

TOLERANCIA | TOLERATION | TOLERÂNCIA

Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance

Augusto Castro, Victor J. Krebs
Editores/Editors

Capítulo 32

CENTRO
DE ESTUDIOS
FILOSÓFICOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tolerancia: Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia
Toleration: Ibero-American Philosophy and Varied Aspects of Tolerance
Augusto Castro, Victor J. Krebs (editores)

© Augusto Castro, Victor J. Krebs, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Coordinador general de la colección *Tolerancia* / *General Coordinator of the Toleration series*:
Miguel Giusti

Diseño de cubierta e interiores: Gisella Scheuch

Diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: enero de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-01174

ISBN: 978-9972-42-988-0

Registro del Proyecto Editorial: 11501361200076

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Miguel Angel de Barrenechea | Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro | Brasil

O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia
civilização/barbarie

De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue. Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é o espírito.

F. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, «Do ler e do escrever»

Bárbaros e civilizados; dionisíacos e apolíneos

Desde O nascimento da tragédia, Nietzsche vai sustentar que a «civilização», incluindo as expressões que são consideradas como mais elevadas da humanidade, não se opõe às suas pulsões mais sanguinárias e cruéis. Ao contrário, toda forma societária se instaura a partir de instintos bestiais. Assim, a civilização repousa na barbárie ou, melhor ainda, não é possível distinguir os impulsos «civilizados» das denominadas tendências «bárbaras».

Neste sentido, lembremos a compreensão nietzschiana, desta primeira época, segundo a qual o mundo e o homem estão configurados pela duplicidade de forças dionisíacas e apolíneas: há um fundo dionisíaco, essência da natureza, que adota formas apolíneas, belas *aparências*. Portanto, o substrato dionisíaco da realidade está permeado de potências caóticas, titânicas, violentas. Como contraponto, surge a tendência à harmonia, ao equilíbrio, à paz, que permite limitar esses poderes caóticos: «Aqui temos, diante dos nossos olhares, aquele mundo apolíneo e seu substrato, a terrível sabedoria de Sileno, e percebemos, pela intuição, a sua recíproca necessidade»¹.

Na natureza, a violência impera, a tendência a submeter e escravizar, a dominar o alheio, o estrangeiro, impulsiona todos os seres. Tudo almeja digerir, eliminar aquilo que se lhe opõe. Não há limites para esta dinâmica sanguinária e cruel da vida; por sua vez, a harmonia, a paz, o equilíbrio são apenas o resultado de negociações temporárias entre forças.

¹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, # 3. Desde a época de *O nascimento da tragédia* Nietzsche interpreta a cultura grega a partir dos impulsos apolíneos e dionisíacos. O dionisíaco, vinculado nesse parágrafo à sabedoria do sátiro Sileno, companheiro de Dioniso, manifesta um fundo amargo e doloroso da realidade, sintetizado na concepção popular que diz que o melhor para o homem: «é morrer logo».

Nietzsche, partindo destas idéias, em *O nascimento da tragédia*, vai tentar esclarecer o devir da cultura, a gênese do processo dito civilizado. Nesta ótica, como já aponte, o homem está influenciado por dois impulsos: o dionisíaco e o apolíneo. A cultura é, então, uma resultante desses instintos naturais. É preciso, porém, estabelecer uma distinção no agir dessas duas forças².

O dionisíaco é fundamental, fundador. Já o apolíneo é periférico, superficial, embora esteja presente em toda a natureza. Trata-se do véu de Maia que esconde potências terríveis, caóticas, sem freios nem limites. Vemos, neste ponto, a influência schopenhaueriana, na compreensão nietzschiana da cultura. Dela toma o conceito de Uno originário que constitui o fundo dionisíaco do mundo: princípio da dor e da destruição universais, do contínuo esfacelamento, do êxtase da auto-destruição de todas as individualidades³. Na perspectiva nietzschiana dessa época, a cultura se constrói a partir desses impulsos divergentes, porém complementares. O dionisíaco exprime o titânico, desmesurado, violento, já o apolíneo leva ao equilíbrio, à medida, à paz. O apolíneo, representante da cultura ateniense, das belas formas, constitui uma aparência que serve de anteparo ao fundo medonho dionisíaco, que está na espreita, que é o substrato doloroso da existência dos helenos, ou seja, o elemento titânico, bárbaro não resulta alheio aos gregos, *é próprio da sua condição*:

«Titânico» e «bárbaro» pareciam ao grego apolíneo o efeito que o *dionisíaco* provoca: sem com isso dissimular a si mesmo que ele próprio, a pesar de tudo, era ao mesmo tempo aparentado interiormente àqueles titãs e heróis abatidos. [...] toda sua existência, com toda beleza e comedimento, repousa sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisíaco. [...] O «titânico» e o «bárbaro» eram, no fim de contas, precisamente, uma necessidade tal como o apolíneo⁴.

Nietzsche adotará, na sua primeira obra, duas estratégias complementares para interpretar o nascimento da civilização helênica. Por um lado, vai analisar como, na natureza, dionisíaco-apolíneo coexistem em precário e tenso equilíbrio, em luta constante, até chegarem à síntese trágica. Neste primeiro sentido, Nietzsche analisa a ação dessas forças, considerando-as impulsos naturais que ecoam no universo e nas ações humanas. Ambos os princípios teriam, inicialmente, um sentido, por assim dizer, *ontológico*. Como já assinaléi, o dionisíaco e o apolíneo estão vinculados ao Uno-originário, essência da realidade. O eco schopenhaueriano é claro: Dioniso representa o fundo da natureza que se presentifica em aparências apolíneas.

² *Ib.*, # 1.

³ Machado esclarece a presença do apolíneo como uma aparência que encobre o fundo dionisíaco, lembrando, aqui, a influência de Kant e Schopenhauer, na ótica nietzschiana da época: «A questão da aparência é central em toda a filosofia de Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia* e nos escritos e fragmentos póstumos desta época seu pensamento se estrutura, inspirado em Kant e Schopenhauer, utilizando as dicotomias essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação» (MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 19).

⁴ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, ob. cit., # 4.

Na constituição da cultura, os impulsos *bárbaros* e *civilizados* participam, se fusionam, se interpenetram. Poderia interpretar-se o *pathos* apolíneo como propriamente civilizado, que estruturaria as tendências *bárbaras* dionisíacas. Nietzsche alude ao dionisíaco, diversas vezes, como um impulso bárbaro, caótico e titânico. O apolíneo desativa essas pulsões medonhas, levando ao auto-conhecimento, à individuação, à aceitação de regras coletivas. O homem, devido a essa procedência dicotômica, tende tanto para o brutal como para o harmonioso. Ele possui tanto o *pathos* bárbaro quanto o civilizado, nele habitam tanto a ferocidade destemida do tigre como a mansidão, placidez e autocontrole do sonhador apolíneo.

Num segundo momento da argumentação, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta uma outra abordagem para explicar a irrupção das tendências *bárbaras* e *civilizadas*. Esta outra ótica, longe de se opor à primeira, que denominei *ontológica*, influenciada pela metafísica de Schopenhauer, a complementa. Trata-se de uma abordagem pretensamente *histórica* —que ele posteriormente criticaria por ter ressonâncias da dialética hegeliana—, i.é., Nietzsche pretende descrever como as tendências apolíneo-dionisíacas influenciaram, de fato, a cultura grega arcaica. Ele visa esclarecer como, nas relações entre gregos e asiáticos, essas tendências determinaram as suas relações sócio-políticas até chegarem a uma «síntese» com a consagração da tragédia grega.

Nietzsche parte da hipótese de que os gregos tiveram que tornar-se essencialmente apolíneos, após um primeiro contato com a realidade. Após a sua experiência inicial com o fundo medonho da natureza, após terem padecido o sabor terrível da sabedoria de Sileno —instigadora do pessimismo e a tendência à autodestruição— tiveram que reagir num gesto desesperado, derradeiro.

O contato com a verdade dionisíaca, manifestada pelo cético Sileno, companheiro de andanças de Dioniso, denunciou a vacuidade da existência humana. Essa sabedoria amarga revelou ao heleno que a vida humana é transitória, momentânea, que o homem nada é, que teria sido preferível não ter nascido. Como consolo ficaria a possibilidade de morrer logo. Esse fundo medonho, noturno, titânico, bárbaro, exigirá ao grego uma saída desesperada. A arte salvaria a Hélade com a criação de um universo apolíneo luminoso, anteparo da sórdida e insuportável verdade dionisíaca. Os helenos construíram grandes e maravilhosas estátuas para ocultarem o negro abismo. Surge o Olimpo, terra de sonhos e beleza, que permitirá esquecer o terror e o vácuo da existência humana⁵. Assim, Homero foi o campeão, o trovador, do universo de luz que, porém, não conseguiu eliminar a terrível noite, que ficou na espreita. Os deuses, semideuses e heróis homéricos permitiram aos gregos

⁵ «Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo de beleza —como rosas a desabrochar da moita espinhosa.» (Ib., # 3).

sonharem com beleza e harmonia, encontrando no formoso Apolo seu símbolo mor: senhor da luz, das formas, da estabilidade.

Homero tornou-se paradigma do poeta ingênuo que exalta a civilização ateniense, plena de maravilhas e façanhas, porém construída sobre o pântano bárbaro do dionisiaco. A *ingenuidade* homérica consiste em sonhar que tudo é belo, até a morte e a derrocada dos heróis têm uma dimensão estética. Assim, a civilização ateniense sonha sonhos de luz e alegria, esquece os pesadelos titânicos, que em algum lugar estão na espreita, assim como o ladrão espera sua vez, para tomar de assalto, durante a noite, a festa dos ricos.

O ateniense, então, torna-se, para Nietzsche, sinônimo de olímpico, de homérico, de apolíneo. A cidade grega mantém dentro de suas muralhas a arte, a lei, o equilíbrio, o impulso civilizado. Porém, aos poucos, os sentimentos bárbaros, titânicos, dionisiacos —distantes das muralhas de Atenas— eclodem, em territórios asiáticos. De todos os confins do mundo antigo, as orgias dionisiacas, as exageradas bacanais que quebram todos os parâmetros culturais, tomam conta —infeccionam— os mais diversos povos:

De todos os confins do mundo antigo [...] de Roma até a Babilônia, podemos demonstrar a existência de festas dionisiacas [...] Quase por toda parte, o centro dessas celebrações consistia numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas venerandas convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas [...].⁶

Nesta contextualização histórica, realizada de forma bastante geral por Nietzsche, surge a dicotomia aparente de bárbaros e civilizados, numa perspectiva, que poderíamos chamar, sociológica. Os romanos e asiáticos dionisiacos —os bárbaros—, com suas festas, sua alegria e violência descontroladas, avançam e cercam a controlada e civilizada Atenas. Aos poucos, as muralhas atenienses acabam sendo sitiadas. Os bárbaros dionisiacos querem invadir os portais da civilização apolínea de Atenas. Porém, Apolo esgrime a sua resistência derradeira criando a arte dórica, cuja suprema rigidez tenta desarmar e resistir a esses orgiásticos desregrados:

Contra as excitações febris dessas orgias, cujo conhecimento penetrou até os gregos por todos os caminhos da terra e do mar, eles permaneceram, ao que parece, inteiramente assegurados e protegidos durante algum tempo pela figura, a erguer-se aqui em toda a sua altivez de Apolo [...] É na arte dórica que se imortalizou essa majestosa e rejeitadora atitude de Apolo.⁷

Esta resistência é infrutuosa. Atenas, mesmo com esse último esforço dórico, acabará por abrir as portas para os *monstros* estrangeiros. Porém, a invasão não

⁶ Ib., # 2.

⁷ Ib.

será completa. A capital não será tomada pelos vândalos invasores; a cidade não cairá subjugada pelo domínio externo. Não, pois os denominados *bárbaros* asiáticos não se contrapõem simplesmente aos *civilizados* de Atenas. Não se trata literalmente da incursão de um estado nas entranhas de outro estado, de um povo submetendo outro povo. Não é um domínio imposto desde fora. *A invasão é apenas metáfora, pois o bárbaro não tomou por assalto Atenas, já habitava nela* «Mas perigosa e até impossível tornou-se a resistência, quando, por fim, das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos [...]»⁸. Só foram acordadas as tendências dionisíacas que estavam adormecidas pelo sonho homérico. Dioniso recupera o seu lugar, esquecido ou protelado pelo esplendor das imensas estátuas apolíneas. Assim, o grego se reconhece *também* como bárbaro, como dionisíaco. O sonho acabou. Apolo não pode mais reinar ingenuamente, é preciso acolher os monstros, os titãs, a crueldade, a embriaguez e a desmesura. Dioniso, finalmente, é incorporado. Há um tenso armistício entre as tendências da luz e do exagero. Em solo heleno, a partir desse momento, convivem ambas as divindades: «Essa reconciliação é o momento mais importante da história do culto grego: para onde quer que se olhe, são visíveis as revoluções causadas por este acontecimento. Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças [...]»⁹.

Surge o *dionisíaco estético* ou o dionisíaco apolinizado. Não se trata do *dionisíaco natural*, com sua força corrosiva e destruidora, mas é um jogo com a embriaguez, uma apolinização da desmesura, como esclarece Machado:

A arte dionisíaca, a arte trágica é um jogo com a embriaguez, uma representação da embriaguez [...] não propriamente embriaguez ou orgia, mas idealização da embriaguez ou da orgia [...] Essa noção de jogo é fundamental para compreender a diferença entre o dionisíaco orgiástico e o dionisíaco artístico e como o grego, através da beleza, reprimiu no dionisíaco bárbaro seus elementos destruidores, ensinando-lhe a medida e transformando-o em arte¹⁰.

Na tragédia, obra magna, síntese do espírito grego, coexistem ambas forças em um tenso equilíbrio. Nesta arte, são apolinizadas as tendências dionisíacas, há um jogo apolíneo com a embriaguez e a desmesura. Elas perdem o seu potencial destruidor ao serem filtradas pela lanterna mágica da arte. A tragédia conjura, assim, Apolo e Dioniso. Ela encena a dilaceração do herói apolíneo, mostrando, simultaneamente, o percurso essencial de Dioniso que é esfacelado por causa de sua multiplicação em individualidades.

Neste contexto, a medonha sabedoria de Sileno torna-se ritual, encenação, jogo artístico; ela se patenteia através da eliminação de cada herói, emerge com o júbilo

⁸ Ib.

⁹ Ib.

¹⁰ MACHADO, R. ob. cit., p. 24.

do coro de Dioniso que celebra a destruição, não como aniquilação pura, mas como retorno ao seio materno da natureza. *A sabedoria trágica ultrapassa, no seu sentido mais profundo e misterioso, a dicotomia entre barbárie e civilização.* Para Nietzsche, essa síntese do ritual trágico será característico das grandes sociedades: nelas o caótico, o violento, o bárbaro é incorporado como elemento essencial da ordem, da harmonia, da cultura.

Bárbaros e civilizados em «O agon grego» e «A disputa de Homero»

A interpretação nietzschiana, baseada na dicotomia Apolo/Dioniso, conforme já assinalai, está ainda sob a égide da «metafísica de artista» da sua primeira fase, influenciada pela ontologia schopenhaueriana e a proposta musical de Wagner. Porém, em escritos posteriores, Nietzsche começa a delinear uma interpretação da civilização helênica que não se encontra tão atrelada a essa metafísica de artista, a essa compreensão do fenômeno trágico, baseada nas divindades gregas.

Quero lembrar dois escritos, realizados entre 1870 e 1872, que Nietzsche programou como prefácios para livros que acabou não escrevendo: *O estado grego* e *A disputa em Homero*. Neles, o autor vai desenvolvendo uma compreensão sobre a gênese da cultura helênica, da sociedade e do estado, que vai se afastando da interpretação eminentemente estética da época de *O nascimento da Tragédia*. Ele vai adotar algumas teses sobre a genealogia das relações sociais que se manterá, sem muitas variantes, ao longo da sua obra. Nessa ótica, a violência, a crueldade, as tendências bárbaras e escravizantes são interpretadas como a *mola mestra* da civilização. Contudo, *não há oposição entre civilização e barbárie. Toda civilização está ancorada em impulsos cruéis e implacáveis.* A escravidão, o assassinato, o sacrifício e as mais diversas torturas fazem parte essencial das denominadas sociedades civilizadas: «[...] podemos comparar até mesmo a cultura magnífica como um vencedor manchado de sangue, que em seu desfile triunfal arrasta os vencidos como escravos, amarrados ao seu carro [...]»¹¹. Muitas destas teses surpreenderam, e foram muito criticadas, chegando até serem consideradas uma apologia da violência, da arbitrariedade, dos regimes tirânicos e racistas. Teses que, muitas vezes, foram vinculadas ao suposto arcabouço ideológico do nazismo do século passado, que culminariam, conforme alguns críticos¹², com a apologia da *besta loura germânica*, particulamente desenvolvida na *Genealogia da Moral*, pretensamente inspiradora da tese da superioridade racial alemã e da absurda tentativa de dominação e de purificação étnica sustentada pelo regime do III Reich¹³.

¹¹ NIETZSCHE, F. «O estado grego». In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. P. Sússekind, Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996, p. 49.

¹² Ver, por exemplo, a análise dessas tendências realizada por VATTIMO, Gianni. «Nietzsche: entre a estética e a política». In Cragnolini, M. (ed.). *Nietzsche actual e inactual*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones CBC/UBA, 1996, p. 71.

¹³ Em outro trabalho, também questiono essa apropriação do pensamento nietzschiano realizado pelas tendências nazistas. Ver: Barrenechea, M. A. «Memória trágica e futuro revolucionário». In BARRENECHEA, M. A., FEITOSA, C. e PINHEIRO, P. (eds.) *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pp. 31-52.

É preciso repensar e discutir essas hipóteses, tantas vezes esboçadas e também criticadas. Nesse intuito, na última parte deste trabalho pretendo refletir sobre os alcances conceituais da imagem da besta loura da *Genealogia da Moral*.

Agora quero focalizar a interpretação da cultura presente nesses textos iniciais da obra nietzschiana («O *agon* grego» e «A disputa de Homero»). Primeiramente, será preciso indagar o *quê* ou *quem* Nietzsche está questionando na sua reflexão sobre a cultura. Ele vai se defrontar, essencialmente, com o conceito cristão de *compaixão* e *igualdade* entre todos os homens. Conceitos que foram adotados, com algumas variantes, pela democracia, pelo socialismo e o anarquismo, na modernidade. A piedade, a aceitação da fraqueza da maioria dos homens, a tentativa de nivelar todos por decreto, constituem uma tendência que contraria a própria textura da vida, que nas suas diversas configurações, estabelece numerosos confrontos e lutas de forças e indivíduos, que determina hierarquias, estipula vencedores e vencidos, livres e escravos. A dinâmica fundamental de tudo o que existe leva à tirania e à submissão, todos os corpos desejam dominar outros corpos.

Aquilo que quer viver nesta constelação assustadora das coisas, ou seja, aquilo que precisa viver é, no fundo de sua essência, imagem da dor original e da contradição original, precisando vir aos nossos olhos, órgão de medida, do mundo e da terra, como ambição incessante da existência e como eterna contradição de si própria na forma do tempo, e portanto do devir. Cada instante devora o precedente, cada nascimento é a morte de incontáveis seres, gerar, viver e morrer são uma unidade¹⁴.

Assim, para Nietzsche, conceitos como «igualdade para todos», «dignidade do trabalho» contrariam a textura polêmica, cruel e voraz da natureza. Os conceitos inspirados pelo espírito compassivo são contra-naturais, artificiais, pretendem impor equilíbrio onde há desigualdade, aplinar as diferenças onde há relações hierárquicas.

Nietzsche realizará a apologia do estado grego que, conforme a sua ótica, foi gerado através dos confrontos mais violentos e sanguinários. Os vencedores destruíram e escravizaram cidades inteiras sem piedade. O direito, as formas jurídicas fundamentais de uma civilização extraordinária e o estado foram gestados na violência, no sacrifício, na imolação, nos combates mais sanguinários.

Em seu instinto de direito popular, os gregos denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: «O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência»¹⁵.

¹⁴ NIETZSCHE, F. *O estado grego*, ob. cit., p. 49.

¹⁵ *Ib.*, p. 51.

Isso é bárbaro? Essas explosões de violência não contrariam completamente os princípios da civilização? A instauração de regimes escravocratas não chocam os critérios de legitimidade jurídica? Esses estados não seriam injustos, já que provêm da força e não de parâmetros racionais, de uma convenção ou de um acordo?

Quero frisar que todos esses questionamentos surgem a partir de um olhar moderno que, conforme Nietzsche, está contaminado pelos critérios de compaixão e igualdade, dependentes da tradição judaico-cristã. Mas, a natureza não quer a igualdade nem a calma. Tudo está em disputa, toda força que submeter àquelas que se lhe opõem. Embora Nietzsche, nessa época do início dos anos 1870, não tivesse ainda elaborado o conceito de vontade de potência, já fica claro que a feição essencial da vida é extensão de potência, através de forças que lutam, dominam e, até, eliminam tudo que limita o seu poderio.

Neste ponto, Nietzsche vai desenvolver uma das questões mais polêmicas da sua visão social e política: o surgimento —e a necessidade— da escravidão, nas grandes sociedades, assim como em todas as formas societárias. Toda sociedade aristocrática precisa que uma elite criadora domine e escravize a uma maioria, dedicada às tarefas de produção e sobrevivência, para dispor de tempo para realizações artísticas, para grandes inovações. Nesta tese podemos perceber, ainda, ecos da «metafísica de artista», pois a finalidade essencial do estado é a geração de indivíduos excepcionais, gênios criadores que contariam com tempo e poder para dedicar-se às suas magnas realizações. Os outros, os escravos, seriam apenas os instrumentos dessa tarefa de criação: «[...] a escravidão pertence à essência de uma cultura [...] A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico»¹⁶.

Essa concepção que parece chocante para os sentimentos modernos, habituados a exaltar a igualdade, a negação das hierarquias, está sustentada, como já disse, pela dinâmica despótica da vida. Assim, a crueldade é um impulso básico da natureza que ecoa em todo processo dito civilizado. É preciso exprimir a violência, o espírito sanguinário para construir um estado harmonioso. Desta forma, *a civilização não exclui as tendências bárbaras, mas depende delas, nasce delas.*

Nietzsche analisa como o *agon* grego, o impulso para a polêmica, para a disputa, na Hélade provém dessa força vital. Na luta inter-pares se exprimem as forças invejosas e violentas dos gregos. O autor alude a duas formas da *Eris*, inveja, nessa sociedade. Haveria uma *Eris* boa que instiga todos os cidadãos a se defrontarem com os melhores, em cada área, a tentarem superar todos os seus antagonistas. E haveria também uma *Eris* má que leva ao rancor, ao ressentimento. Uma *Eris* seria benéfica, produtiva, a outra maléfica e impotente. Graças a primeira, a *Eris* boa, os lutadores, os guerreiros lutam entre si, os sofistas esgrimem a palavra contra os seus adversários retóricos, os trágicos almejam impor seus versos na disputa teatral:

¹⁶ *Ib.*, p. 48.

Ela [a Eris boa] 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. Também o olheiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor¹⁷.

O aspecto agonístico, polêmico da cultura grega é exaltado por Nietzsche. A violência dessa civilização é valorizada. Tudo surge dessa inveja que leva à superação e não apenas ao rancor ciumento, ao ressentimento —como é o caso da *Eris* má.

Em resumo, Nietzsche parte de sua interpretação da natureza para elaborar uma teoria da cultura: os impulsos vitais constituem a mola mestra de toda civilização. A força tende a imprimir com sangue as tábuas da lei; o direito é conquistado com violência. Resulta evidente que esta hipótese se afasta completamente das concepções modernas que partem de um suposto contrato social (como, por exemplo, em Rousseau ou Hobbes) ou acordo para estabelecer um sistema jurídico. Ao contrário, a força e a barbárie modelam a civilização: barbárie e civilização são características humanas complementares, simultâneas, não excludentes.

Estes conceitos, que repugnam a piedade cristã e as concepções igualitárias, foram os mais atacados pelos críticos de Nietzsche. A justificação da crueldade, da violência e da escravidão foi considerada uma das teses mais frágeis do pensamento político nietzschiano¹⁸. Estes conceitos questionáveis ficaram ainda mais claros, mais desenvolvidos, na última fase da filosofia nietzschiana; conceitos que levaram a censurá-la, como se fosse uma perspectiva brutal, apologista da ditadura, da arbitrariedade, da injustiça. Para analisar esses desdobramentos, agora vou focalizar a polêmica tese da besta louca, presente em *Genealogia da Moral*.

O aristocrata nietzschiano: a besta louca da *Genealogia da Moral*

Nietzsche vai aprofundar, em *Genealogia da Moral* muitos conceitos sobre a emergência das civilizações nas suas diversas instituições —direito, estado, sistema penal etcétera—, assim como o surgimento de diversos conceitos morais —consciência, responsabilidade, culpa. Também dedicará uma minuciosa análise à constituição de dois tipos fundamentais de avaliação: uma nobre, aristocrática, cavalheiresca e outra —inversão dessa—, plebéia, fraca, doentia, de cunho sacerdotal.

A luta entre os tipos aristocrático e sacerdotal de avaliação é apresentada como um esquema interpretativo geral para esclarecer as diversas morais; porém, também é desenvolvida uma análise de uma configuração histórica específica dessa oposição,

¹⁷ NIETZSCHE, F. «A disputa de Homero». In *Cinco prefácios*, ob. cit., p. 78. Nietzsche reproduz versos de Hesíodo, em «Os trabalhos e os dias», em que exalta a Boa Eris, a inveja produtiva, criativa e questiona, também, a Má Eris, a inveja rancorosa, vingativa.

¹⁸ Cf. PEARSON, A. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 167.

exemplificada pelo confronto entre Roma e Judéia, que levará ao triunfo da casta sacerdotal, após a decadência do império romano.

Entre as diversas questões estudadas pelo método genealógico podemos destacar a emergência da casta nobre que impõe os seus valores brutalmente, exercendo *inocentemente* a sua força —posteriormente esclareceremos esta caracterização da «inocência» da violência nobre. Já a casta sacerdotal gera a sua moral como reação —contragolpe— à avaliação aristocrática.

Porém, uma hipótese genealógica fundamental é a que destaca a presença contínua da *crueledade*, nas diversas sociedades. Nietzsche detecta que a origem das instituições consideradas mais *civilizadas* provém da violência, da tortura, do esbanjamento de dor e de sangue. A memória, a responsabilidade, a consciência, o direito, o estado, esses aspectos tão valorizados da civilização são criados de uma forma bárbara, com mortes e inúmeros padecimentos.

Neste esquema compreensivo sobre o exercício da violência, presente na civilização, devemos distinguir duas posturas diversas com relação à crueldade, que permeiam a análise nietzschiana.

Inicialmente, como já aponte, desde as suas primeiras obras, tais como *O nascimento da tragédia* e textos como *O agón grego* e *A disputa em Homero*, Nietzsche elimina a distinção entre civilização e barbárie, cultos e vândalos. Esses termos se interpenetram. Essa é uma hipótese fundamental na estratégia demonstrativa nietzschiana, que se mantém ao longo da sua obra; para ele, a cultura, a civilização tem suas raízes na crueldade, na barbárie.

Contudo, nós vamos encontrar uma outra distinção na análise dessa crueldade. Por um lado, haveria uma forma espontânea, não deliberada, «inocente» —no dizer de Nietzsche— de exercer a violência, articulada com o devir ativo das forças. Trata-se de uma maneira aristocrática de crueldade. Eis o traço do indivíduo nobre que ataca não por um ajuste de contas, por ódio prévio contra os seus adversários, mas pela simples expansão de suas forças, que precisam externar-se na luta, na disputa. Eis a noção de uma violência «inocente». Pois os indivíduos ativos, após longos períodos de paz, acatando as formalidades da sociedade, «na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, *retornam* à inocente consciência de animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violências e torturas [...]»¹⁹.

Essa violência, essa crueldade é caracterizada como *inocente*. Porém, há uma outra possibilidade de extravasar a violência, que é criticada na *Genealogia*. Trata-se de

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. P. C. de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, I Dissertação, p. 11.

uma forma oblíqua, deliberada, reativa de manifestação da crueldade. Trata-se do ressentimento daqueles que não conseguem canalizar ativamente as suas forças, o seu ímpeto diante das agressões e deliberam, e planejam a desforra contra as ofensas dos fortes. Trata-se da atitude característica do vingativo, do ressentido, do recalçado; traço marcante dos sacerdotes que, devido à sua impotência, ruminam um contragolpe espiritual, uma arguta e terrível armadilha contra os aristocratas.

Inicialmente, quero abordar a primeira forma de violência e crueldade exercida pelo nobre. Lembremos que, na I Dissertação da *Genealogia*, particularmente no capítulo 11, Nietzsche descreve esses nobres que ele caracteriza como «bestas louras», «animais de rapina» ou «vândalos». Esta imagem da *besta loura* talvez seja a mais problemática, a mais comentada e, também, a mais deturpada da filosofia política nietzschiana. Ela foi considerada como o paradigma da concepção nacional-socialista: muitos interpretaram que a «besta loura» seria uma figura que se encaixaria claramente na tipologia do soldado nazista. Esse animal de rapina poderia identificar-se com a raça ariana, especificamente com os integrantes do exército do III Reich. É preciso, então, esclarecer esta deturpação dos conceitos nietzschianos.

Muitos autores aludem à besta loura nietzschiana, como a «besta loura germânica» —por exemplo, Rodrigo Duarte, no seu trabalho «Adorno e Nietzsche: Aproximações»²⁰. Nele, comenta as críticas adornianas que assinalam que essa besta loura seria necessariamente alemã. Duarte diz: «À caracterização desses nobres guerreiros, Nietzsche acrescenta o termo «bestas louras germânicas» (*blonde germanische Bestien*) (WW II, 786), o qual assumirá um significado importante na crítica adorniana [...]»²¹. Duarte continua assinalando: «Chama a atenção o fato de que, apesar de Nietzsche ter se valido de pontos de vista racistas e antisemitas (cf. WW II, 776-9) para denunciar isso q [que] ele considera uma perversa transvaloração, ele o faz tendo em vista o estabelecimento de uma concepção moral autônoma [...]»²². Finalmente, Duarte frisa que não haveria ruptura definitiva de Adorno com Nietzsche, mesmo que o autor de *Mínima Moralía* aproxime a besta loura da *Genealogia* com o nazismo: «a identificação adorniana das bestas louras aos ressentidos que apoiaram o regime nazista não significa uma ruptura definitiva com Nietzsche»²³.

É importante mostrar que Nietzsche alude, sim, num parágrafo do cap. 11 da II dissertação da *Genealogia*, à besta loura germânica. Porém, na sua ótica, trata-se de um caso específico dos grupos aristocráticos. É preciso frisar, os germanos são um dos tipos nobres, não o protótipo da nobreza. Se tal fosse, então, sim, alimentaria as fantasias racistas arianas.

²⁰ Cf. DUARTE, Rodrigo. «Adorno e Nietzsche: aproximações». In BARRENECHEA, M. A. y NETO, O. J. P. *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999, pp. 81-94.

²¹ *Ib.*, p. 91.

²² *Ib.*

²³ *Ib.*, p. 92.

Quero esclarecer, em primeira instância, que *besta loura* obviamente é uma metáfora, nada tem a ver com a cor de pele, já que esse tipo humano aparece em todos os grupos fortes. Assim, esse *animal de rapina* —outra metáfora, claro— encontra-se nas mais diversas raças e grupos, como, nos árabes, japoneses, romanos, vikings, conforme uma enumeração nietzschiana que não pretende ser taxativa, mas apenas ilustrativa. Isto é, *besta loura*, animal de rapina ou vândalo são imagens para aludir a um tipo humano; trata-se de um modelo de conduta que exprime uma forma do exercício da potência. Não se trata de uma descrição de raças, embora Nietzsche exemplifique esse tipo com algumas figuras históricas: «Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loura* que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair fora, tem que voltar à selva – nobreza romana, árabe, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos: nestas necessidades todos se assemelham»²⁴.

Resulta evidente, após este esclarecimento, que a *besta loura* germânica é só um tipo, entre outros grupos nobres, totalmente diversos, nos quais o termo «louro» nada tem a ver com a cor de pele, como no caso dos asiáticos ou dos romanos. Trata-se de uma metáfora do aristocrata. Assim, ao empregar-se essas imagens, não se trata de aludir a raças ou povos escolhidos, mas a formas em que é exercido o poder. Não se trata de afirmar um determinismo sangüíneo ou biológico, o que daria lugar, sim, às imputações de racismo, muitas vezes dirigidas contra Nietzsche. Os grupos tornam-se fortes ou fracos através das relações históricas, dos confrontos de forças, assim, um grupo que foi forte, sadio, aristocrático pode devir fraco, doente, plebeu, como é o caso paradigmático dos gregos, após a irrupção do socratismo, que começa a decadência helênica, após uma longa confusão e caos de instintos, um dispêndio de potência que acabou na exaustão de um povo aristocrático²⁵.

O traço fundamental do aristocrata consiste em *agir*, criar valores, impor sua força, na guerra, na luta, na dança, no amor, em todas as manifestações vitais, orgânicas: «Os juízos de valor cavalheiresco-aristocrático têm como um pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, justamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre, contente»²⁶. O seu perfil diferencial consiste na capacidade de exprimir organicamente as forças brutais que habitam no homem. Os impulsos ativos impelem à expansão, ao domínio, à crueldade. Toda força quer ir até o fundo do que pode. E esse indivíduo nobre se sintoniza ativamente com seus instintos mais belicosos. Espontaneamente faz a guerra ou o amor. A sua violência e crueldade não surgem de uma pré-meditação

²⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, ob. cit., II, 11.

²⁵ Para analisar a decadência do povo grego, após o surgimento do socratismo, ver: *O nascimento da tragédia*, ob. cit., caps. XI-XV. Também: «O problema de Sócrates». In *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

²⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, ob. cit., I, 7.

destrutiva, de um ódio prévio contra o adversário. Ao contrário, o aristocrata procura o seu inimigo, da mesma forma que o estudante deseja brincar, externar as suas pulsões. Neste sentido, a crueldade dessa besta louca ou ave de rapina *não é perversa*. Eis o traço fundamental do seu caráter nobre. Não pretende invadir, submeter, destruir por uma deliberação vingativa; não planeja o seu domínio, não reage a provocações, apenas age. Os seus impulsos se canalizam, por assim dizer, *retamente*; quando exerce sua violência não atua por vingança ou ressentimento, apenas libera a sua força plástica e criadora, o seu excesso de energia; poderíamos dizer, que há inconsciência, falta de cálculo, indiferença no agir dos grupos nobres: «Esta «audácia» das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta o elemento incalculável, improvável de suas empresas [...] 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»²⁷.

A crueldade perversa

Para esclarecer ainda mais os traços da violência do aristocrata, devemos confrontá-la à reação do sacerdote. Esta atitude, sim, é perversa. Ele parte de uma violência encoberta; é tão fraco que não pode responder às ofensas, aos desafios, aos confrontos; então, planeja reagir, ruma minuciosamente a desforra, olha de través. Não esquece nada, tudo lembra, para cobrar átimo a átimo a dor que lhe foi provocada. Seu sentimento é ressentimento. Sua ação sempre é oblíqua, não procede conforme os seus impulsos, os camufla, os disfarça, os «espiritualiza». Ele não se confronta com o poderoso aristocrata, aceita os seus limites, não ousa verificar a sua potência no duelo viril. Devido a estas limitações, sua reação terá que ser terrível, extremamente ardilosa. Ele trama as mais sofisticadas torturas: o tormento espiritual: «Os sacerdotes são [...] os mais terríveis inimigos —por quê? Por que são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes [...]»²⁸.

Aos efeitos de externar a sua violência encoberta, o ressentido sacerdotal cria o mundo do além para saldar, com grandes juros, as contas do aquém: «o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início amoral escrava diz Não a um «fora», um «outro», um «não-eu»- e *este* Não é seu ato criador»²⁹.

Nietzsche aprofunda este proceder reativo, brutal e perverso, na *I Dissertação da Genealogia*. O amor evangélico, conforme a sua análise, tornou-se paradoxalmente

²⁷ Ib.

²⁸ Ib.

²⁹ Ib., I, 10.

o mais sofisticado instrumento de ódio espiritual. A construção de um mundo de pecados, juízo final, infernos, condenação eterna etc. se transformam, nas mãos e nas ameaças dos sacerdotes, nos mais requintados meios de tortura, cuja vigência atravessa milênios. Eis o contragolpe dos ressentidos. Eles urdiram, através dos seus «espiritualizados» instrumentos, a forma mais persistente, sutil e cruel de ódio. Neste sentido, Nietzsche alude a diversos comentaristas evangélicos que celebram enfaticamente os castigos, as torturas e o fogo eterno que serão impostos aos infiéis³⁰.

O triunfo da moral sacerdotal é a vitória do ódio contra a nobreza, da vingança contra a força. A crueldade desses fracos nada tem de espontâneo, trata-se de uma pura perversão, um requinte do ódio e do ressentimento.

Crueldade sacerdotal, perversão e barbárie

Nietzsche, desde o início de sua obra, como já assinali anteriormente, questiona a dicotomia civilização e barbárie, que atribuiria aos bárbaros o exercício da violência, considerando os «civilizados» como pacíficos, não violentos. Para ele, trata-se de uma distinção inconsistente. Toda civilização nasce de impulsos cruéis e bárbaros. Civilização e barbárie se interpenetram. Porém, ele apresenta uma outra acepção de barbárie³¹.

Esta outra compreensão da barbárie denuncia a mediocrização do homem, a sua transformação —através da prédica e das ameaças religiosas— em castrado ideal, em manso animal eclesiástico, em suave ovelha de rebanho dominada pelos sacerdotes. Barbárie, para Nietzsche, é a deturpação da natureza humana, o aviltamento dos seus impulsos orgânicos, a destruição de sua força. A repressão da potência através dos diques do pecado, do ideal ascético, do além mundo, é parte de uma estratégia anti-natural, perversa. A destruição dos fortes foi longamente planejada; o controle e a manutenção da doença foi agudamente arquitetada. Uma humanidade de temerosos, eunucos, castrados, desprovidos do seu poder e dos instintos foi o resultado da prédica sacerdotal. Contudo, mesmo com essa procedência anti-natural, a despotencialização do homem dominou longamente a história ocidental. Extirpou-se a força, instaurou-se a doença e a fraqueza.

Uma metáfora elucidativa da estratégia sacerdotal que cerceia perversamente a potência dos aristocratas a encontramos num exemplo paradigmático em o filme «A laranja mecânica». Nele vemos, numa visão futurista, inquietante, mas que

³⁰ Cf. *Ib.*, I, 15.

³¹ Para o esclarecimento de duas formas de crueldade, na interpretação nietzschiana: uma orgânica, espontânea, característica do nobre e outra recalçada, vingativa, *perversa*, própria do sacerdote, são muito importantes as considerações de Daniel Lins, em *A história da cultura é a história da crueldade*. In BARRENECHEA, M. A., FEITOSA, C. e PINHEIRO, P. (eds.) *A fidelidade à terra*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 305-320. Ver, também: Franca, V. S. de A. «Positividade e negatividade da crueldade em Nietzsche». In *ib.*, p. 407-412.

não deixa de ilustrar os métodos da civilização ocidental, como os violentos são corrigidos, «melhorados»: suprime-se sua força, castram-se os seus instintos. O indivíduo considerado bárbaro, anti-social, é *curado* da sua suposta patologia que o leva ao excesso, à violência, à expansão sexual. O método é a lavagem cerebral. Ele torna-se, após longos castigos, tormentos cerebrais inusitados, um animal desnaturado, separado e temeroso de sua força, expurgado de toda violência, de todo impulso sexual.

Nessa metáfora de Stanley Kubrick nós podemos perceber a tática milenar, presente nas religiões, nos sistemas morais ocidentais. Essa estratégia «bárbara», na conceitualização nietzschiana, dominou a cultura ocidental, com torturas não muito diferentes das sofridas por aquele suposto vândalo de «A laranja mecânica», levando à lobotomia dos sentimentos, no mais profundo ataque, contra o corpo, contra o mundo, contra a vida.

A «barbárie», na ótica nietzschiana, consiste na deturpação, no amestramento da força, na violação da nossa natureza impulsiva, na castração dos nossos corpos. Nesse sentido, tornar humano o homem, melhorá-lo, levá-lo a adotar bons modos, tranqüilizá-lo, adocicá-lo, isso sim é anti-natureza, anticivilizado, pseudo-civilizatório. Essa foi, porém, a maior estratégia sacerdotal de correção da humanidade: o sacerdote perverso lobotomiza suas vítimas, castra os fortes, anestesia as aves de rapina, tornado-as suas ovelhas. Assim, durante milênios a forma ativa foi conspurcada. Predominou a reação, o ressentimento, desviou-se a ação, a expansão de sentimento. Porém, a violência faz parte da vida do homem, tudo depende de como é exercida. A atitude nobre consiste em colocar essa crueldade no movimento de vida, na tensão, no tesão, na disputa; perverso é fincá-la no recalque, no contramovimento.

Considerações finais: bárbaros e civilizados em «O trem da vida»

Para finalizar com estas considerações sobre a ótica nietzschiana sobre o indivíduo aristocrático e sua relação com a civilização e a barbárie, gostaria lembrar outro filme paradigmático que esclarece essa questão: O trem da vida. Nele aparecem as duas possibilidades de exercer a violência: a criação vital ou a reação vingativa.

Nesse filme, vemos como o ódio é arquitetado pacientemente pelos ressentidos; ao não poder sentir, tratam de se vingar. O ressentimento dominou claramente o nazismo que perseguia sempre um outro —geralmente o judeu— como o inimigo, considerado o mal, o indesejável. A violência nazista foi minuciosamente planejada, dirigida contra um grupo julgado como responsável dos males da humanidade. Nessa ótica, os judeus eram os supostos culpáveis de todas as mazelas da civilização.

No filme em questão, o nazismo é focalizado no momento que irrompe num povoado da França. Um grupo de judeus desse vilarejo se disfarça de nazistas,

usando os uniformes típicos, para conduzir o seu povo, num trem que possivelmente os levaria além do extermínio, da espreita nacional socialista.

Nessa tentativa de liberdade, os judeus disfarçados se encontram, numa encruzilhada, com um trem com um outro grupo que usa disfarces nazistas. Curiosamente trata-se de um grupo também considerados marginal, *mau*, pelo nazismo: os ciganos, também imputados do suposto crime de «impureza racial». Nesse inusitado encontro de «outros» indesejáveis para o mortífero sistema, há uma curiosa coincidência: os ciganos também se disfarçaram de nazistas para fugir do extermínio.

No encontro inicial entre esses excluídos e marginalizados prototípicos, judeus e ciganos, podemos perceber que a desconfiança recíproca os anima. E aos efeitos da nossa reflexão sobre violência criativa e violência vingativa, há uma cena fundamental que ilustra as diversas formas em que a força é exercida: a ação e a reação, a expansão da potência ou a impotência da potência, a luta leal ou o contragolpe ressentido.

Há uma grande festa em que se celebra a junção curiosa de sociedades perseguidas, em procura da liberdade. Nessa celebração, num jantar animado e barulhento, a maioria dos ciganos e judeus se encontram, se misturam, se amam na sua diversidade. Simultaneamente à cena da festa, aparece uma seqüência em que uma jovem judia se apaixona por um cigano, e acolhidos por uma tenda de campanha se amam ardorosamente. O ex-namorado da jovem, também judeu, cheio de ódio, ressentimento, dor-de-cotovelo e ânimo de vingança contra o rival, quer tocar fogo na barraca, destruir a festa dos outros, por sentir-se excluído. Com um galão de gasolina vai incendiar os amantes. Porém, é interrompido subitamente por uma soberba cigana, que paquerando o jovem despeitado, percebendo seu ânimo vingativo, se aproxima dele sensualmente e o convida a abandonar a sua vingança e sair com ela, dizendo: «Você quer colocar fogo, vamos fazer fogo entre nós dois».

Eis a questão, para além da dicotomia entre bárbaros e civilizados, entre uns e outros, a questão é a forma em que é colocado o sentimento, em que é canalizada a força. Quando ela segue seu curso cria, mesmo violentamente, mesmo cruelmente; trata-se de força ativa, criadora; quando adota um caminho oblíquo, contraria a natureza, procura vingativamente canalizar uma energia que tinha um sentido genuíno, mas torna-se impotência, contragolpe, força reativa.

A proposta da cigana, em «O Trem da vida», é clara e traduz uma mensagem nobre: não desvirtue a sua energia, é preciso colocá-la no lugar certo. Exprima sua paixão, deixe ser seu próprio fogo, não seja vítima da oblíqua vingança.