão articula sua própria compreensão de nobreza.

**Palavras-chave:** nobreza, coragem, audácia.

**Abstract:** In his philosophical reflections considered mature, Nietzsche exposes what he understands as nobility, which disagrees with the more recurrent semantic value that the term assumed in modernity. Bearing in mind that the philosopher refers, repeatedly, to Thucydides and to Pericles' celebrated funeral speech, the present work aims to explore the relationship between some elements of that speech recorded by the ancient historian, and the way the German philosopher articulates his own understanding of nobility.

**Keywords:** nobility, courage, audacity.

Avaliando por um ponto de vista moderno, a palavra *nobre* evoca conotações pouco admiráveis. Considerando as reviravoltas políticas que delinearam o rosto da modernidade, assim como suas impactantes efervescências culturais, o conceito de nobreza vai assumindo, de maneira cada vez mais contundente, um sentido, no mínimo, censurável. À medida que nobre alude a privilégios financeiros, políticos e a títulos nobiliáticos, inscreve-se sob uma conotação demasiadamente socioeconômica, tornando-se incontestavelmente repreensível, em um mundo que se quer republicano, democrático e socialmente menos desigual. Aristocrático, nesse contexto, soa mais como um vício do que como uma virtude.

A maneira genealógica de pensar exposta por Nietzsche em 1887, entretanto, lembra que um conceito carrega atrás de si uma profusão de sentidos, sendo estes impostos de acordo com as forças em jogo em seus respectivos contextos. Assim, os significados são expropriados e impostos de acordo com o uso, por diferentes poderes, não havendo necessariamente uma linearidade por trás dessas apropriações, mas esses processos têm como marca a descontinuidade. Definições, portanto, só são possíveis

---

\* Doutorando em filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

---

provisoriamente, nas palavras do filósofo, “definível é apenas aquilo que não tem história”.<sup>1</sup>

Considerando que Nietzsche é um pensador do final do século XIX, é espantoso que ele reivindique a nobreza como um atributo indispensável, como uma exigência decisiva de sua filosofia. Os termos *nobre* e *aristocrático* são evocados dezenas de vezes em suas obras, carregando uma conotação deveras positiva. Essas ocorrências, a um olhar comprometido estritamente com a acepção moderna, podem facilmente sugerir que o filósofo estaria advogando em favor de privilégios de classe – razão pela qual ele já foi tomado como um defensor das velhas aristocracias. É necessário, entretanto, compreender o sentido atribuído pelo filósofo alemão a esses termos, que destoa diametralmente daquele que a modernidade os legou. “Ó meus irmãos, eu vos dirijo e consagro uma nova nobreza”, exclama Zaratustra.<sup>2</sup>

Tomando distância da maneira habitual de olhar circunscrita a seu tempo, Nietzsche, na primeira dissertação de sua *Genealogia da Moral (GM)* vai em busca de outros arranjos valorativos que contrastam com a moralidade hegemônica no mundo ocidental moderno. Nessa empreitada, ele encontra configurações valorativas que, apesar de múltiplas, possuem marcantes afinidades entre si, a ponto de constituírem um mesmo tipo, o qual ele vai designar como moral nobre. Nessa pesquisa sobre a nobreza, o genealogista deixa explícito que o que o interessa não diz respeito a hierarquias no sentido sócio-político, mas traços típicos do caráter.<sup>3</sup> Assim, buscando compreender as relações entre os conceitos “bom” e “nobre”, ele faz um percurso genealógico por culturas antigas e arcaicas, soterradas pelas transformações valorativas do mundo cristão. Despindo-se da ótica valorativa moderna, com todo o seu pano de fundo herdado da moral cristã, Nietzsche esforça-se para compreender como o nobre daqueles contextos enxergava a si próprio.

Nessa investigação a Grécia Antiga representa um eixo cultural importantíssimo para Nietzsche, sobre o qual ele se detém repetidas vezes ao longo de seu percurso filosófico. Se foi na Grécia que, por um lado, o socratismo corrompeu o espírito trágico e postulou o excesso de racionalidade decadente, sufocando um arranjo vital robusto, como enfatiza o autor de *O Nascimento da Tragédia* e de *Crepúsculo dos Ídolos*; por

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, 13.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, III, Das velhas e novas tábuas, 12.

<sup>3</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 5.

outro, ele vê também lá expressões do ideal nobre, que é anterior e antípoda ao processo de adoecimento instaurado pela rebelião escrava na moral.<sup>4</sup> É curioso esse lugar paradoxal que a cultura grega ocupa no pensamento nietzschiano, para o qual ele sempre retorna: há nela paradigmáticas expressões de saúde e de doença, de exuberância e de declínio. Onde floresceu a arte trágica, o riso cômico e o culto à Dionísio, também medrou a exigente racionalidade socrática, e o idealismo metafísico platônico. Com todos os seus vorazes ataques que não esvaem sua incontida admiração, a Grécia permanece sendo venerada por Nietzsche. “Não tenho dúvida de que a primeira coisa que um grego antigo observaria em nós, europeus modernos, seria também a autodiminuição” – proclama em *Além do bem e do Mal*.<sup>5</sup>

Essa intrigante declaração sugere que o homem moderno teria perdido em estatura em comparação com o homem grego. Trata-se de um processo de autodiminuição tão radical que saltaria aos olhos dos gregos, de modo tal que “apenas com isso já lhe seríamos repugnantes ao gosto”.<sup>6</sup> Inevitavelmente quando nos deparamos com esse tipo de colocação, advém a questão: no que consiste a altivez grega a qual Nietzsche se refere? Que características compõem sua grandiosidade, alçando-os a uma altura que o homem moderno já não é capaz de atingir?

Tucídides aparece em seus escritos como uma referência indispensável para se compreender os gregos, o que faz do historiador antigo uma fonte decisiva para desdobrar essas questões. Sobre ele, Nietzsche é enfático:

Meu descanso, minha predileção, minha cura de todo o platonismo sempre foi Tucídides. (...) é preciso revirá-lo linha por linha e ler seus pensamentos ocultos tanto quanto suas palavras: há poucos pensadores tão pródigos em pensamentos ocultos.<sup>7</sup>

Em um importante aforismo da *Genealogia da Moral* em que o autor fornece a caracterização do tipo nobre, ele recorre ao célebre discurso fúnebre de Péricles como uma das referências a partir das quais extraiu os traços característicos daquele tipo de homem. Nietzsche chega a citar em seu livro uma passagem do discurso, o que indica que ali pode ter sido uma fonte significativa no processo nietzschiano de delineamento do tipo

<sup>4</sup> Com a expressão “rebelião escrava na moral” Nietzsche alude ao evento da sobreposição da perspectiva valorativa do tipo escravo em detrimento dos valores nobres. Cf. *Idem*, I, 7, 10 e 11.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, §267.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, X,§2.

nobre, assim como do ideal que o corresponde. Cabe, portanto, perguntar de que maneira os traços dos atenienses ressaltados por Péricles contribuíram para o filósofo alemão pensar a tipologia nobre. Quais são as ressonâncias dos atenienses de Péricles, que vêem a democracia como um de seus grandes legados à humanidade, no modelo de homem forte, aristocrático, guerreiro, tal qual a *Genealogia da Moral* desenha?

Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso* nos fornece suas narrativas em torno do decisivo evento, que devastou a Atenas Clássica no século V a. C. Dentre os feitos relativos à guerra, o historiador descreve a cerimônia executada pelos atenienses para as primeiras vítimas, que são homenageadas aos moldes de sua tradição de ritos fúnebres: “Após o enterro dos restos mortais, um cidadão escolhido pela cidade, considerado o mais qualificado em termos de inteligência e tido na mais alta estima pública, pronuncia um elogio adequado em honra aos defuntos”.<sup>8</sup> O cidadão em questão é Péricles, que ao proferir sua célebre homenagem, não se atém apenas a exaltar os guerreiros mortos na ocasião, mas tece significativas considerações sobre as características próprias dos atenienses, que adquire lugar central no discurso. O orador, ao voltar sua atenção para “os princípios de conduta, o regime de governo, e os traços de caráter” de seus concidadãos, torna explícita sua veneração por um modo de ser que considera especial. Através da fala de Péricles transparece, pois, que a ocasião da morte dá lugar à celebração de um modo de vida.

Logo no início, Péricles manifesta certo desconforto em relação ao fato de o reconhecimento do valor dos guerreiros mortos estar vinculado ao talento oratório de alguém – como prescreve a tradição de ritos fúnebres ateniense, tendo em vista tratar-se de homens que “se mostraram valorosos em atos”.<sup>9</sup> Fica, pois, já evidente, que o valor dos homens em questão, independente dos discursos arquitetados que lhes possam conferir destaque, antes reside exclusivamente nos atos. São, sobretudo, homens de ação. Isso vai ganhando evidência no desenrolar do discurso. Paralelamente, Nietzsche não deixa de enfatizar em inúmeras passagens<sup>10</sup>, que o homem pertencente à tipologia nobre é aquele capaz de ação, diferente do tipo fraco que se caracteriza por um *modus operandi*

<sup>8</sup> TUCÍDIDES. *A história da guerra do Peloponeso*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, II, 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, 35.

<sup>10</sup> “sendo homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles ser ativo é parte necessária da felicidade”. (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 I, 10)

resignado e reativo. O que significa, porém, tanto no contexto dos guerreiros atenienses quanto no do nobre nietzschiano, afirmar que tratam-se de homens ativos?

Ao falar sobre a peculiaridade dos atenienses nos preparativos para a guerra, Péricles é categórico: “Nossa confiança se baseia menos em preparativos e estratégias que em nossa bravura no momento de agir.”<sup>11</sup> Enquanto os espartanos submetem seus adolescentes à coação de exercícios penosos como meio de assegurar sua superioridade bélica e convocam todos os seus aliados como garantia de que terão vitória nas batalhas, os atenienses, por sua vez, com seu modo liberal de viver, não necessitam se armar de tais estratégias para serem bem-sucedidos, mas sua confiança se deposita na bravura no momento de agir. A necessidade de asseguramento prévio, de arquitetar engenhosamente meios de antemão para se sentir mais seguro na hora que a necessidade se apresentar, expressa já uma inquebrantável falta de confiança. É prova de impotência necessitar desesperadamente de amparos artificiosos. O empenho em prever, calcular, predeterminar na expectativa de eliminar o risco dá testemunho exatamente da incapacidade de sustentá-lo, expressa a tentativa de retirar do porvir sua dimensão de indeterminação. O que constitui a tensão da batalha é sobretudo sua indeterminação, o fato de o desfecho não estar decidido. É esta sua face ameaçadora e terrível. Precisar recorrer a mecanismos que projetem direcionamentos prévios para o enigmático significa escamotear o enigma, a tensão. Esse tipo de atitude é típico daquele que não está à altura de sustentar a tensão da batalha, consistindo, portanto, em uma incapacidade: a incapacidade para o perigo.<sup>12</sup> O temor desmesurado em relação ao que escapa ao controle manifesta inaptidão para a ação.<sup>13</sup>

Não que os guerreiros de Péricles não sintam temor frente ao perigo, mas o orador sublinha “não nos perturbamos antecipando desgraças ainda não existentes e, chegado o momento da provação, demonstramos tanta bravura quanto aqueles que estão sempre sofrendo”.<sup>14</sup> Viver na expectativa da ameaça dos males futuros comprometeria de maneira

<sup>11</sup>TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 39.

<sup>12</sup> Essa característica da incapacidade para o perigo é profundamente significativa no pensamento nietzschiano, porque é ela que vai dar ensejo, tanto à vontade de fundamento metafísica, quanto à obsessão racionalista-científica de eliminar o perigo, assim como à organização gregária em rebanhos; a moralidade no sentido estrito tem em suas raízes essa incapacidade. Portanto, o modo de lidar com o perigo, que é inerente à instabilidade do movimento da vida, será decisivo na cunhagem de diferentes modos de vida. Por isso a virtude da coragem é uma marca tão indispensável à nobreza; apenas através da coragem se pode superar aquela fraqueza de base que vai rebaixar a vida humana a regimes valorativos que a autodimINUEM.

<sup>13</sup> “Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis*” pontua Nietzsche. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, §262

<sup>14</sup> TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 39.

danosa o presente, produzindo um estado de temor constante. O temor desmesurado paralisa, exagera o tamanho do risco, fazendo-o parecer mais assustador. Esse estado alterado, que maximiza o medo a ponto de tornar urgente a confecção de estratégias de subterfúgio, impede que se estabeleça a tranquilidade característica da coragem. Os guerreiros atenienses, pois, por não se perturbarem antecipando desgraças futuras, podem fruir uma maneira de viver amena, nutrir certa serenidade.

Isso também não quer dizer que eles se considerem invencíveis e desprezem os perigos que possam advir. Péricles é claro ao afirmar que sendo ousados para agir, eles gostam de refletir sobre os riscos que pretendem correr. Refletir de maneira equilibrada sobre os riscos pressupõe que se tenha serenidade, em caso contrário pode-se incorrer no acento do risco, o que culminaria na hesitação ou nos subterfúgios, tornando inapto para agir. Essa reflexão, portanto, parte de um equilíbrio, e não produz a paralisia nem a precipitação desmesurada, mas mostra-se fértil para a ação. “Deveriam ser justamente considerados mais corajosos aqueles que, percebendo claramente tanto os sofrimentos quanto as satisfações inerentes a uma ação, nem por isso recuam diante do perigo”<sup>15</sup> – pontua o orador. Fica explícito, então, que tomar ciência dos riscos é importante para o ato de coragem na medida em que ele não consiste em uma precipitação cega, mas na capacidade de fazer frente à ameaça. O guerreiro corajoso sabe que a possibilidade da derrota está aberta, no entanto se mostra capaz de sustentá-la. Poder expor-se à chance do fracasso sem se deixar acuar pela ameaça que este representa faz a altivez do guerreiro. Assim, a coragem demanda a capacidade de exposição.

Os espartanos, por não possuírem essa capacidade de exposição, por não estarem dispostos a encarar o temível têm um apego excessivo por aquilo que já está pronto, acessível, conquistado. Em uma significativa passagem da narrativa de Tucídides, lemos os coríntios admoestando aos espartanos:

Jamais sequer meditastes a respeito do tipo de homens que são os atenienses, com os quais tereis de combater, e quão diferentes são de vós. Efetivamente, eles são ávidos de inovações e rápidos para fazer planos e executar as suas decisões, enquanto vos dedicais meramente a guardar o que já tendes, sem imaginar nada de novo e, quando afinal optais pela ação, sois incapazes de levar à finalização sequer o indispensável. Mais ainda: eles são ousados muito além de suas forças, aventureiros muito além de sua capacidade de reflexão, confiantes em face dos perigos; quanto a vós, fazeis menos do que vos garante a vossa força, desconfiais até daquilo que em vossa própria opinião é seguro, e quando os perigos se apresentam desesperais de livrar-vos deles. Além disso, eles são rápidos em suas decisões, enquanto contemporizais;

<sup>15</sup> Ibid., II, 40.

gostam de aventurar-se em viagens, enquanto preferis ficar em casa (ausentando-se dos lares eles esperam ganhar mais, enquanto receais que, se tiverdes de sair em busca de algo, estareis pondo em perigo até o que já possuis).<sup>16</sup>

Fica caracterizado, portanto, o modo espartano de guardar o que já tem, seu desespero em livrar-se do perigo, sua insegurança em relação às próprias decisões, sua preferência por permanecer em casa e não arriscar o que possui. Esse tipo de vida é marcado por se fixar naquilo que já está dado, apegar-se ao pré-estabelecido, que se traduz em uma postura engessada;<sup>17</sup> o que a distancia da maneira ateniense, ávida de conquistas e aventuras. Essa caricatura dos espartanos ressalta sua característica inerte, irresoluta, categorizando-os como homens de inação.

O elemento incalculável da capacidade de ação dos atenienses também se manifesta na sua generosidade, como orgulhosamente acentua Péricles: “somente nós ajudamos os outros sem temer as consequências, não por mero cálculo de vantagens que obteríamos, mas pela confiança inerente à liberdade”.<sup>18</sup> Assim, o ato de ajudar não decai na mecânica de estar à serviço da coação de prescrições morais, o que comprometeria sua dimensão de espontaneidade, tampouco se reduz à mesquinha expectativa de restituição. O favorecimento do outro é levado a cabo de uma maneira despreocupada com as consequências, o que confere ao ato um ar de inocente gratuidade, de presente. Essa maneira de ajudar é marcada por uma confiança robusta, pela alegria despropositada da partilha. Nietzsche vê nessa postura um importante traço do tipo de homem nobre: “Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear”.<sup>19</sup> O nobre da tipologia nietzschiana ajuda por abundância, livre de pressões imperativas, ou finalidades utilitárias.<sup>20</sup>

Cultivar independência em relação às finalidades utilitárias no que diz respeito à ação também é uma das marcas da alma nobre, segundo a compreensão nietzschiana. “A natureza vulgar se caracteriza por nunca perder de vista a sua vantagem e pelo fato de

<sup>16</sup> Ibid., I, 70.

<sup>17</sup> A caracterização do modo de vida espartano, curiosamente, corresponde em alguns aspectos ao que Nietzsche atribui ao homem animal de rebanho, que incapaz de lançar-se à busca de um modo de vida próprio, se restringe às cercanias daquilo que está pré-estabelecido.

<sup>18</sup> Ibidem, II, 40.

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, §260.

<sup>20</sup> Na passagem acima citada, Nietzsche prossegue “- também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder”.

este pensamento de uma vantagem e finalidade ser até mais forte que os mais fortes impulsos nela existentes”, lemos no terceiro aforismo de *Gaia Ciência*. O vulgo, nessa compreensão, não é capaz de um distanciamento em relação aos cálculos utilitários, mas seu horizonte de atuação se circunscreve a partir desse regime, o que o torna estreito. Já o nobre, em contrapartida, estando além das sobredeterminações utilitárias, “possui uma peculiar medida de valor”.<sup>21</sup>

Talvez a passagem do discurso fúnebre mais significativa para Nietzsche seja a que Péricles exalta a audácia dos atenienses, a qual ele cita no aforismo 11 da primeira dissertação de sua *Genealogia da Moral*: “Compelimos todo mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos.”<sup>22</sup> A menção direta do filósofo alemão a esse trecho do discurso é geralmente interpretada como se Nietzsche estivesse se remetendo ao imperialismo ateniense, no sentido de tomá-lo como exemplo para ilustrar a característica conquistadora e violenta do tipo nobre. A passagem, entretanto, é mais ampla, pois tece reflexões sobre a audácia grega (*tolmè*), que por sua vez é um elemento indispensável no tocante ao tema da liberdade, tal como compreendida naquele contexto, e que não parece ser irrelevante para o pensamento nietzschiano. Esse traço importantíssimo da existência grega não foi abordado por Tucídides de maneira inaugural, mas já estava presente em Píndaro, nos heróis homéricos – que também são referências decisivas para Nietzsche.<sup>23</sup>

A audácia, de acordo com a passagem acima mencionada, é o elemento que compele toda a terra e todo o mar a dar passagem, a abrir caminho.<sup>24</sup> O que promove a abertura de caminho, nesse sentido, não é a coação de estratégias artificiosas belicistas, ou de cálculos engenhosos, mas antes a audácia, que diz respeito a uma capacidade, a um poder. Poder portar-se diante do risco. Prescindindo de toda segurança, de toda garantia, de todo cálculo que confira previsibilidade, poder lançar-se ao território desconhecido, regido pelo mistério do indeterminado, onde tudo pode se dar. Para que a audácia seja possível, nesse sentido, é preciso que se assumam certa fragilidade. A atitude que conduz o

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, §3.

<sup>22</sup> TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 41.

<sup>23</sup> Cabe lembrar que os heróis homéricos também são evocados pelo filósofo como uma das referências a partir das quais ele está pensando a tipologia nobre. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 11.

<sup>24</sup> “Em toda terra e em todo mar a nossa audácia abriu caminho, erguendo para si monumentos imprecíveis no bem e no mal” é essa a formulação que Paulo César de Souza dá à tradução nietzschiana da passagem grega. Cf. *Ibid.*

homem a deixar todo o abrigo e avançar sem proteção, isto é, se expor. Só é livre aquele que, abdicando dos estratagemas de controle e asseguramento, pode se colocar no âmbito da fragilidade, da exposição ao risco. O acolhimento da fragilidade é a condição necessária para se alcançar a altivez da audácia que a liberdade exige.

No instável território do risco, tudo é possível, há tanto a possibilidade da conquista e da vitória, quanto a da derrota. Poder sustentar a possibilidade do fracasso sem que isso provoque hesitação é o que constitui a audácia. Os monumentos imorredouros são nos bens e nos males, marcam tanto os sucessos quanto as derrotas. O elogio aos atenienses não se omite aos reveses sofridos, não se furta à eventualidade do fracasso, mas os considera. Isso coloca Péricles numa dimensão de afirmação radical, pois ele supõe mesmo os fracassos como passíveis de culto. Trata-se, afinal, da celebração dos guerreiros que tombaram, é um discurso fúnebre.<sup>25</sup>

Aquele, pois, que pode sustentar o risco do fracasso sem decair na hesitação, promove o aumento de suas possibilidades de ação. Admitir reveses, poder expor-se também a estes, faz com que o espaço de atuação seja muito mais vasto, torna as possibilidades todas presentes, sem exceção, presentes enquanto possíveis. Os possíveis ficam acessíveis. Nesse sentido, é diante da audácia que toda a terra e todo o mar se abrem como possíveis. O audacioso está pronto para tudo, pode então agarrar suas mais extremas possibilidades, o mundo para ele está aberto.

Abrir-se à dimensão do fracasso torna aquele que o faz muito mais potente. A tolmé consiste em um poder: poder não desviar os olhos do perigo. Mais adiante, Péricles declara sobre os guerreiros que “o perigo a correr lhes pareceu mais belo do que tudo”.<sup>26</sup> Essa observação é interessante porque associa o perigo à beleza. O perigo, nessa perspectiva, deixa de ser aquilo a que se evita a qualquer custo, o que se deseja erradicar por todos os meios. Torna-se belo, o lugar da oportunidade da glória, do exercício da coragem. É belo porque imprevisível, incalculável, porque preserva a aura do mistério. Se, por um lado, comporta o risco do tombo, por outro, guarda a possibilidade da conquista, da superação; o perigo oferece a promessa do futuro inaudito. Sugere a

---

<sup>25</sup> Nesse ponto, é possível pensar a oração fúnebre como sendo análoga à arte trágica, pois assim como o orador em questão abarca em sua homenagem o sucumbir dos guerreiros mortos, o poeta trágico tece seu canto em torno da destruição do herói. Com isso, ambas as expressões demonstram a capacidade de sustentar com tenacidade também a dimensão de destruição da vida, o que na perspectiva nietzschiana, constitui a expressão de uma saúde forte.

<sup>26</sup> TUCÍDIDES, Op. Cit., II, 97.

surpresa do inesperado; deixa algo a esperar. Recorrendo a uma formulação poética de Álvaro de Campos (heterônimo de Fernando Pessoa),

É sempre melhor o impreciso que embala do  
Que o certo que basta,  
Porque o que basta acaba onde basta, e onde  
Acaba não basta  
E nada que se pareça com isso devia ser o sentido da vida...<sup>27</sup>

O que está previsto e assegurado através de cálculo, por sua vez, não deixa atrás de si nenhuma expectativa, mas decai na mesmice do já visto, do já alcançado – o que gera cansaço.

O nobre em Nietzsche nutre um gosto peculiar por esse lugar, onde o porvir é uma lacuna. Está à altura de fruir a beleza do perigo. É isto que faz sua grandiosidade, nas palavras do filósofo, “sua terrível jovialidade”<sup>28</sup>. A jovialidade do homem nobre marca sua disponibilidade para a ação, o fato de não se deixar aprisionar pelas comodidades dos bens materiais, dos laços familiares e dos compromissos domésticos. “Esta audácia das raças nobres”, prossegue Nietzsche, comentando a passagem da oração fúnebre,

o elemento incalculável, improvável de suas empresas – Péricles destaca elogiosamente a rathimia (despreocupação) dos atenienses -, sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade do prazer no destruir, nas volúpias da vitória e da crueldade<sup>29</sup>

Essa despreocupação do nobre-guerreiro, esse gosto pelo perigo é decisivo, pois abre o espaço necessário à ação, fundando a esperança do futuro. Agir, portanto, pressupõe despreocupação, disponibilidade, audácia, coragem. A característica mais marcante do nobre nietzschiano é o seu poder de ação, o que faz esse tipo de homem imprevisível, motivo pelo qual se guarda temor sobre ele e se quer domesticá-lo.

Em uma passagem que se tornou célebre da oração fúnebre, Péricles aconselha a não preocupar-se demais com os perigos da guerra, afinal, “a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem”.<sup>30</sup> Vemos nessa brilhante formulação a síntese da ideia de liberdade grega, que está entrelaçada com a coragem e a felicidade. Só o corajoso pode ser livre, na medida em que ele nutre certa despreocupação, não se perturbando com males futuros;

<sup>27</sup> PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960, p. 76.

<sup>28</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 11.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> TUCÍIDES, Op. Cit., II, 98.

sua audácia lhe proporciona poder de ação, colocando-o à altura do possível; essa altivez não pode ser dissociada da felicidade. Assim, liberdade tem a ver com poder de ação.

Os valores e o modo de vida do tipo de homem forte, de acordo com a genealogia operada por Nietzsche, teriam sido sufocados pela imposição da moralidade do homem fraco, que ganhou predomínio na cultura ocidental. Movido pelo temor e pelo ressentimento, visando erradicar o risco que aquele tipo audacioso representa, o fraco arquiteta reativamente estratégias de controle e domínio do homem nobre-guerreiro, numa tentativa, que acabou sendo bem sucedida, de torná-lo manso e previsível, de reduzi-lo a um animal de rebanho. O homem animal de rebanho não possui a fibra que antes o fazia capaz de portar-se com altivez perante a tensão da dinâmica da vida. Enfraquecido por um regime valorativo que cultivava a impotência e a resignação, já não possui mais aquela audácia, mas vai assumindo um formato inofensivo, incapaz de ação. À medida que essa empresa ganha corpo, aquele modo de vida robusto vai tornando-se cada vez mais raro, num processo de nivelamento e autoapequenamento da humanidade.

Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisto está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência 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...<sup>31</sup>

O homem tornado previsível, medroso, engessado, incapaz de se confrontar com o desconhecido, perde aquela altivez característica da audácia, assumindo uma configuração cada vez mais regular. Porque ficou previsível não há nada a esperar dele, mas tudo se consome em um nauseante cansaço. Na estreiteza mecânica desse modo de vida, o futuro já não comporta expectativa, sua dimensão de novidade extenuante se esvai no inexorável tédio, o circunda o perigo do grande nojo. Esse processo diz respeito, principalmente, à perda de estatura.<sup>32</sup> Nesse sentido, é compreensível aquela declaração

<sup>31</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, I, 12.

<sup>32</sup> “E Zaratustra permaneceu parado e refletiu. Por fim disse, com tristeza: “*Tudo* ficou menor! Em toda parte vejo portões mais baixos: quem é de *minha* espécie ainda passa por eles, mas – tem de se abaixar! Oh! Quando estarei de volta a minha terra, onde não mais terei de me abaixar- de me abaixar *diante dos pequenos!*” NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Da virtude que apequena.)

de que a primeira coisa que um homem antigo observaria no homem moderno “seria também a autodiminuição”.<sup>33</sup>

Aquele modo de vida nobre, por outro lado, do qual os guerreiros elogiados por Péricles são indissociáveis, na medida em que alçam a coragem e a audácia como virtudes da mais alta estima, cultivam uma força que se manifesta como poder de ação. Trata-se de um modo de vida saudável, de espíritos, nas palavras de Nietzsche, “fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade”.<sup>34</sup> O filósofo alemão diagnostica que a modernidade carece desse tipo de saúde, a qual ele considera indispensável para que se abra a possibilidade de futuro do homem.

Zaratustra deixa bem claro que a nova nobreza que ele anuncia não se pode “comprar com o ouro dos merceeiros”, não se trata de “ter servido a um príncipe – que importam ainda os príncipes!”, não diz respeito a ascendência distinta, tampouco à eleição religiosa. Antes, ordena o sábio: “deveis tornar-vos procriadores e semeadores, e cultivadores do futuro”. “Oh meus irmãos,” proclama o anunciador de novas tábuas,

vossa nobreza não deve olhar para trás, mas adiante!  
Deveis ser expulsos de todas as terras pátrias e avoengas!

A terra de vossos filhos deveis amar: seja este amor vossa nobreza – a terra ainda não descoberta, no mais longínquo mar! É essa que ordeno a vossas velas que busquem!<sup>35</sup>

Fica claro, portanto, que no arcabouço da filosofia nietzschiana o tema da nobreza não se reduz a uma abordagem no sentido social ou material de determinados grupos, mas trata-se de trazer à tona uma capacidade, uma força, uma maneira de se portar perante a vida, que inspira seu próprio pensamento ético. O discurso fúnebre de Péricles, nesse contexto, se faz uma fonte indispensável. Desde seu primeiro livro, Nietzsche já suspirava: “Oh, esses gregos!”.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, § 267.

<sup>34</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, II, 24.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, Das velhas e novas tábuas.

<sup>36</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 7.

**Referências Bibliográficas:**

BRAGUE, R. *Introdução ao mundo grego: estudos de história da filosofia*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*, Rio de Janeiro, Aguilar, 1960.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TUCÍDIDES. *A história da guerra do Peloponeso*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

VATTIMO, Gianni. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.