

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

SILVIA CRISTINA FERNANDES LIMA

**EDUCAÇÃO COMO EXPERIMENTAÇÃO DE SI: UMA REFLEXÃO À LUZ
DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Uberlândia- MG

2017

SILVIA CRISTINA FERNANDES LIMA

**EDUCAÇÃO COMO EXPERIMENTAÇÃO DE SI: UMA REFLEXÃO À LUZ
DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de concentração: História e Historiografia da Educação

Orientador: Professor Dr. Armindo Quillici Neto

Uberlândia

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

L732e Lima, Silvia Cristina Fernandes, 1975-
2017 Educação como experimentação de si : uma reflexão à luz do
 pensamento de Nietzsche / Silvia Cristina Fernandes Lima. - 2017.
 174 f.

 Orientador: Armino Quillici Neto.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-Graduação em Educação.
 Inclui bibliografia.

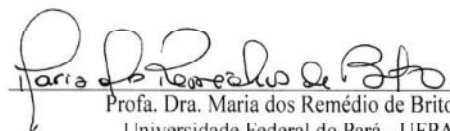
 1. Educação - Teses. 2. Ética - Teses. 3. Educação moral e cívica -
Teses. 4. Experiência - Teses. I. Quillici Neto, Armino. II. Universidade
Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Educação. III.
Título.

CDU: 37

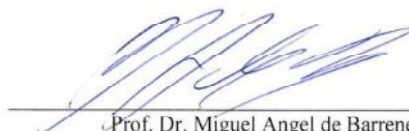
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Armino Quilici Neto
Universidade Federal de Uberlândia – UFU



Profa. Dra. Maria dos Remédios de Brito
Universidade Federal do Pará - UFPA



Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO



Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido
Universidade Federal de Uberlândia – UFU



Prof. Dr. Márcio Danelon
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador prof. Dr. Armino Quillici Neto por ter aceito este desafio, junto comigo, pelo incentivo e amizade.

Aos membros da banca de qualificação prof. Humberto Guido e prof. Márcio Danelon pelas considerações feitas, que contribuíram para as reflexões do texto.

Ao programa de Pós-graduação em Educação da UFU pela acolhida e apoio.

À Fundação de amparo à pesquisa, Fapemig, pelo auxílio financeiro concedido para a realização da pesquisa.

À minha família pelo apoio e carinho.

Aos meus filhos Samuel e Daniel pela paciência e compreensão.

RESUMO

O intuito do presente trabalho é refletir sobre educação tomando como referência a filosofia de Friedrich Nietzsche. Para isso, buscamos submeter o tema a uma análise interpretativa à luz dos escritos do filósofo, sobretudo, as obras do período intermediário e maduro, priorizando as publicadas em vida. Dois elementos foram colocados como base para essa análise: em primeiro lugar, a concepção de educação que Nietzsche deixou implícita em seus textos; em segundo lugar, o modo como ele chegou a essa concepção a partir de suas experimentações com o pensamento, as quais permitiram a construção gradativa de sua filosofia. Partindo do pressuposto de que a experimentação desempenhou um papel central nesse processo, introduzimos a hipótese de que as experiências (*Erfahrungen*) e vivências (*Erlebnisse*) são formativas, são elas que possibilitam o homem a *tornar-se o que se é*. Portanto, o objetivo dessa tese é chamar a atenção para o fato de que a experimentação, tal como foi levada a efeito por Nietzsche, admite ser tomada em consideração como uma proposta educativa. Um dos primeiros passos, então, a ser dado nesse rumo é tentar compreender a relação entre educação e moral, bem como o desdobramento dessa moral por meio dos sentimentos e conceitos na tradição dos costumes. Ao seguir os caminhos traçados por Nietzsche, principalmente, no que tange à problematização da moral, buscamos também refletir sobre o que o filósofo denomina como moral de escravos e moral de senhores. Para compreendermos o critério de avaliação de ambas tipologias da moral consideramos crucial analisar o conceito de vontade de poder, entendendo-o como um jogo de forças antagônicas que buscam mais poder. Em segundo lugar, intentamos analisar os conceitos de experiência e vivência relacionando os termos como sinônimos e procurando distingui-los do sentido experimental do conhecimento científico. Buscou-se também apresentar o modo como Nietzsche, a partir de suas experiências e vivências, tornou-se filósofo, a partir da experiência com o mestre educador, Schopenhauer, e a experiência dele como espírito livre conforme relatada nos escritos intermediários. Nesse ponto, procuramos apontar os aspectos importantes para a formação de si mesmo, o modo como, a partir da experimentação de si e da vida, o homem pode construir a si mesmo, inventar-se a si mesmo. Por último, buscamos refletir sobre o percurso dramático de Zaratustra, personagem central da obra *Assim falou Zaratustra*. Para tanto, tomamos a chave de leitura do romance de formação, romance no qual o herói dramático, em sua trajetória e com suas experiências e vivências, educa a si mesmo e, nesse processo, torna-se um educador. Ao buscar descrever as experimentações de Zaratustra, intentamos apontar o seu processo formativo para *tornar-se o que é*, o anunciador do além-do-homem e o mestre do eterno retorno. Considerando as experiências formativas de Zaratustra, podemos perceber que a formação é um processo cheio de conflitos, de incertezas, mas é também um caminho de construção de si mesmo. Trata-se de um processo dinâmico em que o *tornar-se o que se é* demanda sempre o estar por se fazer.

Palavras Chave: Educação; Moral; Experiência; Vivência; Processo.

ABSTRACT

This work aims to reflect on education taking as reference the philosophy of Friedrich Nietzsche. The theme was submitted to an interpretative analysis in the light of the philosopher's writings, especially the ones of the intermediate and mature period, prioritizing the works published during his life. Two elements were placed as the basis for the analysis: first, the conception of education that Nietzsche left implicit in his texts; Secondly, the way in which he came to this conception from his experiments which allowed the gradual construction of his philosophy. If that experimentation has played a central role in this process, our hypothesis was that experiences (*Erfahrungen*) and living (*Erlebnisse*) are formative; they enable man to become what he is. We then, intended to call attention to the fact that experimentation, as it was carried out by Nietzsche, admits to be considered as an educational proposal. As a first step, we should understand the relation between education and morality, as well as its unfolding through feelings and concepts inside tradition. Then, following the paths traced by Nietzsche, especially about the problematization of morality, we have studied what the philosopher calls 'master and slave morality'. To understand the criterion of evaluation of both typologies we considered crucial to analyze the concept of 'will to power', understanding it as a game of antagonistic forces that look for more power. Secondly, we analyzed the concepts of experience and living by relating the terms as synonyms and distinguishing them from the experimental meaning of scientific knowledge. It is also presented the way Nietzsche, from his experiences and living, became a philosopher, from the experience with his teacher educator, Schopenhauer, and his experience as a free spirit as reported in the intermediary writings. At this point, we point out the important aspects for the formation of oneself, the way in which, from the experimentation of self and life, one can construct and invent himself. Finally, we reflect on the dramatic course of Zarathustra, central character of the work 'Thus spoke Zarathustra'. To do so, we took the reading keyword of the formation novel, in which the dramatic hero, in his trajectory and with his experiences and living, educates himself and, in this process, becomes an educator. Describing Zarathustra's trials, we pointed out a formative process to *become what he is*, the announcer of the beyond-man, and the master of the eternal return. Considering the formative experiences of Zarathustra, we can see that formation is a process that is full of conflicts and uncertainties, but it is also a way to construct oneself. It is a dynamic process in which becoming *what we are* always demand being handled continually.

Keywords: Education; Morality; Experience; Living; Process

Lista de abreviaturas

NT	O nascimento da tragédia.
Co. Ext II	Consideração Extemporânea II: Da utilidade e desvantagens da história para a vida.
Co. Ext III	Consideração extemporâneas III: Schopenhauer como Educador.
HH	Humano, demasiado humano.
HH II	Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças (MS) & O Andarilho e sua sombra (AS)
A	Aurora.
GC	A Gaia Ciência.
Za	Assim falou Zaratustra.
ABM	Para além do bem e do mal.
GM	Genealogia da moral.
CI	Crepúsculo dos ídolos.
EH	Ecce homo.
AC	O anticristo.
DD	Ditirambos de Dionísio
FP	Fragmentos póstumos
VM	Acerca da verdade e mentira no sentido extramoral
FT	A filosofia na era trágica dos gregos

SUMÁRIO

Introdução	009
Capítulo 1: A crítica à moral: para uma educação como experimento do pensamento	017
1.1 Moral e Educação	019
1.2 <i>Humano, demasiado humano</i> e a aproximação com a ciência	024
1.3 Conceitos e sentimentos morais	030
1.4 O procedimento genealógico: moral do senhor e moral do escravo	043
1.5 Vida como vontade de poder. Vontade de poder como critério de avaliação	057
Capítulo 2: A experiência como projeto educativo	068
2.1 A experiência na construção do pensamento filosófico	070
2.2 A experiência fisiológica com o mestre educador	083
2.3 A experiência como espírito livre	091
Capítulo 3: A experimentação como proposta educativa: as experiências/vivências de Zaratustra em seu processo formativo	101
3.1 A obra <i>Assim falou Zaratustra</i> . Quem é o Zaratustra de Nietzsche?	104
3.2 A obra <i>Assim falou Zaratustra</i> como romance de formação	109
3.3 A experiência formativa de Zaratustra a partir do prólogo: o primeiro aprendizado	113
3.4 A experiência das <i>três metamorfoses</i> como percurso para o além-do-homem	121
3.5 Os ensinamentos de Zaratustra nos Discursos: a crítica ao último homem e a educação moderna	131
3.6 As experiências de Zaratustra	138
3.7 O pensamento do eterno retorno: a afirmação dionisíaca da vida	151
Considerações finais	161
Referências	169

INTRODUÇÃO

A pedagogia é a ciência que tem como objeto de estudo a educação e como tal ela investiga o campo de conhecimento que contribui para a construção do ser humano como membro de uma determinada sociedade, bem como os processos e meios do processo educativo. Por meio de conhecimentos científicos, filosóficos e técnicos a pedagogia procura investigar a educação, explicitando objetivos e processos de intervenção metodológica, no intuito de organizar a transmissão e assimilação de saberes e modos de ação. De acordo com Libâneo (2007) a pedagogia não é certamente a única área científica que tem como objeto de estudo a educação, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística. Elas também podem se ocupar dos problemas educativos. Contudo, é a partir de seus próprios conceitos e métodos de investigação que elas o analisam, de modo que, à pedagogia caberia dar o aporte necessário a essas áreas, funcionando, assim, como uma ciência integradora.

A pedagogia ocupa-se com a educação intencional e, nesse sentido, demanda uma concepção de homem e de sociedade. Nesse aspecto, as teorias da educação possuem uma função primordial. É a partir delas ou sobre elas que vão se edificando os modelos e sistemas educativos. Segundo Durkheim:

Cada sociedade faz do homem certo ideal, tanto do ponto de vista intelectual, quanto do ponto de vista físico e moral; que esse ideal é, até certo ponto, o mesmo para todos os cidadãos; que a partir desse ponto ele se diferencia, porém, segundo os meios particulares que toda sociedade encerra em sua complexidade. Esse ideal, ao mesmo tempo, uno e diverso, é que constitui a parte básica da educação (1955, p.40).

Podemos perceber que a educação está intimamente relacionada com a tradição, com os costumes de determinada sociedade. Ao nascer e no tempo oportuno a criança vai sendo inserida no modelo intelectual, moral e físico dessa sociedade. Na interpretação de Durkheim, a função da educação nada mais é do que formar o ser social.

Ora, se a educação está enredada num modelo ideal de homem e sociedade de tal modo que dificilmente se pode mudar, como a pedagogia por meio do aporte teórico pode contribuir para a reflexão do pensar e fazer (teoria e prática) educativo? A nosso ver é analisando, estudando, refletindo historicamente a gênese do processo educativo, evidenciando os reais motivos que movem a sociedade a conceber um determinado tipo

de formação e não outra. É preciso refutar as bases em que foram assentadas tais concepções. Diante disso, elegemos o pensamento do filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900), pois, como *filósofo da suspeita*, como crítico da modernidade, irá denunciar, diagnosticar a relação intrínseca que se estabeleceu entre educação e moral. Através de um procedimento genealógico, o filósofo vai desmascarar a moral, evidenciar que os sentimentos, os conceitos, a linguagem, enfim a educação, estão imersos numa concepção moral que pretende uniformizar, massificar, fazer das pessoas rebanhos. Nesse modelo que está posto, segundo o filósofo, o homem é como que lançado fora de si mesmo, é obrigado a controlar seus instintos, suas paixões, a privar a si mesmo, em função de uma demanda social. Outro problema que podemos identificar a partir da filosofia de Nietzsche é a falta de conexão da educação com a vida. Para ele a educação deve preparar as pessoas para o enfrentamento da dor, do sofrimento, mostrando que a vida é em sua essência permeada de adversidades e desafios, conflitos, e por isso, requer sempre superação.

A reflexão a partir dos escritos de Nietzsche nos remete à urgência de rever o modo como concebemos o homem, isto é, o modo como a pedagogia, enquanto ciência da educação, concebe o homem. A pedagogia, na medida em que se ocupa do estudo da educação, pode ser considerada como pertencendo ao grupo das ciências humanas. Dado, então, o modo como as ciências do homem surgiram, talvez o problema esteja no modo como é construída a concepção do homem. Segundo a análise de Foucault, o campo epistemológico das ciências humanas não recebeu um *a priori* a partir do qual pudessem se assentar, de modo que:

Era necessário que o conhecimento do homem surgisse, com o seu escopo científico, como contemporâneo e do mesmo veio que a biologia, a economia e a filologia [...] o homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se a fortiori, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem (FOUCAULT, 1990, p. 362-363).

Segundo o filósofo, o campo da *epistémê* moderna restringe-se ao domínio de três dimensões: 1) ciências matemáticas e físicas; 2) ciências biológicas, da economia e a linguagem; 3) filosofia. A partir desse triedro epistemológico, as ciências humanas são

excluídas no sentido de não compreenderem um campo específico, contudo, elas são incluídas pelas três dimensões, de modo que, é no “interstício desses saberes” (FOUCAULT, 1990, p. 364), que elas encontram seu lugar. É a partir do solo comum da objetividade do conhecimento científico que as ciências humanas se inserem. De certo modo, é possível dizer que as ciências humanas se sintam aí num espaço privilegiado, tendo em vista, a relação que estabelecem com as outras dimensões. Com efeito, é notadamente esse modelo de repartição que concede às ciências humanas um *status* de precariedade.

Para Foucault, o que concede a precariedade, a incerteza enquanto ciência, ou mesmo o posicionamento secundário com relação às outras ciências se dá não tanto pela complexidade de seu objeto (o homem), mas sim por sua configuração epistemológica de relação constante com o triedro epistemológico. Ora, na objetividade do conhecimento, no rigor, nas regras, ocorre a objetivação que anula o homem, ocorrendo, assim, um esvaziamento da existência. Nas ciências humanas o homem é tomado como objeto a partir do modo como forma representação: “as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que é o homem em sua positividade e o que permite a esse mesmo ser saber o que é a vida” (FOUCAULT, 1990, p. 370). Ou seja, não é o homem na sua imanência, enquanto ser que faz a própria vida que é o objeto de estudo das ciências humanas. Trata-se de um modelo puramente formal, em que, o ser humano assume o lugar de *reduplicação*. Isto é, a relação que ele estabelece com as ciências (sociologia, psicologia e ciências da linguagem) e o que essa relação pode valer para as ciências mesmas.

É sobre esse solo positivo, objetivo, que está assentada a pedagogia e, conseqüentemente, há o reflexo desse modelo na educação, visto que, preocupa-se muito mais em saber o papel que o homem irá representar dentro da sociedade, a sua formação para o trabalho, o seu comportamento para viver em sociedade. Conforme Gallo:

Para que a Pedagogia pudesse reivindicar um estatuto científico, foi necessário que os saberes se constituíssem enquanto representação do real e que o próprio homem se fizesse alvo de representação, através das ciências humanas. Só quando ele próprio torna-se objeto científico é que se pode arriscar fazer ciência sobre sua formação (1997, p. 97).

Trata-se de um modelo que pretende ser universal e ordenação do mundo, com conteúdo e metodologias unificadas, pois essas que trazem mais resultados no que tange aos dados quantitativos. Uma educação que não vê o homem no limiar de sua existência, que apaga todas as diferenças. Nesse modelo, compreende-se que o conhecimento já está dado, basta que o aluno o acesse e o memorize. A emergência da pedagogia, enquanto ciência da educação, ocasionou a criação de um conjunto de procedimentos e técnicas como instrumentos de aquisição dos saberes, num processo de pedagogização dos conhecimentos.

Compreendemos que a filosofia de Nietzsche possibilita tanto um posicionamento crítico frente ao modelo de educação da modernidade, como também traz à tona uma nova concepção de formação. Diante do exposto, não queremos apresentar a filosofia de Nietzsche como um sistema educacional, mesmo porque Nietzsche pretende justamente criticar todo o pensamento que busca a sistematização e universalização. Nossa proposta neste trabalho é tentar mostrar que talvez seja necessário irmos além dos modelos, buscar a simplicidade de ver o homem como um ser que é inventor de si mesmo e, por isso, é único e singular. Queremos tomar o pensamento de Nietzsche, não para responder o que é a educação, ou mesmo a partir de sua filosofia trazer um novo modelo teórico a ser seguido. Veremos que o pensamento de Nietzsche nos lança muito mais numa provocação, suscita a problematização, a suspeita de tudo o que, até então, concebemos como verdade. Evidencia a necessidade de destruir os valores morais decadentes que suscitam a renúncia da vida em nome de um além-mundo, ou mesmo a crença no progresso com o melhoramento do homem. Após desmascarar a moral convida-nos a nos tornar aquilo que somos, ou seja, sem máscaras, sem representação.

Para esses que querem tornar-se a si mesmos o filósofo dá o exemplo por meio de seus escritos, exemplificando como ele por meio de suas experiências (*Erfahrungen*) e vivências (*Erlebnisse*) tornou-se o que é, bem como, narrando e descrevendo a trajetória dramática de experiências e vivências da personagem central de sua obra, Assim falou Zaratustra, trazendo à tona as metamorfoses do protagonista a partir de suas experimentações para então, tornar-se o que é, anunciador do além-do-homem e mestre do eterno retorno do mesmo.

A partir desse quadro intentamos refletir sobre *como alguém se torna o que é*¹ (*Wie man wird, was man ist*). A máxima do poeta lírico grego Píndaro está presente como subtítulo de *Ecce homo*, a autobiografia de Nietzsche, descrevendo, ao nosso olhar, o seu próprio torna-se o que é, assim como se constitui como o modo pelo qual o filósofo concebe a formação. Para refletir sobre o *como alguém se torna o que é*, queremos fazê-lo a partir da própria concepção que Nietzsche tem de sua filosofia, a saber, uma *filosofia experimental*, (FP. Início do ano 1888, 16[32]). Nossa hipótese é que a experimentação em Nietzsche tem um duplo sentido: 1) o aspecto perspectivista de sua filosofia – refletir sobre determinado ponto a partir de vários ângulos e pontos de vista, fazendo experimentos com o pensar, sem, com isso, construir um sistema único e fechado; e 2) as experiências (*Erfahrungen*) e vivências (*Erlebnisse*) como elemento formativo – são elas que vão possibilitar a elevação ou o perecimento do homem, como também o colocar-se a si mesmo como experimento diante da vida. Nietzsche, no *Ecce homo*, descreve assim sua filosofia:

Quem sabe respirar o ar de meus escritos sabe que é um ar das alturas, um ar *forte*. É preciso ser feito para ele, senão há o perigo nada pequeno de se resfriar. O gelo está próximo, a solidão é monstruosa – mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira! Quantas coisas sente-se *abaixo* de si! - filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora baniou. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo *proibido*, ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou (EH, prólogo, 3).

Ao conceber uma *filosofia experimental*, Nietzsche quer denunciar e se opor às representações do pensamento metafísico que confere uma supremacia ao racional, sob o modelo estabelecido por Sócrates e Platão domina o pensamento filosófico e o modo de conceber a educação. Para o filósofo alemão é com o conjunto do corpo e não somente com a razão, a consciência que se dá o conhecimento. Nesse sentido, as pequenas

¹ De acordo com Dias, “a expressão ‘*como alguém se torna o que se é*’ aparece pela primeira vez em um texto de Nietzsche sobre Teógnis; em seguida está presente com algumas modificações, na 3ª *Extemporânea*, em *Shopenhauer como educador*; depois em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 263; em *A gaia ciência*, nos parágrafos 270 e 335, e em *Assim falou Zaratustra*, nas seções ‘O convalescente’, ‘Quem tu és e quem deves tornar-te (*wer du bist und werden musst*)’, em ‘A sanguessuga’, ‘Eu sei quem devo ser’ (*ich bin, der ich sein muss*)’, em ‘O sacrifício do mel’ (*Werde, der du bist* [torna-te quem és]) e por fim, descreve o vir a ser de Nietzsche, em *Ecce homo* (DIAS, 2011, p. 99).

experiências e vivências cotidianas são importantes no processo de formação. É fazendo experimentos com o seu pensar, se colocando como experimento diante da vida que ele, Nietzsche, se tornou filósofo e convida-nos a realizarmos o mesmo processo, pois compreende que: *só se vive a experiência de si mesmo* (Za, *O andarilho*). Diante do posicionamento de Nietzsche, de uma *filosofia experimental*, nossa hipótese neste trabalho é que a formação se dá com a experimentação de si mesmo, com o *cultivo e dureza de si*, na *superação de si*, na experiência de ser aquilo que se é. Do mesmo modo que são as experiências e vivências que possibilitam *o tornar-se o que se é*.

Para responder nossa hipótese optamos por trabalhar com os escritos intermediários e maduros de Nietzsche, no qual ao nosso ver, o tema da experimentação aparece com mais frequência. Intentamos seguir o procedimento genealógico descrito por Nietzsche, em que, por meio de uma análise histórico-psicofisiológica, evidencia o entrelaçamento da moral na educação, a gênese de um processo moral de uniformização e formação de rebanhos. Com essa análise podemos perceber que a educação, enquanto instituição, é um espaço, no qual a moral se acomoda e se perpetua seguindo a tradição, no processo que Nietzsche chamou de *moralidade dos costumes*. A partir de *Humano, Demasiado, humano*, e *Aurora* podemos vislumbrar que os sentimentos e conceitos também estão permeados de moral, principalmente, os conceitos de *vontade livre e compaixão*. Procuramos, então, analisar como se dá essa relação. Ainda, a partir dessas obras, observamos a aproximação de Nietzsche da ciência como um método de crítica à metafísica.

No que tange à problematização da moral, consideramos crucial também a reflexão a partir da obra *Genealogia da moral*, no intuito de compreendermos a criação de valores na moral de senhores e o processo de inversão desses valores realizado pela moral escrava. Nesse trajeto intentamos mostrar a moral decadente que se inicia com Sócrates/Platão como um vértice que influenciou uma parte considerável dos filósofos posteriores. Em seguida, com o cristianismo que segundo Nietzsche nada mais é do que um platonismo para o ‘povo’ (ABM, prólogo). Para finalizar a análise com relação a moral e sua influência na educação, refletimos sobre o conceito de vontade de poder, tendo como leitura interpretativa a reflexão de Müller-Lauter, que corrobora nosso pensamento de que Nietzsche crítica e supera o pensamento metafísico.

Já no segundo capítulo, buscamos estudar os conceitos de experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*), procurando evidenciar o modo como Nietzsche foi se constituindo filósofo a partir de suas próprias experiências e vivências. Pretendemos pontuar a importância de dar atenção aos aspectos corriqueiros de nossa vida, a escolha do clima, do lugar, da alimentação tal qual nosso filósofo descreve em sua autobiografia. Nessa análise, traz-se à tona o chamamento de Nietzsche sobre a importância do corpo, entendendo-o como “uma grande razão” (Za, *Dos desprezadores do corpo*) por meio do qual se dá o pensamento. Para descrever o *tornar-se o que é*, de Nietzsche, e ao mesmo tempo eleger esse movimento como um exemplo de formação para *tornar-se o que se é* consideramos importante refletir sobre a terceira *Consideração Extemporânea*, em que Nietzsche elege Schopenhauer como mestre educador. A experiência com o pensamento de Schopenhauer possibilitou à Nietzsche conhecer a si mesmo melhor, possibilitou-lhe naquele contexto um olhar mais crítico com relação à academia. Com isso, foi possível a Nietzsche refletir sobre a educação de seu tempo e conceber sua concepção de educação como *cultivo de si*, como *dureza de si*.

Certo de que não se honra um mestre permanecendo sempre seu discípulo, Nietzsche experimenta o espectro do espírito livre, que com ousadia enfrenta e rompe com toda a tradição. Ao refletir sobre o tema do espírito livre intentamos trazer à tona como se dá esse processo de ruptura com a tradição, quais os desafios e sensações se experimenta nesse movimento. Assim, nos deparamos, mais uma vez, com o fato de que a educação atrelada à moral, tende à formação de *espíritos cativos*, que a tudo obedecem. Nesse tópico trazemos à tona o tema da morte de Deus no sentido de entender como o espírito livre procede diante desse fato.

Por último, buscamos neste estudo, refletir sobre as experiências (*Erfahrungen*) e vivências (*Erlebnisse*) de Zaratustra como uma proposta de exemplo de formação para o *tornar-se o que se é*. Para tanto, tomamos a obra *Assim falou Zaratustra* como um romance de formação, no qual, a personagem, no seu processo de educar-se a si mesma também educa. Neste estudo não fazemos uma análise completa da obra, mas sim da escolha de algumas seções que explicitam de modo mais claro as experiências e vivências de Zaratustra em seu processo formativo para *torna-se o que é*, a saber, o anunciador do além-do-homem e o mestre do eterno retorno do mesmo. Intentamos explicitar a metamorfose que vai se dando no protagonista na medida em que percorre seu caminho. Ao procurar elevar a si mesmo, a superar a si mesmo Zaratustra ensina a autossuperação,

ensina ainda a superação do niilismo, ensina que o sofrimento, a dor, fazem parte da vida e são elementos formativos.

Nas experiências formativas de Zaratustra podemos perceber que a formação realmente acontece a partir daquilo que nos toca, daquilo que realmente experimentamos enquanto vivência, “Então minhas vivências é de ontem? Faz muito tempo que vivi as razões de minhas opiniões”, dirá Zaratustra em “Dos Poetas”. Nesse sentido, a dança, o riso, o canto, a leitura de um poema, a solidão, são também experiências educativas, são as experiências e vivências que fornecem “alimento” aos nossos instintos, trazendo o repertório que dão forma e estilo ao caráter.

Assim, ao tomarmos a filosofia de Nietzsche como elemento de reflexão para problematizar o pensar pedagógico, compreendemos que a reflexão no campo teórico da pedagogia é crucial para que a educação não fique ‘engessada’ num modelo dogmático de formação. Como bem explicita nosso filósofo o *tornar-se o que se é* pressupõe-se que não se suspeite o que se é, de modo que, a criação de modelos sistemáticos e universais estejam fadados ao fracasso. Para o filósofo alemão, a formação constitui um movimento contínuo de experimento de si, um jogo criativo constante. De modo que não há um caminho pronto a ser seguido. Por outro lado, é preciso inventar caminhos, recriar lugares, vivenciar encontros e desencontros. O aprendizado, nessa perspectiva é, sobretudo, a superação de si e a afirmação da vida. Nesse processo, a arte emerge como elemento que potencializa a experimentação, que dá condições para o exercício de colocar-se a si mesmo como experimento, dando forma e estilo ao caráter. Podemos afirmar que a reflexão, a partir dos escritos de Nietzsche, nos revela que o processo formativo é também uma arte: a arte de se colocar em cena, de testar a si mesmo no movimento de sempre se *tornar-se o que se é*.

CAPÍTULO 1

A CRÍTICA À MORAL: PARA UMA EDUCAÇÃO COMO EXPERIMENTO DO PENSAMENTO

Parece plausível considerar que, desde a *República* de Platão, a questão da educação foi objeto de constante interrogação filosófica, embora os filósofos não tenham se empenhado em oferecer manuais ou mesmo um modelo teórico a ser aplicado em um contexto educativo. Por outro lado, a escola moderna, organizada em instituições sistematizadas, incorre no erro de acreditar que há uma educação ideal, perfeita, cujo modelo único e universal pode servir como referência a todos os contextos. É exatamente por não trazer nenhum receituário que a reflexão filosófica é crucial na tentativa de pensar e problematizar a questão da educação. Nessa perspectiva, se insere a reflexão de Nietzsche sobre educação, a qual se configura, como veremos, em um verdadeiro convite à reflexão, um modo novo de olhar e de colocar sob suspeita os modelos educativos modernos. Crítico da modernidade, Nietzsche nos alerta para a superficialidade e a ligeireza de nossa educação moderna, quer dizer, uma educação que, dentro da sociedade capitalista, está voltada simplesmente para atender à demanda de mão-de-obra para o trabalho, para o aumento da produtividade e do lucro. Uma educação que forma o erudito, o especialista, que molda as pessoas para serem funcionários, padres, comerciantes, cidadãos, mas não para serem si mesmas, para serem autênticas e honestas consigo mesmas, para serem autônomas e criativas.

O período que Nietzsche viveu, no século XIX, parece caracterizar-se pela consolidação do capitalismo, fortificação do Estado e emergência de um modelo de educação cujo processo de formação é todo voltado para o trabalho. O filósofo irá justamente combater e criticar esse período. Ora, a consolidação do capitalismo e da indústria no cenário europeu proporcionou várias transformações econômicas, políticas, culturais e educacionais. Na economia, ocorre a proliferação do mercado no qual tudo passa a ter valor de compra e venda. Já na política assistimos o sentimento de nacionalismo e patriotismo.

Nietzsche denuncia a ênfase dada à razão e à ciência como únicas formas possíveis de conhecimento, em detrimento da arte e da intuição. Ele nos mostra o problema da racionalidade e da cientificidade, pois, em sua visão, a confiança na razão e na ciência é um fenômeno moral. A atitude da razão científica, desde Aristóteles, é a busca pelos fundamentos últimos, ela requer encontrar e explicar a causa – em última instância, seu objetivo é a verdade. Toda essa busca, assumida pela modernidade, levou à decadência, à ausência de sentido da vida, ao *niilismo*, pois, ao se deparar com a ausência de fundamentos, o homem perde o sentido de sua existência.

O filósofo alemão nos convida a compreender a gênese desse processo de decadência, que, para ele, perpassa, sobretudo, o domínio da moral, identificada como problema. A partir desse diagnóstico, nossa proposta será refletir sobre o tema “educação” à luz da crítica nietzschiana à moral, que, a nosso ver, envolve também uma crítica à educação. Isso significa, pois, que só é possível refletir sobre a educação a partir do desvelamento e análise de uma moralidade que encobre os fundamentos da educação. Conforme estudo realizado por Weber (2011, p. 197), no pensamento de Nietzsche “o tema da educação aparecerá, se não como um mero apêndice da crítica à moral, como um tema que só se tornará compreensível se referido àquela crítica”. Desse modo, ao colocar em questão a moral, será possível colocar em evidência o fato de que a história da educação, sob seu aspecto moral, constitui toda uma história de tentativa de *massificar* o homem, de transformá-lo num *animal de rebanho*, *manso e domesticado*. Com a crítica à moral, podemos levantar a questão sobre o tipo de homem que queremos formar: o nobre? O homem corajoso, autêntico, inventivo, honesto consigo mesmo? Ou, antes, o escravo? O homem obediente, medroso, humilde e reativo?

Defender-se-á aqui a hipótese de que Nietzsche, ao traçar um caminho filosófico capaz de desmascarar a moral em sua decadência, está, ao mesmo tempo, propondo também um novo projeto de educação, que designamos como *experimentação de si*. Essa experimentação contempla, sob certo aspecto, todo o processo de autoformação, aquilo que Nietzsche compreende em sua autobiografia como, “cultivo de si, defesa de si até a dureza” (EH, *As extemporâneas*, 3). Ao conceber a existência como o retrato de suas vivências (*Erlebnisse*) e experiências (*Erfahrungen*), o filósofo convida e provoca seus leitores a experimentar a vida a partir de diversas perspectivas. Ciente e crítico da herança moral que a educação carrega, Nietzsche entende que, somente por meio do desmascaramento da moral, é possível repensar a educação. Destruindo os valores morais

que sustentam suas bases, será possível relembrar ao homem a sua capacidade criativa e inventiva. Que, para pensar a educação, não precisamos de uma estrutura rígida e sistemática, mas de elementos simples e corriqueiros que possam resgatar a simplicidade e a naturalidade da formação humana.

Assim, queremos neste capítulo compreender o que Nietzsche entende por moral e de que modo ela está relacionada com a educação. Essa reflexão atravessa toda a crítica aos conceitos e sentimentos morais, pelo modo como se dá a criação dos valores e avaliações morais. Com isso, queremos evidenciar as bases que sustentaram nossa concepção de educação moderna.

1.1 Moral e Educação

A preocupação com a moral, de acordo com o pensamento nietzschiano, sempre esteve presente na análise dos filósofos que o antecederam. No entanto, para o filósofo, nenhum deles se deteve em problematizar a moral, em colocá-la sob suspeita, pois eles, na grande parte das vezes, tomaram-na como se fosse uma verdade eterna, como algo já dado² e, portanto, não passível de questionamento.

A moral, para Nietzsche, está ligada à tradição, aos costumes do passado. De um ponto de vista histórico, ela designava exatamente a atitude de obediência passiva aos costumes, ou seja, a submissão ao modo de proceder e avaliar de uma determinada tradição (A, § 9). A moralidade dos costumes, de forma alguma, primava pela autonomia ou liberdade do indivíduo, mas sim, estava voltada para os interesses da coletividade. Isso significa que, na comunidade como um todo, prevalecia a autoridade dos costumes, aos quais era preciso obedecer incondicionalmente, de modo que foi considerado imoral, durante um longo tempo, todo aquele que queria “depende de si mesmo e não de uma

²No capítulo quinto de ABM, no aforismo 186, afirma Nietzsche: “Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiam de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’” (grifo em itálico do autor).

tradição estabelecida” (A, § 9). Sob esse aspecto, podemos observar, conforme o próprio Nietzsche nos esclarece, que a educação também fazia parte do domínio da moral³:

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade **toda a educação** e os cuidados da saúde, o casamento as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de criar costumes – algo terrível, mortamente perigoso (A, § 9, grifos em itálico do autor, grifos em negrito nossos).

Diante dessa constatação, Nietzsche pretende colocar em questão a moral, pretende verificar a gênese dos sentimentos e preconceitos morais. Mais ainda: ele intenta colocar em questão o próprio valor dos valores morais. Difícil tarefa, como admite o próprio filósofo no prefácio de 1886 de *Aurora*: “desde que o mundo é mundo, nenhuma autoridade permitiu tornar-se objeto de crítica; e chegar à crítica moral, ter por problemática a moral, como? Não foi sempre, não é ainda imoral?”. Nietzsche, assim, coloca-se diante de uma ousada tarefa, que seria escavar, solapar a moral e, no intuito de destruir o solo da nossa confiança na moralidade, ele pretende realizar “a auto-supressão da moral” (A, prefácio, § 4).

O filósofo chama a atenção para a herança moral que carregamos, advinda da educação e da cultura, mas herança que, notadamente, com artimanha e sedução, nos engana sobre sua própria origem, assim como os seus desígnios de fundo. Nesse aspecto, assevera Nietzsche que, “em nossa época tão popular, ou melhor, plebeia, ‘educação’ e ‘cultura’ têm de ser, essencialmente, arte de enganar – enganar quanto à origem, quanto à plebe herdada no corpo e na alma” (ABM, § 264). Contudo, existe a possibilidade ainda de adotar um novo ponto de vista, uma vez que há dois aspectos a considerar: se uma das características da educação é reforçar e perpetuar determinada homogeneidade, isto é, uma base ideal comum para a vida em coletividade, pois ela “educa o ‘caráter’ e *difama*

³A esse respeito Durkheim (1955 p. 37), também assevera: “Os costumes e as ideias que determinaram esse tipo (regulador de educação), não fomos nós, individualmente, que os criamos. São o produto da vida em comum e exprimem suas necessidades. São mesmo, na sua maior parte, obra das gerações passadas. Todo o passado da humanidade contribuiu para estabelecer esse conjunto de princípios que dirigem a educação de hoje; toda nossa história aí deixou traços, como também os deixou a história dos povos que nos precederam”.

toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si” (GC § 296 grifos em itálico do autor), por outro lado, ela também pode abrir um leque de possibilidades a partir do momento em que a diversidade e as singularidades dos educandos sejam afirmadas. Afirmar as singularidades dos educandos consiste em conceber a educação como condição para a afirmação da existência e, conseqüentemente, suscitar a autoformação, o *cultivo de si* no grande empreendimento de *tornar-se o que se é*.

Nietzsche, então, de uma perspectiva crítica, pretende trazer à tona a herança moral que se reflete nos modelos e concepções de educação da modernidade. A partir da crítica feita pelo filósofo, podemos concluir que só podemos refletir sobre a educação quando considerarmos todos os aspectos históricos que influenciam os sistemas de educação. Conforme Nietzsche nos adverte, a moralidade embrutece:

Os costumes representam as experiências dos homens outrora sobre o que eles consideraram como útil e como nocivo; — os *sentimentos dos costumes* (da moralidade) não se referem apenas às experiências, mas à antiguidade, à incontestabilidade dos costumes. Eis por que esse sentimento se opõe a que se façam novas experiências e a que se corrijam os costumes: o que quer dizer que a moralidade se opõe à formação de novos e melhores costumes: embrutece (A, §19, grifos em itálico do autor).

Ao desvendar a herança moral, o filósofo alemão busca mostrar-nos que há um grave problema no fato de nos comportarmos como simples herdeiros, a saber, o fato de sermos meros imitadores, de seguirmos valores que foram impostos e que tomamos como critérios ou como verdades absolutas, sem questionar ou ao menos suspeitar de sua legitimidade.

Ele nos convida, enfim, a construir novos valores. Para isso, não será necessário mais o *olhar de toupeira*, mas sim o *olhar da águia*, o olhar das alturas, dos altos cumes, onde se pode respirar um ar puro. Nesse movimento, torna-se imprescindível o processo de experimentação, é necessário conhecer e vivenciar esse caminho e é justamente esse experimentar de si mesmo o elemento por si educativo de Nietzsche. Em sua autobiografia, Nietzsche diz: “ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo a que não se tem acesso *a partir da experiência*” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1, grifos em itálico nosso). É necessário compreendermos que o que

Nietzsche está aqui assegurando como experiência é exatamente a vivência, o experimentar a vida mediante diversas perspectivas, inclusive o experimentar do pensamento. Nesse aspecto, um livro pode expressar as experiências do autor, assim como pode possibilitar e motivar novas vivências em seus leitores, mobilizando-os para a ação, “que um livro fale de experiências situadas completamente além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, § 1, grifo em itálico do autor).

Nos escritos de Nietzsche, encontramos sua própria experiência como um autor que vivenciou a moral e a colocou sob suspeita, além de conceber a transvaloração desses valores morais como a sua tarefa por excelência, como seu destino, sua vocação. Mais ainda: o filósofo convida seus leitores a participarem do mesmo empreendimento, não para se tornarem seus discípulos ou que sua filosofia seja verdadeira, mas para que seu pensamento seja um primeiro passo na direção da criação de novos valores. Deleuze (1985, p. 57), no texto *Pensamento nômade*, salienta que “talvez se possa escrever sobre Nietzsche e depois produzir, no decorrer da experiência, enunciados nietzschianos”.

A nosso ver, essa tarefa de questionamento da moral é realizada mediante dois movimentos: o primeiro é compreendido nos escritos intermediários, em que o filósofo trabalha no intuito de desvendar a origem dos sentimentos e preconceitos morais. Nesse primeiro movimento, Nietzsche ocupa-se com os conceitos, os pré-juízos, os sentimentos no que diz respeito à moral. O segundo movimento se dá nos escritos tardios, sobretudo, em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, no interior dos quais a noção de valor passa a ser o centro dos questionamentos, ou seja, Nietzsche procura problematizar o próprio valor que têm os juízos bom e mau⁴. Ao analisar civilizações antigas aristocráticas, com o olhar de genealogista, o filósofo evidencia a dupla história da moral: a moral dos nobres e a moral dos escravos. Diante dessa tipologia da moral, o procedimento genealógico comportará ainda três movimentos, a saber, “o de relacionar os valores com avaliações e, de outro, relacionar as avaliações com valores [...] é preciso ainda remeter a moral dos nobres e a moral dos escravos a valores, avaliar essas duas avaliações” (MARTON, 1993, p. 61).

⁴O fato de demarcarmos a crítica de Nietzsche à moral, a partir de seus escritos intermediários, não significa que o filósofo não tenha já identificado o problema moral em seus primeiros escritos. Já em sua primeira obra publicada, *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche identifica, em sua análise do nascimento e morte da tragédia grega, o pensamento de Sócrates/Platão enquanto a gênese do processo moral decadente. Contudo, é a partir de seus escritos intermediários que o tema da moral é tomado como objeto de análise propriamente dito, a partir do procedimento genealógico.

Embora os dois movimentos que elencamos acima (o movimento de crítica à moral, realizado no período intermediário de seus escritos, e o realizado nos escritos tardios) tenham suas especificidades, acreditamos que ambos nos remetem ao procedimento genealógico empreendido por Nietzsche, embora, no período intermediário Nietzsche utilize-se do conceito “genealogia” apenas esporadicamente⁵. Verificamos, em ambos os períodos, a consideração histórica da moral, no interior da qual é buscada, a partir da história de civilizações passadas e dos vestígios deixados pelos povos, a construção das muitas morais. Isto é, em ambos os movimentos a história, tal como Nietzsche a compreende, destituída de um fim absoluto, torna-se um instrumento privilegiado da genealogia. Do mesmo modo, só é possível trazer à tona a história dos valores morais sob a perspectiva da genealogia. Nesse aspecto:

Pensar a história da evolução e transformação dos valores morais e religiosos é desvendar o intrincado emaranhado da construção histórica dos valores morais. E pensar a história dos valores morais e religiosos é possível a Nietzsche ao tomar a genealogia como ferramenta, como método que lhe possibilitará abordar a evolução histórica das interpretações sobre os valores morais/religiosos (DANELON, 2001, p.46).

Com o procedimento genealógico Nietzsche pretende mostrar que os valores morais não são eternos, eles não foram criados por uma entidade universal e absoluta, pelo contrário, eles são humanos e foram *criados* a partir de um dado momento na história das civilizações.

Nesse sentido, pretendemos refletir com Nietzsche e a partir de Nietzsche como se dá essa reflexão de desmascaramento da moral, tomando esta última como problema. Num primeiro momento, com a análise da origem dos sentimentos e preconceitos morais; no segundo, com a reflexão sobre a moral a partir da noção de valor. É importante ressaltar que, ao apresentarmos a crítica de Nietzsche à moral, podemos vislumbrar o próprio filosofar de Nietzsche, a saber: o experimentar do pensamento, isto é, o fazer experimentações com o pensamento. A esse respeito, afirma Marton:

⁵De acordo com Tongeren (2012, p.87) “Existe uma razão para a aceitação de que, a partir de *Para genealogia da moral*, o conceito ‘genealogia’ esteja no lugar daquilo que Nietzsche, desde a época de *Humano, demasiado humano I*, caracterizou como “química”, “psicologia”, “história”, “história natural” etc.”

Experimentador no mais alto grau, o autor de *Para além de Bem e de Mal* não hesita em convidar o leitor à experimentação, seja por entender que nós, humanos, não passamos de experiências, seja por acreditar que não nos devemos furtar a fazer experiências conosco mesmos. Em seus textos, querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos de visão, tratar de um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas (2014, p. 139).

A experimentação aparece aqui no modo como Nietzsche coloca em questão a moral, fazendo de seu próprio pensamento um experimento na atitude de desmascaramento da moral⁶. Como é característico de seus escritos, aqui também não deixa de haver o convite para nós sermos também experimentadores; os filósofos do futuro, afinal, “serão experimentadores, através do nome que ousei batizá-los, já sublinhei claramente a experimentação e o prazer no experimentar” (ABM, § 210).

1.2 *Humano, demasiado humano* e a aproximação com a ciência

A obra *Humano, demasiado humano* é considerada, por muitos comentadores de Nietzsche⁷, como a obra que marca uma nova fase de sua filosofia. Caracterizada como uma fase de ruptura em relação a seus interlocutores da juventude, Schopenhauer e Wagner, a obra expressa uma experimentação do próprio Nietzsche com sua filosofia. Um novo estilo marca a obra: o estilo aforístico. A opção por escrever em aforismos não foi gratuita. No aforismo, um conceito ou problema é discutido sempre de forma inconclusiva, provisória, sem a pretensão de trazer uma resposta definitiva e sistemática⁸.

⁶Müller-Lauter, a esse respeito diz: “Ele (Nietzsche) experimenta com o pensamento. Se nos deixarmos levar por seus questionamentos, que no essencial ainda são os nossos, poderemos ser enredados por suas reflexões, poderemos trilhar os caminhos que levam ao âmago dos problemas de seu filosofar” (1993, p.13).

⁷Marton (2014, p. 54), dentre outros aspectos, salienta que: “Não há dúvida de que, comparado aos escritos precedentes, *Humano, demasiado humano* inova tanto do ponto de vista da forma quanto do conteúdo”. Dias (2011, p.108) afirma que *Humano, demasiado humano* caracteriza-se por “ser um texto de ruptura através do qual Nietzsche se põe contra os seus modelos do passado”. Vattimo (1990, p. 34), por sua vez, diz que “*Humano, demasiado humano* é o texto que marca claramente a passagem para a nova fase e, sintomaticamente, aquele que sanciona a ruptura de Nietzsche com Wagner”.

⁸No que tange ao estilo aforístico, é importante fazer aqui algumas ressalvas, como bem nos esclarece Müller-Lauter, o fato de o filósofo optar pelo estilo aforístico não justifica chamá-lo de aforístico, pois o filósofo não utiliza somente esse estilo de escrita. “Os primeiros escritos, as dissertações filológicas aos

Como Nietzsche atesta em sua obra autobiográfica, o livro *Humano, demasiado humano* “é o monumento de uma crise. Ele proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória” (EH, *Humano demasiado humano*, §1). Crise essa de alguém que soube deixar de ser discípulo de Schopenhauer e admirador de Wagner, alguém que soube abandoná-los, com jovialidade e frieza, mas também com serenidade e saúde, tal qual um “espírito versado na serpentina arte de mudar de pele” (HHII, prólogo de 1886, § 2). É um momento de solidão, no qual desabrocha sua decepção com Wagner no empreendimento de Bayreuth, mescladas com o sofrimento de sua saúde instável. Em meio a essa *crise*, Nietzsche aprendeu o seu *falar de eremita*:

Do qual apenas os mais silenciosos e mais sofredores entendem: falava para não sofrer do silêncio, sem testemunhas, ou melhor, indiferente a testemunhas, falava de coisas que não me diziam respeito, mas como se me dissessem respeito. Aprendi, então, a arte de *parecer* jovial, objetivo, curioso, sobretudo sadio e malicioso – e num doente isso é, quer me parecer, o seu ‘bom gosto’. A um olhar e uma simpatia refinados não escapará, no entanto, aquilo que talvez seja o encanto desses escritos – que ali fala um sofredor e abstinente, como se *não* fosse um sofredor e abstinente (HHII, prólogo de 1886, § 5).

Um livro que atenta para o que realmente é humano, demasiado humano, e no qual a *observação psicológica* entra em cena juntamente com o *sentido histórico* para desmascarar ou *congelar* os conceitos metafísicos. O novo olhar objetivo e curioso, desenvolvido no livro, se deve em especial a uma gama de leituras novas que Nietzsche

‘tratados’ das *Considerações Extemporâneas*, passando pelo *Nascimento da tragédia*, são tão pouco ‘aforísticos’ quanto as posteriores exposições ensaísticas da *Genealogia da Moral* e também do *Anticristo*, sem falar do peculiar caráter estilístico do *Zaratustra*, que de modo algum é um ‘livro de aforismos’, embora viva do aspecto aforístico” (MULLER-LUTER, 1993, p. 15). Contudo, podemos afirmar que o estilo por aforismos predomina na fase intermediária dos escritos de Nietzsche. Nesse estudo, tomaremos o termo “aforismo” como um termo geral para denominar as citações diretas e indiretas das obras de Nietzsche como um todo. Ainda no que se refere aos aforismos, Eugen Fink (1983, p. 12) afirma que: “O aforismo é antes adequado ao estilo de pensamento de Nietzsche, pois permite a breve e ousada formulação que renuncia à apresentação de razões. Nietzsche pensa como que por rasgos de pensamento mais do que segundo a forma laboriosa da exposição abstrata, constituída por longas cadeias de conceitos. O seu pensamento é intuitivo, processa-se por imagens, e é dotado de uma inaudita capacidade de criar símbolos. Os aforismos de Nietzsche, fortemente expressivos, assemelham-se a pedras polidas. E, no entanto, não se encontram isolados, pois constituem, na sua sucessão, na unidade de um livro, um todo singular”. No que tange à não-sistematicidade da filosofia de Nietzsche, Eugen Fink (1983) afirma que, em certo aspecto, o filósofo fica mais exposto à má interpretação de seu pensamento. O autor ainda expressa um sentimento de estranheza com o fato de Nietzsche ter “recuado perante a tarefa de uma elaboração sistemática conceitual” (1983, p.12). Quanto a essa interpretação, discordamos de Fink, pois, a nosso ver, a não-criação de um sistema é exatamente uma opção filosófica, de Nietzsche, que expressa a crítica e a denúncia de um modelo filosófico que, aos olhos desse último, é construído sobre as bases dos ideais metafísicos.

realizou no período em que fora professor na Basileia, bem como das leituras realizadas na viagem a Sorrento no sul da Itália. No ano de 1876, ano do festival de Bayreuth, Nietzsche estava bastante mal de saúde, com fortes dores de cabeça e problemas de visão que acabaram impossibilitando-o de ministrar suas aulas na Basileia. Assim, a convite de Malwida von Meysenburg⁹, o filósofo foi passar uma temporada em Sorrento, juntamente com o amigo Paul Rée¹⁰ e o jovem aluno Alfred Brenner.

De acordo com a análise de Paolo D'Iorio (2011), a viagem a Sorrento mudará os rumos da filosofia nietzschiana. A cidade, com suas belíssimas paisagens e um clima favorável, apesar de não ter trazido a cura física¹¹ para Nietzsche, ao menos possibilitou uma pequena melhora, à medida que suas dores iam se amenizando graças às companhias agradáveis, passeios, caminhadas e, sobretudo, graças às leituras coletivas que eram realizadas todos os dias ao anoitecer:

Juntos, eles leram os antigos e os modernos, e tanto literatura quanto filosofia e história: Túcídides e Platão, Heródoto e o Novo Testamento; Goethe, Mainländer, Spir, Burchhardt, Rnake; Voltaire, Diderot, Charles de Rémusat, Michelet, Daudet; Calderón, Cervantes, Moreto, Lope de Veja; Turguêniev, as *Mémoires* de Alexander Herzen; o romance *Lorenzo Benoni*, de Iacopo Ruffini etc. (D'IORIO, 2011, p. 57).

Além dos mencionados nomes e obras, é interessante observar que Nietzsche se detém também – principalmente no período de 1873 a 1876 – junto às obras científicas, histórias de física, tratados de química, enfim, às ciências da natureza¹². É a partir desse

⁹Nietzsche conheceu a condessa Malwida von Meysenburg no círculo wagneriano. Ela era amiga íntima de Richardt e Cosima Wagner. Segundo D'Iorio (2014, p. 17) “Malwida pertencia ao círculo dos íntimos de Wagner e havia conhecido Nietzsche em 1872, por ocasião do lançamento da pedra fundamental do teatro de Bayreuth. Foi ainda em Bayreuth, durante o festival de 1876, que ela teve a ideia da viagem ao sul”.

¹⁰É importante salientar que Paul Rée exercerá um papel importante nessa nova fase da filosofia de Nietzsche, sobretudo por meio de sua obra *A origem dos sentimentos morais*.

¹¹Para Nietzsche, houve sim uma cura no sentido psicológico do termo, como bem podemos observar quando diz: “Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida: basta olhar *Aurora*, ou ‘O andarilho e sua sombra’, para compreender o que foi esse ‘retorno a mim’: uma espécie de cura!” (EH, *Humano, demasiado humano*, 5).

¹²De acordo com Vattimo (1990, p. 35-36) “Entre 1873 e 1874 (Nietzsche) pede repetidamente emprestada à biblioteca a obra *Filosofia Natural*, de Biscovich e, em seguida, histórias da química, tratados de física; além disso, *die Natur der Kometen*, de F. Zoellener (saído em 1871; Nietzsche lê-o em 1872), e os escritos de I. Rüttimeyer, um paleontólogo neolamarckiano, seu colega na universidade [...] também as leituras que configuram um interesse pela análise ‘positiva’ do homem e da cultura: desde a *Primitive Culture*, de Tyler (uma das obras que inauguram a antropologia cultural no final do século XIX; publicada em 1871,

novo olhar que Nietzsche evidencia a principal tarefa de sua obra *Humano, demasiado humano*, a saber: “Uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade (HH, §1)”.

O rompimento definitivo com Schopenhauer e Wagner aproximará Nietzsche da ciência, com a qual ele pretende criticar a metafísica, a religião e a moral. É importante ressaltar que a ciência sempre foi um objeto de preocupação nos escritos de Nietzsche. Contudo, há diferentes nuances que são apresentadas ao longo do conjunto de sua obra. No jovem Nietzsche, principalmente na obra *O Nascimento da tragédia*, a ciência é vista como problemática¹³, sobretudo, a partir do otimismo teórico colocado em prática por Sócrates e Platão, o qual supervaloriza a razão e a ciência em detrimento da arte. Nesse contexto, a arte é para o filósofo aquela que pode responder as questões existenciais, estabelecendo a unidade entre saber e vida. Já a partir de *Humano*, “é bem verdade que, à diferença do *Nascimento da tragédia*, agora o filósofo privilegia a ciência e não mais a arte” (MARTON, 2014, p.54).

Com efeito, a nosso ver, a ênfase dada por Nietzsche à ciência, nesse período, não indica que ele adote o viés positivista de ciência¹⁴. O filósofo não deixa então de tomar a arte como uma importante saída para que o homem se lembre do grande artista que é. Mas, para que ele pudesse destruir ou se livrar de toda crença moral, religiosa e de ideais transcendentais, a ciência, com sua característica *frieza*, trabalharia para que “um erro após o outro [fosse] calmamente colocado no gelo” (EH, *humano, demasiado humano*, § 1). A ciência seria, nesse caso, uma aliada na crítica à metafísica. Conforme podemos

Nietzsche lê-a em 1875), aos grandes moralistas franceses: Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfort, Fontenelle e Pascal”.

¹³“O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo o caso um novo problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável” (NT, prefácio de 1886, 2).

¹⁴Nesse aspecto, concordamos com a análise de Barrenechea (2011) quando diz que: “após 1876, publica *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e a *Gaia ciência*. Esses livros, do final da década de 1870 e início de 1880, evidenciam uma outra relação do autor com a arte, a ciência e a filosofia. Nietzsche deixa de lado a entusiasta afirmação de uma metafísica de artista. Na sua nova ótica, a arte deixa de ser considerada o *organon* de acesso ao âmago da realidade, como sustentara na esteira das teses wagnerianas-schopenhaurianas. O filósofo suspeita de todas as crenças metafísicas, religiosas, morais. [...] mas não se trata de aderir a uma visão positivista das ciências, de cultivar a análise pontual de dados, de lidar minuciosamente com fatos. Trata-se de uma outra visão de ciência, de uma ciência alegre, zombeteira, cética, irônica, que escarnece de todos as manifestações elevadas da civilização: arte, religião, metafísica moral, etc. Essa gaia ciência pretende auscultar os alicerces desses construtos da cultura buscando desvendar a origem das ideias consideradas elevadas, a procedência concreta de conceitos e instituições julgados puros e transcendentais” (BARRENECHEA, 2011, p. 38).

observar no aforismo 107 de *Gaia Ciência*, a ciência possibilitou a Nietzsche “a percepção da inverdade e mendacidade geral”, isto é, “da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível”. Contudo, essa percepção seria *intolerável para nós* “se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro” (GC, § 107). Nietzsche concebe a ciência, nesse contexto, não como um conjunto de técnicas, mas como um aporte à reflexão filosófica que ele pretende realizar nesse momento, a saber, a de verificar a gênese de toda criação de crenças e ideais transcendentais. Desse modo, pretende desvelar os erros do intelecto, da razão e, ao mesmo tempo, constatar que esses erros, ou seja, tudo o que se chama de verdade, é um tipo de erro que têm o poder conservador da vida.

No escrito de juventude de 1873 *Acerca da verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche já havia dito que o intelecto humano possui a arte de dissimulação como meio para a conservação do indivíduo. Com efeito, na medida em que o homem necessita viver em sociedade, em rebanho e acometido de um profundo tédio, é preciso fixar, estabelecer uma convenção para aquilo que deve ser a “verdade”. Nesse aspecto, diz o filósofo: “é inventada uma designação das coisas tão válida como vinculativa e a legislação da língua produz também as primeiras leis de verdade, pois aqui surge pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira” (VM, 1997, p. 217-218). Esse foi o primeiro passo no impulso em direção à verdade, pois o homem, a partir desse sentimento de dar nomes às coisas (linguagem), “desperta uma inclinação moral relativa à verdade” (VM, 1997, p. 222); para se opor ao homem mentiroso (aquele que não faz bom uso das convenções), ele prova a si mesmo o caráter fiável e útil da verdade. Com isso, o homem passa para o domínio das abstrações, ou seja, ele generaliza todas as impressões e metáforas intuitivas em esquemas conceituais. A dissolução da imagem em conceito possibilitou ao homem:

Construir uma ordem em pirâmide segundo castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, de subordinações, delimitações, que agora se contrapõe ao mundo intuitivo das primeiras impressões, como sendo o mundo mais estável, mais geral, mais conhecido, mais humano e, como tal, como o mundo regulador e imperativo (VM, 1997, p.222).

Essa proeza do homem como construtor de conceitos e criador da “verdade” tem suas limitações e problemas, pois ele acaba por tomar as metáforas como sendo as

próprias coisas, na medida em que efetua a solidificação das imagens, hipostasiando-as. Assim, nesse escrito, o jovem filósofo elabora uma crítica ao impulso à verdade, faz a distinção entre o homem racional e o homem intuitivo, colocando-os lado a lado. Contudo, o filósofo ainda atesta que esse impulso básico do homem não poderia ser esquecido nunca, “porque com isso se abstrairia do próprio homem” (VM, 1997, p. 228). De modo que, nesse contexto, Nietzsche propõe como solução o mito e arte como meio de dominar e refrear a ciência.

Nos escritos intermediários o filósofo aspira encontrar o surgimento da lógica e, em *Humano, demasiado humano*, assevera: “do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais*”. De maneira que a base de toda lógica consiste em igualar o desigual. No parágrafo 111 de *Gaia Ciência*, o filósofo questiona:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsumção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica (GC, §111).

Percebe-se então que a origem da lógica está relacionada com a necessidade de sobrevivência do humano, isto é, a lógica pode facilitar a assimilação, simplificação, formação e organização das coisas. Com efeito, é crucial compreendermos que “essa igualação, por meio da qual o ser vivo se conserva, é uma falsificação do que é efetivo, [ela] apoia-se sobre a convicção de que tudo o que é posto como igual é e permanece idêntico a si mesmo, a igualação é desde sempre um tornar fixo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 42). É notadamente sobre esse aspecto de igualar e fixar que se concentra uma das críticas de Nietzsche, crítica que, em suma, se dirige aos princípios da lógica, uma vez que, para ele, o mundo é efetividade, não há nada fixo e estável, é sempre o vir-a-ser e perecer.

Conforme podemos observar no aforismo 110 de *Gaia Ciência*, o impulso à verdade parece ganhar legitimidade, pois, para o filósofo, “o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade entre as necessidades”, ou seja, assim como antes a dissimulação do intelecto seria uma instinto conservador da vida, o impulso à verdade, ao ganhar legitimidade e provando ser uma necessidade, *provou* também “ser um poder conservador da vida”. De maneira que:

O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, *os dois no mesmo homem* (GC, §110, grifos em itálico nosso).

Mediante esse choque, que ocorre de modo conflitivo como numa luta, entre o conhecimento e os erros fundamentais, a questão que se põe agora é: “até que ponto a verdade suporta ser incorporada?” (GC, §110). Esta questão, para Nietzsche, só pode ser respondida *com o experimento* de si mesmo (GC, §110). É preciso pensar, nesse aspecto, de modo perspectivista, modo no qual há “apenas pontos de vista, interpretações que decorrem da luta dos nossos afetos, das avaliações produzidas, instante após instante, pelas nossas forças orgânicas” (BARRENECHEA, 2012, p. 133). Dessa maneira, não há nada fixo: leis, causas, substâncias, além-mundos ou ideais transcendentais, o que há são construções de perspectivas de avaliações que expressam a necessidade dos impulsos corporais na luta por mais poder. Se o que há são apenas avaliações humanas sob um determinado ponto de vista, faz-se necessário então compreender o comportamento humano, entender o que leva o homem a tomar uma ação como boa e outra como má.

1.3 Conceitos e sentimentos morais

No aforismo 2 do primeiro capítulo do livro *Humano, demasiado Humano*, encontramos a explicação para o que consideramos ser o procedimento utilizado por Nietzsche na tentativa de compreender o homem em face de seu comportamento moral. Procedimento esse que, segundo Nietzsche, falta aos filósofos como um todo:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam ‘o homem’ como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; [...], mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê ‘instintos’ no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (HH, § 2).

O filósofo pretende mostrar que os sentimentos e preconceitos morais foram criados em algum momento na história e que, portanto, são criações humanas, *demasiadamente humanas*. É importante ressaltar que, a partir das obras intermediárias, já podemos vislumbrar em germe o procedimento genealógico tal como Nietzsche o fará posteriormente nas obras tardias, sobretudo, na *Genealogia da moral*. Como bem interpreta Foucault (1984), o genealogista necessita da história, contudo, não para buscar uma origem, um princípio de todas as coisas. Trata-se antes de reconhecer as surpresas, as máscaras, as discórdias, as rachaduras próprias dos acontecimentos históricos. Conforme indicação do próprio Nietzsche:

Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais, tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismo que leva o título *Humano, demasiado humano*. Um livro para *espíritos livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-77; os pensamentos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes (NIETZSCHE, GM, prefácio. § 2).

Contudo, conforme temos visto no escrito *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, do ano 1873, a problematização da moral já se encontra presente no pensamento do filósofo. Em *Humano, demasiado Humano*, porém, há a indicação da

história e a *observação psicológica* como instrumentos que contribuem para colocar em questão a moral. Para que possamos compreender melhor em que consistem esses dois instrumentos metodológicos de Nietzsche, faz-se necessário descrever o modo como ele compreende a história e a observação psicológica.

Começaremos, então, pela concepção de história, no ano de 1873-1874, na ocasião em que Nietzsche escreve a segunda consideração extemporânea: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Neste escrito, Nietzsche procura evidenciar que a história pode tanto contribuir para a elevação da vida como para a sua deterioração. Ela contribui na medida em que potencializa a vida, ou seja, no momento em que mobiliza o homem a agir e ser construtor do presente. Por outro lado, o excesso de história é uma desvantagem para a vida, pois o homem toma a história como um saber, como um conhecimento que deve simplesmente ser conhecido e repetido. Preocupado em memorizar o passado com o seu registro, ele negligencia o presente e a experiência vivida.

De acordo com Nietzsche, o homem se interessa pela história por três razões pelo menos. Como homem de ação, ele necessita de modelos de grandes personagens ou mesmo daquilo que foi grandioso e raro, possuindo assim uma concepção de *história monumental*. A história também interessa àquele que tem gosto pela conservação e veneração, o que caracteriza uma visão de *história tradicional* e, por fim, ela interessa àqueles que procuram romper ou questionar o seu passado, possuindo, nesse sentido, uma concepção de *história crítica*. A utilidade da história monumental estaria vinculada ao fato de sabermos, por ela, que a grandeza foi possível no passado, logo, poderá ser possível no futuro. Contudo, há as desvantagens no uso dessa concepção de história, pois, como afirma Nietzsche, “o monumental não deve jamais vir à luz – esta é a divisa contra a qual se choca o homem de ação” (Co. Ext.II, § 2).

A história também interessa ao homem que tem gosto pela conservação e veneração, o que tipifica uma concepção de história tradicionalista. Nessa perspectiva, observa-se o cultivo e o cuidado do homem para preservar tudo o que já foi e o que já passou, tendo, inclusive, uma preocupação em conservar a história para aqueles que irão ainda nascer. O sentido histórico, nesta concepção tradicionalista, estaria vinculado ao fato de que o homem, enquanto ser histórico, possui uma origem no passado do qual ele é agora o herdeiro. Todavia, é exatamente aí que a história, vista na perspectiva tradicionalista, torna-se problemática, pois não podemos ser simplesmente herdeiros no sentido de veneração, conservação e numa perspectiva de colecionador. É preciso

também engendrar a história. Na concepção da história crítica, estaria incluída a necessidade do homem de interrogar, de julgar e condenar o seu passado, pois, ao julgar o passado, o homem acredita apagar ou negar tudo o que considerou ser um erro. Todavia, é impossível, como diz Nietzsche, apagar a nossa origem, pois somos frutos do passado. Além do que, é necessário compreender que a vida é também uma força obscura, “é preciso ter muita força para poder viver e esquecer até que ponto viver e ser injusto são uma única e mesma coisa” (Co. Ext.II, § 3).

Essas três razões pelas quais a história interessa ao homem podem, segundo as suas necessidades de sobrevivência, prestar um serviço à vida. Contudo, a relação do homem com a história deve ir além, de modo que não seja utilizada simplesmente para os homens se posicionarem como contempladores passivos. O sentido histórico só será útil à vida de um indivíduo, de um povo, se a exemplaridade do passado nos potencializar a criação do presente e nos fizer também criadores da própria história. Portanto, impõe-se a necessidade de articular o saber com a vida.

Na reflexão acerca do valor e do não-valor da história para a vida, Nietzsche crítica nossa pretensão de dar um estatuto de ciência à história, assim como o excesso de história, a ênfase na objetividade. Para ele, o domínio da objetividade não permite ou não abre espaço para a subjetividade, para a singularidade e a criatividade e, portanto, para o próprio engendramento da história. Ao fazer o diagnóstico do momento em que está vivendo, percebe que é exatamente a pretensão de fazer da história uma ciência que tem prevalecido no pensamento do homem moderno. Com a predominância da ciência, não é mais a vida que dita sua necessidade histórica. O homem moderno começa a acumular conhecimentos e fatos de maneira desordenada e sem medida; em meio aos diversos saberes caóticos que ingeriu, ele não consegue mais ser criativo, o acúmulo de memória impede sua possibilidade de lançar-se a novas experiências. Diante disso, o filósofo evidencia a importância do esquecimento, utilizando a metáfora do animal que é instintivamente preso ao instante. O animal, como Nietzsche observa, vive exatamente de maneira a-histórica, ao contrário do homem, que sempre está preso às lembranças.

Se Nietzsche, porém, evidencia que a história do século XIX acha-se travestida do historicismo alemão, como utilizar agora a história como instrumento metodológico para compreender a origem dos sentimentos e preconceitos morais, conforme a proposta presente em HH? Nietzsche nos responde: “Esta origem deve ser ela mesma por sua vez submetida a uma investigação histórica, a própria história deve resolver o problema da

história” (Co.Ext II, § 8). Conforme analisa Marton (2010, p. 92) “a concepção que Nietzsche tem da história ganha força e riqueza no segundo período de sua obra (de modo que) atribui agora um duplo uso: o de ilustrar os problemas relativos à conduta humana e o de fornecer armas para o combate à metafísica”.

A história, tal como Nietzsche a concebe, é descontínua, ela possui acasos e lacunas. O sentido histórico é dado pelo próprio indivíduo concreto, não do homem visto como uma verdade eterna¹⁵. De modo que a pesquisa histórica, na visão de Nietzsche, não se configura em uma pesquisa sobre a origem, no sentido de encontrar o seu início e seu processo até um fim¹⁶. Para o filósofo, não há uma identidade e verdade absoluta por trás dos fatos e acontecimentos históricos, uma vez que tudo veio a ser. Nesse aspecto, no que tange à questão a respeito da moral, a história possibilitará ao filósofo alemão explicar e esclarecer os costumes dos grupos sociais, evidenciando os sentimentos morais desses grupos de várias épocas e lugares, bem como as razões de eles emergirem e se conservarem (MARTON, 2010).

Ao constatar que os sentimentos e preconceitos morais são humanos, demasiadamente humanos, Nietzsche considera, na obra em questão, a necessidade da observação psicológica, isto é, a reflexão sobre o humano. Essa reflexão, de modo algum, se refere à auto-observação, tomando a psicologia como instrumento de observação para conhecer a si mesmo (introspecção). Nietzsche compreende a psicologia como um campo de reflexão que, aliado à história, pode investigar a origem e a história dos sentimentos morais. Para o filósofo, os estudos na área da psicologia, feitos até então, foram realizados no campo da metafísica, no interior da qual buscava-se compreender a conduta do homem a partir de algum princípio transcendente, princípio que, além disso, era tido como pressuposto, como dado. Fazia-se necessário compreender e estudar o homem tal como ele é em suas ações e comportamento, como ele se situa historicamente na efetividade. Diante dessa urgência, diz Nietzsche:

Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se

¹⁵Nesse aspecto concordamos com Barrenechea, quando afirma que; “As questões metafísicas, religiosas, morais não são geradas num âmbito transcendente, eterno, além das vicissitudes concretas da vida. Todos os problemas surgem num contexto concreto, no meio de forças vitais, de condições efetivas de existência dos diversos indivíduos e povos” (2011, p. 38).

¹⁶Conforme ressalta Müller-Lauter: “A mudança na estimativa do valor da história deixa intocado, nos traços essenciais, o que Nietzsche entende por *história*. A história humana é continuação da história do mundo orgânico, que não tem nenhum começo. O que nela acontece realiza-se necessariamente” (2009, p. 99).

tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais (HH, § 37).

Influenciado pelos moralistas franceses como La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort e Montaigne¹⁷, como também pela obra *A origem dos Sentimentos Morais*, de seu amigo Paul Rée, Nietzsche se dedica, em *Humano, demasiado humano*, à análise dos sentimentos morais e, em *Aurora*, às reflexões sobre os preconceitos morais, conforme indicado no próprio subtítulo deste trabalho. A identificação com os moralistas franceses se deu, principalmente, pelo fato de que estes últimos buscaram compreender a conduta humana sem recorrer aos princípios transcendentais, ou seja, eles procuraram estudar o homem tal como ele é: enquanto ser social situado no tempo e no espaço.

Com efeito, a análise de Nietzsche vai para além do ponto de vista adotado pelos moralistas franceses e ingleses. Nesse capítulo, nos deparamos com uma filosofia da suspeita, na qual o filósofo constata que “a história dos sentimentos morais é a história de um erro” (HH, §39). De modo a suscitar questões como: “O que é considerado virtude na moral é realmente uma virtude? Por que designamos uma ação boa ou má? Qual nosso critério?” Ora, tendemos a considerar o bom como sendo o melhor sem ao menos suspeitar dos motivos de nossa avaliação. De acordo com o pensamento nietzschiano, é preciso desconfiar de tudo aquilo que tomamos como uma verdade absoluta, criada desde sempre, a qual temos o costume de assumir, simplesmente, como verdade incontestável, sem submetê-la a uma análise crítica mais criteriosa. Para o filósofo, é crucial entendermos, ainda, que não existe uma moral única e eterna, mas, sim, muitas morais que precisam ser evidenciadas a partir do contexto histórico ao qual pertencem. Nietzsche pretende mostrar que:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la

¹⁷De acordo com a interpretação de Marton, um dos motivos que contribuiu para a aproximação desses autores para refletir sobre a moral é que: “todos eles interessaram-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia; examinam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentais. Vendo a história como uma mistura desordenada de ações, eventos, situações morais, costumes, arranjos sociais, traços de caráter, por certo não a consideram uma ciência”. Pouco lhes importa que tenha inteligibilidade ou não, o que conta é o seu uso para compreender o ser humano. Na maneira pela qual a concebem, encontram-se ressonâncias do sentido que Cícero lhe emprestava: tesouro inestimável de exemplos, a história é a mestra da vida (MARTON, 1993, p. 60-61).

como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora (ABM, §23).

Com a psicologia, o filósofo alemão pretende demarcar a proveniência da moral, evidenciando que os sentimentos e preconceitos estão inscritos na história dessa moral, que são sintomas da atitude moral. Fato este, no entanto, que até agora foi silenciado. Retomaremos, mais à frente, essa mesma reflexão, quanto falarmos do procedimento genealógico a partir da *Genealogia da moral*. Por ora, limitamo-nos à tarefa de tentar compreender como o homem se constitui historicamente no mundo de acordo com o desenvolvimento dos costumes e da cultura. Para isso, é preciso ter em conta, de saída, que a caracterização que fazemos de uma pessoa como moral ou imoral se dá a partir dos costumes e hábitos ligados à tradição. De acordo com Nietzsche, deve ser considerado moral aquele que presta obediência a uma lei ou tradição, quer dizer, definimos “bom” o que pratica de bom grado essa lei ou tradição moral. Já aquele que ofende a tradição é denominado de imoral e mau, pois pratica o mau costume, não obedece à lei ou à tradição moral. Nesse aspecto, “egoísta e altruísta não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela” (HH, §96).

Como vimos na citação de entrada deste tópico (aforismo, 2 de HH), Nietzsche faz opção pelo vir a ser universal, “e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (HH, §2). Tal posicionamento se configura na crítica ao idealismo subjetivo de Kant e Schopenhauer. Para Nietzsche, o devir expressa a realidade efetiva, o conceito metafísico do incondicionado corresponde a uma mera ficção, não passa de uma fantasia criada por erro do intelecto humano. Ora, a teoria do conhecimento kantiana está estruturada naquilo que o filósofo denomina de ânimo, isto é, o conjunto das faculdades por meio das quais se podem produzir conhecimento. É interessante observar que qualquer modificação do ânimo é representação e a representação com consciência é percepção.

No capítulo sobre a *Estética Transcendental*, da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que é por meio da sensibilidade que nos são dados objetos e através dela temos a intuição. Sendo assim, só há intuição na medida em que somos afetados pelo objeto

(sensação). De modo que só existe conhecimento quando este se refere a objetos, processo esse realizado somente por intermédio da intuição, visto que o intelecto, por si mesmo, não pode apreender o objeto. Ou seja, sem a sensibilidade não é possível ter o objeto. Com efeito, é o entendimento que pensa os objetos e opera com conceitos, logo, o entendimento, por meio de sua forma pura (categorias) pode ordenar e articular os objetos (aparências). Kant dá o nome de fenômeno a esses objetos pensados em unidade com as categorias. É na região do mundo fenomenal que a ciência irá constituir todos os seus objetos, ou, em outras palavras, o mundo teórico está limitado ao mundo fenomenal.

De acordo com o pensamento de Kant, o fenômeno constitui-se de duas maneiras: matéria e forma. A matéria corresponde à sensação e é dada somente *a posteriori*, ao passo que a forma é a possibilidade de o fenômeno ser ordenado segundo determinadas relações, assim, ela deve se encontrar *a priori* no espírito. Ora, tendo em vista que “a forma que ordena a sensação não pode ser ela própria sensação” (Dicionário Kant, verbete “aparência”. CAYGILL, p. 31-32), Kant conclui que se trata de formas puras da sensibilidade. A saber, o espaço e o tempo são estruturas (formas puras) constituídas *a priori*, isto é, anteriores a qualquer experiência. Até mesmo porque não é necessário o objeto para que se saiba que tempo e espaço existem. É importante ainda dizermos que, para o filósofo, a coisa tal como ela é não se apresenta a nós, pois as relações espaço-temporais não estão fora, mas sim dentro, elas se dão a partir de mim, da representação que faço do objeto. Logo, há na filosofia kantiana, de certo modo, a apresentação da finitude do humano.

A maneira metafísica de conceber o mundo como representação, a partir da divisão entre fenômeno e coisa em si, é, aos olhos de Nietzsche, um erro que pode ser evidenciado por meio da *história da gênese do pensamento*:

Aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) [...] o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como tesouro acumulado do passado – como tesouro; pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial

o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, **iluminar a história da gênese desse mundo como representação** – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento. Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado (HH, §16, grifos em itálico do autor, grifo em negrito nosso).

Para Nietzsche, não há um evento pronto, um quadro da vida já preenchido do qual encontramos uma causa primeira. Assim, toda nossa vida, mundo e experiência, é um vir a ser constante. Esse mundo é carregado de significados e interpretações humanas. Como nos esclarece Deleuze, “um fenômeno não é uma aparência nem sequer uma aparição, mas um signo, um sintoma que encontra o seu sentido numa força atual. A filosofia no seu todo é uma sintomalogia e uma semiologia” (s/d, p. 8). Nesse aspecto, o procedimento genealógico é um instrumento privilegiado que possibilita ao filósofo trazer à tona os erros que, até então, foram tidos como verdades eternas.

Da crítica de Nietzsche a Kant e Schopenhauer, queremos destacar outro ponto, que se refere à tese do caráter inteligível sustentada por ambos. Podemos verificar essa crítica no aforismo abaixo, em que Nietzsche apresenta a existência de algumas fases na história dos sentimentos morais:

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de ‘bom’ ou ‘mau’ é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir de elementos e influxos de coisas passadas e presentes; portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio (HH, §39).

De acordo com o pensamento de Nietzsche, por trás da teoria do caráter inteligível, sustentada por Kant e depois por Schopenhauer, se esconde a legitimação de conceitos fundamentais de moralidade do tipo religioso-moral. Ao afirmar que o homem é responsável por suas ações, os filósofos podem assim justificar a atribuição da culpa, a questão da imputabilidade. Atribuir ao homem a responsabilidade por seus atos e ações consiste em admitir que existe uma moral que deve ser seguida para o bem-estar geral. Para Nietzsche, por outro lado, tudo faz parte do jogo da necessidade, de modo que “o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em consequência, entre moral e moral” (ABM, § 228, grifos em itálico do autor).

A crítica, realizada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, é de crucial importância para compreendermos o erro da vontade livre. Ao desvendarmos este erro, tiraremos das costas do ser humano todo o peso da culpa e do castigo que o sobrecarrega desde os tempos primordiais¹⁸. O filósofo alemão quer nos alertar para o seguinte fato: assim como é preciso desvendar que as coisas exteriores não são aquilo que nos parecem ser, o mundo interior também não é tal como nos parece (A,116). Por isso, é necessário buscar a gênese da moral, supomos que o homem age por meio de uma vontade livre ao fazer-nos alguma coisa de mal; com relação à natureza, por outro lado, não fazemos a mesma suposição, isto é, não condenamos a natureza, por exemplo, por causa de uma tempestade, um terremoto, etc. As ações de uma criança pequena, por sua vez, são interpretadas também como naturais, assim, não censuramos uma criança que, ao brincar com um animal, lança-o ao chão.

Consideramos as ações do homem como sendo ações realizadas a seu *bel-prazer*, por outro lado, tomamos o exemplo da natureza como a simples realização do jogo da

¹⁸Com certeza, o fato de não julgar os homens por suas ações não significa aqui deixar que façam todas as atrocidades que bem entenderem. A análise de Nietzsche é com relação ao ponto de vista moral. Vejamos a interpretação de Giacóia: “Evidentemente, podemos ainda julgar, condenar e absolver os homens por suas ações. Mas, do ponto de vista da crítica de Nietzsche, tais julgamentos só podem ser extrinsecamente justificados, com base em razões e motivos cuja natureza não é ético-moral, mas utilitária, dentre os quais se destacam os ditames e as exigências incontornáveis dos costumes, da vida social, da convivência civilizada, enfim, as convenções e os maneirismos morais, políticos, sociais e jurídicos que nunca deixaram de cobrar seu preço inevitável” (GIACOIA, 2012, p. 153).

necessidade. “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer mal” (HH, § 99). No aforismo 102, de HH, Nietzsche acrescenta, “todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação”. É importante observar que, Nietzsche em seus escritos tardios irá rever esse modo de conceber a noção de prazer e desprazer que leva à autoconservação. Na análise de HH, a noção de prazer e desprazer está relacionada de acordo com a interpretação, *o grau, natureza do intelecto* (HH, § 102 e § 104). Já nos escritos tardios está intimamente relacionada à vontade de poder, “uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força —: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso” (NIETZSCHE, ABM, § 13, grifos em itálico do autor). Contudo, nesse momento queremos aqui, enfatizar a responsabilidade que é imputada ao homem por suas ações, pois, “onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca”, de modo que o conceber o livre arbítrio se trata de um “famigerado artifício de teólogo” (CI, *Os quatros grandes erros*, § 7).

O mesmo se dá, segundo Nietzsche, a respeito da compaixão, por isso, a crítica à fundamentação da ética da compaixão, de Schopenhauer. Na obra *Sobre o fundamento da moral*, que trata da questão sugerida pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague¹⁹, Schopenhauer procura argumentar sua resposta estabelecendo uma ética que sustenta a compaixão como o único motivo para o qual se tem valor moral. Para o filósofo, existem ações egoístas, mas também existem aquelas que são totalmente desinteressadas, por visarem exclusivamente o bem estar do outro. E somente essas últimas são dotadas de valor moral. Nas ações desinteressadas, agimos no sentido de realizar ações que visam o impedimento ou supressão do sofrimento do outro como se fosse o nosso próprio sofrimento.

Contudo, para Nietzsche, a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro, mas, sim, afastar de nós mesmos a sensação de impotência frente à dor do outro. Sentimo-nos ofendidos quando alguém sofre próximo de nós e então fazemos algo. Logo, intentamos nos desfazer desse desprazer. Assim também pelo fato de que ajudar o outro nos proporciona elogios e reconhecimento. Logo, a verdadeira motivação das ações de

¹⁹A questão da Sociedade Real é: “A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscadas numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 213).

compaixão decorre de interesses particulares ocultos, ou seja, egoístas. Como dirá ainda o filósofo no aforismo 13, de GC, fazer o bem e o mal nada mais é que exercitar no outro o nosso poder. E, mesmo quando a ação exige algum sacrifício, é “um sacrifício ao nosso desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder” (GC, §13). Dessa maneira, as pessoas que causam compaixão no outro não têm outro objetivo a não ser o de causar dor em seus espectadores, “a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a sua fraqueza: *o poder de causar dor*” (HH, §50, grifos em itálico do autor). A sensação do poder de causar dor provoca então o prazer.

Schopenhauer introduziu, com sua resposta, dois princípios: primeiro, não seguir os fundamentos teológicos; segundo, fazer uma crítica da fundamentação da moral kantiana. De acordo com o filósofo de Frankfurt, a moral kantiana “é no fundo apenas uma inversão da moral teológica e um disfarce dela em formas bem abstratas e aparentemente encontradas ‘a priori’” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 81). Schopenhauer afirma que, para fundamentar a ética, é necessário tanto uma parte pura *a priori*, como também uma parte empírica (experiência). Contudo, de acordo com sua interpretação, Kant negligencia a experiência, conferindo um primado exclusivo aos conceitos da razão pura.

Com efeito, Schopenhauer, ao indicar a compaixão como o fundamento da ética, incorreu no erro que havia creditado a Kant, pois acabou se servindo da teologia para fundamentar seu posicionamento, principalmente no que se refere ao mandamento do *amor ao próximo*. Nietzsche, como filósofo da suspeita²⁰, percebe muito bem essa relação que Schopenhauer estabeleceu. De acordo com o pensamento nietzschiano, só podemos praticar o amor ao próximo, na verdade, a partir do momento que amamos primeiramente a nós mesmos. Contudo, como bem observa Oliveira (2010, p. 4): “para Nietzsche o amor a si mesmo ainda não começou a ser praticado pelo cristianismo como condição do amor ao próximo”. Conforme podemos constatar no aforismo 79 de *Aurora*:

²⁰No prólogo a HH de 1886, §1, diz Nietzsche “Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita”. Verificamos também outra ocorrência na GC, no prólogo de 1886, § 3, que diz: “Apenas a grande dor é o extremo liberador do espírito, enquanto mestre da *grande suspeita*, que todo U faz um X, um autêntico e verdadeiro X, isto é, a antepenúltima letra”.

Se segundo Pascal e o cristianismo, nosso eu é sempre *odioso*, como podemos autorizar e aceitar o que outros cuidam de amar, ou Deus ou os homens? Seria contrário a toda boa conveniência deixar-se amar quando se sabe com segurança que não se *merece* mais que ódio (para não falar de outros sentimentos defensivos). ‘mas isto é justamente o reino da graça?’ Vosso amor ao próximo é, pois, uma graça? Vossa piedade é uma graça? Pois bem, se vos é possível dai um passo mais: amai a vós mesmos pela graça; então já não tereis necessidade de vosso Deus, e todo o drama da queda e da redenção se consumará em vós.

Encontra-se vinculado à ideia de amor ao próximo algo nefasto, a saber, a negação de si. Nietzsche percebe a contraditoriedade desse projeto, o verdadeiro amor começa com o amor de si. Ademais, como Nietzsche nos apresenta nos aforismos 115 e 116 de *Aurora*, a formação que temos de nosso “eu”, a partir dessa perspectiva da compaixão, nos conduz a uma opinião errada sobre nós mesmos. Acreditamos que conhecemos toda a essência das ações, acreditamos saber o que é o bem e o mal. Contudo, “os atos morais são, na realidade, ‘outra coisa’ e nada mais podemos dizer: e todos os atos são essencialmente desconhecidos” (A, §116). Desse modo, é necessário compreendermos a gênese dos preconceitos morais a partir das noções de bem e mal.

No aforismo 45 de HH, Nietzsche apresenta seu primeiro diagnóstico da *dupla pré-história do bem e do mal* (conforme o próprio título do aforismo nos indica):

O conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: primeiro, na alma das tribos e castas dominantes. Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau. Sendo bom, o homem pertence aos ‘bons’, a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido da retribuição. Sendo mau, o homem pertence aos ‘maus’, a um bando de homens submissos e impotentes que não têm sentido comunitário. [...] – *Depois*, na alma dos oprimidos, dos impotentes. Qualquer *outro* homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo (HH, §,45, grifos em itálico do autor).

Nesse aspecto, o conceito de bom nas antigas civilizações dominantes era atributo de quem pudesse retribuir, seja o bem com o bem, seja o mal com o mal. De modo que a caracterização de bom advinha de uma análise do homem dirigida a si mesmo, uma análise da própria casta mediante o sentimento comunal. Sendo caracterizado como mau

aquele que era impotente, submisso e desprezível. Contudo, havia ainda outra perspectiva, a dos oprimidos, que caracterizavam todos os outros como maus. Portanto, enquanto que nas castas dominantes a designação *bom* e *mau* partia de uma auto-análise, para os oprimidos a designação de *bom* e *mau* partia não de um olhar para si mesmo, mas de um olhar externo a si. Contudo, é preciso ainda colocar o problema do bem e do mal em termos de valores, e avaliar esses próprios valores para que possamos elucidar o problema da moral.

1.4 O procedimento genealógico: moral do senhor e moral do escravo

Meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perderam no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (GM, prólogo, de 1887, § 7, grifos em itálico do autor).

Afirmamos, na entrada desse capítulo, que o procedimento genealógico de Nietzsche, a nosso ver, se dá a partir de dois movimentos: a crítica aos conceitos e sentimentos morais (escritos intermediários) e a crítica aos valores morais (escritos tardios). Contudo, ambos os movimentos possuem suas especificidades, existe, a nosso ver, um aprimoramento da crítica à moral, inerente à tentativa de elucidar seu problema a partir de um ponto de vista que não seja ele mesmo moral; “pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escavar, voar” (GC, § 380). A crítica de Nietzsche aos historiadores da moral consiste exatamente numa censura ao fato de estes permanecerem atrelados a uma certa moral. A esse respeito, escreve o filósofo no quinto livro acrescentado à obra *Gaia Ciência*: “esses historiadores da moral (sobretudo ingleses) não representam muita coisa: em geral, eles próprios se acham ingenuamente sob as ordens de uma determinada moral” (GC, § 345). Essa determinada moral seria para Nietzsche a socrático-platônica-cristã. É essa estrutura de constituição da moral no ocidente que o filósofo pretende colocar em questão.

É preciso realizar uma “*crítica dos juízos de valor morais*” (GC, § 345, grifo em itálico do autor). Nesse aspecto, é necessário uma direção melhor, mostra-se algo imprescindível aos homens atentarem-se minuciosamente para a história do seu passado moral, “precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais²¹ (ABM, § 186). Esse procedimento genealógico segue o seguinte caminho metodológico:

Deveríamos, com todo o rigor, admitir o *que* se faz necessário por muito tempo, o *que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral (ABM, § 186, grifos em itálico do autor).

Percebe-se, por meio da citação acima, que a análise de Nietzsche sobre a moral possui rigor metodológico, mas não se adequa à “ciência da moral” tal qual foi antes concebida pelos historiadores da moral. O que o filósofo alemão pretende realizar é a *história natural da moral*, conforme encontramos no próprio título do quinto capítulo de *Além de do bem e do mal*, enfim, “trata-se de compreender a moral a partir da natureza, a história e também a psicologia serve para reencontrar o caminho a essa natureza” (TONGEREN, 2012, p. 91). Contudo, esse caminho para a natureza, de modo algum, se assemelha à procedência dos investigadores da natureza que fundamentam sua análise no darwinismo. É exatamente o contrário: para Nietzsche, o darwinismo não passa de uma análise científica reativa²². Ao contrário de um evolucionismo, Nietzsche almeja

²¹No estudo realizado por Paul van Tongeren, sobre a obra de Nietzsche ABM, o autor vai defender a tese de que: “o reconhecimento do problema moral só emerge quando se descobriu que há *muitas* morais. Esse descobrimento é impedido, em geral pelo fato de que a crença em *um* tipo de moral acaba cegando os cientistas” (2012, p. 96-97, grifos em itálico do autor).

²²A esse respeito, o aforismo 349 da GC é bastante esclarecedor: “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação [...] o fato de nossas modernas ciências naturais terem de tal modo se enredado no dogma spinoziano (por último, e da forma mais grosseira, o darwinismo, com a doutrina incompreensivelmente unilateral da ‘luta pela existência’ -) deve-se, é provável, à procedência da maioria dos investigadores da natureza: nesse aspecto eles são ‘do povo’, seus antepassados foram gente pobre e humilde, que conheceu muito de perto a dificuldade de seguir adiante. Todo o darwinismo inglês exala como que o ar sufocante do excesso populacional inglês, o odor de miséria e aperto da arraia miúda”.

“retraduzir o homem de volta à natureza” (ABM, § 230). Ou seja, restabelecer sua simplicidade, seus instintos, enfim, aquilo que constitui o humano, como uma pluralidade de impulsos em luta entre si. Nesse aspecto, a crítica de Nietzsche a Darwin se coloca, sobretudo, numa posição alusiva aos conceitos: luta pela existência e seleção natural. Diferentemente de Darwin, Nietzsche não concebe a luta como um elemento de conservação da vida, como também não admite a seleção natural como um mecanismo de progresso da espécie humana. A luta, para o filósofo alemão, é estabelecida pela espécie como afirmação e ampliação de sua força²³. Esse ponto ficará mais claro quando, posteriormente, tratarmos da doutrina da vontade de poder.

Essa fundamentação no darwinismo é também um dos pontos da crítica de Nietzsche aos historiadores da moral, sobretudo, Paul Rée e os utilitaristas ingleses, que são duramente criticados na *Genealogia da moral*. Para Nietzsche, faltaram a eles o decifrar da história, os historiadores da moral se perderam no mergulho às profundezas²⁴ da alma e ficaram presos às amarras da utilidade²⁵, isto é, traduziram o “bom” como algo que foi costumeiramente tido como ações boas (ligadas a ações não egoístas) praticadas por aqueles que fizeram o bem, mas cuja causa teria sido esquecida. Para Nietzsche, “essa hipótese sobre a origem do juízo de valor ‘bom’ é historicamente insustentável, em si

²³ Para uma análise da relação entre Darwin e Nietzsche, ver: FREZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Nietzsche contra Darwin. São Paulo: Discurso Editorial, Unijuí, 2001.

²⁴ É importante ressaltar que Nietzsche, nos primeiros escritos, denuncia e critica o conceito de profundidade, sobretudo, na segunda Intempestiva: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. A crítica se inscreve no modo como os alemães se consideravam homens interiores e profundos. Essa interioridade (profundidade) acabava por ocasionar uma separação entre interior e exterior e, concomitantemente, entre conteúdo e forma, que é problemática na efetivação da cultura autêntica. Com efeito, a crítica à noção de profundidade também se refere ao modo de análise dos filósofos, no sentido de que essa se configura numa forma de máscara e hipocrisia. Nesse aspecto, é bastante elucidativa a reflexão de Foucault: “é que se o intérprete deve ir pessoalmente até ao fundo como um escavador, o movimento de interpretação é pelo contrário, o duma avalanche, o duma avalanche cada vez maior, que permite que por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial de tal forma, que o vôo da águia, a ascensão da montanha, toda esta verticalidade tão importante em Zaratustra, não é em sentido restrito, senão o revés da profundidade, a descoberta de que a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície” (FOUCAULT, 1997, p.19).

²⁵ No que se refere à crítica a Paul Rée e aos ingleses, Foucault faz a seguinte observação no texto *Nietzsche, a genealogia e a história*: “Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral através da preocupação com o útil: como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias. Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram (Platão em Siracusa não se transformou em Maomé) (FOUCAULT, 1984, p. 12).

mesma ela sofre de um contrassenso psicológico” (GM, 1ª dissertação § 3). Além disso, como Nietzsche já havia advertido anteriormente em *Além do bem e do mal*, os moralistas ingleses utilizam-se de uma “linguagem artificial, que é uma *tartufice moral*, dessa vez oculta sob a forma da cientificidade; também não falta uma secreta luta com remorsos da consciência” (ABM, § 228). Desse modo, o método genealógico também consiste em verificar os fenômenos como uma linguagem semiótica, isto é, “também as morais não passam de uma semiótica dos afetos” (ABM, § 187). Sobressai, então, o fato de que a moral é vista por Nietzsche como signo, como conjunto de sintomas provenientes de determinada avaliação.

Se, para Nietzsche, a origem da avaliação do juízo “bom” nada tem a ver com as ações não egoístas, qual seria, então, sua proveniência? Qual foi a perspectiva que o criou? No aforismo 4, da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, ele nos diz:

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’ (grifos em itálico do autor).

Ao examinar as civilizações antigas, sobretudo, a aristocracia guerreira dos tempos homéricos²⁶, Nietzsche observou dois tipos fundamentais de moral, a saber: a moral de senhores ou moral dos nobres, por um lado, e a moral de escravos ou moral dos fracos e ressentidos, por outro. A moral dos nobres cria o valor “bom”, que ela atribui a si mesma e, depois, com “uma imagem de contraste” (GM, 1ª dissertação, § 10), inventa o valor “ruim”, que ela atribui aos fracos. A moral dos fracos, por sua vez, começa por interpretar o valor “mau”, designando-o aos fortes, e atribui-se a si o valor “bom”. É

²⁶Segundo Machado (1999, p. 62), Nietzsche, em diversos momentos, afirmou “a existência de um momento e um lugar em que os valores aristocráticos foram dominantes: a Grécia arcaica, que para ele sempre significou o apogeu da civilização, é onde vai encontrar na arte – na epopeia, na poesia lírica, na tragédia – os valores que opõe a moralidade”.

interessante observarmos que esse é o primeiro movimento na criação de valores, ou seja, a forma como esses valores foram criados, o modo de avaliar de cada moral.

Os nobres, a partir do *pathos da distância*, ou seja, de sua singularidade e diferença, se distanciavam e se opunham a todo pensamento fraco e de rebanho. E “desse *pathos da distância* é que eles (os nobres) tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores”. Já os escravos, por sua vez, somente com o declínio dos juízos de valor aristocráticos, é que finalmente tomam “a palavra (e as palavras)” (GM, 1ª dissertação, § 2). No que tange à criação de palavras e, por conseguinte, aos conceitos, faz-se necessário lembrarmos o modo como Nietzsche compreende a linguagem. Para o filósofo alemão, a linguagem é fruto de uma convenção, estabelecida entre os homens, para poderem viver em sociedade. É o mais importante instrumento de comunicabilidade dos homens entre si e na relação com as coisas. Originariamente, foi inventada uma designação para as coisas: nomes, cores, gêneros, por necessidade de estabelecer a paz entre os homens:

Na medida em que o indivíduo se quer conservar relativamente aos outros indivíduos, este, na maior parte das vezes, utiliza o intelecto num estado natural das coisas, somente para a dissimulação; mas, como o homem quer existir tanto por necessidade como por tédio, socialmente e em rebanho, precisa de fazer a paz e aspira a que desapareça do seu mundo pelo menos o mais brutal *Bellum Omnium contra Omnes* (VM, 1997, p. 217).

Este foi, para o filósofo alemão, o primeiro passo para o *impulso para a verdade*. Ora, a palavra é uma estimulação nervosa traduzida em metáforas, primeiramente em imagem e depois em som (VM, 1997, p. 219). Com seu uso habitual e repetitivo, os homens acabaram por julgar as palavras como sendo a essência em si das coisas, tomando-as como verdade.

Assim se dá também com a formação do conceito, pois as “palavras são sinais sonoros para conceitos” (ABM, § 268). Com a palavra, tornada conceito, os homens procuram unir ainda mais à lógica, estabelecendo medidas e fixando uma igualdade:

Todo conceito emerge da igualização do não igual. Tão certo como uma folha nunca é completamente igual a uma outra, assim também o conceito de folha foi formado graças ao abandono dessas diferenças individuais por um esquecimento do elemento diferenciador e suscita então a representação, como se existisse na natureza, fora das folhas, algo que fosse ‘a folha’ (VM, 1997, p. 220).

Ao evidenciar a origem das palavras e conceitos, a partir da convenção gregária, o filósofo apresenta o problema de se pensar em causa e efeito (como no exemplo da citação a folha como causa das outras); para ele o mundo é efetividade de acontecimentos e, portanto, não há um princípio do qual todas as coisas decorrem. Outro ponto é que, a partir da convenção, tem-se uma inclinação moral, uma busca por aquilo que seja o verdadeiro; mais ainda: toma-se por verdade a falsificação. No contexto da crítica à moral, o filósofo quer evidenciar que a linguagem nada mais é do que signos e símbolos, e, para que possamos compreender a crítica à moral, é preciso compreender o modo como a moral de escravos e a moral de senhores avaliaram e interpretaram esses signos e, por conseguinte, avaliaram e interpretaram os valores.

Ao relacionarmos o valor criado com a avaliação que as duas tipologias apresentam, temos que, “do ponto de vista do forte, ‘ruim’ é apenas uma criação secundária, enquanto para o fraco ‘mau’ é a criação primeira, o ato fundador da sua moral” (MARTON, 1993, p. 53). Conclui-se, desse modo, que a avaliação do valor da moral de escravos é advinda da negação e oposição que ela faz em relação ao valor dos mais fortes, aqui o “próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (GM, 1ª dissertação, § 10). De acordo com a avaliação da moral de escravos, “mau” é “precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (GM, 1ª dissertação, §11). Nesse aspecto, o nobre cria valores que atribui, primeiro, aos homens, para depois atribuir aos atos, enquanto que os escravos avaliam, antes de tudo, as ações, e, em seguida, julgam os homens. Este critério de avaliação dos escravos instaura, por sua vez, a cisão entre o homem, suas ações e atos, instituindo assim o solo da moral.

Com efeito, poderemos nos questionar: como ocorre a transformação conceitual, ou a inversão dos valores constatada por Nietzsche? Que problema Nietzsche quer trazer à tona ao desvelar o modo de avaliação pertencente a ambas as morais?

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, ‘um não eu’ – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (GM, 1ª dissertação, § 10).

Ora, para o filósofo alemão a necessidade de um mundo exterior e oposto “ainda é aquele velho problema moral que surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates, e que muito antes do cristianismo já dividia os espíritos” (ABM, § 191). Em sua primeira obra publicada NT, Nietzsche já havia diagnosticado, a partir da reflexão do nascimento e morte da tragédia ática, Sócrates como “um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal” (NT, § 15), vértice esse que conduziu os filósofos subsequentes no caminho do pensamento metafísico/dualista.

Para Nietzsche, Sócrates não compreendia muito bem a tragédia ática e, por isso, não a estimava. Sob esse aspecto, o filósofo grego aliou-se a Eurípedes na tentativa de obter uma nova forma de criação artística (NT, § 12). Tal empreendimento levou a cabo a morte da tragédia, pois condenou tudo que era instintivo na arte, julgou todo o instinto e poder de ilusão como um erro da existência, erro esse que devia ser corrigido (NT, § 13). Era necessário, para Sócrates, tornar a existência compreensível e, por meio da ciência/razão, fundamentá-la e justificá-la. Na visão de Nietzsche, em Sócrates é a consciência que se torna criadora, de modo que seu lema seria “tudo deve ser inteligível para ser belo” (NT, § 12). Como podemos observar, o lema socrático está vinculado à moral, somente o sábio é virtuoso, assim como “tudo deve ser consciente para ser bom” (NT, § 12). Com isso, estabelece-se a dualidade instinto e razão e, mais ainda com a razão, Sócrates quer comandar os instintos²⁷.

Platão, arrebatado pela filosofia de seu mestre, acreditava que a arte trágica era algo irracional, pouco filosófica, mas sua principal objeção a ela era: “a de ser imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico [...] e assim vemos Platão empenhado em ultrapassar a realidade e

²⁷De acordo com análise de Tongeren (2012, p.130-131), “Sócrates, que pretendeu seguir a razão, deixou-se guiar, na verdade, por outro instinto. A razão (ela mesma ligada aos instintos) coordenou os instintos restantes, coagindo-os a um único instinto: de obediência, de rebanho”.

representar a ideia subjacente àquela pseudo-realidade” (NT, § 14). Com essa intenção de afastar-se do que considerava ser aparência, Platão acaba por aliar a poesia à dialética, de modo que “agora o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver uma ligação entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível” (NT, § 14). No intuito de limpar o mundo de toda a aparência e de todo o erro, Sócrates e Platão primaram por analisar os pensamentos e, em face de um otimismo teórico (crença no saber e no conhecimento como remédio), os conceitos, deduções e juízos foram admitidos como atividades supremas. Mais ainda, a partir desse instrumento, os filósofos gregos exerciam sua educação sobre os jovens, influenciando todo o pensamento filosófico posterior. Nietzsche elege, então, como tarefa, desmascarar essa educação dogmática, ele pretende demonstrar que o “mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do Bem em si” (ABM, prefácio). A invenção platônica acabou por instituir a moral como algo metafísico, como verdade eterna, uma moral única e dominante, a saber, a moral de rebanho.

A criação de ideais, com a divisão do mundo em mundo aparente e mundo verdadeiro²⁸, teria sua segunda apresentação na moral cristã, no interior da qual platonismo e cristianismo se ligam. Tal empreendimento pode ser observado na inversão de valores dos judeus, conforme apresentada por Nietzsche no aforismo 195 de *Além do bem e do mal*:

Os judeus realizaram esse milagre da inversão dos valores, graças ao qual a vida na terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por milênios – os seus profetas fundiram ‘rico’, ‘ateu’, ‘mau’, ‘violento’, ‘sensual’ numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra ‘mundo’. Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral* (grifos em itálico do autor).

De acordo com o diagnóstico do filósofo alemão, a moral judaico-cristã²⁹ inverteu os valores da aristocracia, os nobres se sentiam, a partir de si mesmos, como os bem-

²⁸Como bem observa Müller-Lauter, “um mundo meramente aparente é apresentado como verdadeiro e posto acima da efetividade: a lógica degenera-se em doutrina-de-dois-mundos, em metafísica” (2009, p.44).

²⁹É interessante observarmos que para Nietzsche o cristianismo é a continuação do judaísmo, na obra *Anticristo*, escreve: “o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele não é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica

nascidos, se sentiam felizes, homens ativos e fortes. Já os escravos, os fracos, não são retos e sinceros consigo mesmos, eles transformam o *não poder se vingar* em *não querer se vingar*. Para Nietzsche, a moral cristã se constituiu numa oficina de *fabricar ideais na terra*, (GM, 1ª dissertação, § 14). Nesta oficina, a fraqueza é vista como mérito, a impotência em bondade, a submissão em obediência. Por isso, elege-se como “bom” exatamente aquele que não ataca, não fere, é humilde, paciente, justo e exige pouco da vida (GM, 1ª dissertação, § 13). Para compensar todo o sofrimento no mundo terreno, os cristãos acreditam na vida eterna, isto é, na vida além-mundo. “Inventando outro mundo, os ressentidos reconstituem princípios transcendentais, tomando-os por base da moralidade; desprezam o mundo em que se encontram e negligenciam o caráter ‘humano, demasiado humano’ dos valores” (MARTON, 2014, p.167-168). A moral cristã defende a justificação da vida, pois “o fato de haver sofrimento na vida significa para o cristianismo que a vida não é justa” (DELEUZE, s/d, p.25). Com esse ideal, a moral cristã nega a vida no mundo e, mais ainda, instaura a noção de culpa, responsabilidade e má-consciência. Processo esse que é inicialmente abordado em *Aurora*, pelo filósofo, sob o título de *moralidade dos costumes*:

Onde quer que exista uma comunidade e por conseguinte uma moralidade de costumes, domina a ideia de que o castigo pela violação dos costumes afeta antes de tudo a comunidade: este castigo sobrenatural, cuja manifestação e limites são tão difíceis de serem percebidos pelo espírito que os aprofunda com um temor supersticioso. A comunidade pode obrigar o indivíduo a redimir-se junto a outro indivíduo ou à própria comunidade do prejuízo imediato em consequência de seu ato; pode também exercer uma espécie de vingança sobre o indivíduo, pois, por causa dele – como uma suposta consequência de seu ato –, as nuvens divinas e as explosões da cólera divina se acumularam sobre a comunidade; mas esta considera, não obstante, além de tudo, a culpabilidade do indivíduo como *sua* culpabilidade, e o castigo ao indivíduo como *seu* castigo (A, § 9).

Existiu nessas comunidades primitivas e, ainda hoje, na contemporaneidade, uma afinidade entre o sacrifício e o sagrado, cuja intenção é estabelecer uma moral, instituir regras de condutas para a vida coletiva. Costumes ou modos de avaliar que intentam

apavorante” (AC, § 24). Ainda no aforismo 25, Nietzsche assevera: “Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de ‘pecado’; o sentir-se bem como perigo, como ‘tentação’; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência...” (AC, § 25).

tornar o homem uniforme e confiável. Na filosofia madura, o filósofo retoma esse tema na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, apresentando um novo aspecto que corrobora ainda mais a tese de que há um processo em vigor estabelecendo “igualdade” entre os homens, a saber, a capacidade do homem de *fazer promessas*. Ligada a essa capacidade (do homem como animal capaz de fazer promessas), estaria a origem da responsabilidade, primeiramente, com o uso da memória. Porque, através dela, o homem começa a pensar de maneira causal, a antecipar ações futuras, como sendo do presente, e demonstrando ser confiável em suas promessas. Contudo, o uso contínuo dessa memória, com a sensação de liberdade que concede ao homem, acabou por transformar-se em instinto, este que o próprio homem denominou *consciência*. Vejamos nas palavras do filósofo:

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 – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem o chama de sua consciência (GM, 2ª dissertação, §2, grifos em itálico do autor).

A história da criação dessa memória/consciência é, segundo o relato nietzschiano, uma história de sacrifícios e martírios, pois “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM, 2ª dissertação, §3). Assim, a partir desse processo que agrega promessas e memória, é que se “chegou finalmente ‘à razão!’ [e com essa], o domínio sobre os afetos” (GM, 2ª dissertação, §3, em colchetes acréscimo meu). Com a razão, chega-se enfim à fórmula socrática: razão=virtude=felicidade (CI, *O problema de Sócrates*, § 4). Com o procedimento genealógico, o filósofo alemão evidencia que é, notadamente, na relação entre credor e devedor que se origina a consciência de culpa e a má consciência. A equivalência entre reparação e recompensa, entre dano e dor, fora marcada pelas mais diversas punições, mais ainda: o fazer sofrer foi tomado como algo gratificante, pois leva a uma satisfação. Contudo, tal crueldade era um comportamento comum nas sociedades primitivas e só passou a constituir um problema quando a humanidade começou a se envergonhar de sua crueldade, quando o homem, enfim, se envergonhou de si mesmo, mais especificamente, de seus instintos. O sofrimento é

interiorizado e oculto, originando assim o sentimento de culpa e a necessidade de justificação da vida.

Nesse aspecto, é que também: “o homem se viu então praticamente obrigado a inventar deuses e seres intermediários para todos os céus e abismos [...] e que não dispensa facilmente um espetáculo interessante de dor” (GM, 2ª dissertação § 7). A dor e o sofrimento foram vistos, a partir de então, sob uma perspectiva moral, foram vistos como condenação. Por isso, surge a necessidade de Deus como aquele que é punitivo e recompensador. A negação dos instintos naturais e selvagens levou o homem a ficar refém de sua consciência. Homem esse que já não se preocupava com o outro como um inimigo, pois se instalou a paz e o convívio social; porém, a um preço bastante caro: a de ser o violentador de si mesmo. Com efeito, a culpa de todo o sofrimento é encontrada nele mesmo, por isso, o homem passa a desprezar a si mesmo e a condenar a vida. É dessa interiorização dos instintos que brota a má consciência.

Ora, como vimos anteriormente, é com os homens de rapina, a casta nobre, os que se serviam “de uma natureza ainda natural”, que “*começou* na terra toda cultura superior”, além disso, é importante observar que “sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica” (ABM, § 257). Para o filósofo alemão, a vida é exploração, apropriação, luta e conflitos. Tudo isso faz parte de sua função orgânica. Mas, a partir do momento que se reprime essa força natural própria da vida, há o princípio de dissolução e decadência (ABM, § 259). Nesse aspecto, trata-se de uma decadência fisiológica, uma desarticulação do organismo e o adoecimento da humanidade. A força instintiva da vida fora interpretada de forma difamatória e, portanto, moral.

Notadamente, sob o domínio dessa moral que se apresenta como a única, que se fundamenta em ideais transcendentais, instituindo a moral de rebanho, é, com efeito, sob tal domínio que se circunscreve a crítica de Nietzsche. Moral essa na qual predominam o “tu deves”, a obediência e a submissão. De fato, essa moral que afirma: “Eu, sou a moral mesma, e nada além é moral!” (ABM, § 202) defende-se das muitas outras morais e, revestida de novas máscaras, continua mais ainda a instituir-se enquanto moral, “*moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*” (ABM, § 202). Para o filósofo alemão, a história da moral socrático-platônica cristã marca a história do *niilismo* ocidental, ou, mais especificamente, a primeira forma do *niilismo*, a saber, a desvalorização da vida em função dos valores superiores (Deus, Bem, verdade, “mundo verdadeiro”). E, exatamente,

“aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC, § 344), a qual ainda subsiste, até mesmo quando nós afirmamos rechaçar toda crença em Deus. Ou seja, a filosofia, a ciência, ainda seguem os valores morais dominantes expressos na tradição socrático-platônica cristã.

O que Nietzsche quer evidenciar aqui é que a ciência, por meio da qual buscamos conhecimento, ainda está presa à crença metafísica da verdade como valor “em si”. Ao retomar esse tema na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, o filósofo afirma que “ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno” (GM, §25). Justamente pelo fato de a ciência manter a fé na verdade, na crença de que a verdade é o fim último a que se deve chegar. Mas, que impulso é este que leva à vontade de verdade? Questiona e logo responde o filósofo: “é a fé no próprio ideal ascético, mesmo como seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza” (GM § 24). Esse homem da ciência, esses últimos idealistas, conscientemente, acreditam combater os ideais ascéticos e que desconfiam de toda crença. No entanto, inconscientemente, eles trabalham sob a perspectiva desse ideal. Como escreve Nietzsche, os *pressupostos* da ciência estão firmados em tal ideal. Para o filósofo da suspeita, o fato de se atribuir um valor último à verdade é uma atitude moral, o que coloca um novo problema, exigindo uma nova *tarefa*; “o valor da verdade será experimentalmente posto em questão” (GM § 24). De maneira que a crítica ao valor da verdade se insere na crítica aos valores morais dominantes.

Outro exemplo dessa nova máscara ou herança da moral de rebanho pode ser encontrada no aforismo 202 de *Além do bem e do mal*, que fala sobre o movimento democrático, sobre os anarquistas e o movimento socialista³⁰, os quais “querem a ‘sociedade livre’, mas na verdade unânimes todos na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade e que não a do rebanho *autônomo*”. Para Nietzsche, por trás dessas doutrinas igualitárias, que tomam o mundo com intensidade a partir do século XIX, há uma proposta de mascaramento das diferenças, das singularidades de cada pessoa.

³⁰Num fragmento póstumo do início de 1888, Nietzsche assevera: “O socialista, o anarquista, o niilista, na medida em que experimentam sua existência como algo de que alguém deve ser *culpado*, ainda são, com isso, os indivíduos mais imediatamente aparentados do cristão, que também acredita suportar melhor o encontrar-se mal disposto e a falha, ao encontrar alguém que ele pode tornar *responsável* por isso. O instinto de *vingança* e de *ressentimento* está presente nos dois casos” (FP, Início de 1888, 14 [29], grifos em itálico do autor).

O instinto plebeu também se manifesta nas instituições de educação, sendo possível percebê-lo na figura do erudito e suas vertentes: o especialista, o homem de ciência, o homem objetivo e o cético. Para Nietzsche, tais eruditos “são todos homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência [...] e que agora, de maneira honorável, raivosa, vingativa, representam em palavra e ato a *descrença* na tarefa soberana e na soberania da filosofia” (ABM, § 204, grifos em itálico do autor). Por meio de sua experiência como professor na universidade, Nietzsche pôde verificar, em sua época, no século XIX, a glorificação e exaltação do erudito como expressão do homem de conhecimento. Tal empreendimento elevou ainda mais a crença na ciência e reduziu a filosofia em “teoria do conhecimento” (ABM, § 204).

O erudito e suas vertentes são tipos de homens que, aos olhos de Nietzsche, não possuem nobreza, buscam sempre a uniformidade, a utilidade e laboriosidade. Como evidencia Nietzsche, “Considerem-se os períodos da história de um povo nos quais o homem douto ganha evidência: são épocas de cansaço, muitas vezes de crepúsculo, decadência – a força que transborda, a certeza de vida, a certeza de *futuro* se foram” (GM, 3ª dissertação, § 25). De modo que, na figura do homem objetivo, do homem douto, tem-se aquele que “já não sabe afirmar, nem sabe negar; ele não comanda, e tampouco destrói [...] ele é um instrumento, algo como um escravo, certamente a mais sublime espécie de escravo” (ABM, § 207). Como é característico da moral de escravos, não há a criação de nada novo, mas sim a reprodução e imitação do que já foi criado. Quando disserta sobre algo, é sempre uma escrita superficial e sem profundidade.

A moral dos escravos foi diagnosticada por Nietzsche como uma moral da decadência, a moral dos ressentidos e fracos, que quer se impor como a moral única e legítima, prevalecendo sobre a moral dos nobres. É oportuno então perguntar se, do ponto de vista de Nietzsche, o critério de avaliação a ser adotado é o dos nobres, em oposição à moral de rebanho. Mas o critério, na verdade, não é nem um nem outro; o critério de avaliar os valores morais só pode ser a vida, pois é um “critério que se impõe a si mesmo” (MARTON, 2010, p. 102). Além disso, como consta no *Crepúsculo dos ídolos*, “o valor da vida não pode ser estimado” (CI, *O problema de Sócrates*, § 2). Nessa perspectiva, o

procedimento genealógico, como vimos, evidencia se o valor avaliado é a expressão da afirmação da vida ou a negação da vida³¹.

A partir desse diagnóstico, é possível, conforme o projeto de Nietzsche, destruir esses valores que desvalorizam a vida, para assim, criar novos valores que a assegure e afirme em toda sua plenitude.

Ora, para o filósofo alemão, o homem é uma multiplicidade de forças (impulsos) em conflito, de modo que “cada uma das forças ou impulsos assume a cada vez o domínio no interior do conjunto de uma multiplicidade” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 51). Essa relação de forças é caracterizada pela luta na relação “do dominador e dominado” e pela *resistência* do que “obedece com o dominante” (FP, Agosto-Setembro de 1885, 40 [55]. Com efeito, para Nietzsche “vida é precisamente vontade de poder” (ABM, § 259). De modo que a vontade de poder é responsável por interpretar e avaliar os valores, é a vida, enquanto vontade de poder, que se constitui como critério de avaliação. Se o senhor, assim como o escravo, postula e interpreta um valor, é necessário então sabermos a procedência, a vitalidade dessa avaliação. É necessário privilegiarmos um pensamento que produza e que queira mais vida, portanto, uma vontade criadora. Conforme esclarece Nietzsche no prefácio à *Genealogia da moral*, § 6, é preciso compreender que é necessário vermos a “moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno”. Neste aspecto, há que se interpretar o valor da moral tendo em vista verificar se determinada avaliação promove ou degenera a vida. Para tanto, se faz necessário compreendermos melhor o conceito *Wille zur Macht*, vontade de poder³², tão caro à filosofia nietzschiana.

³¹No parágrafo 3 do prefácio à *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta esse projeto: “Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e mau? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”

³² Neste trabalho optamos por traduzir o termo *Wille zur Macht* por vontade de poder, neste aspecto somos solidários a tradução de Oswaldo Giacóia, que na tradução do texto *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* do autor Wolfgang Müller-Lauter, justifica sua opção nos seguintes termos: “Optei por vontade de poder, não pelo corrente termo vontade de potência, para traduzir o conceito nietzschiano *Der Wille zur Macht*. A tradução tem o inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política, mas apresenta também a vantagem de evitar a ressonância e a evocação da distinção metafísica entre ato e potência – o que certamente contraria a intenção de Nietzsche –, assim como de manter presente um dos fundamentais aspectos de seu pensamento, qual seja, uma concepção de força e poder se esgotando, sem resíduos, a cada momento de sua efetivação. Nos termos de *Além do bem e do*

1.5 Vida como vontade de poder. Vontade de poder como critério de avaliação

O conceito vontade de poder (*Wille zur Macht*), é explicitado pela primeira vez na obra publicada *Assim falou Zaratustra*³³, no primeiro livro “Das mil metas e uma só meta”, e no segundo livro *Da superação de si*. Em “Das mil metas e uma só meta”, a vontade de poder está ligada à tábua de valor que está suspensa sobre os homens e os povos. Com efeito, um aspecto a se considerar é que, para o filósofo alemão, não existe um valor em si, ou mesmo um valor já determinado para cada coisa no mundo. O valor é criado, quer dizer, somos nós que, arbitrariamente, atribuímos valores às coisas, por isso, o valor também está diretamente ligado ao sentido que damos ao mundo, como também à nossa existência³⁴. Vejamos nas palavras de Zaratustra:

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador. Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia. Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores! Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói (Za, I, *Das mil metas e uma só meta*).

Podemos observar que é por necessidade que o homem cria valores, é por meio deles e com eles que se dá sentido à existência, pois todas as ações dependem de um valor; viver implica escolher, julgar e agir mediante coisas, sentimentos e na relação com o outro. Com a criação de valores, pode o homem comparar, medir, julgar, avaliar e dar sentido ao mundo. De maneira que o valor é sempre relativo a um ato valorativo. Ao contrário do que quer instituir a moral, não existem, para Nietzsche, valores universais já

mal, aforismo 22, todo poder (*jede Macht*) extrai, a todo instante, sua última consequência (GIACOIA, 1997, nota 1 apud, MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 50). Contudo, no caso de citações de intérpretes que faz a opção pela tradução vontade de potência, manteremos a citação no original do autor.

³³ Conforme Marton indica: “É em Assim falava Zaratustra que Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência. Referindo-se aos valores dos povos, à sua necessidade e diferença” (2010, p.49)

³⁴ “Valorações surgem a partir daquilo que acreditamos como condições da existência: se nossas condições existenciais se alteram ou nossa crença nelas, então também se alteram as valorações” (FP, primavera de 1884, 25 [397]).

estabelecidos *a priori* no mundo, os valores são criações humanas e, portanto, podemos destruir como também criar novos valores, de modo que:

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! (GC, § 301 grifos em itálico do autor).

Se, conforme vimos, é o homem que cria o valor, interessa-nos saber de que modo este é construído. Numa determinada concepção, os valores são constituídos por juízos lógicos. Nietzsche critica essa concepção no parágrafo 32 de *Humano, demasiado Humano*, ao afirmar que a avaliação é ilógica, uma vez que nenhum objeto da experiência é imutável. Ou seja: nenhum objeto que está no devir pode ser definido por um valor estável. O juízo lógico reivindica o direito de avaliar algo como uma totalidade, propondo-lhe um valor fixo, mas o juízo é sempre incompleto e inexato, na medida em que incide sobre uma matéria que muda no tempo. Além disso, a própria medida que nós tomamos como critério para a avaliação não é fixa, ela apresenta oscilações, disposições, etc. Convém observar então que “todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos” (HH, § 32). Mas por que seriam injustos? Nietzsche dá uma indicação: “nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa, a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm de sê-lo” (HH, § 32). Trata-se da imediatidade da vida, que é também o modo de ser da existência humana. É um sentido que se dá como salto, como inserção, como afeto.

Para Nietzsche, viver já é avaliar. Por conseguinte, o avaliar não é um ato lógico, a avaliação é condicionada pelas inclinações e pelos impulsos da vida. O valor é criado a partir de determinada perspectiva, a qual consiste num arranjo de inclinações julgadas e hierarquizadas de modo particular. A avaliação é uma relação, ela incide sobre o outro, como, por exemplo, nos casos opostos de valoração (senhor e escravo). Neste último aspecto, é importante lembrar que não há reciprocidade de avaliação: a moral escrava não cria valores, mas adota e inverte os valores dos nobres. De acordo com o filósofo: “todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são próprias ou adotadas – essas últimas são bem mais numerosas” (A, § 104).

Vimos chamando atenção aqui para o caráter interno que as valorações possuem, antes mesmo de se apresentarem como atos e avaliações. Para o filósofo alemão: “as valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (ABM, § 268). Isto nos indica que são forças internas que determinam as ações e valorações humanas. Contudo, o ponto crucial a ser compreendido é que essa *estrutura* interna, de modo algum, é um eu-substância em que é possível encontrar uma unidade última ou mesmo uma vontade³⁵, tal como concebe Schopenhauer, como algo simples e conhecido de todos (ABM, § 19). No que consiste, então, essa estrutura? Para Nietzsche, tratar-se-ia da “essência mais íntima do ser”, a saber, a vontade de poder (FP, começo do ano 1888, 14 [80]). Então, enquanto estrutura, a vontade de poder é também afeto, mas não qualquer tipo de afeto, e sim, como diz Nietzsche, da “forma primitiva do afeto” (FP, começo do ano de 1888, 14 [121]). Ou seja, não se trata da expressão de um sentimento pessoal, mas sim da efetuação de um *pathos* interno.

A vontade de poder é, para Nietzsche, uma pluralidade pulsional que está sempre em relação de forças umas com as outras, com o intuito de uma sobrepor a outra na busca incessante por mais poder. Isso ocasiona, pois, o fato de que “nossos impulsos são redutíveis à vontade de poder” [e é ela], “a vontade de poder, o derradeiro *factum* ao qual podemos aceder” (FP, Agosto-Setembro de 1885, 40 [61]). De modo que “não apenas naquilo que domina e que estende seu domínio se exterioriza a vontade de poder, mas também no dominado e submisso” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 56). É, notadamente, no obstáculo, na tensão ao que resiste, que é possível o exercício da vontade de poder. Nesse jogo de forças, há sempre comando e obediência, de modo que “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” (ABM, § 19). E, se a criação de valor implica uma necessidade, a vontade de poder, por sua vez, “quer antes de tudo dar vazão à sua força” (ABM, § 13). Isto é, quer expandir, intensificar, fazer crescer sua força.

Podemos observar que o conceito de *vontade de poder*, conforme apresentado no Zaratustra, na seção: *Das mil metas e uma só meta*, evidencia uma visão antropológica do homem como estimador e criador de valores, sendo esta a voz de sua autossuperação

³⁵“Não há nenhuma vontade: há pontuações volitivas, que constantemente ampliam ou perdem seu poder” (FP, Novembro de 1887-Março de 1888, 11[73]). No *Crepúsculo do ídolo*, Nietzsche esclarece: “no início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que atua – de que vontade é uma faculdade...Hoje sabemos que é apenas uma palavra...” (CI, *A razão na filosofia*, § 5).

e de sua vontade de poder. Na seção “Da superação de si”, vislumbramos a vontade de poder intrinsecamente relacionada à vida. A esse respeito, Zaratustra exorta: ‘apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que ensino – vontade de poder!’ (Za, *Da superação de si mesmo*). Ao compreender a vida como vontade de poder, Nietzsche supera a visão antropológica, na qual ainda são propostas as noções tradicionais de bem e mal, e ele estabelece outro critério de avaliação: a vida, a vida como superação de si mesma, num movimento para além do bem e do mal. No ponto de vista em que nos colocamos, sob esse aspecto, a filosofia de Nietzsche passa a se impor como crítica ao pensamento metafísico e mesmo contra “a crença fundamental dos metafísicos [que] é a crença nas oposições de valores” (ABM, § 2)³⁶.

Os “mais sábios”, com sua “vontade de verdade”, pretendem que a vida “deve se adequar e se dobrar à sua vontade” (Za, *Da superação de si*). Ao contrário deles, Nietzsche assinala que “juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas - em si, tais juízos são bobagens” (CI, *O problema de Sócrates*, §2). Não há, para Nietzsche, nenhum elemento último que se constitua como o princípio fundante e absoluto. Pelo contrário, o que há são interpretações que surgem a partir da necessidade que temos de unidades lógicas. Nesse sentido, concordamos com a interpretação de Müller-Lauter que compreende que “a vontade de poder é um e múltiplo” (1997, p. 73). Entendendo-se que o um ou a unidade é concebida, por Nietzsche, somente enquanto “toda unidade é apenas como organização e conjunção unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade” (FP, Outono de 1885-Outono de 1886, 2[87]. A vontade de poder, enquanto uma multiplicidade de forças, só constitui uma unidade no preciso instante em que uma força dá vazão a si mesma, sobrepondo a outra, de maneira que o que somos e queremos muda a cada instante. A luta prossegue sem cessar e, a partir dela, surgem novos olhares e perspectivas, uma nova interpretação, novos signos e sintomas.

Para Nietzsche, o mundo é a vontade de poder e nada mais, assim, ele emprega a expressão no singular para designar uma unidade, referindo-se à vontade de poder como

³⁶É importante aqui lembrar, conforme esclarece Müller-Lauter, “que Nietzsche contesta apenas todo antagonismo entendido *como absoluto*, em que, os entes por si existentes, repousando em si mesmos, deveriam contrapor-se diretamente uns aos outros. Mas ele afirma um antagonismo imanente à efetividade do mundo. Esse antagonismo deve residir nas oposições concretas em que o mundo desde sempre se desdobrou e continua a desdobrar-se” (2009, p.47).

única qualidade que se deixa encontrar. Contudo, quando descreve a vontade de poder como uma força que estabelece relações de conflito com outras forças, ele não está hipostasiando-a, conforme podemos conferir na leitura de Müller-Lauter:

Não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um, cujas ‘produções’ são as complexas formações de duração relativa [...] a única qualidade já é sempre dada em tais particularizações, senão ela não poderia ser qualidade. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de poder (1997, p. 84).

Até aqui, na obra de Nietzsche, a vontade de poder era representada como um modo de ser da vida, quer dizer: a vida num processo contínuo de superação de si mesma, processo que reivindica cada vez mais poder. Contudo, a partir de *Além do bem e do mal*, aparecem os primeiros esboços da tese em que Nietzsche concebe a vontade de poder como um elemento que contempla também o mundo inorgânico, concebendo este último como uma *forma prévia* e mais primitiva da vida³⁷.

No aforismo 36, o filósofo diz que é lícito supor que tudo aquilo que é “dado”, como real, não passa de “uma forma mais primitiva do mundo dos afetos [...] como uma espécie de vida instintiva” (ABM, § 36). Nietzsche refere-se a tal mundo não no sentido de ilusão, de representação, de aparência, à maneira de Berkeley e Schopenhauer, mas, sim, como uma consequência do próprio método científico³⁸. Levando esse método às últimas consequências, com seu mérito de maior rigor e disciplina, então, é lícito fazer a tentativa de: “hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única” (ABM, §36). É importante atentar, aqui, para o modo como Nietzsche constrói esse aforismo, fazendo

³⁷A esse respeito Marton elucida: “No terceiro período da obra, o filósofo parece mudar radicalmente de atitude face à relação entre o orgânico e o inorgânico. Se em a *Gaia ciência* pensava a vida como uma espécie muito rara de morte, em *Para além de bem e mal* encara a morte como uma ‘pré-forma da vida’. Em outras palavras: se tivesse sentido dizer que a vida se inicia em algum lugar, então esse lugar seria o inorgânico [...] estrategicamente, Nietzsche parece lançar mão da hipótese da sensibilidade da matéria, para sugerir que entre o inorgânico e o orgânico não existe um traço distintivo fundamental” (2010, p. 73).

³⁸Giacóia, por sua vez, faz a seguinte consideração: “Nietzsche não recusa a objetividade científica, desde que seja considerada como interpretação, no caso, como esquema de formulação e simplificação, com vistas à comunicação e ao cálculo. A ciência cria, a partir do emprego de modelos lógicos-matemáticos, uma linguagem simbólica comum para todos os fenômenos. Essa abreviatura dos fatos simplifica os meios de descrição dos acontecimentos, insere o complexo vir-a-ser em esquemas de *calculabilidade*, facilitando a operacionalização dos processos e consequentemente, a dominação técnica da natureza. O problema está na pretensão científica de apresentar tais esquemas como *texto* arrastando consigo os irrefletidos artigos de fé na lógica e na gramática da linguagem, hipostasiando ‘coisas’, substâncias, agentes, pacientes, propriedades, causas, efeitos” (2002, p.38-39)

uso das expressões sempre a título de suposição, de hipótese. A esse respeito, concordamos com a interpretação que faz Tongeren de que, nesse aforismo, encontra-se um “caráter de abertura de perspectivas e um caráter continuamente provisório” (2012, p. 213). O posicionamento de Nietzsche não seria, aqui, somente uma questão de estilo, ou mesmo uma certa insegurança em tratar da doutrina da vontade de poder. Mas, sim, da concepção de sua própria filosofia como experimentação do pensamento, bem como a confirmação e expressão da própria vontade de poder, “Da perspectiva da vontade de poder, é válido que tudo pode ser entendido como efetividade da vontade, como ‘intervenção por poder’, como combate por poder ou como consequência dele” (TONGEREN, 2012, p. 214). De tal modo, então, que será plausível supor que tudo isto consiste em vontade de poder, “toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha* tese” (ABM, §36). Todavia, assim como a vontade de poder não é substância, não consiste em nenhuma unidade última a que se pode chegar, ela também não pode se converter em nenhum conhecimento absoluto e verdadeiro. Ela é uma perspectiva, uma interpretação que possibilita conhecimento sobre o mundo.

O fato de Nietzsche pensar uma filosofia perspectivista não indica, porém, que ele não contraponha-a e critique outras interpretações. Conforme podemos observar, em vários momentos de sua obra, ele critica, por exemplo, a explicação mecanicista do mundo, sobretudo, por instituir leis universais e regulares na concepção de universo. Num fragmento póstumo do início do ano de 1888, é bastante explícita essa crítica:

Os físicos acreditam em um ‘mundo verdadeiro’ à sua maneira: uma firme sistematização dos átomos em um movimento necessário, o mesmo para todos os seres. Assim, o ‘mundo aparente’ é para eles reduzido à parte do ser universal e universalmente necessário que é acessível a todo e qualquer ser do seu próprio modo (acessível e também ao mesmo tempo adaptado – subjetivado). Mas eles se equivocam. O átomo que eles inserem é inferido de acordo com a lógica do perspectivismo da consciência – e é portanto ele mesmo uma ficção subjetiva. Esta imagem do mundo que eles constroem não difere essencialmente em nada da imagem de mundo subjetiva: ela é apenas construída com sentidos mais amplos, mas não obstante com nossos sentidos. E em todo caso eles deixam algo de fora da constelação sem o saber: precisamente este perspectivismo necessário, em virtude do qual todo e qualquer centro de força – e não apenas o homem – perfaz todo o resto do mundo a partir de seu próprio ponto de vista; isto é, a partir de suas medidas, sentimentos, formas, de acordo com sua própria força – [...] minha ideia é; todo e qualquer corpo específico luta para se

tornar senhor sobre todo o espaço, para estender sua força (sua vontade de poder) e para reverter todas as resistências à sua extensão. Mas ele encontra continuamente esforços similares por parte dos outros corpos e termina por chegar a um arranjo ('união') com aquele dentre os corpos que são suficientemente relacionados com ele: então eles conspiram conjuntamente por poder. E o processo continua – (FP, começo do ano de 1888, 14 [186]).

Nessa acepção, o mundo, para Nietzsche, possui um caráter relacional, no qual uma força se relaciona com outra na busca por mais poder³⁹. De maneira que só há unidade, de fato, na organização dos impulsos nesse jogo ou no arranjo por mais poder. Ao sustentar, a tese que a vontade de poder se estende ao mundo inorgânico, o filósofo alemão compreende que a vontade de poder opera como impulso constitutivo de todo acontecer. O mundo é um *efetivar-se* e, desse modo, não pode ser regido por nenhuma causalidade. E, se sempre interpretamos o mundo na relação de causa e efeito, se procuramos encontrar a matéria, um substrato último ao qual podemos chegar, é notadamente pela sedução da linguagem que assim o fazemos⁴⁰, pela necessidade de comunicação é que tencionamos igualar o não igual e fixar o que é efetivo.

A partir da crítica de Nietzsche, podemos observar o seguinte: embora os físicos procurem a objetividade e a universalidade, esquivando-se ao olhar perspectivista, ainda assim não é possível se desvencilhar dela, pois cada *quantum* de forças possui uma perspectiva, isto é, interpretações que trazem à tona todo um conjunto de experimentações singulares que remetem a pontos de vista. Ademais, aquilo que aparece possui sempre um

³⁹“E vós também sabeis o que para mim é ‘o mundo’? devo mostra-lo a vós em meu espelho? Esse mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, que não se torna maior, nem menor, que não se desgasta, mas apenas se transforma, como um todo imutavelmente grande, uma administração sem gastos e sem perdas [...] mas que se mostra muito mais como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e ‘muitos, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo lá, um mar em si de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas e que afluem para o interior de si mesmas, eternamente se alterando, eternamente correndo de volta, com anos descomunais de retorno [...] esse meu mundo *dionisiaco* do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, esse mundo-misterioso da dupla volúpia, esse meu para além de bem e mal [...] esse mundo é a vontade de poder – e nada além dito¹ e vós também sois essa vontade de poder – e nada além disto!” (FP, Junho-julho de 1885, 38[12]).

⁴⁰“Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente” (GM, 1ª dissertação, §13). A esse respeito, no Crepúsculo dos ídolos, Nietzsche afirma: “Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir-a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induz ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base em rigoroso exame, que aqui está o erro” (CI, *A ‘razão’ na filosofia*, § 5).

sentido já interposto a partir do interesse ou da perspectiva. De modo que o próprio interpretar, enquanto atividade, se impõe como ação do viver e do existir. Num fragmento póstumo, Nietzsche faz a colocação: “Não se tem o direito de perguntar: ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *devenir*) como um afeto” (FP, Outono de 1885- Outono de 1886, 2 [151]). Nesta perspectiva, podemos vislumbrar a vida como o próprio interpretar.

Dessa maneira, a teoria mecanicista de mundo nada mais é que uma interpretação. Em todo querer-poder há uma multiplicidade de impulsos e um pensamento que comanda. “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu ‘caráter inteligível’ - seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (ABM, §36). Ou seja, o mundo em que vivemos é o único existente, logo, não há qualquer sentido em falar de mundo aparente e mundo real. O ponto de partida para qualquer interpretação do mundo é a vida dos impulsos e paixões. Ademais, o mundo é a realidade efetiva, de tal modo que todo acontecer se dá a partir de configurações passageiras advindas do jogo de forças que estão sempre em luta por mais poder. É justamente o conhecimento das mudanças que a interpretação do mundo mecânica não consegue apreender, pois ela simplifica e confere unidades estáveis.

Ora, se tudo é interpretação, então, a concepção da vontade de poder como força interpretativa presente no orgânico e inorgânico também é uma interpretação. Qual seria, então, a superioridade e a diferença da interpretação de Nietzsche? Conforme a análise de Müller-Lauter, o próprio Nietzsche “sustenta uma pretensão de superioridade em face de outras interpretações do mundo” (1997, p. 121). A superioridade de sua interpretação estaria no reconhecimento do caráter interpretativo, que abre a possibilidade para o movimento contínuo de reinterpretação. No ininterrupto jogo de forças a cada instante, num processo sem início e sem fim, a cada nova experiência e vivência tem-se um novo olhar, uma nova perspectiva, uma nova interpretação. De acordo com Müller-Lauter (1997), o que há é a circularidade, em que não há fora, antes ou depois, há o começo sem começo, um fundo abissal, no qual o homem reencontra nas coisas aquilo que ele mesmo introduziu. Vejamos, nas palavras de Nietzsche, a indicação da superioridade de sua interpretação:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] mas bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra ‘tirania’, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’ mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (ABM, § 22).

De acordo com o pensamento nietzschiano, não há uma perspectiva absoluta que possa resultar num fundamento ou verdade, mais ainda, Nietzsche coloca sob suspeita a sua própria perspectiva. Há que se interrogar pelo valor do conhecimento, tendo como ponto de partida a vontade de poder. Conforme, a interpretação de Silvia Pimenta Velloso Rocha:

A singularidade da reflexão de Nietzsche – que constitui a radicalidade de seu pensamento e marca sua diferença tanto com relação ao ceticismo quanto à filosofia crítica – é buscar esse ponto de vista fora do campo epistemológico – a saber, no conceito de vontade de potência. Encontramos aqui o deslocamento que a reflexão nietzschiana promove na questão do conhecimento: trata-se de por em questão o valor do conhecimento, e não mais sua verdade. Ou ainda: trata-se da concepção de que o valor do conhecimento não reside em seu teor de verdade, mas em sua capacidade de criar e instituir valores que prescindam dessa ‘verdade’ (2004, p. 220).

O homem, como intérprete do mundo, no modo como assimila as experiências, abre a possibilidade de diferentes perspectivas. Para tanto, há que colocar-se a si mesmo como experimento e experimentar o mundo da vida. Como bem evidencia Nietzsche: “é difícil aprender o que é um filósofo, porque isso não se pode ensinar: há que ‘sabê-lo’ por experiência” (ABM, § 213). Isto denota a necessidade de romper com todo pensar dogmático, com toda subjugação às “leis da natureza” que são apresentadas como leis

universais. É preciso compreender que a própria criação de valores é, de todo modo, perspectiva, ela expressa um querer-poder, visto que “todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação” (GM, 2ª dissertação, § 12). Neste sentido, a obtenção de novas perspectivas e o alargamento das interpretações possibilitam ampliar a compreensão da efetividade e a elevação do homem. Desse modo, o interpretar é também uma conquista, ele é a aproximação de si mesmo no conhecimento de seus impulsos e paixões, assim, ele constitui um grande passo na educação de si mesmo. Visto que somos constituídos por uma multiplicidade de impulsos em relação, a fraqueza será típica daqueles que não compreendem como organizar essa multiplicidade antagônica em si mesmo.

Na obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche nos exorta sobre a necessidade de novos filósofos, filósofos esses que tenham “prazer no experimentar” (ABM, § 201). Estes filósofos devem necessariamente também ser comandantes, legisladores, em última instância, criar valores. Esses filósofos, diz Nietzsche: “estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (ABM, § 211, grifos em itálico do autor)⁴¹. A tarefa dos filósofos do futuro seria a de conduzir o humano a patamares mais elevados, de modo que cada indivíduo possa também ser criador e inventor de valores. Com os filósofos experimentadores, Nietzsche pretende nos mostrar que o pensamento e o conhecer não podem estar desvinculados da vida. É a partir de nossas vivências e experimentações que potencializamos a vida e inventamos a nós mesmos.

Os filósofos do futuro, como mestres que são, devem incentivar a experimentação de si, devem potencializar essa característica que já é própria do ser humano. A educação do ser humano deve primar por chamar os indivíduos à responsabilidade para com sua própria existência, assim como o artista cria sua obra de arte, devemos inventar a nós mesmos e, a partir dessa criação, assumir a presença de si. Como esclarece Dias: “a vida é um conjunto de experimentações que o ser humano vivencia. Por essência, ela é criação generosa de formas; é artista e, como acontece em toda atividade artística, não visa a nada fora da própria atividade” (2011, p. 14). É preciso ressaltar que, para o filósofo alemão,

⁴¹De acordo com a interpretação de Deleuze, a partir da obra de Nietzsche, *Vontade de poder*, o filósofo do futuro é: “*filósofo médico* (é o médico que interpreta os sintomas), *filósofo artista* (é o artista que modela os tipos), *filósofo legislador* (é o legislador que determina ordem, a genealogia), (DELEUZE, s/d, p. 115).

vida não é simplesmente adaptação às circunstâncias exteriores, a vida, tal como ele a compreende, é vontade de poder, é uma atividade criadora e formadora, ou seja, criação de valores.

Assim, temos visto, nos últimos parágrafos, que a experimentação das vivências está diretamente ligada à concepção perspectivista de filosofia, visto que os afetos, os impulsos comandam o interpretar, o avaliar, as experiências são, como veremos mais à frente, *alimentos* para os impulsos. A partir dessa concepção, podemos verificar que o conhecimento é criação que advém do resultado do jogo de forças, no qual todo o corpo está envolvido. Os homens, como intérpretes e criadores, a todo instante, jogam com as experiências e, ao mesmo tempo, colocam-se no papel de experimento diante da vida. Nesse sentido, no próximo capítulo iremos refletir sobre o tema da experiência/vivência, no intuito de verificar sua possibilidade educativa. Para tanto, queremos refletir e determinar, a partir do próprio filosofar de Nietzsche, o modo como, a partir de diversas perspectivas e de suas vivências, o filósofo constrói sua filosofia.

CAPÍTULO 2

A EXPERIÊNCIA COMO PROJETO EDUCATIVO

“Deveria minha vivência – a história de uma enfermidade e uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu ‘humano, demasiado humano’? Hoje quero acreditar o oposto; em mim avulta a confiança de que, afinal, meus livros peregrinos não foram redigidos apenas para mim, como às vezes parecia” (NIETZSCHE, HH II, prólogo, 6).

Intentamos aqui compreender o processo do *constituir-se de* Nietzsche, enquanto filósofo, e como sua própria experiência se manifesta enquanto filosofia⁴². Filosofia essa que expressa, por sua vez, sua concepção de educação como autoformação, como *amor de si* e *cultivo de si*. É importante advertir que não se trata de uma descrição biográfica das vivências do filósofo alemão, ou até mesmo de uma narração dos caminhos percorridos por nosso filósofo errante em busca de um local mais adequado a seu estado de saúde. O que buscamos aqui é evidenciar que o filosofar nietzschiano é a expressão de suas vivências, de seu próprio *colocar-se em experimento*. Mais ainda: será possível concluir, sobretudo, que só é possível filosofar a partir daquilo que se vivencia. Nesse sentido, a escrita filosófica, que naquele adquire um traço peculiar, único, nos fornece um exemplo ímpar de formação. Mas isso não significa, de modo algum, que Nietzsche tenha criado um sistema de formação e, com este sistema, almejasse angariar seguidores ou discípulos.

Por meio de seu exemplo, podemos vislumbrar que o caminho para a formação demanda uma autoformação que acontece mediante as nossas respectivas experiências (*Erfahrungen*) e vivências (*Erlebnisse*). Nesse aspecto, estamos, neste trabalho, tomando os conceitos de experiência e vivência como sinônimos, compreendemos que um conceito completa o outro, embora cada um deles mantenha suas especificidades. Nossa interpretação é a de que há, entre os dois conceitos, uma diferença apenas de grau, uma

⁴²Concordamos com Eugen Fink (1983, p. 11) quando afirma que os escritos de Nietzsche, “são todos escritos em estilo confessional; ele não é um autor que se deixa ficar em segundo plano; pelo contrário, fala de maneira quase intolerável de si, das suas experiências espirituais, da sua doença, dos seus gostos [...] o brilho da linguagem de Nietzsche, a sua extrema subjetividade induzem-nos constantemente a desviar os olhos da obra para o autor, que nela de mil maneiras se espelha”.

vez que *vivência* é um acontecimento imediato que surge como condição para a *experiência*. A experiência, por sua vez, se constitui num processo elaborado das vivências⁴³ próprias. De modo que uma antecipa a outra. Contudo, não há experiência sem vivência, e sem a vontade de fazer experiências não se vivencia algo novo. Nessas configurações, ao longo do presente trabalho, não faremos distinção entre esses conceitos centrais.

Para o filósofo alemão, é importante não se intimidar com os seguintes aspectos: 1 – ter medo de experimentar coisas novas; 2 – de ousar ser aquilo que queremos ser; 3 – e de afirmar essa existência, muito embora não seja esta, precisamente, a existência que sociedade espera e até mesmo exige de nós. O conhecimento se dá, para o nosso filósofo, a partir do conjunto do corpo e não somente no nível de nossa consciência. Antes do pensamento adentrar a consciência, ele já percorreu o jogo de impulsos dos quais nós somos compostos. São, notadamente, as nossas experiências, as nossas vivências o elemento nutritivo dos nossos impulsos. Assim, queremos também compreender o filosofar a partir da experiência com o mestre exemplar circunscrita na terceira Consideração Extemporânea: *Schopenhauer como educador*, na qual Nietzsche elege Schopenhauer como o ideal que educa. Percebemos, nessa experiência nietzschiana, um importante passo para o processo de autoformação. Por fim, iremos refletir sobre a experiência de Nietzsche a partir de seu rompimento com Schopenhauer e Wagner, com especial atenção para o modo como essa experiência possibilitou o surgimento do *espírito livre*. A nosso ver, todas as experiências acima possibilitaram a Nietzsche tornar-se filósofo e, por meio da escrita dessas vivências, apresenta a nós sua filosofia. Evidenciar-se-á assim o caráter educativo que as experiências e as experimentações possuem na nossa formação.

⁴³De acordo com estudo realizado por Viesenteiner (2013, p. 106) existe uma diferença entre *Erlebnis* (vivência) e *Erfahrung* (experiência): “Vivência consiste nas condições para toda experiência, na medida em que esta última é constituída por uma mediação especificamente lógica. Enquanto vivência tem seu estatuto determinado pelo caráter imediato naquilo que ocorre, carregando pois, seu cortejo de sentimentos, experiência implica em constituição lógica através desse cortejo de vivências”. Nessa mesma linha de interpretação, Giacóia (2013, p. 263) afirma que: “para Nietzsche, *Erlebnis* (vivência) é um termo decisivo. Derivado do verbo viver (*leben*), como prefixo que o torna transitivo, *Erlebnis* significa viver alguma coisa – estar ainda vivo quando alguma coisa acontece (essa era a significação originária do verbo). A ação que ele designa é um acontecimento vivido imediatamente, corporalmente e em primeira pessoa. Na vida de alguém, um evento torna-se vivência quando ocorre com intensidade e ressonância capazes de torná-lo marcante, de significado duradouro. Nessa acepção, *Erlebnis* (vivência) diferencia *Erfahrung* (experiência), como uma vivência imediata, singular, difere da experiência que indica um processo, uma elaboração em certo sentido objetivo, de vivências”.

2.1 A experiência na construção do pensamento filosófico

A filosofia, tal como Nietzsche a compreende, não deve ser construída somente por meio da razão. A filosofia, para ele, constitui também uma fisiologia, todo o corpo, necessariamente, deve contribuir na formação do pensamento filosófico⁴⁴. Concebendo o homem como uma pluralidade de instintos, o filósofo afirma que à fisiologia compete apenas a tarefa de indicar a transição coordenada de todas as partes do corpo em relação ao todo⁴⁵. Por isso, em sua autobiografia intitulada *Ecce Homo*, Nietzsche, ao dizer “Por que é tão sábio”, elege a escolha da boa alimentação, a escolha do clima e do lugar, e também das distrações (leituras), como constituindo uma amostra de vida filosófica. Nietzsche, paradoxalmente, apresenta tais hábitos aos seus leitores, buscando evidenciar que todas as coisas que, muitas das vezes, consideramos não-ligadas à filosofia, fazem parte também do constituir-se de um filósofo. O que conduz à conclusão de que todas as vivências cotidianas *devem ser* objeto de reflexão, na medida em que participam de nossa formação, mesmo filosófica. A esse respeito, pergunta e logo responde o filósofo: “Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode leva-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração – para elas não temos ouvidos” (GM, prefácio, 1).

Para o filósofo alemão, todas as pequenas coisas, os pequenos detalhes de nosso cotidiano, que nos são tão próximos, corriqueiros, familiares, são tão importantes na nossa formação quanto nossas atividades intelectuais. Mais ainda: só podemos ter uma “boa” formação se levarmos em consideração o conjunto do corpo. Temos que buscar aquilo que faz bem a nós mesmos; para isso, precisamos também nos conhecer melhor, como nos alerta Nietzsche:

⁴⁴Tal posicionamento não significa a não seriedade da filosofia, neste ponto concordamos com Giles (1975, p. 56) quando afirma que “Para Nietzsche, a filosofia é uma questão de máxima seriedade, pois é uma visão de acordo com a qual o homem deve viver e não apenas uma simples aquisição intelectual, algo que se possa ter ou não ter. A filosofia não é uma propriedade e, sim, uma realidade que é tanto constitutiva como regulativa da existência do homem ao ponto de determinar a própria natureza do seu mundo experimental e, consequentemente, de seus padrões racionais”.

⁴⁵“O homem como pluralidade: a fisiologia dá apenas a indicação de um trânsito maravilhoso entre essa pluralidade e a subordinação/coordenação das partes em relação a um todo” (FP, verão-outono de 1884, 27 [8]).

Considere-se, porém, que *quase todas as enfermidades físicas e psíquicas* do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser *insciente* e não ter olhos agudos para as coisas *mínimas e mais cotidianas*— eis o que torna a Terra um ‘campo de infortúnio para tantos’ (HH II, AS, § 6, grifos em itálico do autor).

De acordo com Nietzsche, a escolha do lugar onde morar, o cuidado com o regime alimentar, a preocupação com o clima: todas essas pequenas coisas fazem parte do nosso constituir-se, isto é, da nossa formação. No entanto, sempre fomos ensinados a não somente a não dar importância, mas também a desprezar tudo isso e desprezar, sobretudo, o corpo⁴⁶. É importante compreendermos que o corpo, para Nietzsche, é, notadamente, “unificação descomunal de seres vivos”, isto é, uma unicidade de órgãos ou uma pluralidade de impulsos que, em sua ligação, é “tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, ao nosso pensamento consciente, ao nosso sentir e querer, quanto a Álgebra é superior ao um vezes um” (FP, Junho – julho de 1885, 37 [4]). Nesse *fio condutor* que é o corpo há comando e obediência, há valores desiguais que constituem a própria vida⁴⁷. A vida, por sua vez, configura-se na existência enquanto corpo movido pela pluralidade de impulsos que conferem à existência a dinâmica pulsional que, em primeira instância, ocorre inconscientemente⁴⁸. Para o filósofo alemão, sem o corpo não há o pensamento, é o corpo que possibilita o pensar filosófico, “pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (NIETZSCHE, ABM, § 36).

⁴⁶A esse respeito diz Nietzsche: “Perguntarão por que relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isso prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*” (EH, *Por que sou tão sábio*, §10).

⁴⁷ Conforme Barrenechea (2009, p. 20) “A fórmula de corpo como fio condutor data de 1881, quando Nietzsche, após a leitura de Roux, adota a interpretação desse biólogo, sustentando que todas as funções orgânicas decorrem de uma luta interna. Conforme essa teoria, todos os processos corporais estariam guiados por um confronto de forças, por uma disputa entre células e órgãos, essencial no fenômeno vital.

⁴⁸Como bem salienta Michel Haar: “A consciência é um simples órgão, um instrumento muito parcial mantido à parte dos processos de conjunto que se desenvolvem no corpo. A consciência tem a ilusão de reinar, de decidir, mas ela não governa. Ela é o instrumento que executa as escolhas e decisões já adquiridas em profundidade” (1998, p.22). Ainda a esse respeito Dias (2011, p. 49), afirma, que o “o corpo é pensador” de modo que, “a consciência é apenas um instrumento a serviço da vida; é apenas um sintoma de um fenômeno mais vivo que é o corpo”.

Nesse aspecto, o conhecimento é criação. Assim, são de suma importância para a existência do homem suas vivências e o exercício de suas experiências, são elas que vão possibilitar a elevação ou o perecimento do tipo homem⁴⁹. Caso o conjunto de *seres vivos* (impulsos) estejam bem hierarquizados, formando uma unidade (o corpo como fio condutor), há a dominação, isto é, o corpo é saudável, caso haja desorganização ou anarquia dos *seres vivos* o corpo é doente. Nesse sentido, o conhecimento está intimamente relacionado à saúde do corpo, portanto, com o caráter experimental dos atos volitivos e com o jogo de forças que se estabelece nos impulsos: um movimento que impele de dentro para fora regido pela vontade de poder: “a *medida* do querer conhecer depende da medida do crescimento da *vontade de poder* da espécie: uma espécie se apodera de tanta realidade, *a fim de se tornar senhora sobre ela, a fim de coloca-la a seu serviço*”(FP, começo do ano de 1888, 14 [122], grifos do autor).

Com efeito, podemos afirmar que o conhecimento se dá, para o filósofo alemão, no jogo da experiência vivida e a experimentação de si com o pensamento, ou seja, o desenvolver do conhecimento “só prospera sob certa *correção* relativa, sobretudo sob a *regularidade* de suas percepções (de tal modo que ele possa capitalizar experiências)” (FP, começo do ano de 1888, 14 [122], grifos do autor). As nossas experiências/vivências desempenham aqui um papel crucial, pois, quanto mais experiências tivermos, maior alimentação receberão os impulsos. Nessa perspectiva, pode Nietzsche admitir “o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer” (GC, § 324).

No aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche expressa, de maneira bastante clara, a relação dos impulsos ou instintos que constituem os indivíduos e os fatos diários que ocorrem na vida. Para o filósofo psicólogo⁵⁰, tal como ele mesmo em determinados momentos se intitula, os acontecimentos são como nutrição para os instintos, sendo que, a cada um desses acasos que acontecem, os instintos reagem de determinada maneira,

⁴⁹Conforme analisa Foucault, o corpo é a superfície de inscrição dos acontecimentos. Ao corpo diz respeito a proveniência, isto é, a origem, bem como o lugar dos acontecimentos. Para o filósofo, “o corpo traz consigo, em sua vida e em sua morte, em sua força e em sua fraqueza, a sanção de todo o erro e de toda a verdade como ele traz consigo também e inversamente sua origem – proveniência [...] “O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito” (FOUCAULT, 1984, p.15).

⁵⁰Em sua autobiografia, EH, *Por que escrevo tão bons livros* § 5, ele afirma “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual, é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor”.

enquanto uns se saciam, outros morrem de inanição. Nesse aspecto, “todas as nossas experiências são alimentos” (A, §119). Contudo, os fatos, as experiências cotidianas só se revelam significativos a partir do momento que nós, por meio dos instintos que se sobrepõem no momento, colocamos neles a nossa interpretação. Por isso, pergunta Nietzsche: “o que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que *viver é inventar?*” (A, §119).

Na obra *Assim falou Zaratustra*, na seção intitulada “Dos desprezadores do corpo”, Nietzsche considera o corpo como “uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. Para o filósofo não há a separação entre corpo e alma como há, por exemplo, em Platão. De acordo com a análise feita por Barrenechea na obra *Nietzsche e o corpo*, Nietzsche irá questionar “a noção de alma, entendida como uma pretensa unidade interna do homem, vinculada a uma esfera transcendente” (2009, p. 16). Ainda de acordo Barrenechea, para o filósofo alemão não há uma distinção entre alma (*Seele*) e espírito (*Geist*), tal como pode ser encontrada na tradição metafísica e religiosa. De modo que, a perspectiva nietzschiana realiza uma crítica radical às teorias dualistas, como também a ideia de uma substancialidade baseada na “suposta estabilidade e identidade da *consciência*, da *alma* ou do *eu*” (2009, p.18).

Ao adotar o corpo como *fio condutor*, o pensar não é constituído somente por meio da consciência, “há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria” (Za, *Dos desprezadores do corpo*). O pensar é também sentir e intuir, no prefácio à *Gaia Ciência*, fica bastante evidente essa concepção de Nietzsche:

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo (GC, prefácio, § 3).

Nesse aspecto, a filosofia de Nietzsche é a expressão de sua vivência, o modo como, a partir de suas experiências e experimentações, tornou-se Nietzsche um filósofo

e, como tal, apresenta-nos sua filosofia⁵¹. Portanto, é importante compreendermos que “a maior parte de nossas vivências é *inconsciente* e age *inconscientemente*” (FP, primavera de 1884, 25 [359]). De modo que é preciso saber interpretar aquilo que chega à nossa consciência, é necessário entendermos que a formação do conhecimento se dá por uma saudável estrutura do corpo.

No aforismo 230 de *Além do bem e do mal*, percebemos claramente essa concepção fisiológica da aquisição de conhecimento e formação filosófica. Nietzsche assemelha o espírito à imagem do estômago que, com sua força digestiva, incorpora as novas experiências. A filosofia, tal como Nietzsche a concebe, só pode ser construída na prática de experiências, ou seja, com as experimentações do pensamento com a vida. Uma filosofia que enfrenta as facticidades da vida, que se dispõe a novas experimentações, a conhecer e analisar aquilo que se diz proibido e que a *moral baniu*, “busca tudo o que é estranho e questionável no existir” (EH, prólogo, § 3). Nesse aspecto, a experiência ou experimentação, a nosso ver, constitui elemento educativo por excelência. Num fragmento póstumo, o filósofo apresenta, de maneira bastante elucidativa, sua concepção de filosofia:

Filosofia, tal como a compreendi e vivi até aqui, é a busca voluntária mesmo dos lados mais indesejados e mal-afamados da existência. A partir da longa experiência, que me foi dada por tal viandança através do gelo e do deserto [...] tal filosofia experimental, como a vivo, antecipa à guisa de ensaio a possibilidade do niilismo fundamental: sem que se estivesse dizendo, com isso, que ela permaneceria parada junto a um não, junto a uma negação, junto a uma vontade de não. Ao contrário, ela quer muito mais atravessar – até um *dizer sim* dionisiaco ao mundo, tal como ele é, sem subtração, exceção e escolha –, ela quer o eterno movimento circular – as mesmas coisas, a mesma lógica e falta de lógica dos nós. Estado mais elevado que um filósofo pode alcançar: encontrar-se dionisiacamente postado em relação à existência -: minha fórmula para isso é *amor fati* (FP. Início do ano 1888, 16[32]).

Uma *filosofia experimental*⁵² é necessária. Contudo, frisamos que o sentido utilizado pelo filósofo para os conceitos de experiência e experimentação é a unicidade

⁵¹“Quero despertar a mais extrema desconfiança em relação a mim: falo apenas de coisas *vividas* e não apresento apenas processos cerebrais” (FP, verão-outono de 1884, 27 [77]).

⁵²Em um trabalho sobre o experimentalismo em Nietzsche, Oliveira (2009, p.150) afirma: “*Experimental philosophie* caracteriza o experimentalismo de Nietzsche como um “método de ‘desmascaramento’ que conduz à posse de si mesmo por parte do espírito livre. Como *processo* de reunião das várias perspectivas de interpretação da vida, o experimentalismo nietzscheano conduz à elevação e intensificação do poder e, por isso mesmo, de libertação e desmascaramento das convicções metafísicas que negam a origem humana, demasiado humana de todas as avaliações. Assim, segundo o autor alemão, o experimentalismo está ligado

entre pensamento e vida. Portanto, diz respeito às vivências e às experimentações com a própria vida⁵³. Para o filósofo alemão, a vida é uma experiência de quem busca conhecer, é um meio de conhecimento. O conhecimento, por sua vez, “é um mundo de perigos e vitórias” (GC, § 324). As vivências consistem em *viver o mundo*, apesar das adversidades, é dizer sim ao trágico, enfrentar o sofrimento e a dor como elementos constitutivos da existência. São exatamente os perigos que vivenciamos que possuem a maior fecundidade e fruição para a vida. Vivenciar a vida em sua imanência, amando seu próprio destino, como diz sua fórmula: “para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade” (EH, *Por que sou tão sábio*, § 10). Nietzsche foi um filósofo que vivenciou o sofrimento ocasionado pelas doenças (dores fortes de cabeça, problema de visão, náuseas, dentre outros) e fez desse sofrimento o estimulante da vida, viu a saúde a partir do ponto de vista da doença⁵⁴. Como filósofo *experimentado em questões de decadence* (EH, *Por que sou tão sábio*, § 1), foi possível a ele pensar a transvaloração dos valores e constituir uma filosofia afirmativa. Propondo levar às últimas consequências o niilismo reativo, destruindo os valores morais decadentes e estabelecendo o niilismo ativo com a criação de novos valores⁵⁵.

a uma redefinição do próprio conhecimento (de metafísico a experimental), conduzindo a uma perspectiva afirmadora derivada da intensificação do niilismo”. Ainda a esse respeito Casanova (2011, p. 194) afirma: “A descrição nietzschiana da expressão ‘filosofia experimental’ estabelece a capacidade de suportação e de exposição voluntária ao devir como princípio de avaliação. O valor de um homem, de um povo ou de uma cultura está marcado para Nietzsche pela grandeza dessa capacidade. A determinação desta grandeza não se dá, por sua vez, em um mero espaço lógico-representativo universal, mas se perfaz sim no inteiro de cada existência singular. A existência é em outras palavras o lugar de realização e uma experiência incessante, na qual o que está em jogo é justamente a possibilidade de conquistar positivamente o seu próprio em meio à vigência soberana do devir”.

⁵³ De acordo com Giles (1975, p.62), “‘Experimentar’ em termos filosóficos significa provar uma resposta, viver conforme ela e não formular questões por demais abstratas para serem relevantes à vida”.

⁵⁴ Em sua autobiografia fica bastante evidente o modo como Nietzsche enfrenta sua doença de modo afirmativo. Vejamos, nas palavras do filósofo, a descrição dessa condição: “Meu pai morreu com trinta e seis anos: ele era suave, amável e mórbido, como um ser destinado a simplesmente passar – antes uma bondosa lembrança da vida do que a vida mesma. No mesmo ano em que sua vida cedia, também a minha declinava: aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade [...]; dá ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *decadence* – este foi o meu longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso” (EH, *Por que sou tão sábio*, § 1). Ao lembrar o período de menor vitalidade ainda diz Nietzsche: “de fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia...Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser um pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo” (EH, *Por que sou tão sábio*, § 2).

⁵⁵ De acordo com a interpretação de Roberto Machado (1997), o niilismo, no pensamento de Nietzsche abre a possibilidade de distinção de quatro tipos de niilismo: o niilismo negativo, o niilismo reativo, o niilismo passivo e por fim o niilismo ativo. No que tange o niilismo negativo há a negação da vida com os estabelecimentos de valores superiores à própria vida, estabelecimentos de ideais transcendentais. Já o niilismo reativo há a desvalorização dos valores superiores, morte de Deus, porém se coloca o homem, o

Dessa maneira, essa vivência ou experimentação da vida não pode ser confundida com a experiência no sentido do conhecimento científico⁵⁶. Por outro lado:

Essa experiência ou vivência (*Versuch*), no pensamento nietzschiano, torna-se independente de um realismo científico ou de uma fundamentação metafísica: os impulsos nietzschianos não são nem uma entidade física nem um fundamento ontológico, mas uma interpretação que abre para o homem o caminho da autossuperação (FREZZATTI JUNIOR, 2006, p.103).

A *filosofia experimental*, tal como Nietzsche a entende, é a possibilidade de ampliar os horizontes, pois há sempre a possibilidade de novas perspectivas, de pensar mediante outros pontos de vistas. Nietzsche pretende romper com a metafísica, cujo princípio consiste numa interpretação dualista de mundo, e na qual há separação entre o inteligível e o sensível, assim como a superioridade do primeiro em detrimento do segundo. Para ele, devem ser contestadas as dicotomias como: corpo/alma; bem/mal; razão/sentidos, sujeito/objeto, fenômeno/coisa-em-si. Assim como não há finalidades ou fundamentos sobre os quais esteja firmado o princípio, a causa de todas as coisas. Conforme vimos no primeiro capítulo, a gênese dessa concepção metafísica-dualista pode ser observada, sobretudo, a partir de Sócrates e Platão. Estes, ao desprezarem os sentidos,

progresso, a ciência no lugar de Deus. O niilismo passivo é a desvalorização dos valores superiores assim como a descrença no progresso do homem. Este se configuraria no niilismo apresentado na figura do “Adivinho” que veremos mais à frente quando tratarmos da obra *Assim falou Zaratustra*. Para o niilista passivo tudo é vazio, tudo é igual, nada mais vale a pena, é totalmente incapaz de criação. Por fim, no niilismo ativo também há a desvalorização dos valores superiores, o conhecimento da morte de Deus, no entanto a reconhece como oportunidade ou possibilidade de criação, do estabelecimentos de novas metas e na criação de novos valores. No fragmento póstumo do outono de 1887, Nietzsche, define assim o niilismo: “*Niilismo*: falta a resposta ao ‘por quê’? que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizam. Ele é ambíguo: A)) Niilismo como sinal do poder elevado do espírito: como *niilismo ativo*. Ele pode ser um sinal de força: a força do espírito pode ter crescido a tal ponto que as metas até aqui se mostrem inapropriadas para ele (‘convicções’, ‘artigos de fé’) [...]. B)) Niilismo como *declínio e retrocesso do poder do espírito*: o *niilismo passivo*: Como um sinal de fraqueza: a força do espírito pode se extenuar, pode ser *esgotada*, de tal modo que as metas os valores *até aqui* se mostram como inapropriados e não encontram mais nenhuma crença [...]. (FP, Outono de 1887, 9[35]).

⁵⁶Concordamos com Oliveira, quando esclarece que: “A experiência não visa captar determinada ordem, repetição ou situações de uniformidade presentes na vida, mas deve permanecer no âmbito do hipotético e da suspeita – é esse, no limite, o interesse manifestado por Nietzsche em relação ao ‘método’ das ciências. A experiência revela justamente o estado experimental característico da própria vida e não tem como resultado nada além de hipóteses experimentais que nascem do envolvimento do experimentador como experiência de si mesmo. Em outras palavras: não se trata de um procedimento de verificação de hipóteses, mas de afirmação da hipótese interpretativa como possibilidade de conhecimento” (OLIVEIRA, 2009, p.155).

conceberam um viés moral para a filosofia. A partir de então, há a ideia de condenação do mundo, a noção de culpa, de negação do corpo, da sensualidade e da própria vida na terra, em prol de uma vida além-mundo.

Conforme nos esclarece Giacoia (2013, p 213), Nietzsche constatou que Platão, seguindo seu mestre Crátilo, interpretou o devir heraclitiano com a seguinte conclusão: “todas as coisas sensíveis se encontram em perpétuo fluxo e alteração, de maneira que nenhum conhecimento racional é possível acerca delas”. Com essa conclusão da sentença de Heráclito, Platão baniu todo conhecimento que advém dos sentidos, por isso, “seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo [...] a morte, a mudança, a idade, assim como a procriação, são para eles objeções – até mesmo refutações” (CI, *A “razão” na filosofia*, §, 1). A mudança e o caminho até a morte foram interpretados como uma condenação da existência. Sob a influência de Sócrates, Platão encontrou as determinações conceituais universais e o caminho para a dialética, com a qual pretende superar todo o conhecimento enganoso⁵⁷. Para Platão, este mundo no qual habitamos é um mundo aparente, o mundo verdadeiro é o mundo inteligível, das abstrações, por isso, a condenação do mundo e tudo que diz respeito ao corpo.

Por outro lado, a interpretação feita por Nietzsche a respeito da sentença de Heráclito não vê a punição do vir-a-ser, mas sim sua justificação. O vir-a-ser surge, notadamente, do conflito entre os opostos, nos quais “um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia” (FT, § V). Para o filósofo alemão, é exatamente a luta, o conflito que possibilita a justiça. Trata-se de um processo sem qualquer imputação moral, assim como a criança e o artista possuem a necessidade e inocência do jogo, assim também consiste o processo de erigir e destruir do mundo. De modo que a efetividade do mundo é vista de forma alegre, como possibilidade de criação:

Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança. E assim como jogam a criança e o artista, joga também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência – e, esse jogo, o Aíôn joga consigo próprio (FT, § VII).

⁵⁷No escrito sobre *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche caracteriza Platão como *personagem mista*, cuja filosofia não é tipicamente pura, como se poderia encontrar nos filósofos pré-socráticos: “em sua doutrina das ideias, elementos socráticos, pitagóricos e heraclitanos acham-se unidos” (2008, p.38).

Nessa perspectiva, conceber uma *filosofia experimental* é também assumir o devir como traço primordial da totalidade, muito embora tenhamos conhecimento das consequências provenientes da admissão da tese sobre o devir. Pois, conforme vimos numa citação anteriormente introduzida de Nietzsche, “tal filosofia antecipa à guisa de ensaio a possibilidade do niilismo fundamental” (FP, Início do ano – verão de 1888, 16[32]). Ao nosso olhar, o niilismo fundamental é, notadamente, o niilismo ativo: aquele que tem clareza da experiência de ausência completa dos valores superiores e, ainda assim, diz sim à vida, diz sim ao trágico da existência. Conhecedor e admirador da filosofia helênica, Nietzsche observava neles um povo que soube interpretar e vivenciar os conflitos como parte estruturante da vida. Ao conceber uma *filosofia experimental*, Nietzsche pretende mostrar a diversidade de possibilidades de dar sentido à vida, experimentando-a mediante várias perspectivas⁵⁸. Nesse aspecto:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo, e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’ (GM, 3ª dissertação, § 12, grifos em itálico do autor).

No curso desse processo, é crucial tanto saber quanto colocar em prática o interpretar de nossas próprias vivências, elaborando questões simples e cotidianas que podem, por meio de suas respostas, aprimorarem nossa autoformação. Esse exercício de perguntas e respostas consiste numa maneira de interpretar as vivências, um modo de interrogar a si mesmo. Esse aspecto de colocar a si mesmo como experimento, Nietzsche o compara à experiência científica. Deixemo-lo, pois, com a palavra:

Como intérpretes de nossas vivências. – Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: - Eles

⁵⁸Conforme esclarece Müller-Lauter: “O perspectivismo é necessário: ele é ‘a condição fundamental da vida’. Assim, a vida se constrói através da oposição das vontades de potência que se afirmam de diferentes perspectivas. O mundo não tem nenhum sentido para si ou atrás de si; ele tem ‘incontáveis sentidos’. Caso se excluam as perspectivas e, com isso, a relatividade, não resta mais nenhum mundo” (Müller-Lauter, 2009, p. 172).

nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento. ‘O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?’ – nenhum deles fez estas perguntas [...] mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias (GC, § 319).

Dessa maneira, a experimentação é também o colocar a si mesmo como experimento, observar a si mesmo, estar próximo de si mesmo. Para o filósofo da ciência alegre, aquele que não medita sobre si mesmo, que não descobriu a si mesmo, tende a escolher cegamente aquilo que, desde a infância, lhe foi ensinado como sendo o certo. A experiência ou a experimentação, nesse aspecto, é um meio educativo de inventar a si mesmo e assim, depurar, avaliar as opiniões. Mais ainda: possibilita a criação de novos valores. De maneira que, “após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora” (GC, prólogo, 2). Com esse novo olhar, podemos, como experimentos que somos, construir novos sentidos para a própria vida. Além do que, é imperativo experimentar a vida e colocá-la à prova.

A experimentação, tal como Nietzsche a concebe, é um exercício prático da vida e, como tal, deve ser um exercício autônomo e singular, em que cada um, a partir das vivências, possa experimentar novas formas de agir e de pensar. Nesse sentido, a experimentação é também uma habilidade que, a partir das vivências, nos permite ensaiar e adotar conclusões provisórias, que nos permite até mesmo os erros e desacertos da vida, pois “temos o direito de fazer experiências em nós mesmos!” (NIETZSCHE, A, § 501). Ocasionalmente, diz Nietzsche, é preciso “perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos” (GC, § 305). De modo que não podemos deixar de experimentar a vida por medo dos riscos, errar é também uma experiência educativa. Ademais, para Nietzsche, não permanecemos os mesmos sempre, há coisas que hoje amamos que amanhã poderemos não amar, o que, algum tempo atrás, tomamos como “verdade”, hoje podemos ver como um erro, e o que proporciona esse novo olhar é, notadamente, o conjunto de experiências da vida. Nesse sentido, não há um caminho universal que sirva de modelo para todos. O caminho é peculiar, assim como as

experiências são únicas de cada um consigo mesmo. Na arte da vida, cada um deve encontrar o caminho para *tornar-se o que se é*.

Podemos observar, então, que a figura do andarilho, invocada por Nietzsche no segundo volume de *Humano, Demasiado humano*, nos possibilita pensar exatamente essa ideia de peregrinação, de conhecer novos lugares, de buscar algo novo com total desprendimento. O andarilho é aquele que não fixa sua moradia, está sempre em busca de novas experiências. Com esse personagem, Nietzsche quer nos encorajar a sermos senhores de nossa própria vida e não vivermos em rebanho, assumindo uma existência que não condiz com aquilo que realmente queremos nos tornar. De modo análogo, podemos pensar na viagem: o viajante que, ao conhecer novos lugares, experimenta espaços, climas, comportamentos, enfim, culturas diferentes que ampliam os saberes. Fato é que, conforme Nietzsche observa, é preciso estar aberto ao novo que se nos apresenta, de modo a deixarmos-nos afetar e, a partir dessa afecção, criar. Nesse aspecto, o filósofo define cinco graus que caracterizam os viajantes:

Entre os viajantes devemos distinguir cinco graus; os do primeiro, o mais baixo, são aqueles que viajam e são vistos – são viajados, na verdade, e praticamente cegos; os do grau seguinte vêm a si mesmos no mundo, realmente; os terceiros vivenciam algo como consequência do que vêem; os quartos assimilam o vivenciado e o carregam consigo; há, por fim, alguns indivíduos de elevada energia, que, após terem vivenciado e assimilado o que foi visto, têm de necessariamente dar-lhe vida de novo, em obras e ações, tão logo retornem para casa (HHII, OS, §228).

As viagens descortinam o mundo para novas paisagens, novos ares, novo clima, mas é preciso aguçar o olhar e não simplesmente passar por esses novos lugares, é preciso experimentar o inesperado que se apresenta.

Ao buscar o significado do termo experiência, vemos que a experiência é “o ato ou efeito de experimentar-se”, termo cuja origem latina é: *experientia*, isto é, “prova, ensaio, tentativa” (HUAISS; VILLAR, 2009, p.858). De acordo com Larrosa, a experiência “contém o ‘ex’ do exterior, do exílio, do estranho, do êxtase, contém também o ‘per’ de percurso, do ‘passar através’, da viagem, de uma viagem [...]”. “E não sem risco: no *experiri* está o *periri*, o *periculum*, o perigo” (LARROSA, 2009, p. 57). Nesse sentido, a experiência está intimamente ligada ao modo como nos colocamos diante de

nós mesmos e diante do mundo que nos cerca, significa o modo como damos sentido ao que somos e também aquilo que nos acontece; “a experiência é o que nos passa e o modo como nos colocamos em jogo, nós mesmos, no que se passa conosco” (LARROSA, 2009, p. 57).

Conforme ressalta Oliveira (2009, p. 156), “a presença do prefixo *ex* (que procede as vogais com o mesmo efeito de *ec*, no caso das consoantes) traduz a ideia de ‘movimento para fora’, portanto a um acontecimento de relação entre o indivíduo e o mundo”. É, notadamente, nesse aspecto de jogo do indivíduo com o mundo, com a vida, que se insere a perspectiva nietzschiana. Em um fragmento póstumo, Nietzsche define a experiência como “o resultado de todas aquelas *reações*, nas quais reagimos a algo fora de nós e em nós. – nós temos nossa *reação fundida com a coisa*, que reage a nós” (NIETZSCHE, FP, Verão-Outono de 1884, 27 [64], grifos em itálico do autor).

A concepção de *filosofia experimental* em Nietzsche, que ao nosso olhar se relaciona com a noção de experiência e experimentação, conforme temos visto, acha-se também bastante próxima da noção de vivência (*Erlebnis*). De acordo com Gadamer (2008), o surgimento da palavra “vivência” (*Erlebnis*), na literatura alemã, demarca-se nos anos 70 do século XIX, embora a palavra “vivenciar” já estivesse em uso desde o século XVIII. Ainda segundo Gadamer (2008), a princípio, a aplicação da palavra *vivência* se deu na literatura biográfica, em que se buscava compreender a obra dos artistas e poetas a partir de sua vida. Com o caráter de ligação com a vida, duas formações constituem a base do sentido e do emprego da palavra vivência, a saber, a imediatez e a significabilidade. A vivência, pois, é imediata, ela “é sempre o que nós mesmos vivenciamos [...] precede toda interpretação, elaboração e transmissão” (GADAMER, 2008, p. 105-106). Mas, para que algo se transforme em vivência, é preciso que haja significado, isto é, “algo se transforma em vivência na medida em que não somente foi vivenciado mas que o seu ser-vivenciado teve um efeito especial, que lhe empresta um significado permanente” (GADAMER, 2008, p.106).

Conforme análise de Viesenteiner (2013), o termo vivência ainda teria um terceiro significado, o qual estaria relacionado precisamente ao conteúdo do que se vivencia. Para esse autor, a noção de vivência deve ser sempre pensada a partir do ponto de vista estético. Nesse aspecto, é necessário levar em consideração o contexto em que surge a palavra *vivência* na literatura alemã. Subentendida nesta palavra – *vivência* – encontra-se a busca

por uma linguagem capaz de expressar a relação do homem com o mundo em sua totalidade e infinitude. Por isso,

A vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas deve ser unicamente experimentado, ou melhor, ‘sentido na pele’, como evoca a expressão no português [...] vivência, ‘sentir na pele’ alude à presença imediata de alguém que vivencia algo efetivamente, bem como se refere ao caráter estritamente individual de toda vivência, representando, por isso, sua significabilidade para aquele que vivencia (VIESENTEINER, 2013, p. 105).

É, notadamente, nesse sentido de experimentar a vivência que, a nosso ver, se insere a perspectiva de Nietzsche. De maneira que “*Erlebnis* representa um conceito que se origina a partir do solo da própria travessia espiritual experimentada por Nietzsche, que por sua vez forma mais ou menos o substrato existencial dos seus textos” (VIESENTEINER, 2010, p.331).

Segundo Visser (2014, p. 566): “em Nietzsche, vivenciar significa experimentar e compartilhar algo de corpo e alma; a vivência sublinha, portanto, a totalidade da vida, atuante de modo inconsciente em toda sensação”. Podemos perceber que o projeto de Nietzsche tem por base o perspectivismo, com o qual ele pretende ultrapassar o modelo metafísico tradicional da filosofia, modelo no qual a razão e a consciência constituem o centro de todo pensamento e construção do conhecimento. Para a destruição desses pilares metafísicos, Nietzsche apresenta o lado inverso de tudo o que, até então, havia sido condenado: o corpo, a intuição, o inconsciente. Por meio de sua genealogia da moral, ele procura desvendar a base moral na qual está assentado todo o pensamento filosófico anterior. Ao buscar a dissolução da moral, Nietzsche tem a cautela de não se tornar ele mesmo um moralista, impondo a seus leitores uma outra “verdade”. Por isso, prevalece nos escritos do filósofo o cuidado de pensar sob diversas perspectivas e de colocar a si mesmo como experimentador de seu próprio filosofar.

Assim, nesse movimento, ao conceber a *filosofia experimental*, Nietzsche, delineia-se o seu *tornar-se* um filósofo, o seu *tornar-se* um crítico da modernidade e de todas as instituições e correntes que pretendem fazer do indivíduo rebanho. Desse modo, queremos, ainda neste capítulo, nos itens que seguem, apresentar como foi a experiência de Nietzsche em alguns momentos de sua trajetória, balizando alguns passos em sua obra

e, sobretudo, os tipos de homem que são demarcados nela: o gênio, o espírito livre e o além-do-homem⁵⁹. A experimentação, delineada ainda nos escritos de juventude, especificamente, na sua experiência com Schopenhauer, nos dá a indicação do gênio. A experiência que demarca o período intermediário de seus escritos, ressalta a experiência como espírito livre delineado em *Humano, demasiado humano*, bem como o movimento apontado em *Aurora* e *Gaia Ciência*, do colocar-se a si mesmo como experimento. Nesse mesmo movimento de reflexão sobre as vivências nietzschianas, podemos vislumbrar seu projeto educativo, o de tomar e eleger a experiência, a experimentação da vida em sua imanência, vivenciando-a tanto interna como externamente.

2.2 A experiência fisiológica com o mestre educador

A educação, para Nietzsche, é um meio “de se encontrar a si mesmo” (Co. Ext III, § 1); de encontrar sentido para nossa existência. Com efeito, o *encontrar-se a si mesmo*, de modo nenhum é encontrar, por fim, uma identidade ou um eu subjetivo, mas sim, de cultivar a si mesmo, de assumir aquilo que se quer ser num processo de sempre *tornar-se o que se é*⁶⁰. Em outras palavras, a educação para o filósofo alemão constitui-se na afirmação da existência de modo a não querermos ser pessoas diferentes do que somos. Para Nietzsche, o homem é único e original, no entanto, por sua “propensão preguiça” em muitos momentos se põe a agir como “animal de rebanho”, tomam para si costumes e opiniões de outrem, permanecendo acomodados em sua inércia (Co. Ext III, § 1). A educação no movimento de *encontrar-se a si mesmo* é também libertação, pois nos conduz a assumir a responsabilidade frente nossa formação e a ter ousadia mediante os desafios, a seguir por nós mesmos, escolhendo o caminho que iremos trilhar. Por isso, a educação deve ser também autoformação, um processo individual, singular e único de cada um consigo mesmo a partir do exemplo de “mestres e educadores” (Co. Ext III, § 1). Com essa concepção Nietzsche, encontra, na pessoa e na obra de Schopenhauer, o exemplo para sua autoformação⁶¹.

⁵⁹O além-do-homem será tratado no terceiro capítulo, no qual nos deteremos na reflexão da obra: *Assim falou Zaratustra*.

⁶⁰ De acordo com trabalho de Silvia Pimenta Velloso Rocha, o *torna-se o que se é* tal como Nietzsche o compreende deve ser entendido de modo imanente, isto é, não pode ser entendido na capacidade de atualizar uma essência, mas sim, “a capacidade de ser, a cada momento, aquele que nos tornamos” (2006, p. 268).

⁶¹ Quando Nietzsche toma conhecimento da obra de Schopenhauer, este já havia falecido há cinco anos, o que leva Nietzsche a afirmar que: “E aquele que algum dia sentiu o que é, na nossa época de humanidade híbrida, encontrar um ser inteiro, coerente, móvel nos seus próprios eixos, isento de hesitação e de entraves,

Descontente com o modelo educativo que presenciava na Alemanha, Nietzsche criticava-o e, ao mesmo tempo, almejava encontrar um filósofo educador no qual ele pudesse confiar mais que a si mesmo e que pudesse “eivar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser *simples e honestos* no pensamento e na vida” (Co. Ext III, § 2). Nesse aspecto, ainda nos diz Nietzsche: “em meio a esta angústia, a estas necessidades, a estes desejos, tomei conhecimento de Schopenhauer” (Co. Ext III, § 2). O encontro com a obra *O mundo como vontade e representação* se deu no ano de 1865, e causou em Nietzsche uma grande experiência fisiológica:

Não descrevo nada diferente da primeira impressão, por assim dizer, fisiológica, que Schopenhauer suscitou em mim, esta mágica efusão da energia mais íntima que se comunica de um ser da natureza a outro e que sobrevive ao primeiro e ao mais leve contato (Co. Ext III, § 2).

A leitura de *O Mundo como vontade e representação* o envolveu, de forma inebriante, de modo a não querer interromper a leitura. Ocorre nessa primeira leitura uma “identificação”⁶² de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer:

Sou desses leitores de Schopenhauer que, desde a primeira página, sabem com certeza que lerão todas as outras e prestarão atenção à menor palavra que tenha sido dita [...] compreendo-o como se ele tivesse escrito para mim, para me expressar de maneira inteligível, mas imodesta e louca (Co. Ext III, § 2).

Em um fragmento póstumo, descreve essa experiência nos seguintes termos: “Estou longe de crer que tenho compreendido corretamente a Schopenhauer: unicamente tenho aprendido a compreender a mim mesmo um pouco melhor através de Schopenhauer; por isso lhe devo a maior gratidão” (FP, primavera-verão de 1874, 34 [13]). Mas em que consiste essa experiência fisiológica? Quais os aspectos que possibilitam a esta experiência constituir-se como um movimento educativo? Que tipo

este compreenderá minha felicidade e minha surpresa quando descobri Schopenhauer: pressentia que tinha encontrado nele este educador e este filósofo que eu tinha por tanto tempo procurado. Porém, isto se dava certamente apenas através de livro, e havia nisso uma grande deficiência. Eu me esforçava cada vez mais para ver através do livro e para representar o homem vivo” (NIETZSCHE, Co. Ext III, § 2).

⁶²De acordo com Safranki, essa identificação de Nietzsche com o pensamento de Schopenhauer se dá mediante alguns aspectos como: “Imediatamente, percebeu que a natureza do mundo, sua substância, não é algo racional, lógico, mas um impulso vital obscuro. Mas, o mais importante; ele se sentia confirmado na sua paixão pela música, pela ideia de Schopenhauer da redenção pela arte” (2005, p. 37-38).

É preciso compreendermos que a identificação e confiança de Nietzsche, nesse momento, com o pensamento de Schopenhauer, não significa a concordância com todos os aspectos da doutrina schopenhauiana.

humano é esse schopenhaureano que, aos olhos do jovem educador Nietzsche, é considerado um ideal que educa?

A experiência com o mestre educador, de modo algum, deve ser de forma impositiva. Não é o mestre que se intitula como um exemplar, mas sua exemplaridade, sim, que produz um movimento interno no educando de modo a querer tomá-lo como um ideal que educa. São, notadamente, as características de Schopenhauer enquanto escritor filósofo e suas atitudes como pessoa que possibilitaram a Nietzsche tomá-lo como educador⁶³.

Ora, na interpretação que Nietzsche faz de Schopenhauer, é possível observarmos um tipo humano que escrevia para si mesmo, não para agradar a sua época ou mesmo a academia. Para Nietzsche, Schopenhauer vivia à margem, sem notoriedade e, ainda assim, sustentava sua filosofia, mantendo sua honestidade, sua serenidade e constância⁶⁴. A escrita de Schopenhauer foi interpretada por Nietzsche como “um discurso correto, rude e benevolente” que lhe possibilitou a experiência interna do sentimento de “penetrar no bosque, respirar profundamente e de repente se sentir bem de novo” (Co. Ext III, § 2). Nesse aspecto, podemos perceber que a experiência fisiológica se trata de um movimento no íntimo de si, que nos afeta de modo natural e leve, mas também fortificante.

O modo como Schopenhauer defendeu seu pensamento, renunciando a uma vida social, possibilitou a Nietzsche vislumbrar um grande homem que sofreu e, apesar do sofrimento, não sucumbiu mediante as adversidades. De modo que, nesse caso em particular, Nietzsche vinha confirmar sua concepção trágica do homem no mundo. Ele

⁶³De acordo com Barrenechea (2015, p. 10-11): “A característica principal de um genuíno mestre, conforme a interpretação nietzscheana, consiste em permitir que o discente chegue a tornar-se “o que ele é”, que possa desenvolver a sua autonomia, as suas tendências mais singulares. Nesse sentido, todos os seus ensinamentos poderiam inspirar-se no aforismo de Píndaro, que se constitui na chave, no *leitmotiv* do pensamento educacional nietzscheano: ‘Chega a ser o que tu és’. Assim, o essencial de toda formação consiste na realização do mais próprio, daquilo que resiste a todo condicionamento externo, a toda imposição de critérios ou de ideias alheias”. Ainda a esse respeito é interessante a colocação de Giles (1975, p. 67) “Na medida em que contemplamos os traços de caráter que mais admiramos em nossos educadores modelos, na medida em que meditamos sobre o caráter daqueles poucos que escolhemos dentro dos milhões do passado e do presente para nos ajudar a nos formar, vislumbramos a nossa verdadeira natureza que realizaríamos, se não fôssemos tão preguiçosos e medrosos”.

⁶⁴Podemos perceber que as características que Nietzsche encontra e elogia em Schopenhauer, como escritor, se mantêm mesmo depois de seu rompimento com o filósofo. Em um fragmento póstumo de 1885, Nietzsche escreve: “Schopenhauer, um pensador honesto, ao mesmo tempo de modo algum um mau escritor sobre objetos filosóficos, ainda que, por si mesmo, não seja nenhum filósofo: em relação à juventude atual (e mesmo em relação a tais idades que, em suas requisições por agudeza dos conceitos tanto quanto por clareza do céu e – cientificidade –, são modestas), ele ainda não tem como ser substituído, pois ele ensina *veneração*, onde ele mesmo venerou: diante do espírito crítico de Kant, diante de Goethe, diante dos gregos, diante dos franceses de espírito livre; em seu tempo, ele talvez fosse o alemão mais bem formado, com um horizonte europeu: há mesmo instantes, nos quais ele vê com um olho oriental” (FP, abril – junho de 1885, 34[150]).

assumia, com efeito, a experiência do sofrimento como constitutiva da existência, bem como a função pedagógica que o sofrimento e a dor exercem no homem⁶⁵.

É importante ressaltar que a Co. Ext III expressa a defesa da filosofia de Schopenhauer como instrumento educativo. Em sua autobiografia, Nietzsche esclarece o objeto de seu escrito: “um problema de educação sem equivalente, um novo conceito de *cultivo si, defesa de si* até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais” (EH, *As extemporâneas*, 3, grifos em itálico do autor). O escrito expressa a própria concepção de formação e educação de seu autor, como ele mesmo atesta, o fato de que é o próprio “Nietzsche como educador, que assume a palavra” (EH, *As extemporâneas*, 3). Contudo, a experiência com Schopenhauer, de certo modo, possibilitou-lhe o seu *vir a ser*, a saber, o Nietzsche educador. A terceira *Consideração Extemporânea* é também um chamamento à responsabilidade que devemos ter para com nossa própria formação, a qual deve culminar na afirmação da existência, como, também, na preocupação com a humanidade, no desenvolvimento e na criação da cultura.

Por meio dessa experiência interna com o *ideal que educa*, Nietzsche pôde pensar “uma cadeia de deveres realizáveis” (Co. Ext III, § 5), a partir dos quais fosse possível educar. Uma nova postura diferente da concepção moderna de educar, pois esta é uma educação ligeira, superficial, pautada excessivamente na ciência. O novo ciclo de deveres deve primeiramente revelar a vida e educar “um homem para fazer dele um homem” (Co. Ext III, § 2). Ou seja, o homem autêntico, criativo e sem pedantismo. Aos olhos de Nietzsche, o filósofo de *O Mundo como vontade e representação* é aquele que se colocou diante da vida e a interpretou em sua totalidade, é aquele que traçou seu caminho e o seguiu.

Para Nietzsche, esse novo ciclo de deveres deve perpassar pela reabilitação da natureza da *maldição da vida animal*, onde os impulsos são movidos cegamente. A natureza se esforça pelo homem e anseia ver nele o reflexo de uma existência vista sem punição e sem absurdos. Contudo, diz Nietzsche: “geralmente, não saímos da animalidade, somos inclusive estes animais que parecem sofrer sem razão” (Co. Ext III, § 5). Convém ressaltar: o que Nietzsche está compreendendo aqui, sob o título de *animalidade do homem*, não é senão sua fuga da existência, o modo como o homem se

⁶⁵Conforme explicita Schopenhauer na obra *O mundo como vontade e representação*: “Na maioria das vezes, entretanto, fechamos os olhos para o conhecimento, amargo como um remédio, de que o sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável” (SCHOPENHAUER, §57, I 376).

esconde de si mesmo, pune a si mesmo, como dissimula a si no intuito de demonstrar que está satisfeito e feliz. O homem teme sua própria interiorização.

Dessa maneira, Nietzsche conclui: mesmo que, em determinados momentos, o homem compreenda esse ausentar-se de si, ainda é fraco para suportar os momentos de recolhimentos mais profundos, de modo que se impõe a necessidade de surgir *homens verdadeiros* capazes de nos erguer acima de nós mesmos. Estes são, para Nietzsche, os filósofos, os artistas e os santos (Co. Ext III, § 5). A natureza necessita de cada um destes homens para sua libertação. Nossa tarefa, portanto, é exatamente “*incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós, e trabalhar assim para a realização da natureza*” (Co. Ext III, § 5, grifos do autor). O que ocorre, por sua vez, por meio da cultura e da educação, dirá Nietzsche. Também podemos acrescentar que a educação “só pode crescer e desenvolver-se a partir da vida” (Co. Ext. II, § 10). Por conseguinte, há que se pensar numa educação diferente, uma que leve em consideração o *instinto natural*, como também “deve ajudar a juventude a fazer-se ouvir” (Co. Ext. II, § 10).

Essa concepção educativa tem como objetivo central evidenciar: a fim de que a formação aconteça, de fato, é preciso haver uma experiência interna, um movimento que parte de si para o exterior. As instituições escolares, assim como os educadores, devem ser os mediadores nesse processo. Mas somos nós que damos sentido e valor à nossa existência e construímos aquilo que queremos nos tornar; somos nós que conhecemos nossos limites e nossas necessidades. Compreendendo e cultivando a nós mesmos, podemos depois buscar fins mais elevados, tais como o desenvolvimento da cultura em benefício de todos. Por isso, a concepção educativa, no gênero da que encontramos aqui, neste escrito de juventude, toca, sobretudo, a questão da afirmação da existência⁶⁶.

Mas porque uma proposta educativa teria, como principal questão, a afirmação da existência? Ora, a experiência fisiológica com Schopenhauer possibilitou a Nietzsche conhecer ainda mais a sua época. Época esta na qual o fim supremo do homem era servir ao Estado, em que as universidades, tidas como centros de excelência, não separavam mais a seriedade da filosofia da cultura jornalística. A ciência praticada sem medida, dizia o filósofo, “dissolve tudo em que se acredita firmemente” (Co. Ext III, § 4). Os homens tornam-se inquietos, medrosos, egoístas que só pensam em si mesmos e que estão sempre

⁶⁶De acordo com Dias (2011, p.14): “É assim que a educação, tal como Nietzsche a concebe, investe num projeto de singularização do indivíduo de tal modo que ele possa educar-se acima da massa indistinta do rebanho. Ele não pretende conduzir os jovens para um frio e estéril conhecimento dobrado sobre si mesmo, indiferente ao mundo que o rodeia, mas, sim, educa-los para uma humanidade rica e transbordante de vida”.

em busca de dinheiro, honra e prazer. Para Nietzsche, essa época, cujo retrato é o caos, é o período *dos átomos, da revolução atômica*. E os elementos indivisíveis e menores são exatamente o homem, de modo que “o que é humano corre quase mais perigo do que durante a ruptura e o turbilhão caótico” (Co. Ext III, § 4). É preciso, então, resgatar a simplicidade do homem, sua honestidade e autenticidade, seu espírito criativo e inventivo. Nesse aspecto, pergunta Nietzsche:

Ora, no meio destes perigos da nossa época, quem então doravante consagrará seus serviços de sentinela e cavaleiro à ideia de *humanidade*, ao tesouro do templo sagrado e intangível que as várias gerações pouco a pouco acumularam? Quem erguerá ainda a *imagem do homem*, se todos só percebem neles o verme do egoísmo e um medo sórdido, e se desviam tanto desta imagem, que acabam caindo na animalidade, ou seja, numa rigidez mecânica? (Co. Ext III, § 4, grifos em itálico do autor).

Para Nietzsche, o homem de Schopenhauer tipifica a imagem de homem que sofreu os perigos de sua época e, de forma heroica, os venceu. Assim, pôde ele constituir esse *ideal que educa*, exemplificando, sobretudo, que é possível nos elevar acima de nós mesmos. É importante salientar que, onde o mestre, Schopenhauer, via somente a renúncia e a resignação da vontade de vida⁶⁷, Nietzsche, por sua vez, observava a necessidade de, apesar das adversidades, da dor e do sofrimento, dizer sim à vida, pois, para ele, “viver em geral é estar em perigo” (Co. Ext III, § 3). Para o filósofo da *dureza de si*, Schopenhauer assume o sofrimento em si, se coloca em sacrifício e, com esse sofrimento, nega sua vontade pessoal, ou seja, mortifica a busca por mais conhecimento para si em nome de um objetivo mais elevado que é o desenvolvimento da cultura e criação do gênio⁶⁸, o qual, por sua vez, é o objetivo de toda a cultura (Co. Ext III, § 3).

⁶⁷Para Schopenhauer, quando estamos envolvidos no *princípio de individuação*, conhecemos somente as coisas isoladas e sua relação conosco mesmo. Contudo, quando nos encontramos com a origem e essência da justiça, é possível suprimir a diferença entre o próprio indivíduo e os outros, de modo que o sofrimento e as dores de todo o mundo são sentidos em si mesmos como se fossem os seus. No livro quarto de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer nos diz: “Da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida”. Assim, o “conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição, doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta, o homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade”. (SCHOPENHAUER, § 68, I 447-I 448).

⁶⁸Compreende-se por gênio, aqui, aquele que, por sua criatividade e inventividade, promove o desenvolvimento da cultura. De acordo com a interpretação de Eugen Fink (1983, p. 36): “Não é possível compreender o gênio a partir de motivos meramente humanos. Não se trata do grande homem separado dos outros humanos pequenos e triviais por uma distância que comporta muitos graus e escalões intermediários; não se trata meramente do tipo mais bem sucedido, do modelo supremo, mas sim do homem definido por qualquer coisa de sobre-humano, investido de uma missão cósmica, o homem-destino”. Ainda para esse

Poderemos, então, nos perguntar: que relação Nietzsche estabelece entre cultura e educação? O que é a criação do gênio? Conforme esclarece Dias (2001, p. 34): “educação e cultura são, para Nietzsche, inseparáveis, não existe cultura sem um projeto educativo, nem educação sem uma cultura que a apoie”. Contudo, Nietzsche assistia, no século XIX, à construção de uma *pseudocultura* em detrimento de uma cultura autêntica. A seus olhos, os alemães estavam confundindo o fervor nacionalista, os eventos militares organizados por Bismarck nas guerras, com a cultura⁶⁹. Conforme o filósofo afirma em sua primeira *Consideração Extemporânea*:

A cultura é, antes de mais, uma unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de uma nação. Mas saber muito e ter aprendido muito não são nem meio necessário nem um signo de cultura, mas combinam-se perfeitamente com o contrário da cultura, a barbárie, com a ausência de estilo ou com a mistura caótica de todos os estilos (Co. Ext I, § 1).

Para Nietzsche, a cultura é a criação autêntica de um povo, não pode ser cópia, imitação de outros povos. Assim como nós temos que ter unicidade entre o nosso interior e o que somos exteriormente, é preciso haver unidade entre conteúdo e forma. A cultura deve expressar a experiência e a vivência original de seu povo com a vida. Características essas que estavam faltando ao povo alemão. Em seu diagnóstico da época, o filósofo constata, conforme podemos observar na primeira conferência dos escritos *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, duas orientações que dominavam as instituições de ensino: 1 – a tendência à extensão da cultura; 2 – a tendência à redução da cultura. Segundo sua avaliação, ambas as tendências são nefastas à cultura, na medida em que a primeira deseja ampliar o máximo de conhecimento e cultura para fins econômicos, produtivos e utilitários, ao passo que a segunda acaba por se configurar na especialização e na fragmentação do conhecimento.

Para Nietzsche, a representação exata dessa tendência é o erudito, que busca se especializar em diversos assuntos, mas não adquire, em nenhum deles, um saber mais profundo. Aliada às duas tendências que denigrem a cultura, aparece também, segundo Nietzsche, a cultura jornalística, aquela que transforma a ideia de conhecimento e saber

autor o conceito de gênio presente nos escritos de juventude “é uma forma preparatória do super-homem” (Idem).

⁶⁹Em estudo realizado anteriormente de dissertação de Mestrado, cujo título é *Cultura e formação nos primeiros escritos de Nietzsche*, realizamos um estudo mais atencioso no que se refere ao conceito de cultura.

em mera habilidade de informação. Diante desse cenário de declínio da cultura autêntica, Nietzsche vê em Schopenhauer o tipo humano que foi contra as tendências acadêmicas, de sua época. De modo que seria possível, diz Nietzsche, “através de Schopenhauer, nos educar contra o nosso tempo” (Co. Ext III, § 4). A originalidade de Schopenhauer, segundo Nietzsche, possibilitou a ele tornar-se um grande homem que se fez gênio⁷⁰, aquele que, de modo intempestivo, lutou contra seu tempo, defendeu seu pensamento, apesar da indiferença de seus contemporâneos.

É evidente, por outro lado, que a instituição escolar moderna não conseguiria atender os objetivos propostos – o desenvolvimento da cultura e a criação do gênio –, pois, como bem destaca Nietzsche: “graças aos esforços dos atuais educadores superiores, se ergue o erudito, ou o funcionário, ou o especulador, ou o filisteu da cultura, ou ainda um ser híbrido de todos estes tipos” (Co. Ext III, § 6). Todos estes tipos, segundo Nietzsche, possuem um conhecimento fragmentado e superficial, são tipos que se escondem por trás de máscaras, porque eles mesmos não conhecem a si próprios. De acordo com o filósofo, faz-se necessário, “a partir e para além das instituições pedagógicas atuais, olhar para instituições absolutamente estranhas e diferentes” (Co. Ext III, § 6). Nietzsche não nos dá aqui um modelo novo de instituições escolares, bem como seu funcionamento e estrutura. Porém, ele nos alerta para a emergência de se pensar outro tipo de educação⁷¹. Mais ainda: é preciso destruir a crença que há um único modelo educativo, cujo “resultado presente, o homem culto no sentido atual, é aceito sem reflexão como fundamento necessário de toda educação futura” (Co. Ext. II, § 10). É necessário pensar numa educação outra que comece a ensinar, primeiramente, a vida, assim como a possibilidade de realizar com ela experimentações. Admirador da Grécia, o autor de

⁷⁰Convém ressaltar que a concepção nietzschiana de gênio, descrita na Co. Ext III, difere da teoria tradicional do gênio e daquela defendida por Schopenhauer. Conforme analisa Dias (1999, p.103): “a ideia de que Schopenhauer criou seu gênio, num esforço imenso de sua vontade contra a de seus contemporâneos, contra seus mestres e finalmente contra si mesmo constitui não somente um desvio de Nietzsche da teoria tradicional, mas também um indício de que ele, na época de “Schopenhauer como educador”, já não mais concorda com alguns aspectos da filosofia de Schopenhauer, para quem o gênio não é aquele que se esforça para ser gênio, mas o que nasce gênio, que nega o desejo e a vontade e tem um excedente de inteligência que pode despender para contemplar as ideias e produzir a obra, seja ela artística ou filosófica”

⁷¹Nesse ponto, podemos vislumbrar a extemporaneidade de Nietzsche, prevendo a falência da educação que inicia certamente em seu contexto histórico, no século XIX, porém o aprofundamento da crise vislumbramos nos tempos atuais. Em 1957, ela foi afirmada por Hanna Arendt, no escrito: *A crise na educação*, no qual a profundidade da crise educacional é entendida pela autora como um problema político. Vejamos em suas palavras: “A crise geral que se abate sobre o mundo moderno e que atinge quase todos as áreas da vida humana manifesta-se diferentemente nos vários países, alargando-se a diversos domínios e revestindo-se de diferentes formas. Na América, um dos aspectos mais característicos e reveladores é a crise periódica da educação a qual, pelo menos na última década, se converteu num problema político de primeira grandeza de que os jornais falam quase diariamente” (ARENDR, 2011, p.173).

Schopenhauer como educador acreditava que a educação deve articular o saber com a vida.

Mas o exemplo deve ser dado pela vida real e não unicamente pelos livros; deve portanto ser dado, como ensinavam os filósofos da Grécia, pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e sobretudo mais do que da escrita (Co. Ext III, § 3).

O filósofo pretende mostrar que o conhecimento é adquirido não somente através de livros, apostilas e pela exposição oral do professor. Todo esse processo só faz sentido a partir do momento que somos tocados (experiência), quando os conteúdos ministrados tenham relação com a vida. Conforme assevera Larrosa (2002, p. 21): “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece”. Ou seja, para que haja educação, é necessário que sejamos por ela afetados, que algo nos aconteça de modo a trazer sentido. Por isso, estar informado, ter opiniões – é algo diferente de ter conhecimento e sabedoria. Nietzsche percebe muito bem essa confusão estabelecida no modelo moderno de educação. Assim, ele pretende resgatar a simplicidade e singularidade por meio da afirmação da existência, do *cultivo de si* e *dureza de si*, para o objetivo da autoformação. A educação, para o filósofo da Co. Ext III, se dá a partir da vivência, da experiência fisiológica que, a princípio, começa com o *ideal que educa*, mas somente para mediar o processo interno que possibilitará a autoformação. Afinal, como nos alerta o filósofo, “retribuímos mal a um professor se continuamos apenas alunos” (Za, *Da virtude dadivosa*, 3).

2.3 A experiência como espírito livre

No prefácio de 1886 à obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma ter inventado os espíritos livres como companhias para ouvi-lo num momento em que já não tinha mais seus mestres da juventude: Schopenhauer e Wagner, estava solitário e isolado frente aos novos pensamentos que, desde algum tempo, tomaram-no. Nesse sentido, para além de inventar o espectro do espírito livre, a escrita da obra apresenta o próprio tornar-se espírito livre do filósofo, “com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza” (EH, *Humano, demasiado humano*, 1). Quando Nietzsche apresenta o tornar-se um

espírito livre, ele reconhece a possibilidade de outros se tornarem também espíritos livres. “Um dia poderão existir tais espíritos livres [...] e não apenas, como para mim, em forma de espectros e sombras de um eremita” (NIETZSCHE, HH, prefácio de 1886, § 2).

O caminho apontado por Nietzsche para se chegar ao espírito livre coincide com a *grande liberação* que aparece “como um tremor de terra” (HH, prefácio de 1886, § 3). É o momento do ímpeto de sair da situação confortante e estática para uma situação de incerteza perante o mundo ainda desconhecido. Tudo o que, até então, era amado, é tido como suspeito e sentido como horror. Espanto, curiosidade, desprendimento, são como que impulsos para o primeiro passo, o de ir adiante na “primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre vontade*” (HH, prefácio de 1886, § 3). Não nos iludamos, porém, se porventura acreditarmos tratar-se de um movimento tranquilo de se realizar, que signifique simplesmente sair do estado de passividade e experimentar algo diferente.

Com efeito, não se trata de um movimento tranquilo. O caminho para tornar-se espírito livre é “simultaneamente uma doença que pode destruir o homem”, pois “a solidão o cerca e o abraça” (HH, prefácio de 1886, § 3). Esse *tremor de terra* abala as convicções. Assim, tudo que até então se tinha como verdade é posto em dúvida, sobretudo, a dúvida pelo fato de não ser ele mesmo um enganador, pois a própria crítica à moral pode ser questionada e ser posta à prova. É preciso, portanto, um processo lento, *anos de experimentação*, é necessário enfrentar a solidão do deserto e vivenciar o momento da doença, ou seja, da crise, pois “as crises fazem filosofia” (GC, prólogo, § 2). Em seguida, chegam os *anos de convalescença*, como um processo de amadurecimento do espírito.

Segundo Löwith (1991, p. 42), depois que o espírito livre atingiu sua experiência primeira, ele passa a ter “o direito de viver para a experiência”. Viver livre para a experiência significa estar longe das coisas e, ao mesmo tempo, perto delas. Tudo se passa como se os seus olhos se abrissem para aquilo que está ao seu redor. Desse ponto de vista, o espírito livre se encontra próximo a si mesmo. Ele abre então “o caminho de inumeráveis pensamentos contraditórios [...] torna-se mestre também de suas próprias virtudes e reconhece a relatividade de todas as coisas, traindo tudo o que pode ser traído sem se sentir culpado por isso” (LÖWITH, 1991, p. 42).

Há também, na descrição do caminho do tornar-se espírito livre, um período intermediário, no qual “uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte e altivez de pássaro, um terceiro termo, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram” (HH, prefácio de 1886, § 4). Nesse momento, rompem-se os grilhões da moral e vive-se para além de bem e mal, de sim e não. É o momento de equilíbrio que torna possível dar o próximo passo. Assim, não haverá mais dúvida quanto à *saída de casa*; pelo contrário, somos tomados de sincera gratidão a nesse momento por ele nos proporcionar coragem, por podermos, alegremente, alçar voo a alturas mais frias. Nesse momento de contentamento, é possível desvelar o *enigma da grande liberação*, a saber: “o de tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes” (HH, prefácio de 1886, § 6). Conforme relata Nietzsche no prólogo à *Gaia Ciência*, é o momento de gratidão pela convalescência, pois era ela a manifestação do inesperado, que suscita, por sua vez, o sentimento de buscar novas aventuras.

Nos anos finais de 1885, quando preparava novos prefácios às suas obras publicadas, Nietzsche descreve o novo estado alcançado com a experiência do espírito livre:

Um desprendimento grande, cada vez maior [...] coloquei tudo à prova, tudo aquilo em que tinha até então colocado meu coração, inverti as melhores e mais veneráveis coisas e homens e observei seus reversos [...] cheguei, passo a passo, até a última exigência de meu rigor interno: impus-me os sorrisos mais amarelos para os meus exercícios de autoaviltamento, ridicularizei todo ‘pessimismo’ e me voltei perfidamente contra toda conclusão, na qual a doença e a solidão *pudessem* tomar parte [...] foi para isso que abri pela primeira vez meus olhos – e vi logo muitas coisas e muitas cores das coisas, tal como os marginais temerosos e os espíritos ocupados consigo mesmos, que sempre ficam em casa, nunca chegaram a ver. Uma espécie de liberdade de pássaro, uma espécie de visão panorâmica de pássaro, uma espécie de mistura de curiosidade e desprezo, tal como a **experimentam** todos aqueles que contemplam de maneira isenta uma pluralidade descomunal – este foi finalmente o novo estado alcançado, com o qual me mantive durante muito tempo. Um ‘espírito livre’ e nada mais: assim eu me sentia, assim eu me denominava outrora (FP, Agosto-Setembro de 1885, 41 [9], grifo em negrito nosso).

Esse processo descrito por Nietzsche é o caminho que ele mesmo tomou no seu *tornar-se o que se é*⁷². Mas é também um processo educativo para aqueles que intentam tornar-se um espírito livre, um caminho para a experimentação de si. É um processo que precisa ser aprendido na vivência, experimentando o mundo e a si mesmo. Em tal percurso, é necessário “não temer a si próprio, nada esperar de vergonhoso de si próprio, não hesitar em voar para onde somos impelidos” (GC, § 294). Não temer a si próprio, no que tange à constituição de seus próprios impulsos, equivale a não se deixar envergonhar e a assumir o modo como se deseja e se quer ser. Por isso, um dos maiores passos do espírito livre consiste em contradizer a tradição, ou seja, aquilo que se habituou a sempre seguir como sendo o certo, o verdadeiro. Nesse sentido, assevera o filósofo:

Avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de **experiência**! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. (HH, § 292, grifo em negrito nosso).

Para que o espírito se torne livre, é preciso ter coragem para ser a exceção frente às regras que são impostas pela moral do dever. Isso denota que o espírito livre age sempre de modo diverso daquilo que se esperaria. Com efeito, sabe reconhecer que, por trás dessa moral do dever, está o espírito de rebanho, em que a diversidade e singularidade de cada um são subtraídas ou mesmo apagadas. O mundo ideal, forjado pelo cristianismo e pelos ideais metafísicos, levou à negação de si e da vida. Por isso, é necessário desvendar e derrubar esses ideais, tornar-se senhor de si mesmo, ser aquilo que se quer ser e, sobretudo, afirmar sua própria existência. Nietzsche não pretende, com isso, melhorar a humanidade, como ele mesmo afirmou em seu livro autobiográfico “A última coisa que eu prometeria seria ‘melhorar’ a humanidade” [...] “Derrubar ídolos (minha palavra para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício” (EH, prólogo, § 2). Trazer novamente o *sentido da*

⁷²Podemos observar a descrição desse caminho, no qual Nietzsche coloca a si mesmo no prefácio a HH II, quando o filósofo afirma: “Assim como um médico põe seu enfermo num ambiente inteiramente alheio, para o resguardar disto que o preocupava, seus cuidados, seus amigos, suas cartas, seus deveres, suas tolices e os tormentos da memória, para que ele aprenda a estender as mãos e os sentidos para uma nova alimentação, um novo sol, um novo futuro, eu também me vi forçado ao mesmo tempo médico e paciente a um ‘clima de alma’ inverso e inexplorado, por assim dizer, a uma peregrinação ao estrangeiro, a uma curiosidade para todas as formas de estranheza. Seguiu-se um longo vagar, uma busca, mudanças incessantes, uma aversão a todo fixar-se, a todo consentimento ou negação grosseira; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando” (HH II, prefácio, § 5).

*terra*⁷³, da realidade tal como ela se nos apresenta e, com isso, afirmar a vida. Essa é uma das grandes contribuições que o filósofo nos deixou.

A busca pelo melhoramento do homem levou a um processo de universalização e de homogeneização do tipo humano, processo no qual são apagadas a diversidade e as singularidades⁷⁴. Todo esse movimento adentrou o campo da educação, que passou a ser pensada para formar esse tipo de homem domesticado, de pensamento teórico, que perdeu toda sua capacidade inventiva e criativa, homem que passou a ser um mero imitador. A esse respeito nos adverte o filósofo:

Sacerdotes e professores, e a sublime ânsia de domínio dos idealistas de toda espécie, inculcam já na criança que o que importa é algo bem diferente: a salvação da alma, o serviço do Estado, a promoção da ciência, ou reputação e propriedades, como meios de prestar serviço à humanidade, enquanto seria algo desprezível ou indiferente a necessidade do indivíduo, seus grandes e pequenos requisitos nas vinte e quatro horas do dia (HH II, AS, §6).

A formação do indivíduo integral é negligenciada, assim como todas as questões existenciais que possibilitam o desenvolvimento da autonomia. Para o filósofo alemão, a formação se dá, sobretudo, a partir das pequenas experiências cotidianas, na relação do

⁷³“Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!” (NIETZSCHE, Za, *Da virtude dádiosa*, 2).

⁷⁴ O humanismo será posteriormente também questionado por Heidegger que em 1947, publica a *Carta sobre o humanismo*. Nesta carta, Heidegger formula uma resposta à pergunta feita por Jean Beaufret, a saber, *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?* Heidegger logo de início perguntar-se-á se existe ainda a necessidade do conceito humanismo. O filósofo assume essa posição radical, tenta em vista que a noção de humanismo está inscrita no horizonte da tradição metafísica. Quais humanismos ele insere nessa caracterização? Primeiramente o filósofo afirma que é em Roma que se encontra o primeiro humanismo (*humanitas*). Que é caracterizado, assim como no período do Renascimento por um humanismo helenista com base na Paideia. No cristianismo a *humanitas* do homem se define por sua distinção da Deitas. Isto é, ele é caracterizado como filho de Deus. A teleologia é pensada em termos de salvação. No século XVIII, o humanismo se traduz num estudo (*studiun humanitatis*) que remonta a Antiguidade com Winckelmann, Goethe, Schiller. Por outro lado, em Marx e em Sartre, segundo o filósofo não há o retorno à Antiguidade. Sua crítica se dirige, do ponto de vista histórico, ao fato de que o pensamento filosófico tornou-se cada vez mais um pensamento técnico, ocupado em dividir em fragmentos o conhecimento em ‘ismos’. “Que a *humanitas* do homo *humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade. Todo o humanismo se funda ou numa metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica” (HEIDEGGER, 2005, p. 20). Assim, a *humanitas* do homem reside na sua essência, só que a metafísica, em vez de *desvelar* tal essência a partir da referência ao ser, o que fez foi *encobri-la*, deixando o ser permanecer oculto nos entes.

indivíduo com o mundo, e há muito o que se explorar no conhecimento do que é o humano.

Nesse sentido, o homem deve partir de si mesmo, no *experimento* de si, procurar elevar-se em sua formação. Com efeito, para Nietzsche, não se trata de um movimento de evolução, mas significa “produção da ação livre, da livre criação” (SAFRANKI, 2005, p. 244). De modo que é necessário um movimento interno do homem consigo mesmo. O elevar-se é ousar ser si mesmo, é assumir uma presença de si, afirmando sua existência em benefício da vida. “Talvez a arte da educação não seja outra senão a arte de fazer com que cada um torne-se em si mesmo, até sua própria altura, até o melhor de suas possibilidades. Algo, naturalmente, que não se pode fazer de modo técnico nem de modo massificado” (LARROSA, 2009, p. 39).

Com a descrição do caminho para se tornar espírito livre, compreendemos que a experimentação deve ser um passo fundamental nessa escalada de rompimento e destruição dos valores morais do dever. Conforme esclarece o filósofo, o *espírito livre* é a exceção, enquanto que os *espíritos cativos* são a regra, de modo que o que importa não é ter as “opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso” (HH, § 225). Ou seja, nem sempre as experiências são produtivas e prazerosas, contudo, ainda assim são experiências educativas, pois possibilitaram a saída de um estado já habituado para a vivência de uma nova situação, de uma nova possibilidade. Por isso, afirma Nietzsche: “meus escritos falam apenas de minhas superações” (HH II, prefácio, § 1). Ou seja, seus escritos demonstram a vitória de Nietzsche perante a solidão, perante a doença, apresentando-nos tudo aquilo que deixou para trás.

Conforme podemos observar, no capítulo quinto de *Humano, demasiado humano*, em que Nietzsche expõe a definição de espírito livre, esta é sempre feita em comparação com os espíritos cativos. Enquanto estes últimos tomam sua posição por meio do hábito e fé, os primeiros a tomam pela razão. O hábito e a fé são predominantes dentro das sociedades, principalmente no que tange à educação. Ao se libertar da tradição, o espírito livre é capaz de perceber quando a educação, atrelada à moral, tende a tornar as pessoas cativas. Em uma educação que não possibilita a experiência da diversidade e a experimentação de diversas possibilidades de conhecer, “o indivíduo é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*” (HH, § 228).

Repetição essa que condiz com o senso de coletividade e de serventia ao Estado. Nas sociedades em que se predomina o instinto de rebanho, educa-se o caráter de modo a condenar toda mudança e transformação de si mesmo. O único autodomínio que essa educação, atrelada à moral, prescreve é sobre os instintos e inclinações naturais dos indivíduos, de modo a retrain todos os impulsos e emoções. Por isso, contradizer essa *moralidade dos costumes* é uma das prerrogativas do espírito livre:

Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos e para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido (GC, § 335, grifos em itálico do autor).

É importante observar que a normatividade que Nietzsche pretende aqui não se refere à criação de um padrão a ser seguido, mas que nós, educadores, possamos, por meio do conhecimento, colocar sob suspeita nossas opiniões e valores; mais ainda: que possamos criar os valores e não simplesmente tomar como algo já dado e como um dever que nossa consciência nos grita: *isso está certo*. Nesse aspecto, a objetividade da física pode contribuir no desprendimento do espírito que quer se tornar livre. Ora, para Nietzsche, o conhecimento se constitui numa via que pode levar a humanidade a se “transformar, de moral em sábia” (HH, § 107). E para o filósofo,

Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica (HH, § 20).

Com isso, vislumbramos o projeto nietzschiano de crítica aos ideais metafísicos, mas também o convite para que nos tornemos criadores. E, nesse aspecto, a arte e os artistas assumem também um papel fundamental, conforme ressalta Nietzsche: devemos aprender com eles (os artistas) a “ser poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas

coisas mínimas e cotidianas” (GC, § 299). Diante disso, é a experiência ou a experimentação do mundo e de si mesmo que irá fomentar a formação criativa⁷⁵.

O conhecimento é um meio pelo qual é possível ultrapassar as crenças e convicções. Certo é que, conforme Nietzsche previu, o desvelamento dos ideais leva à diminuição do prazer, pois acaba por retirar os consolos e os fundamentos que dão sustentação a esses ideais. De modo que somente os espíritos, tornados livres, conseguem se despedir de toda a crença. O espírito livre, embora se sirva da ciência como instrumento de aquisição de conhecimento, não pode deixar prender-se pelo desejo de verdade, pois, nessa condição, continuaria ou se tornaria um “crente”. Conforme exorta o filósofo alemão no aforismo 347 de *Gaia Ciência*:

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se ‘crente’; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.

A ausência de fundamentos (niilismo) não é sentida pelo espírito livre como algo triste e sombrio, até mesmo ante a notícia da morte de Deus⁷⁶, pois, para eles, há aí a

⁷⁵A esse respeito diz Viesenteiner: “Seu desprendimento da tradição e o consecutivo retorno a si mesmo através da ciência não tem um fim em si mesmo; mais que isso, é instrumento propedêutico que dá ao espírito livre o auto-conhecimento adequado que se desdobra em auto-formação experimental, na medida em que ele toma a si e ao mundo como experimento e se converte no artista de si mesmo” (2013, p. 38).

⁷⁶É necessário compreendermos que o anúncio da morte de Deus, em Nietzsche, é o diagnóstico de um evento na história do Ocidente que tem sua radicalização no contexto da modernidade. De acordo com Karl Löwith (1985, p. 153) “de modo geral, o ateísmo é, no séc. XIX, uma condição natural do pensamento científico”. Contudo, o ateísmo como expressão filosófica já podia ser encontrado com os franceses da época das Luzes, no século XVII, como também a crítica inglesa, com o materialismo de Hobbes e o *Tratado da Natureza Humana* de David Hume. Mesmo na filosofia alemã, que aparece como retaguarda, pois “sua crítica da religião serve sempre, ao mesmo tempo, como justificação filosófica do próprio pensamento religioso”. Nessa aspecto, Löwith cita *A religião nos limites da simples razão* de Kant, a *Crítica de toda revelação* de Fichte e *A filosofia da religião* de Hegel. Em seguida os jovens Hegelianos de esquerda como David Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer e Marx. Com efeito, “Nietzsche foi o primeiro a compreender que mesmo aqueles permaneciam ainda prisioneiros da tradição cristã e eram ‘semipadres’”. De modo que “o que Nietzsche nomeou niilismo não é outra coisa senão a redução a nada desses valores tradicionais alterados mas sempre conservados” (LÖWITH, 1985, p. 144). Partindo desse mesmo pressuposto de que a morte de Deus é um lugar comum no século XIX, Guido (2014, p. 352) nos relembra do romance *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, publicado em 1881, em que dizia: “Se Deus está morto, tudo é permitido”. Obra essa que coaduna com o período de escrita de *A gaia ciência*. De modo que o autor alerta para a necessidade que temos de atentar não para o fato de querer encontrar um assassino fictício para Deus, mas

possibilidade de criação, de expectativa, de ousadia, de abertura para o novo, os espíritos livres sentem-se como que “iluminados por uma nova aurora” (GC, § 343). Os espíritos tornados livres são aqueles que pretendem levar esse niilismo passivo – cuja característica é a negação da vida com a desvalorização dos valores supremos, bem como a descrença no progresso ou perfectibilidade do homem – à suas últimas consequências. Para que assim, com o niilista ativo, que reconhece o trágico como inerente a vida afirmando-a, de modo que seja possível a criação de novos valores. Ademais,

Os espíritos livres não temem os desdobramentos da morte de Deus, pois, o que morreu é o ‘velho Deus’, a saber, apenas a representação autoritária difundida pelo discurso religioso que se encarrega de manter o espírito de rebanho que anula a individualidade com a promessa da vida eterna (GUIDO, 2014, p. 356).

O niilismo reativo, que advém com o anúncio da morte de Deus, só é sentido por aqueles que, apesar de saberem e afirmarem que Deus morreu, ainda permanecem na religiosidade, de maneira que a sombra, os resquícios da fé ainda se fazem presentes. Ou mesmo aqueles que, no lugar de Deus, elegeram a ciência e até mesmo o próprio homem como uma “crença metafísica” (GC, § 344). Conforme a interpretação de Löwith (1985), é exatamente para incitar aqueles que um dia foram devotos, que perderam a fé sem deixar, entretanto, de querer ser religiosos, que consiste a parábola do louco apresentada por Nietzsche no aforismo 125 de *Gaia Ciência*. Já os espíritos livres observam, nesse evento, o rompimento de toda culpabilidade da existência, o alívio de todo *tu deves*, e se abre a expectativa e um novo horizonte no qual é possível a busca de novos conhecimentos para novos rumos vitais.

O espírito tornado livre é este que se lança na aventura de ser o senhor de si mesmo, de ser o inventor de sua vida de modo destemido, alegre, experimentando novos estilos e perspectivas. Seu processo formativo é a experimentação de novos conhecimentos que, nesse contexto, é possibilitado pela ciência alegre. Mas também, pelo seu espírito criativo, ao modo do artista que cria sua obra de arte. Nesse sentido, o espírito livre abre o caminho para a apresentação do além-do-homem. E talvez pudéssemos

sim que: “é preciso atentar para as interpretações que tal evento acarretou: o desespero de Dostoiévski e a esperança de Nietzsche”.

afirmar que as palavras abaixo, que retratam a volta do espírito livre de sua convalescência, poderiam ser de Zaratustra:

Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! De que magia e plumagem se revestiram! Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaros em frias alturas [...] Como lhe agrada estar quieto a sofrer, tecer paciência, jazer ao sol! (HH, § 5).

Como veremos no próximo capítulo, a imagem do sol é bastante significativa na obra *Assim falou Zaratustra*. Depois de ficar por dez anos nas montanhas, Zaratustra, se levanta um dia com a aurora e agradece ao sol por doar sua luz todos os dias. Contudo, diferente da passagem acima Zaratustra não quer estar quieto e jazer ao sol, mas sim doar como o sol faz todos os dias com sua abundância de luz. Zaratustra quer distribuir, doar sua sabedoria abundante aos homens.

CAPÍTULO 3

A EXPERIMENTAÇÃO COMO PROPOSTA EDUCATIVA: AS EXPERIÊNCIAS/VIVÊNCIAS DE ZARATUSTRA EM SEU PROCESSO FORMATIVO

*“Minha própria alma é esta chama:
Insaciável de distâncias novas
Seu quieto ardor lança ela para o alto.
Por que fugiu Zaratustra dos bichos e dos homens?
Por que furtou-se de repente a toda terra firme?
Seis solidões já conhece ele -,
Mas o próprio mar não lhe era solitário o bastante,
A ilha deixou-o subir, no monte ele se tornou chama,
Buscando agora uma sétima solidão
Lança ele o anzol por sobre a cabeça.”
(DD, O sinal de fogo)*

Na solidão de uma caverna, Zaratustra faz-se sábio e, sempre quando necessita se fortalecer e se encher novamente de sabedoria, volta outra e outras vezes para a solidão. Os *ditirambos de Dionísio* constituem hinos que Zaratustra canta a si mesmo para poder suportar sua solidão. Como podemos observar, trata-se de um modo bastante diferente de se educar. Agora se coloca, em nossa reflexão, um desafio: como interpretar uma obra tão rica de poesia, de cantos, de prosa, sem correr o risco de incidir num tipo de sistematização do pensamento, que Nietzsche tanto temia? Como poderia uma obra, com uma grandiosidade de estilos, que enfatiza a importância do estar só com si mesmo, contribuir para a reflexão sobre a educação e formação humana? Se, como abordamos no início dessa tese, a educação só poderá ser compreendida a partir da crítica à moral, na medida em que essa engloba a educação, como libertar dessa herança moral e repensar a educação? Em nossa hipótese, para que possamos pensar a educação, é necessário exatamente nos desvencilharmos de qualquer modelo e utilizar o pensamento filosófico não como fim, mas sim como meio.

É preciso inventar, ampliar os horizontes, retirar as fronteiras e os enquadramentos e desenhar novos caminhos, mas não caminhos fixos seguidos como se fossem uma nova verdade. Trata-se de um percurso em devir, um sempre constituir-se. A possibilidade desses novos caminhos se abre a partir do momento em que nos colocamos como destruidores dos valores morais tradicionais, mas também e, principalmente, quando criamos novos valores, afirmando a vida tal qual ela nos apresenta. Nesse movimento, a experimentação se apresenta como o elemento que se abre, ampliando nosso leque e

fornecendo diversas oportunidades, na medida em que nos dispomos a experimentar o mundo.

Nessa perspectiva, intentamos, no presente capítulo, apresentar, a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, as experiências e vivências de Zaratustra, personagem central da obra, como exemplo de formação. Zaratustra passa por experimentos que lhe possibilitam o aprendizado, o seu *tornar-se o que se é*. A nosso ver, esse processo formativo, encenado pela personagem na obra, quando educa a si mesmo, exemplifica o caráter educativo que as experiências/vivências possuem. A formação se dá, nesta perspectiva, a partir do movimento de colocar-se a si mesmo como experimento diante da vida. Já o movimento de educar-se, ao mesmo tempo em que ensina, nos indica que o processo formativo se dá a qualquer tempo e que somos seres em constante processo de formação.

Nesse sentido, compreendemos que a obra *Assim falou Zaratustra* pode ser entendida como um romance de formação⁷⁷, cujo objetivo central é apresentar as experiências/vivências de Zaratustra, assim como sua transformação formativa mediante os experimentos pelos quais passa. Por meio da escrita poética e da narrativa dramática, vislumbramos a experiência trágica de Zaratustra, o caminho que percorreu para *chegar a ser o que se é*, a saber, o mestre do eterno retorno e o anunciador do além do homem. Zaratustra ensina enquanto aprende e, na medida em que se dá o seu aprendizado, podemos perceber as estratégias pedagógicas utilizadas por ele, bem como as mudanças de estratégia que necessita fazer para ser bem sucedido em sua tarefa. Ao apresentar o aspecto trágico da existência, a obra *Assim falou Zaratustra* pode ser também compreendida em proximidade com a primeira obra publicada de Nietzsche: *O nascimento da tragédia*⁷⁸, principalmente no que tange à afirmação dionisiaca e a

⁷⁷Ao aproximarmos a obra Za com o romance de formação, estamos seguindo uma chave de leitura que já fora anteriormente abordada por outros autores, como, por exemplo, Machado (1997) e Brito (2005). Ela consiste assim em um modo de interpretação que, a nosso ver, possibilita repensarmos o modo como concebemos a educação. De acordo com estudo do autor Julião, o “poema didático” é um estilo análogo ao romance de formação e: “A classificação do ZA no gênero de ‘poema didático’ foi estabelecida pelo amigo filólogo de Nietzsche, Erwin Rodhe, o mesmo que o havia defendido das fortes críticas de Wilamowitz na época da publicação de *O nascimento da tragédia* (1871). Em uma carta de 22 de dezembro 1883, Rodhe expressa da seguinte forma a obra do filósofo: ‘o teu *Zaratustra* tem me causado uma impressão mais agradável do que os teus outros últimos escritos. [...] Te felicito por essa forma mais livre de expressar tuas ideias [...] na forma de um poema didático...’” (JULIÃO, 2011, p. 50).

⁷⁸Roberto Machado, em sua obra *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, sinaliza essa relação entre as obras *Assim falou Zaratustra* e *O Nascimento da Tragédia*. De acordo com ele: “uma boa maneira de compreender, tanto do ponto de vista de conteúdo quanto da forma de expressão, o projeto de *Assim falou Zaratustra* é situá-lo com relação a *O nascimento da tragédia*, primeiro livro de Nietzsche, escrito em 1871” (MACHADO, 1997, p. 11).

experimentação com a arte como elementos da formação (*Bildung*). De modo que, em alguns momentos, iremos evidenciar essa proximidade, na medida em que ela possibilita evidenciar a experimentação trágica como elemento formativo⁷⁹.

Nessa perspectiva, queremos aqui, a partir do *Zarathustra*, fazer uma reflexão sobre a formação, trazendo à tona a exemplaridade de uma formação outra, diferente dos modos habituais. Não se trata, dessa maneira, de apresentar um modelo sistemático e estrutural de educação, mas, sim, de uma reflexão sobre o pensamento educativo. Ao nosso ver, trata-se muito mais de uma convocação ou uma provocação, para que cada um queira seguir a si mesmo no grande processo de tornar a ser o que se é. Nietzsche quer romper com a educação atrelada à moral, que homogeneiza as pessoas e retira toda capacidade criativa. Nietzsche quer mostrar que, embora sejamos herdeiros dessa educação atrelada à moral (conforme vimos no primeiro capítulo dessa tese), é possível romper com a tradição e agir não somente como herdeiros e reprodutores, mas, sim, também como criadores e, nesse aspecto, possibilitar pensar numa formação que eleve a diversidade e, ao mesmo tempo, reconheça a singularidade, as vivências e experiências de cada um. Formação essa que potencializa a capacidade construtiva do homem.

Em nossa interpretação, a formação, tal qual Nietzsche a concebe, rompe com os liames que separam as diversas áreas do conhecimento e demonstra que é na univocidade, na transversalidade dos campos de saberes, que se dá o conhecimento imanente e dinâmico⁸⁰. Trata-se de um processo aberto, que não possui um *télos* e nenhum ponto fixo; é um constante devir, em que cada acontecimento singular vale por si mesmo⁸¹. De

⁷⁹Como esclarece Machado (1997, p. 29): “é justamente o que acontece com Zarathustra: um herói a princípio fundamentalmente apolíneo que, no final de um processo de aprendizado, em que deve enfrentar o niilismo em suas várias formas, assume seu destino trágico, isto é, diz sim à vida como ela é, sem introduzir oposição de valores, afirmando poeticamente seu eterno retorno”.

⁸⁰Influenciados pelo pensamento de Nietzsche, Gilles Deleuze e Félix Guattari vão propor, em contrapartida ao plano organizado (sistemizado) com o qual estamos habituados, o plano de consistência ou plano de imanência, em que se tem a possibilidade de transitar de um lugar para outro. Para esses autores, é imanente ao homem escapar de todo o tipo de organização, o comportamento humano cria linhas de fuga e, nesse aspecto, o plano de contingências pode corroborar, pois ele não possui nem um centro, nenhum ponto fixo, cada acontecimento vale por si mesmo. O plano de contingência é rizomático ele “só contém *hecceidades* segundo linhas que se entrecruzam [...] uma *hecceidade* não tem nem começo nem fim, nem origem nem destinação; está sempre no meio. Não é feita de pontos, mas apenas de linhas. Ela é rizoma” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.50).

⁸¹Em seu escrito de juventude, *Segunda Consideração Intempestiva*, Nietzsche, ao criticar a objetividade do historiador moderno, já dizia: “qualquer homem tem também a sua necessidade individual, de tal sorte que milhões de linhas curvas ou retas correm paralelas umas às outras, se entrecruzam, se auxiliam, se contrariam, tendem a progredir ou a recuar, e por isso toam um aspecto de acaso umas em relação às outras, tornando deste modo impossível demonstrar, exceto os efeitos dos fenômenos naturais, a necessidade universal, global, de todos os fenômenos” (Co Ex. II, § 6).

acordo com Brito (2005, p. 17), o aspecto formativo da obra de Nietzsche é relevante justamente “porque aponta para um tipo de formação não previsível, divergente, desconcertante, deseducando a educação dos fundamentos, dos métodos bem dados e formados, da individualidade acabada, da vida sem quebras e sem tragicidade”. Nietzsche, como professor que fôra, sabia da urgência de se pensar novas instituições educativas e sabia também do caráter formativo de sua obra, e, de modo intempestivo, previu: “algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para interpretação do Zaratustra” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1).

Assim, começaremos nossa reflexão a partir do prólogo que introduz a obra *Assim falou Zaratustra*, que, ao nosso olhar, já apresenta as primeiras experiências de Zaratustra, como também seu primeiro discurso, que, por fim, se constituiu em seu primeiro aprendizado. No encontro desse aprendizado, podemos perceber as experiências/vivências como um momento oportuno para se pensar a educação. Oportuno observar então que, no prólogo, é possível constatar, ainda que de modo implícito, todos os conceitos centrais da filosofia de Nietzsche como: morte de Deus, além-do-homem, niilismo, vontade de poder, transvaloração dos valores, eterno retorno. Conceitos que o filósofo desenvolve ao longo da obra e que, por sua vez, serão evocados ao longo deste capítulo. Em seguida, destacaremos alguns discursos em que a noção de experimentação nos parece mais evidente. Por fim, refletir, a partir do pensamento do eterno retorno, sobre a concepção dionisíaca do dizer sim ao mundo.

3.1 A obra *Assim falou Zaratustra*. Quem é o Zaratustra de Nietzsche?

“Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento” (EH, *Assim falou Zaratustra*, § 1). Em 1881, na experiência de uma caminhada pelas montanhas suíças, com a imagem de um penhasco, surgiu a Nietzsche uma grande inspiração, inspiração essa que ele denominou o seu

pensamento mais abissal, a saber, o pensamento do eterno retorno do mesmo⁸². Vê-se, então, que é a partir de uma vivência de uma experiência ao ar livre, numa caminhada pelo bosque, que se apodera dele um dos pensamentos centrais de sua filosofia.

O fato de Nietzsche querer deixar evidente esse acontecimento, descrevendo-o em sua autobiografia⁸³, nos dá pistas para sua concepção de filosofia ou de formação filosófica, a saber, a filosofia como experimentação do pensamento a partir das vivências/experiências da vida, isto é, a reflexão filosófica e as experiências/vivências estão intimamente relacionadas. Pela grandiosidade de seu pensamento, Nietzsche, a princípio, não deseja comunicá-lo ou não almeja comunicá-lo de qualquer modo⁸⁴. Zaratustra aparece, então, como o mestre que veio comunicar⁸⁵ esse pensamento abissal. Em sua obra autobiográfica, o filósofo relembra: “no verão de volta ao local sagrado onde me iluminou o primeiro clarão do Zaratustra [...]” (EH, *Assim falou Zaratustra*, 4) Com efeito, em 1882, no livro IV, especificamente no aforismo 341, de GC, comunica pela primeira vez o pensamento do eterno retorno, todavia, ainda de modo introdutório. E o aforismo 342 de GC, cujo título é *Incipit tragoedia* (A tragédia começa), é retomado, no início do prólogo da obra *Assim falou Zaratustra*, afirmando o aspecto trágico que terá a trajetória de Zaratustra para o seu aprendizado e ensinamento⁸⁶.

⁸² Conforme esclarece Salaquarda (1997), Nietzsche já tinha conhecimento de que o ciclo do mundo se repete em ciclos idênticos, desde o NT, o autor faz menção a esse tema, embora de modo distanciado. No entanto, é com a visão na Alta Engadina que ele experimenta de modo mais aprofundado, ou seja, ele reconhece o seu verdadeiro significado.

⁸³ Ver: (EH, *Assim falou Zaratustra*, 1 e 3).

⁸⁴ A esse respeito, nos diz Salaquarda (1997, p. 20-21): “O pensamento do retorno é, sem dúvida, a ‘doutrina’ mais curiosa de Nietzsche. Onde quer que dele trate – na *Gaia ciência*, no *Zaratustra*, no *Ecce homo*, nas cartas e conversas – sempre o envolve com um ar de mistério e de algo extraordinário. Apresenta-o, por um lado, como assustador quando não mortífero e, por outro, como libertador, como a ‘fórmula suprema da afirmação’ (EH, *Zaratustra*, § 1)”. Para Araldi (2004, p. 306) o eterno retorno não é visto por Nietzsche de forma imediata como ‘a fórmula suprema da afirmação’, mas primeiramente como ‘o mais pesado de todos os pesos’ (GC, § 341). Por isso, “Nietzsche mesmo admite a dificuldade de incorporar e de comunicar o eterno retorno. O pensamento mais abissal não é ainda assumido por Nietzsche/Zaratustra como seu, em todas as suas consequências, mas é, por assim dizer, temporariamente ‘enterrado’ no abismo do silêncio, para ressurgir depois em Zaratustra”

⁸⁵ A esse respeito, é bastante interessante a análise de Heidegger na obra *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* Lendo atentamente o título principal da obra, temos já um aceno: *Assim falava Zaratustra*. Zaratustra fala. Ele é um falador (*Sprecher*). De que espécie? Um orador popular ou talvez um pregador? Não. O falador Zaratustra é um “porta-voz” (*Fürsprecher*). Com este nome, vem-nos ao encontro uma antiga palavra da língua alemã e, na verdade, com múltiplos sentidos. “Für” (por, para, em favor de) significa, de fato, “vor” (diante de, à frente). “Fürtuch” (pano, tecido colocado à frente de, diante de) é, ainda hoje, em dialeto alemânico, o nome usual para avental. O “Fürsprecher” (porta-voz) fala “diante de” e dirige ou conduz a palavra. Mas “für” significa, ao mesmo tempo: “a favor de”, e “em defesa de” ou “para a justificação de”. Por fim, o “Fürsprecher” é aquele que interpreta (ex-põe) e esclarece isso “de que” e “para que” ele fala” (HEIDEGGER, 2012, p. 87-88).

⁸⁶ A respeito da proximidade da GC com Za, diz Nietzsche, em sua autobiografia: “Ao período intermediário pertence a *gaya scienza*, que contém mil indícios da proximidade de algo incomparável; afinal, ela dá

A obra *Assim falou Zaratustra*, um livro para todos e para ninguém nasce, então, com a tarefa de ensinar o eterno retorno do mesmo, mas não se trata de somente transmitir e saber reconhecer a circularidade do tempo, saber que todas as coisas retornam infinitamente do mesmo modo. É necessário exemplificar, por meio dos experimentos de Zaratustra, como ele o incorpora e nos ensina a incorporá-lo. Isto é, como suportar ou aprender o que é necessário para suportar o retorno de tudo eternamente igual de modo afirmativo, isto é, sem negar a vida e o destino. Nessa perspectiva, pôde Nietzsche afirmar em sua autobiografia: “entre minhas obras ocupa o meu Zaratustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito” (EH, prólogo, §4).

Publicado em quatro partes, entre os anos de 1883 e 1885⁸⁷, “O Zaratustra inaugura a terceira e definitiva fase da filosofia de Nietzsche” (FINK, 1983, p. 65). Ainda segundo esse autor, a obra apresenta os pensamentos fundamentais e decisivos da filosofia de Nietzsche, de modo que as obras subsequentes são desdobramentos daquilo que foi ali formulado. Na mesma perspectiva de Fink (1983), Vattimo (2010) afirma que a obra contém, em certo sentido, toda a doutrina de Nietzsche, tanto do ponto de vista do conteúdo como também do ponto de vista do estilo. Por sua diversidade de estilos, a obra nietzschiana é de difícil definição quanto à sua forma. Conforme o filósofo adverte, “é preciso ter o *merecimento* para prová-lo... e até lá não haverá quem compreenda a *arte* que aqui foi esbanjada: jamais alguém pôde esbanjar tantos meios artísticos novos, inauditos, só então e para isso criados” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, § 4).

Dentro dessa diversidade de estilos, encontra-se também uma proposta original de escrita que assume o tom messiânico e profético próprio dos evangelhos bíblicos. É um

inclusive o começo do Zaratustra, na penúltima parte do quarto livro dá o pensamento básico do Zaratustra” (EH, *Assim falou Zaratustra*, § 1).

⁸⁷É importante ressaltar que as partes da obra foram publicadas separadamente como se tratasse de uma obra completa. A esse respeito, esclarece Marton: “Existem pelo menos sete livros intitulados *Assim falava Zaratustra*”. “O primeiro deles vem a público em abril de 1883; o autor não inclui no título ‘*Erster Theil*’ – o que implica considerar obra concluída o que depois virá a constituir apenas uma de suas partes”. “O segundo passa a existir no final de agosto do mesmo ano; então, o autor lança mais uma parte, indicando junto ao título que se trata da segunda [...] no final de março de 1884, surge o terceiro; desta vez, o autor publica outra parte, assinalando que se trata da terceira – o que acarreta que as duas anteriores, junto com esta última, compõe uma única obra. O quarto ganha existência em abril de 1885; agora, o autor custeia uma tiragem de apenas quarenta exemplares da nova parte, deixando claro que é a quarta e última o que resulta numa obra composta de quatro partes. Em 1886, vem à luz o quinto; o autor autoriza a reedição das três primeiras partes juntas, a que dá o título de *Assim falava Zaratustra. Um livro para todos e ninguém*. Em três partes. O sexto aparece em 1891, quando Heinrich Köselitz, sem o consentimento e sequer o conhecimento do autor, torna pública a quarta parte. Mas é somente em 1893 que sai o sétimo, quando o editor Naumann reúne num único volume as quatro partes que vieram a compor a obra tal como chegou até nós” (MARTON, 2014, p. 111-112).

tom de anunciação e de redenção do espírito. A mensagem nela veiculada pretende opor-se ao discurso e aos valores cristãos. Não se trata, no entanto, de uma simples heresia da parte de Zaratustra, nem sua pregação representa uma mera paródia dos sermões bíblicos. Löwith observa que Zaratustra,

pregando contra o cristianismo e seus redentores, não é somente o ímpio, mas também ‘o anticristo há muito anunciado’. *Assim falou Zaratustra* é, por sua forma literária como por seu conteúdo, um evangelho anticristão e uma inversão do sermão da montanha. Inútil lembrar a abundância de direções de aspecto bíblico” (1991, p. 225)⁸⁸.

Com esse tom profético, Nietzsche/Zaratustra pretende anunciar “a boa-nova anticristã” (MARTON, 2014, p. 116), a superação do pensamento dualista e a oposição de mundo aparente e mundo verdadeiro. Pretende ensinar novamente o sentido da terra, do corpo que, até então, fora desprezado.

Para tanto, escolhe o nome Zaratustra para dizer exatamente o contrário que o Zaratustra histórico⁸⁹. Ora, segundo Nietzsche, “Zaratustra (o histórico) foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra sua” (EH, *Por que sou um destino*, § 3. Entre parênteses é meu). Nessa perspectiva, se instaura, a partir dos princípios de bem e mal, uma dimensão teológica que, aos olhos do reformador

⁸⁸ No original: “Enprêchant contre le chistianisme et ses rédemptturs, Zarathoustra est non seulement l'impie mais aussi l'Antéchrist si long temps annoncé’. *Ainsi parlait Zarathoustra*, est de par sa forme littéraire comme par son contenu un évangile antichrétien et une inversion du Sermon de la montagne. Inutile de rappeler l'abundance des tournures d'aspect biblique” (LOWITH, 1991, p. 225).

⁸⁹De acordo com Mircea Eliade, Zaratustra foi um profeta e reformador religioso que viveu no leste do Irã, provavelmente em Corasma ou na Bactriana. Ainda de acordo com o autor, no que tange a contribuição de Zaratustra, existem duas perspectivas historiográficas: na primeira “Zaratustra é tido como uma personagem histórica, um reformador da religião étnica tradicional [...]; na segunda, a religião de Zaratustra representa unicamente um aspecto da religião iraniana, isto é, o masdeísmo, que tem no centro a adoração de Áura-Masda” (ELIADE, 2010, p. 290). No que tange ao seu pensamento e ensinamento, é importante ressaltar a persistência em suas orações em interrogar e rogar ao senhor para que lhe informe “os segredos cosmogônicos”, como também “o castigo dos maus e a recompensa dos virtuosos” (Ibid, p. 292). No que se refere aos princípios de bem e mal, Eliade esclarece: “o ponto de partida da predicação de Zaratustra é a revelação da onipotência, da santidade e da bondade de Áura-Masda. O profeta recebe-a diretamente do Senhor [...] Ao escolher Áura-Masda, o masdeísta escolhe o bem contra o mal, a verdadeira religião contra aquela dos *daevas*. Por conseguinte, todo masdeísta deve lutar contra o mal [...] essa tensão não tardará a solidificar-se em dualismo. O mundo será dividido em bons e maus, e acabará por assemelhar-se a uma projeção, em todos os níveis cósmicos e antropológicos, da oposição entre as virtudes e os seus contrários” (Ibid, p. 298).

religioso, deve reger o universo, “Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral” (EH, *Por que sou um destino*, § 3). É, notadamente, esse moralismo que a personagem de Nietzsche quer superar. Ao trazer à tona o estilo profético para sua obra, Nietzsche não pretende de modo algum fundar uma religião, muito embora seu personagem Zaratustra assumo o nuance profético em determinados discursos. Conforme ele mesmo teve o cuidado se esclarecer em sua autobiografia:

Aqui não fala nenhum ‘profeta’, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo ouvir corretamente o som que sai desta boca, este som alciônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria (EH, prólogo, § 4).

Zaratustra se mostra certamente um *sedutor*, mas para que cada um de seus ouvintes ouça a si mesmo e, com isso, queira *tornar-se aquilo que se é*.

Ainda no que se refere aos estilos encontrados no Zaratustra, Marton (2014) afirma, para além da narrativa dramática, da poesia, do tom profético, a alusão de certas passagens da obra aos dramas musicais de Wagner. Fato é que Nietzsche, na apresentação que faz da obra em sua autobiografia, certifica que “talvez se possa ver o Zaratustra inteiro como música” (EH, *Assim falou Zaratustra*, §1). A esse respeito, Salaquarda avalia que a obra pode ser caracterizada como uma “sinfonia”, se “se leva em conta a forma sonora e rítmica assim como a execução dos motivos que nela aparecem” (1997, p.18).

Carregada de imagens e símbolos, a obra aqui apresentada é também a comunicação de “um estado, uma tensão interna de *pathos*” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, § 4) de seu próprio autor. Ao comunicar esse estado interno como manifestação da diversidade de impulsos que compõe o corpo, observa-se o escrito de um “psicólogo sem igual” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, § 5), que traz à tona as profundezas da alma. Com esse olhar, desmistifica as ações que foram moralizadas como a oposição em altruísta e egoísta, “a felicidade como prêmio da virtude” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, § 5). O amor ao próximo e a compaixão pelos homens, conforme veremos mais à frente, são a última tentativa pela qual Zaratustra terá que passar.

O que queremos salientar, ao apresentar os diversos estilos que compõe *Assim falou Zaratustra*, é que, embora a obra seja de difícil definição quanto à preponderância de um estilo, todos os estilos utilizados fogem de uma linguagem conceitual e sistemática

para uma linguagem artística. O que não significa que a obra não apresente uma concepção básica como núcleo. Assim esclarece o filósofo: “a concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar” (EH, *Assim falou Zaratustra*, §1). Ora, como falar da afirmação, do *dizer sim à vida* com uma linguagem conceitual e argumentativa? Afirmar a vida pressupõe compreender também o trágico, o sofrimento, a dor. Só a linguagem artística pode expressar o mundo em sua tragicidade e possibilitar assim a afirmação da vida. Por isso, diz Nietzsche, ao relembrar seu escrito: “meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali *ato supremo*; por ele medido, todo o restante fazer humano aparece como pobre e limitado”. (EH, *Assim falou Zaratustra*, § 6, grifo em itálico do autor). Nesse aspecto, Zaratustra, como personagem nietzschiano, além de ser “profeta” e dançarino, é também poeta trágico e se coloca como o “mais afirmativo dos espíritos” (EH, *Assim falou Zaratustra*, § 6).

Assim, dentro das diversas possibilidades de se interpretar a obra *Assim falou Zaratustra*, queremos aqui refletir como se dá o processo formativo de Zaratustra para chegar a ser aquilo que ele é, aquele que apresenta uma filosofia afirmativa, o dizer sim à vida, “mesmo em seus problemas mais duros e estranhos” (CI, *o que devo aos antigos*, § 5). Ao educar a si mesmo por meio das experiências que vivencia, Zaratustra se coloca como um mestre, como um educador, o que possibilita compreendermos *Assim falou Zaratustra* como um romance de formação.

3.2 A obra *Assim falou Zaratustra* como romance de formação

O que caracteriza uma obra como romance de formação? De acordo com Bakhtin (2011), são bastante heterogêneas as obras que se enquadram nesse estilo de romance⁹⁰.

⁹⁰De acordo com Bakhtin (2011, p. 217-218), “existe uma modalidade específica de gênero romanesco, chamada *romance de educação* (*Erziehungsroman* ou *Bildungsroman*). Aíse costuma incluir (em ordem cronológica) os seguintes protótipos básicos dessa modalidade de gênero: *Ciropédia* de Xenofonte (Antiguidade), *Parzival* e Wolfram von Eschenbach (Idade Média), *Gargântua e Pantagruel* de Rabelais, *Simplicissimus* de Grimmelshausen (Renascimento), *Telêmaco* de Fénelon (Neoclassicismo), *Emílio* de Rousseau (uma vez que nesse tratado de pedagogia existe um considerável elemento de romance), *Agathon* de Wieland, *Tobias Knaut* de Wetzell, *Biografias em linha ascendente* de Hippel, *Wilhelm Meister* de Goethe (os dois romances), *Titã* de Jean Paul (e alguns outros romances seus), *David Copperfield* de Dickens, *O pastor da fome* de Raabe, *Henrique*, *o Verde* de Gottfried Keller, *O felizardo Pierre* de Pontoppidan, *Infância*, *Adolescência e Juventude* de Tolstói, *Uma história comum* e *Oblômov* de

Algumas são de natureza biográfica, outras enfatizam a ideia puramente pedagógica de educação do homem, outras levam em conta o aspecto cronológico pelo qual passa a personagem em detrimento do enredo e das aventuras. Contudo, em todas, há uma personagem central que, ao longo de sua trajetória, exhibe o desenvolvimento de sua formação. Conforme ainda nos esclarece Bakhtin (2011), o tipo dominante desses romances de formação se caracteriza pela imutabilidade da personagem, com a imagem da personagem pronta. Caso ocorra algum movimento, esse se dá no aspecto da hierarquia social, por exemplo, de miserável ele se torna rico. O que evidencia que são os elementos da vida que o rodeiam, que sofrem variação, já a personagem permanece constante. No entanto, há também, ainda segundo esse autor, outro tipo de romance que não é predominante, mas que produz a imagem do homem que, por meio dos eventos que lhe ocorrem, se modifica, se transforma. De modo que a grande variável na trama é o personagem:

O próprio herói e seu caráter se tornam uma *grandeza variável* na fórmula desse romance. A mudança do próprio herói ganha *significado de enredo* e em face disso reassimila-se na raiz e reconstrói-se todo o enredo do romance. O tempo se interioriza no homem, passa a integrar a sua própria imagem, modificando substancialmente o significado de todos os momentos do seu destino e da sua vida. Esse tipo de romance pode ser designado no sentido mais amplo como *romance de formação do homem* (BAKHTIN, 2011, p. 219-220, grifos do autor).

Esse estilo de romance de formação (*Bildungsroman*) pode ser encontrado entre os autores do fim do século XVIII e início do XIX, principalmente no romance *Os anos de aprendizado de Wilhem Meister* de Goethe⁹¹. Esse tipo, ao nosso olhar, se aproxima mais da perspectiva apresentada em *Assim falou Zaratustra*⁹². Nessa concepção, o que

Gontcharov, *Jean-Christophe* de Romain Rolland, *Os Buddenbrook* e *A montanha mágica* de Thomas Mann, etc”.

⁹¹Conforme aborda Larrosa: “No *Bisldungsroman*, nesse subgênero narrativo que tem seu modelo no Wilhelm Meister, de Goethe, e que se apresenta como o relato exemplar do processo pelo qual um indivíduo singular, em geral um homem jovem, de boa família, terminados os seus estudos, abandona sua própria casa junto com o destino que lhe está previsto e viaja até si mesmo, até seu próprio ser, em um itinerário cheio de experiências, um uma viagem de formação que reproduz o modelo da escola da vida ou da escola do mundo. Essa viagem é, também e ao mesmo tempo, uma viagem interior de autodescobrimento, de autodeterminação e de autorrealização” (LARROSA, 2009, p.44).

⁹²De modo análogo ao romance de formação, Julião (2011) interpreta a obra *Assim falou Zaratustra* como “poema didático”. Em sua análise, embora sejam análogos, o poema didático é um estilo mais antigo, enquanto que o romance de formação é moderno. A esse respeito, ele esclarece: O “romance de formação”, que só surge tardiamente, se desenvolve em prosa e o “poema didático”, muito mais antigo, se estrutura em

prevalece é a mudança, a transformação do herói que, mediante sua trajetória trágica na experimentação da vida, se educa, torna-se o que se é. Nesse sentido,

Assim falou Zaratustra narra a história do aprendizado de Zaratustra como a história da ‘descida’, do ‘declínio’ ou do ‘ocaso’ de um herói trágico que segue uma trajetória marcada por dúvidas, angústia, terror, náusea, piedade..., mas termina com seu ‘amadurecimento’, no momento em que ele assume alegremente o pensamento trágico por excelência: o pensamento do eterno retorno (MACHADO, 1997, p. 30).

Nesse aspecto, o que dá sentido e movimento na obra é o processo de transformação de metamorfose pelo qual o protagonista passa e, ao comunicar suas experiências, oportuniza ao leitor um exemplo de vivência e experimentação formativa, convidando-o a “participar” do acontecimento⁹³. Como nos diz o filósofo no aforismo 268 de ABM: “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em comum com o outro”. Dessa maneira, a obra *Assim falou Zaratustra*, como romance de formação, narra o percurso de Zaratustra, enaltecendo as experiências singulares de seu personagem, mas que, por sua vez, são comuns a nós, na medida em que somos seres que estão em constante processo de aprendizado. O modo como cada um experimenta a solidão, os desafios, o medo, e, assim, os supera, pode ser diferente; contudo, é inegável que não há a experiência dessas vivências. Ademais, ao comunicar suas experiências/vivências, Zaratustra/ Nietzsche quer evidenciar uma forma de conhecimento não centrada especificamente na

forma poética ou poético-prosaica. No primeiro, a trama gira em torno da personagem central, em seu aprendizado de vida; enquanto que, no segundo, a trama não se dá, necessariamente, em torno do aprendizado de um indivíduo. Mas, em ambos os casos, há uma pretensão de serem ensinamentos da humanidade. O jovem Nietzsche tinha um grande interesse por esses estilos, tanto na versão moderna romanceada, experimentada por Goethe, Schiller e Hölderlin, quanto na versão mais antiga, expressa no poema de Hesíodo Os trabalhos e os dias, nas tragédias gregas, no Mito de Sísifos, também no poema de Parmênides e ainda no *De rerum natura* de Lucrécio, só para lembrar alguns exemplos” (JULIÃO, 2011, p.49). De acordo com a interpretação de Marton (2014, p. 115), a obra *Assim falou Zaratustra* “poderia ser lida como um ‘romance de aventuras’, uma vez que contaria as peripécias de Zaratustra, ou como um ‘romance psicológico’, já que enfatizaria sua vida interior, ou até mesmo, a exemplo do Werther de Goethe e da Educação Sentimental de Flaubert, como um ‘romance de formação’”.

⁹³ Conforme salienta Brito: “o romance de formação (*Bildungsroman*), como se vê em ‘Za/ZA’, articula a ideia de uma narrativa exemplar do processo pelo qual um indivíduo abandona sua casa, sua família para ir à viagem de si mesmo. E o seu itinerário está repleto de acontecimentos, o que requer também uma viagem interior, uma auto-determinação, uma procura, uma autorealização, exigências de quem experimenta aprender, desaprender e perder a si mesmo. Tal é o despojamento feito pelo personagem central” (2005, p. 16).

racionalidade e na linguagem conceitual. Mas, sim, trazer à luz uma educação que considera várias possibilidades do aprender, trazendo para o campo do saber a arte, o jogo, a linguagem poética, como elementos primordiais para o desenvolvimento (formativo) integral do humano.

O que torna possível interpretar a obra nietzschiana como um romance de formação é notadamente a ação e as atitudes da personagem, assim como as vivências que ele experimenta, ao longo de seu trajeto, e que são responsáveis pela sua transformação para, enfim, chegar a ser o que se é. O romance é a narração desse processo formativo do herói, mas é também formativo na medida em que possibilita ao leitor “viver” aqueles momentos formativos, interpretando-os a partir de suas próprias experiências. Nesse sentido, a formação abrange, a partir desse estilo, um duplo significado. A respeito dessa ação significativa, Stegmaier nos diz:

Algo adquire a forma de uma ação à medida que é “narrado”, e algo é narrado, via de regra, quando há um início, um enredo e um final, portanto, quando apresenta uma sequência perceptível no tempo; somente com isso se produz sentido. O sentido, contudo, não está ainda fixado com isso e, via de regra, não vem a ser exclusivamente fixado. O encanto das Histórias está justamente no fato de que cada um pode entendê-las a seu modo, e qualquer um as compreenderá conforme a propensão de suas próprias experiências e vivências (2009, p. 16).

Ao tomar o Zarathustra de Nietzsche como romance de formação, queremos interpretá-la como uma obra que possui um caráter pedagógico, mas não nos moldes de uma educação atrelada à moral, onde há sempre o imperativo “tu deves”, com o qual se forma o maior número possíveis de pessoas massificadas. Também não se trata de uma educação para a formação de pessoas unicamente hábeis para o trabalho, para atender ao mercado e/ou ao Estado. Ao apresentar as experiências trágicas pelas quais passa Zarathustra, o filósofo alemão nos indica a dureza e superação de si que é necessária para o enfrentamento da vida, convida o leitor a aprender a seguir a si mesmo e a ter sensibilidade e olhar crítico para desconfiar daquilo que é posto como algo determinado. Zarathustra, quando comunica seus discursos, convida ao movimento de superação, ao exercício, à atividade de se colocar diante do mundo, experimentando diversas possibilidades. Há, na obra, o exemplo de uma formação não formatada em grades curriculares e disciplinas, mas que trás, para o cenário da educação, o cultivo e

experimentação de si, as vivências cotidianas, os desafios, a coragem, a arte, a dança e o riso e, sobretudo, a afirmação e o amor à vida.

Fato é que a obra *Assim falou Zaratustra* não deixa de ter o seu caráter filosófico, ela aborda em seu todo o conjunto dos principais conceitos e doutrinas da filosofia de Nietzsche. Todavia, essas doutrinas no Zaratustra podem ser tomadas também como uma *antidoutrina*⁹⁴, pois não pretendem ser uma verdade que se impõe para ser seguida, como algo que deve ser apreendido sem alteração de sentido. Pelo contrário: Zaratustra sempre exorta a seus discípulos para que eles o abandonem, para que sigam o caminho por si mesmos, para que sejam criadores. A reflexão filosófica, aqui, está intimamente relacionada com a experiência singular, com as vivências, com a experimentação em relação ao próprio pensamento. Pensamento este, por sua vez, próprio e autêntico.

3.3 A experiência formativa de Zaratustra a partir do prólogo: o primeiro aprendizado

O início da trajetória formativa de Zaratustra representa uma atitude de distanciamento. Zaratustra deixa sua cidade aos 30 anos de idade e, com suas cinzas⁹⁵, sobe para as montanhas para ali experimentar do seu espírito e solidão (Za, prólogo, §1, §2). Cabe notar o fato de que o cenário escolhido por Zaratustra, para a sua formação, é, justamente, um espaço não tradicional, longínquo, distante de instituições, da família ou de homens que pudessem intervir no processo, apontando uma direção. Dessa maneira, o primeiro passo na direção formativa, conforme Nietzsche concebe, é assumir por si mesmo o caminho, pois esse caminho deve ser único e peculiar de cada um. É também

⁹⁴Werner Stegmaier, trabalha esse tema no artigo: *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche, n. 25, 2009. Ainda a esse respeito Marton (2014, p. 117) nos diz sobre o Zaratustra, “Nesse livro, em vez de expor doutrinas ou impor preceitos, Zaratustra limita-se a partilhar ensinamentos, comungar vivências – e isso não é pouco. Jamais lançando mão da linguagem conceitual, as posições que avança tampouco se baseiam em argumentos e razões; assentam-se em vivências”.

⁹⁵Conforme em *Dos transmundanos* “Que aconteceu, meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim. E eis que o fantasma fugiu de mim!” (Za, livro I, *Dos transmundanos*).

respirar um ar puro das altitudes, purificado de toda ordenação moral, é revisitar as atitudes, os hábitos na experiência da solidão⁹⁶, é derrubar e construir novos valores.

É preciso trilhar um caminho diferente daquele habitual, demarcado, familiar e certo, para se aventurar num percurso ainda desconhecido e incerto. É necessário percorrer um caminho que leva a si mesmo, um caminho no qual seja possível assumir uma existência autêntica e criativa. Com a subida à montanha, o filósofo quer nos indicar uma nova forma de cultura e visão de mundo distante da tradicional cultura ocidental fundamentada em ideias transcendentais, distante de toda fundamentação e fixidez. A unidade, que estava antes posta fora do mundo, inalcançável para nós, é agora experimentada na multiplicidade do mundo vivido, nos quais “todos os opostos se fundem numa nova unidade” (EH, *Assim falou Zaratustra*, §6).

Por dez anos, Zaratustra gozou de seu espírito e solidão e não se cansou, por outro lado rejuvenesceu, se transformou, a sua nova experiência lhe fizera bem, estava alegre, tornara-se luminoso e, assim como o sol⁹⁷, que doa do teu supérfluo de luz, desejava doar sua sabedoria (Za, prólogo, § 1). Zaratustra não é mais aquele que subiu a montanha há dez anos, “seu coração mudou”, está em sua plenitude e, tal “como a abelha que juntou demasiado mel” (Za, prólogo, § 1), almeja compartilhar sua abundância de felicidade, saber e experiências com os homens. Ao saudar o sol, que é também um louvor a Apolo,

⁹⁶A solidão aqui não significa o isolamento e solidão perante o outro, trata-se de colocar-se a si mesmo como experimento diante da vida, do cultivo de si, distante de imposições, conforme salienta Machado: “ser solitário não é isolar-se, não é evadir-se da história, a solidão de Zaratustra não dispensa os homens. E, por isso, lança o desafio de viver no meio deles” (MACHADO, 1997, p. 44). Nessa mesma perspectiva, Brito afirma que, “quando se fala na ideia de formação, entende-se que ela não pauta fora do experimento de si, ou seja, o formativo exige que o indivíduo busque lançar-se sempre para longe do que seja menor e massificante e para isso é necessário um esforço singular, o que não quer dizer isolamento e solidão perante o outro. Ao contrário, resguarda uma arte, uma condução do próprio jogo criativo e constitutivo de si mesmo” (BRITO, 2005, p. 1). Na nota de número 26, a autora citada ainda acrescenta: “a solidão é sempre a forma de se rever, repensar, tornar-se mais forte, para não ser seduzido ou influenciado pela multidão. A solidão deve ser compreendida como atividade, como força que se quer mais, solidão ativa” (BRITO, 2005, p. 19).

⁹⁷Essa referência ao sol é importante na filosofia de Nietzsche, ela pode significar tanto a oposição ao sol abordado por Platão na Alegoria da Caverna, como também a luminosidade e o resplendor. De acordo com Héber-Suffrin (1991, p. 41), “Para Platão, o sábio, aquele que contempla o sol – símbolo do Bem, fonte suprema de todos os conhecimentos e de todas as realidades – é aquele que escapou da caverna, onde o comum dos mortais vive na ignorância; no exato oposto, Zaratustra, aquele que ‘pôs-se diante do sol e lhe falou assim’, vive numa ‘caverna’, onde o sol vem iluminá-lo”. Ainda a esse respeito Machado (1997, p.35) expõe: “Essa referência ao sol é importante. Além da evidente paródia do mito platônico, em cuja caverna o sol não entra, a presença determinante do astro no início da trajetória de Zaratustra faz deste personagem luminoso, resplandecente como o Zoroastro persa”. Com efeito, conforme ainda esclarece o autor, a referência à Pérsia não é tão significativa no Zaratustra quanto a Grécia. “O decisivo é que, no que diz respeito à luminosidade, desde *O nascimento da tragédia* a referência fundamental para Nietzsche é o Apolo grego e não Ohrmazd, o deus persa da luz” (MACHADO, 1997, p. 37).

o deus grego brilhante e solar, Zaratustra requer sua benção e também agradece por tudo o que aprendera e por se tornar ele mesmo luminoso e resplandecente.

Aos 40 anos, idade marcada pela maturidade e experiência de vida⁹⁸, Zaratustra se dá conta da necessidade de se dirigir novamente aos homens, julga que conquistou saber suficiente para o seu declínio, o seu *ocaso*. Ele, o intempestivo que superou a moral dos velhos valores metafísico-religiosos, quer agora presentear os homens com a esperança⁹⁹, com a possibilidade do futuro e da renovação. Zaratustra inicia sua descida da montanha, como bem observou o velho santo que se deparou com ele no bosque, não mais levando as cinzas, como quando subira a montanha, e sim o fogo. Ele não tem ressentimentos, nem tristeza, “puro é seu olhar, e sua boca não esconde nenhum nojo. Não caminha ele como um dançarino?” (Za, prólogo, § 2). Com o conhecimento da morte de Deus, Zaratustra vê a possibilidade de superação do niilismo e a oportunidade de comunicar aos homens o *sentido da terra*, o além-do-homem (Za, prólogo, § 3). Embora saiba do perigo do esvaziamento de sua sabedoria, “Zaratustra quer novamente se fazer homem” (Za, prólogo, §1). “Quer se fazer homem”, isto é, o homem não é uma essência imutável, não está pronto, ele é sempre um fazer-se, um constituir-se, uma transição. E, neste processo de *tornar-se*, é preciso também aprender a perda. É essencial para o aprendizado de Zaratustra o declínio, a experiência humana deve passar e é formada pela unidade das oposições; “a taça que quer transbordar” (altura, luminosidade, plenitude) e a “taça [que] quer novamente se esvaziar” (profundeza, escuridão, vazio) (Za, prólogo, §1). A tensão, justamente, é aquilo que possibilita a harmonia da experiência formativa¹⁰⁰. Nesse aspecto, é preciso aprender a viver também com os perigos, com os desafios. O declínio de Zaratustra faz parte de seu processo formativo.

Sem receio, desce Zaratustra da montanha. Ele está contente, porque, com a travessia para o além-do-homem, ele descobriu a possibilidade de ensinar aos homens a superação de si. Zaratustra, então, chega à cidade mais próxima e ali se depara com

⁹⁸ Podemos perceber, aqui demarcado, outro contraponto de Nietzsche, a saber: *Os Evangelhos*. Conforme nos indica Marton (2014, p. 129): “À diferença dos *Evangelhos*, é aos quarenta e não aos trinta anos que começa seu ministério”.

⁹⁹ Sobre a esperança, pergunta Nietzsche no EH, na parte dedicada a GC: “o que significa ‘suprema esperança’, quem pode ter dúvidas quanto a isso, ao ver refulgir, na conclusão do livro quarto, a diamantina beleza das primeiras palavras de Zaratustra?” (EH, *A Gaia Ciência*).

¹⁰⁰ Em sua autobiografia, Nietzsche assevera: “mas quem comigo tem afinidade pela *altura* do querer, experimenta nisso verdadeiros êxtases do aprender: pois eu venho de alturas que asa nenhuma cruzou, eu conheço abismos onde pé algum jamais se extraviou” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 3).

peessoas reunidas na praça do mercado¹⁰¹, pois havia sido anunciado o número de um equilibrista na corda. Julgando tratar-se de uma boa oportunidade para anunciar aos homens seu presente, Zaratustra começa a proferir seu primeiro discurso: “Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (Za, prólogo, § 3). Ao anunciar o além-do-homem, Zaratustra/Nietzsche quer indicar a superação de toda esperança de um além-mundo e enfatizar o sentido da terra, quer ensinar a desprezar todo pensamento, virtude e moral que envenena o sentido da vida. O além-do-homem é o oceano em que se pode afundar todo grande desprezo (Za, prólogo, § 3). Para contestar e ultrapassar os valores transcendentais, a concepção dualista de mundo, há que ser um raio que ilumina e queima, há que se ter também loucura, pois todo o pensar que foge da normalidade do habitual é considerado loucura. O além-do-homem, diz Zaratustra, “é esse raio, ele é essa loucura” (Za, prólogo, § 3).

Na travessia para o além-do-homem, há que se ter uma vontade afirmadora, ser o legislador de si mesmo, superando, assim, tudo que é comum e de rebanho. É, exatamente, pelo fato de o homem ser *passagem* e *declínio*, que é possível a travessia. Por isso, Zaratustra exorta: “amo aquele cuja alma é profunda também no ferimento, e que pode perecer de uma pequena vivência: assim passa de bom grado sobre a ponte” (Za, prólogo, § 4). De suma importância, também, é interpretar, no seu sentido correto, o ato de *passagem* do macaco para homem que Nietzsche indica neste trecho: “que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o além-do-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha” (Za, prólogo, § 3)¹⁰². Esta *passagem* não se refere a um processo evolutivo de melhoramento do homem tal como

¹⁰¹De acordo com Giacoia, há uma estreita relação entre a cena do insensato no aforismo 125, GC, e essa seção do prólogo do Zaratustra. Vejamos em suas palavras: “O aforismo 125 de *A Gaia Ciência* antecipa e dirige a montagem da cena pública que figura no prólogo de *Assim Falou Zaratustra* [...]. O espaço cênico onde se desenrolam as duas narrativas fornece aqui o primeiro elemento de intertextualidade. Como salta aos olhos ao primeiro relance, Nietzsche justapõe imagens espaciais convergentes: as duas performances, a do louco e a de Zaratustra, se dão no mesmo palco, mais precisamente, na praça pública do mercado [...] Em ambas as cenas, porém, tanto da parte dos notáveis quanto da população à espreita de diversão sensacional, a reação é de escárnio, zombaria, ridicularização humilhante [...]. Quando se compara os dois textos é necessário estar atento para um jogo caleidoscópico de imagens recorrentes, exigindo-se mutuamente em direções complementares. No caso do louco, o lamento se faz, primeiramente, pelo desaparecimento do oceano, que, por nosso ato homicida, teríamos tragado, não se sabe como. No anúncio de Zaratustra, o Além-do-Homem toma precisamente o lugar do oceano que absorve a impureza da história humana pretérita[...]Desse modo, o Além-do-Homem restitui o horizonte de sentido que a esponja homicida removera: esse horizonte é o sentido resgatado da terra” (GIACCOIA, 2001, p. 12-14).

¹⁰²Héber-Suffrin, ao interpretar essa passagem do Zaratustra, salienta: “Não se deveria tomar essa passagem ao pé da letra, e esse exemplo é particularmente representativo do uso que Nietzsche faz da ciência: não utiliza o evolucionismo como argumento, mas como comparação pedagógica, imagem”. Assim, o super-homem não é uma nova espécie, engendrada pela seleção natural, que substituiria o homem atual, como a espécie *homo sapiens* substituiu espécies anteriores de símios” (1991, p.54).

se pode observar no darwinismo; antes, deve ser entendida na acepção de experiência, de experimentação¹⁰³. Conforme o filósofo advertiu, o além-do-homem é “um tipo que vingou superiormente, em oposição a homens ‘modernos’, a homens ‘bons’, a cristãos e outros niilistas” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, §1). Desse modo, o além-do-homem é todo aquele que se opõe a esses tipos *niilistas* elencados pelo filósofo. De acordo com o pensamento de Nietzsche,

A humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O ‘progresso’ é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento. Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um *tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de além-do-homem. Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão. E tribos, estirpes, povos inteiros podem, em algumas circunstâncias, representar um tal *acerto* (AC, § 4).

Mediante essa perspectiva, a ultrapassagem para o além-do-homem está muito mais achegada daquele que está mais próximo de si mesmo, ou seja, de seus instintos naturais. Quando se tem autonomia para aniquilar e criar, quando está sempre por se fazer, pois “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*” (Za, prólogo, § 4, grifos do autor). Nesse aspecto, cabe à educação não dar uma forma ao indivíduo ou formatá-lo mediante um ideal de homem e de sociedade, mas, sim, potencializar o *constituir-se* do homem como ser concreto, real e inserido no mundo da vida.

No entanto, ao proferir seu primeiro discurso ao público, Zaratustra experimentará o fracasso, já que o povo do mercado não o compreende, as pessoas não estavam abertas para as suas palavras. “‘Aí estão eles e riem’, falou para seu coração, ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos’” (Za, prólogo, § 5). Zaratustra decide, então, falar daquilo que os homens mais prezam e se engrandecem, a saber, da sua cultura

¹⁰³ Conforme interpreta Löwith: “A relação entre o homem e o além-do-homem não é aquela de uma evolução progressiva de um ao outro, e não é o objetivo de um desenvolvimento planejado do ‘tipo’ além-do-homem senão a título de experiência” (1991, p. 222).

e formação, no termo alemão *Bildung*¹⁰⁴. Para tanto, só poderia ele proferir sobre o último homem o representante da cultura e formação moderna. Convictos de sua “boa” formação, os homens do mercado não poderiam compreender o desprezo a tudo o que é habitual e que conduz ao rebanho. Conforme interpreta Giacoia, o último homem, para Nietzsche, é incapaz de desprezar a si mesmo. Nesse aspecto:

O último homem é *último* não somente porque se autocompreende como fim em si – e não mais como travessia para a outra margem, como corda estendida entre o animal e o Além-do-Homem, como caminho de auto-superação. Ele é *último* porque inverteu a relação entre apreço e depreciação na medida em que *desaprendeu* o grande desprezo, ou autodesprezo. (GIACOIA, 2001, p.16).

Repleto de autossatisfação e preso em crenças e convicções, o último homem não sabe que a criação tende a reproduzir e a imitar o que já está posto, “cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício” (ZA, prólogo, § 5). O último homem, ao contrário do além-do-homem, teme a solidão, pois *ama o vizinho*. Por isso, é necessário romper com toda educação que não se proponha a vislumbrar novas experiências, novos caminhos e, principalmente, que não trabalhe com seus alunos a autonomia, no sentido de cada aluno encontrar sempre em si mesmo a

¹⁰⁴*Bild*, em geral, significa *contorno*, *imagem* ou, mais precisamente, *forma* – e o prefixo *ung* assinala o processo segundo o qual essa *forma* seria obtida, o que nos permitiria traduzi-la em português por formação. Em sua origem clássica, o termo indica o homem que, na experiência de si, no cultivo de si, educa a si mesmo, portanto, está ligado à autoformação. Com efeito, a partir da *Aufklärung*, o conceito *Bildung* vai perdendo essa concepção individual, de cultivo de si, para uma concepção de formação universal alcançada pelo uso da razão. Conforme abordamos em estudo anterior: “Uma das características principais da *Aufklärung* é a crença na educação como melhoramento do homem por meio da instrumentalização da razão. Kant, no opúsculo *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento?* Assevera que: “Esclarecimento [*<Aufklärung>*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1974, p. 100). Para Kant, cada indivíduo, na condição de sujeito no mundo, deve assumir a responsabilidade sobre si, mesmo como também diante do mundo, e é por meio da liberdade de se servir de seu próprio entendimento que ocorre o processo do *Aufklärung*. Logo, podemos inferir que, na perspectiva kantiana, há uma relação intrínseca entre saber e liberdade, de modo que, somente a partir do desenvolvimento da razão, pode o homem obter autonomia e libertar-se de seus *tutores* e, portanto, *sair de sua menoridade*. Podemos observar que a educação se tornaria o meio e o fim para o desenvolvimento do saber e da liberdade. Pelo uso da racionalidade, buscar-se-ia a transformação do mundo, a perfectibilidade do homem e, enfim, o melhoramento da humanidade em seu todo” (LIMA, Silvia Cristina Fernandes. *Cultura e formação nos primeiros escritos de Nietzsche*, 2012, mestrado em educação. Universidade Federal de Uberlândia, programa de pós-graduação em educação, 2012, p. 61-62). No século XIX, esse processo se intensifica com Hegel, sobretudo com a criação do Estado-Nação, no qual a cultura foi associada à cultura nacional determinada. De modo que, não havendo espaço para ultrapassá-la, não havendo espaço para a singularidade e a criatividade, a formação assumia o compromisso de ensinar os sujeitos a uma renúncia de si, isto é, a abdicar de sua vontade particular em nome do universal.

potência para a autossuperação, a ser sempre *passagem* para novas experimentações e criações.

Os homens da praça do mercado, embora saibam que Deus morreu, não percebem o sentido advindo deste fato, ainda estão imersos no mundo dos valores morais e na sombra dos resquícios de Deus. Nesse sentido, não reconhecem a abertura que a expressão *morte de Deus* promove, abrindo novas perspectivas e possibilidades da vida. Desse modo, o povo recusava seu presente e, ao contrário, clamava pelo último homem: “Dá-nos esse último homem, ó Zaratustra (...) torna-nos como esse último homem” (Za, prólogo, § 5). Zaratustra sofre, assim, sua primeira decepção e se entristece¹⁰⁵. Diante da reação inesperada da multidão, ele pondera e fala ao seu coração: “vivi demasiado tempo nas montanhas, talvez, e demasiado escutei as árvores e os córregos; agora lhes falo como os pastores de cabra” (Za, prólogo, § 5). Com seu fracasso, Zaratustra tem seu primeiro aprendizado: não deve falar a multidão, não deve se tornar pastor. Nem mesmo necessita de companheiros mortos, como ocorreu a seu primeiro companheiro, a saber, o equilibrista que, mortalmente ferido, caíra aos seus pés em decorrência do encalce do palhaço da torre sobre ele na corda em que se apresentava (Za, prólogo, § 7). Por fazer de seu ofício um perigo, Zaratustra se propõe a sepultar o equilibrista com suas próprias mãos. Assim, ao carregar o equilibrista morto, Zaratustra, faminto, bateu à porta de um eremita. Zaratustra dormiu longamente na floresta, até passar a manhã e, ao acordar, falou a seu coração:

Uma luz raiou para mim: de companheiros necessito, de vivos – não de mortos e cadáveres, que levo comigo para onde quero ir. Mas de companheiros vivos necessito, que me sigam porque querem seguir a si mesmos – e para onde quero ir. Uma luz raiou para mim: que Zaratustra não fale para o povo, mas para companheiros! Zaratustra não deve se tornar pastor e cão de rebanho! (Za, prólogo, § 9).

¹⁰⁵Conforme interpreta Marton (2001, p. 25): “Para Nietzsche, é recorrente a necessidade de escolher seus leitores, e, para Zaratustra, a de eleger seus interlocutores [...]ambos aspiram a quem comungue suas experiências, desejam quem os apreenda e compreenda [...] É para partilhar a própria sabedoria que, ao fim de dez anos, Zaratustra deixa sua caverna e sua montanha. Como o sol que se põe todos os dias no horizonte, ele desce em direção ao vale. Na cidade, dirige-se ao povo reunido na praça do mercado. E seu percurso começa com um fracasso pedagógico; não soubera discriminar quem poderia ouvi-lo. Ainda assim tenta fazer-se entender pelos homens. E seu discurso termina com uma determinação seletiva: aprendera a discernir a quem deveria falar”.

Zaratustra compreende que é preciso falar a poucos e, assim, “atrair muitos para fora do rebanho” (Za, prólogo, 9). Não é com remorso e com ressentimento que Zaratustra interpreta seu fracasso, mas sim como um aprendizado. Convém a ele “honrar mais ainda dentro de si o que dá errado, *porque* deu errado” (EH, *Por que sou tão inteligente*, §1). Não é imerso na concepção da cultura moderna - que visa a uniformização; universalização de um modelo único e de um pensamento idealista; difamação do mundo real terreno em favor de um “mundo verdadeiro”; bem como a busca de um tipo humano ideal melhorado - que deve se dar o seu ensinamento. É preciso compartilhar com aqueles capazes de compreender seu falar, com aqueles que reconheçam a necessidade de pensar uma nova *Bildung*. Uma formação na qual se ensine a valorizar cada um em suas singularidades, a perceber a realidade do mundo tal qual se nos apresenta. Formação que ensine o valor do esquecimento como meio para manter a mente e o corpo sempre abertos a novas experiências, pois desocupa o espaço pesado da culpa e do ressentimento. Nesse sentido, Zaratustra concebe o tipo educador por excelência, pois, para Nietzsche,

precisa-se de educadores que sejam *eles próprios educados*, espíritos superiores, nobres, provados a cada momento, provados pela palavra e pelo silêncio, de culturas, tornadas *doces* – *não* os doutos grosseirões que ginásio e universidade hoje oferecem aos jovens como ‘amas-de-leite superiores’ (CI, *O que falta aos alemães*, § 5).

Com seu primeiro aprendizado, Zaratustra compreende que não deve ter a pressa que os homens modernos possuem, mas sim colher juntamente com aqueles que se encontram maduros para colheita, que apresentam o fruto *doce* no amadurecimento do tempo oportuno e que, portanto, não precisam ficar em estufas. Zaratustra quer, então, se apresentar como pescador que pouco a pouco fiska um companheiro. Diferente da cultura e do tipo de formação moderna, que projeta homogeneizar os indivíduos segundo um padrão profissional/tecnicista, um modelo no qual todos, desde jovens, devem se enquadrar, tornando-se prontos para assumir sua função na máquina social. É por reconhecer o espírito nobre de Zaratustra que o palhaço da torre fala para ele ir embora da cidade: “odeiam-te os bons e os justos, e te chamam de seu inimigo e desprezador; odeiam-te os crentes da verdadeira fé, e te chamam de perigo para a multidão” (Za, prólogo, § 8). Pelo seu tipo nobre, Zaratustra cria nomes, legisla valores, inventa a si mesmo e almeja como companheiros aqueles que também “escrevam novos valores em

novas tábuas” (Za, prólogo, § 9). Somente a esses é possível mostrar a superação de si e com isso, “todos os degraus até o além-do-homem” (Za, prólogo, § 9).

Com a experiência do fracasso, obtido em seu primeiro discurso, cabe a Zaratustra mudar de estratégia, escolher de que modo deve proceder para que possa ser compreendido, pois sua meta está colocada: ser o anunciador do além-do-homem e o mestre do eterno retorno. Esse procedimento nos remete para a importância do cuidado que o educador deve ter de sempre rever seus procedimentos e, se necessário, mudar de estratégias. O que inclui estar sempre aberto a novas experimentações e testar novos caminhos. Com o exemplo da maestria de Zaratustra, podemos ainda observar que, no processo ensino-aprendizagem, é preciso estar atento ao que os educandos possuem de conhecimento, o contexto histórico e social no qual estão inseridos e, a partir desse diagnóstico, possibilitar novas vivências e experiências que ampliem esse conhecimento prévio. Assim, a última seção do prólogo nos dá pistas da nova estratégia de Nietzsche/Zaratustra. Com a imagem de seus animais, é delineado o movimento do círculo como símbolo do eterno retorno¹⁰⁶. Aí se constitui o novo aprendizado que Zaratustra terá que aprender e, ao mesmo tempo, ensinar – o eterno retorno - pois só com o verdadeiro *dizer sim* à vida é possível efetuar a travessia do niilismo e realizar a ultrapassagem para o além-do-homem.

3.4 A experiência das *três metamorfoses* como percurso para o além-do-homem

Com a experiência do fracasso na praça do mercado, Zaratustra decide não mais falar ao povo, e sim a companheiros seletos. Entende a necessidade de discursar, ensinando a urgência da superação de si para o advento do além-do-homem. Em nossa interpretação, os discursos, sobretudo, da primeira e segunda parte do livro são ensinamentos do personagem para mostrar o percurso pelo qual devem passar aqueles que escolhem seguir a si mesmos. São ensinamentos e, ao mesmo tempo, o aprendizado e a transformação do protagonista principal. Desse modo, a via de interpretação adotada

¹⁰⁶“Isso falou Zaratustra ao seu coração, quando o sol se achava no meio-dia: então olhou para o céu, indagador – pois ouvia no alto o grito agudo de um pássaro. E eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço” (Za, prólogo, §10).

aqui salienta que o primeiro discurso, da primeira parte do livro, intitulado *Das três metamorfoses*, constitui o ensinamento central dessa primeira parte, permeando, além disso, o conjunto da obra. Pois a passagem do homem para tornar-se ponte para o além-do-homem só se dará a partir da efetivação das três metamorfoses que o espírito tem que passar, a saber, do camelo ao leão e do leão à criança. Nesse aspecto, os demais discursos, principalmente os presentes na primeira e segunda parte, são ensinamentos que se desencadeiam da prática necessária para atingir as transformações apresentadas em *Das três metamorfoses*.

Ora, mas se a primeira e segunda partes apresentam o percurso necessário para o além-do-homem, que conteúdo restaria ainda para ser trabalhado na terceira e quarta partes da obra? A nossa interpretação é a de que as duas últimas partes do livro apresentam a experimentação de Zaratustra dos ensinamentos presentes na primeira e segunda parte. Uma vez que ele próprio, no seu percurso, nas experiências que teve, irá exercer essa transformação e metamorfose em si mesmo, tendo em vista que Zaratustra não é o além-do-homem, e sim seu anunciador. Em conformidade com o que relata Zaratustra: “a beleza do além-do-homem veio até mim como sombra” (*Za, Nas ilhas bem aventuradas*). Desse modo, encontramos na terceira e quarta partes da obra as vivências de Zaratustra no processo do experimento de si e do testar a si mesmo, como um movimento de colocar à prova sua própria transformação. A comprovação desse teste se dá na medida em que Zaratustra se reconhece como o mestre do eterno retorno, ao mesmo tempo, incorporando este eterno retorno¹⁰⁷. A partir desse reconhecimento e incorporação, ele supera todos os desafios, principalmente quando supera o nojo e a compaixão pelos homens superiores. Fato é que, na terceira e quarta partes, o anúncio do além-do-homem quase não aparece; as seções se voltam para as vivências dramáticas de Zaratustra no seu processo de aprendizagem, no seu *tornar-se* mestre do eterno retorno. De modo que, ao nosso olhar, a transformação do espírito, efetuando a passagem do homem para o além-do-homem, é uma condição para a incorporação do eterno retorno.

¹⁰⁷ A esse respeito concordamos, de certa maneira, com a tese Löwith, quando afirma que: “o pensamento de Nietzsche é um pensamento sistemático, em cujo começo encontra-se a morte de Deus, no centro o niilismo e ao final a autossuperação do niilismo no eterno retorno. A essas três etapas corresponde a tripla transformação do espírito no primeiro discurso de Zaratustra. O ‘tu deves’ da fé cristã transforma-se no espírito que se tornou livre do ‘eu quero’; no ‘deserto da liberdade’ em direção ao nada acontece a última e mais difícil transformação do ‘eu quero’ na eterna existência que se repete eternamente no jogo infantil da destruição e da criação – do ‘eu quero’ em ‘eu sou’, a saber, na totalidade do ser” (2014, p. 241).

Dessa maneira, a intenção desta seção será apresentar, a partir *Das três metamorfoses*, a necessidade das transformações do espírito, além de refletir sobre a importância de cada um destes momentos na superação de si. O discurso *Das três metamorfoses* é o primeiro discurso após a apresentação do prólogo. Nele, Nietzsche/Zaratustra anuncia as três transformações pelas quais passa ou deve passar o espírito humano: “Três metamorfoses do espírito menciono para vós de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (Za, *Das três metamorfoses*). A perspectiva que queremos destacar, sobre esse movimento de transformação, é de que ele deve ocorrer em cada um, ou seja, trata-se de um movimento singular, de uma experiência que deve ser realizada individualmente¹⁰⁸. Interessante observar, pois, que a descrição da metamorfose está presente no pensamento de Nietzsche desde *O nascimento da tragédia*, descrição essa sobre o nascimento da tragédia grega com a formação do coro ditirâmico, e na qual observa-se a metamorfose do artista¹⁰⁹, do herói trágico e dramaturgo que se vê “a si próprio transformado diante de si mesmo e então atuar como se na realidade a pessoa tivesse entrado em outro corpo, em outra personagem” (NT, § 8). Nesse sentido, a metamorfose não consiste em um processo estanque no qual as figuras se excluem, isto quer dizer, no momento que aparece uma desaparece a outra, trata-se de um movimento de reciprocidade, no qual não há uma sem a outra.

¹⁰⁸É interessante observarmos que a seção *Das três metamorfoses* sugere diferentes pontos de vista. De acordo com a interpretação de Heber-Suffrin (1999, p.121), na passagem *Das três metamorfoses* “há como que uma imagem da vida (educação passiva, crise da adolescência, iniciativa do jovem adulto), como que uma imagem da vida de Nietzsche”. Por sua vez, Fink (1983, p. 76) identifica a passagem ao tema da morte de Deus, “*Das Três metamorfoses*, indica o tema fundamental: a modificação do ser humano pela morte de Deus, isto é, a transformação da sua alienação na liberdade criadora que se sabe autônoma”. Na perspectiva de Araldi (2004), ao analisar a seção em questão, o filósofo serve-se de fragmentos e escritos não publicados do período de elaboração do Zaratustra, sobretudo o escrito *O caminho da sabedoria: indicações para a superação da moral*. Com base nesses escritos, o autor afirma que, para além da transmutação do espírito, há também três etapas no caminho da sabedoria como também o próprio movimento que Nietzsche seguiu em sua vida e obra. As etapas do caminho para a sabedoria seriam: “A primeira etapa é caracterizada pela veneração, pela obediência, pela disposição de carregar o mais pesado; a segunda etapa é vista como o tempo de deserto, do espírito livre, da independência e da ruptura com as venerações; na terceira e última etapa, aparece propriamente a posição afirmativa a criação” (ARALDI, 2004, p. 295).

¹⁰⁹Compreendemos a metamorfose como um processo de transformação que possibilita a superação de si, bem como uma possibilidade de testar, de avaliar a si mesmo de modo a conhecer melhor a si mesmo. Nesta perspectiva, trazer para a reflexão a metamorfose do artista trágico é importante, visto que o próprio Nietzsche afirma: “Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos, e também a arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se ‘por em cena’ para si mesmo” (GC, § 78).

O mesmo movimento pode ser visto na figura do poeta lírico no momento existencial com o Uno primordial. Ou seja, há primeiramente um instante em que o poeta lírico vive um momento existencial com o Uno-primordial (artista dionisiaco), um momento original e primevo de objetivação. Em seguida, há um segundo momento, em que se produz a réplica do Uno-primordial em forma de música, mediante o espelhamento do momento vivido anteriormente, é um momento de subjetivação. Tem-se, depois, um segundo espelhamento que torna sensível ou torna passível de ser experimentado o que antes era pura imagem e sonho. Nesse sentido, vemos que o artista, na construção de sua obra de arte, nesses momentos de êxtase, de dor, sonhos e contradições, se confunde com sua própria obra de arte. “Agora ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador” (NT, § 5). Dessa maneira, o momento de metamorfose não pode ser compreendido no tempo cronológico e linear como série de passado, presente e futuro. O tempo da transformação é o instante, é o vir-a-ser constante, em que não há separação entre ser e agir.

Vejamos, então, como se dá essa transformação em *Das três metamorfoses*. Começamos então pelo camelo: ora, se o camelo representa a imagem de obediência e passividade, por que é necessário que o espírito se torne camelo? A figura do camelo também representa força e resistência e, como tal, “requer o pesado, o mais pesado” (Za, *Das três metamorfoses*). Como sua força exige o que é pesado, faz-se necessário, então, conhecer o que é pesado para que, assim, se possa conhecer e alegrar com sua própria força. A pergunta pelo que é pesado nos remete a uma questão ontológica: o que é o pesado? O que eu interpreto e considero como o mais difícil? As respostas a essas perguntas só podem ser alcançadas mediante uma ação, com a efetuação da força muscular exercida sobre o peso, levando-o sobre as costas: “o que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado” (Za, *Das três metamorfoses*). É no experimento de carregar os diversos pesos que o espírito interpreta o que é mais pesado e, assim, avalia sua força, a sua potência. Nesse sentido, as três metamorfoses podem ser compreendidas como um movimento singular e existencial. Há que se descobrir o que é mais e pesado e, ao descobri-lo, o espírito já pode compreender a si mesmo, saber até onde pode se arriscar e quais lutas pode empreender.

Assim, por mais que a figura do camelo represente a obediência, o ensinamento que Zaratustra quer enfatizar aqui é que não se trata de submissão ou resignação, mas sim

o colocar-se a si mesmo a duras provas no intuito de avaliar a própria força¹¹⁰. É preciso atentar para o fato de que, na figura do camelo, quanto mais peso suportar, e mesmo o seu *rebaixar-se*, não é visto como resignação, mas sim como demonstração de sua força e resistência¹¹¹. Nessa mesma perspectiva, podemos observar o elogio da guerra e dos guerreiros feito por Zaratustra, pois é deles que advêm os feitos grandiosos. Para que se possa avaliar a força, é preciso não ser poupado pelo inimigo, mas sim vencê-lo nas mais difíceis batalhas. A nobreza, nesse período de transformação, está justamente no reconhecimento da dureza do espírito, de modo “que até o vosso mandar seja um obedecer!” Diante desse experimento, “para um bom guerreiro, ‘tu deves’ soa mais agradável do que ‘eu quero’” (Za, *Da guerra e dos guerreiros*). É oportuno dizer que o *tu deves*, no discurso acima, deve ser compreendido como uma ordenação interna que afirma a coragem e a valentia em si mesmo para enfrentar os desafios.

O *tornar-se camelo* é um importante passo no aprendizado. Aqui podemos perceber que o percurso para a formação, tal como Nietzsche o concebe, tem que experimentar a dureza de si, enfrentar os desafios como cargas que testam a potência para a afirmação trágica da vida, compreendendo-a como um aspecto de sua constituição. Somente experimentando sua força é que o espírito pode avaliar e testar a si mesmo, pois, para a superação de si, é necessário primeiro conhecer a força que se tem. Desse modo, o *tornar-se camelo* é um estágio de transmutação que possibilita seguir rumo ao *seu deserto*, ou seja, de um deserto que é só seu. No Discurso *Dos sábios famosos*, Zaratustra diz: “no deserto moraram desde sempre os verazes, os espíritos livres, como senhores do deserto”. É no deserto que ocorrerá a segunda metamorfose em que o espírito se torna leão. Assim diz Zaratustra: “mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (Za, *Das três metamorfoses*).

Após experimentar a potência de sua força, o camelo se transmuta em leão e quer conquistar sua liberdade. Todavia, para esta conquista, quer encontrar e enfrentar ali no deserto “seu derradeiro senhor” (Za, *Das três metamorfoses*): o grande dragão cujo nome

¹¹⁰Na tentativa de autocritica à sua primeira obra *O Nascimento da tragédia*, ao elucidar a necessidade dos Gregos para o trágico, o filósofo pergunta: “Há talvez um sofrimento devido mesmo à superabundância? Uma tentadora bravura do olhar mais agudo, que exige o terrível como inimigo, como digno inimigo, no qual pode pôr a prova sua força? No qual quer aprender o que é ‘temer?’” (NT, prefácio de autocritica, §1).

¹¹¹Nesta linha de interpretação Araldi (2004, p. 295) esclarece: “Todos os esforços de buscar o mais pesado, mediante o rebaixamento ao pretensio poder superior dos valores morais, religiosos, ou de qualquer autoridade superior, são vistos como condição para o aumento da força e do poder do espírito; a violência contra si mesmo é condição para o autodomínio.

é *tu debes* (*Du sollst*). É interessante atentarmos para o fato de que o dragão, ao contrário dos outros personagens, não possui uma existência concreta; trata-se de uma fábula, fruto da invenção e imaginação. Da mesma maneira foram inventados todos os *tu debes* como valores da tradição. De modo que “valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões: ‘todo o valor das coisas brilha em mim’” (Za, *Das três metamorfoses*).

O imperativo moral *tu debes*, na figura imponente do dragão, se põe no caminho do leão, mas este, com sua força, nega e afronta o imperativo dizendo: *Eu quero* (*ich will*). O dragão representa o valor de todas as coisas que já foram criadas, mas não apenas isso, ele se apresenta como o valor último e definitivo. Portanto, já não há mais necessidade do *Eu quero*, ou seja, não deve mais se impor nenhuma vontade que crie novos valores. Para Zaratustra, o leão reivindica a liberdade em relação a todos os valores impostos pelo dragão. Nesse momento da metamorfose, o espírito adquire o poder de enfrentar o dragão. O leão é um criador, mas a sua criação possui um sentido negativo, é um sagrado “não” perante o imperativo *tu debes*. Por isso, a liberdade é negativa.

Aqui convém, a título de hipótese, observar que Nietzsche retoma a figura do leão no discurso *Da redenção*, que é feito posteriormente por Zaratustra. Essa retomada, contudo, é apenas implícita, de onde parece plausível supor que a liberdade é uma redenção do passado que pesa enquanto tradição moral. Aqui, Zaratustra retoma o *tu debes* e *eu quero* num sentido temporal, falando deles no passado. “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (Za, *Da Redenção*). Que passado é este do qual Zaratustra diz que é necessário se redimir? Parece ser justamente o passado dos valores que nos é legado pela tradição. Fato é que Zaratustra não fala neste discurso do leão e sim da vontade: “Vontade - eis o nome do libertador” (Za, *Da redenção*). Contudo, é tão opressor o peso dessa tradição que Zaratustra chega a afirmar que ela aprisiona a própria vontade. É oportuno lembrar, porém: o arrependimento é um dos valores que conferem maior peso a essa tradição.

Existe toda uma tradição moral em torno da questão do arrependimento. No cristianismo, por exemplo, o arrependimento dos pecados é uma virtude e um dos meios de atingir a salvação. O arrependimento traz a recompensa. Porém, exorta Zaratustra:

Ainda quereis ser pagos, ó virtuosos! Quereis recompensa pela virtude, céu pela terra e eternidade por vosso hoje? E agora vos irritais comigo por ensinar que não existe um tesouro pagador? E, em verdade, não ensino sequer que a virtude é sua própria recompensa (Za, *Dos virtuosos*).

Conforme o ensino de Nietzsche/Zaratustra, é preciso compreendermos que a virtude, na perspectiva colocada pelo cristianismo, funciona como uma espécie de freio dos instintos, ela consiste numa manobra de domesticação. Pensemos também no platonismo. Para Platão, a alma é tripartite, ela possui um elemento *apetitivo*, um *desiderativo* e outro *racional*. O racional deve sobrepor-se aos outros, governando os instintos, as paixões, as pulsões, buscando a justa medida. Assim, a alma, ao refletir racionalmente, é levada a arrepender-se das ações desencadeadas na parte instintiva e desiderativa. Vejamos uma parte do diálogo de Sócrates e Glauco no livro VI da *República*:

Portanto, não compete à razão mandar, por ser sábia e possuir a responsabilidade de velar pela alma, e à cólera obedecer à razão e defendê-la? [...] e estas duas partes assim educadas, realmente adestradas e instruídas para desempenhar o seu papel, dominarão e conterão o elemento concupiscente, que ocupa o maior espaço na alma e que, por natureza, é insaciável; irão vigiá-lo para evitar que, saciando-se dos prazeres do corpo, se desenvolva, revigore e, em vez de se ocupar da sua tarefa, busque subjuga-los – o que não convém a um elemento da sua espécie – e subverta toda a vida da alma (PLATÃO, 1997, p. 143).

Por isso, é necessário redimir o passado dessa tradição negando-o, mas também conquistando o direito para a vontade criativa. Ora, a vontade, conforme podemos observar, é impotente em relação ao passado, uma vez que ela não pode mudá-lo. Por isso, a vontade hesita no momento de se afirmar, ela ainda encontra-se acorrentada ao passado como peso, o que já foi não pode ser destruído. Assim, restam-lhe sentimentos em relação a esse passado: culpa, arrependimento, remorso. Desse modo, o *eu quero* do leão não é apenas uma vontade que se exerce sobre o presente e o futuro, mas também a todo *foi*. Significa que afirmo todo o meu passado dizendo: “assim eu o quis” no passado e vou continuar querendo: isso significa, para Nietzsche/Zaratustra, redenção. A atitude do “eu quis” parece opor-se frontalmente à virtude cristã do arrependimento. Ao assumir

todo o *foi* no *assim eu quis*, é possível romper com o espírito de vingança que contaminou a vontade libertadora. A vontade é, então, desvinculada do duro fardo de causadora de dor e sofrimento, e a existência, por sua vez, deixa de ser um eterno castigo. Desse modo, embora o leão esteja impossibilitado de criar novos valores, pois sua liberdade é negativa (negação e destruição dos valores morais), ele pode, por meio de sua vontade criadora, “criar a liberdade para a nova criação” (Za, *Das três transmutações*).

Para conquistar a liberdade, é preciso aprender a “reconciliação com o tempo”, de modo a também “querer-para-trás” (Za, *Da redenção*). É sob essa perspectiva que Zaratustra adverte o jovem em *Da árvore da montanha*:

Ainda és, para mim um prisioneiro que contempla a liberdade: ah, tais prisioneiros a alma se torna prudente, mas também artilosa e ruim. Também precisa ainda purificar-se o libertado do espírito. Nele ainda há muito de prisão e de mofo: seu olhar ainda precisa se tornar puro (Za, *Da árvore da montanha*).

Zaratustra percebeu o olhar cansado do jovem que, embora ainda se sinta nobre, não é livre, pois está à “procura da liberdade”, incomoda-se com o julgamento de outrem a seu respeito e, mais ainda: ele próprio sente-se *no mal* ao querer elevar-se às alturas, e assim desabafa: “como me envergonho do meu subir e tropeçar!”. O jovem nobre não aprendeu ainda a sabedoria que Nietzsche, interpretando Sófocles, anuncia sob a figura de Édipo: “a criatura nobre não peca [...] e por sua atuação pode ir abaixo toda e qualquer lei, toda e qualquer ordem natural e até o mundo moral” (NT, § 9). Por isso, é necessário transmutar-se em leão, o qual, com sua força de animal de rapina, destrói os valores milenares da tradição e toma para si “o direito a novos valores” (Za, *Das três metamorfoses*). Em “Do caminho do criador”, Zaratustra ensina: “mas queres seguir o caminho da tua aflição, que é o caminho para ti mesmo? Então me mostra teu direito e tua força para isso!”.

Com efeito, “coisas novas quer criar o nobre, e uma nova virtude” (Za, *Da árvore da montanha*). Para isso, é preciso haver a terceira metamorfose: o leão torna-se criança. É preciso agora que o espírito experimente a afirmação, o dizer “sim, para o jogo da criação” (Za, *Das três metamorfoses*). Mas por que Nietzsche/Zaratustra liga a figura da criança à afirmação da vida e à criação de novos valores? Porque “inocência é a criança,

e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (Za, *Das três metamorfoses*). Na criança não há nenhum peso da tradição, não há culpa ou ressentimento.

Podemos observar que a criança, ao brincar, cria e destrói sua construção de brinquedos, os seus jogos, sua invenção e fantasia conforme lhe convir naquele instante. Não há qualquer responsabilidade ou exigência moral, mas somente o impulso do jogo lúdico. A partir dos fragmentos de escritos pré-socráticos, ao interpretar o pensamento de Heráclito, Nietzsche observa que: “vez ou outra, a criança joga fora o brinquedo: mas, de súbito, recomeça tudo com humor inocente” (FT, § VII). Por isso, a possibilidade do novo começo, sem qualquer imperativo, o momento da criação é o instante sem um passado e sem um futuro, é exatamente o instante demarcando ali naquele momento *sua vontade* e conquistando *seu mundo* (Za, *Das três metamorfoses*). A criança, como podemos observar, não se deixa capturar, não se deixa conhecer. Por mais que tentemos enquadrá-la em determinado tipo de comportamento, fixando regras e condutas, ela sempre nos escapa. Pois a criança é sempre invenção, é sempre efetuar-se, experimentar-se. A criança é devir.

Como bem descreve Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, a criança tem uma compreensão imediata da existência. No entanto, ela não procura um fundamento para aquilo que existe, muito embora ela afirme o que não existe por meio de sua fantasia e imaginação. Vejamos em suas palavras:

A CRIANÇA que pensa em fadas e acredita nas fadas
Age como um deus doente, mas como um deus.
Porque embora afirme que existe o que não existe,
Sabe como é que as cousas existem, que é que existem,
Sabe que existir existe e não se explica,
Sabe que não há razão nenhuma para nada existir,
Sabe que ser é estar em um ponto.
Só não sabe que o pensamento não é um ponto qualquer
(CAEIRO, *poemas inconjuntos*).

Para Alberto Caeiro, assim como para Nietzsche, a criança é a mais alta expressão do não-metafísico. Por outro lado, a criança está próxima da natureza, ela é pura manifestação de sentidos e emoções. Para Caeiro, a criança *sabe que ser é estar em um ponto*. Para Nietzsche, esse ponto é exatamente o instante, ele é, ao mesmo tempo, o ponto de início e fim *da roda que gira por si mesma*. Nesse sentido, a criança é afirmação de sua vontade criadora, é sempre o dizer sim, ela não tem nenhum remorso, por isso

também, nenhum sentimento de vingança, nenhuma nostalgia, nenhum saudosismo, pois a criança é esquecimento. No escrito de juventude *Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida*, Nietzsche aborda essa questão, quando compara o rebanho com o homem. Este observa, com inveja, o animal que é totalmente destituído de tristeza e melancolia, pois não é assaltado pelo fardo “eu me lembro”:

Mas ele se comove ao ver o rebanho no pasto, como se estivesse lembrando de um paraíso perdido, ou melhor, de algo mais próximo e mais familiar, da criança que não tem ainda um passado para negar e que brinca, na sua feliz cegueira, entre as balizas do passado e do futuro. Um dia porém, sua brincadeira foi perturbada e sobreveio logo ser ela arrancada de sua inconsciência. Ela aprenderá então a compreender a palavra “foi” (*es was*), a fórmula que leva o homem aos combates, ao sofrimento e ao desprezo, e o faz lembrar que no fundo toda a existência é tão-somente uma eterna incompletude (Co. Ext. II, § 1).

Ao torna-se novamente criança, o espírito não precisará mais lembrar com saudosismo a infância que passou, o menino que foi um dia, aprenderá a ver e sentir as coisas mediante uma perspectiva a-histórica, aprenderá que “toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica exige não somente a luz, mas também a escuridão” (Co. ext. II § 1). Aprender a viver a vida, a partir de uma perspectiva a-histórica, não significa viver como o animal que está sempre a ruminar continuamente os mesmos alimentos. Consiste, pelo contrário, em saber lembrar no momento oportuno, em saber utilizar a história em benefício da vida e, portanto, requer atividade, requer “reconstituir por si próprio as formas destruídas” (Co. Ext. II, § 1).

Como podemos perceber, o movimento de metamorfose termina quando ocorre a criação, e é justamente a transformação que possibilita o criar. “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação” (Za, *Nas ilhas bem aventuradas*). Em *Dos filhos e do matrimônio*, Zaratustra ensina: “um corpo mais elevado debes criar, um primeiro movimento, uma roda que gire por si mesma – um criador debes tu criar”. Nesse sentido, os discursos apontam que o caminho para o além-do-homem é o tornar-se criador. É portando-se como criador e inventor de novos valores que o homem se constitui como ponte para o além-do-homem. E, aqui, mais uma vez encontramos esboçada essa ideia no escrito de juventude: “na verdade, só quando o homem pensa, medita, compara, separa,

aproxima, é que ele pode delimitar este elemento a-histórico, é somente aí que um raio luminoso surge no seio desta nuvem envolvente” (Co. Ext. II, § 1).

O homem experimentado nas três metamorfoses é essa nuvem da qual pode advir o raio além-do-homem. A experiência das três metamorfoses prescreve ao espírito humano uma melhor compreensão de si mesmo e do mundo. Primeiramente, no exercício de avaliação da própria força, conhecer suas possibilidades e limites, Em segundo lugar, a experiência do dizer “não” para assim conquistar o direito à liberdade. Por fim, a criança que experimenta a criação com inocência e esquecimento. Se pensarmos na metamorfose do artista trágico, a metamorfose é o momento de se colocar em cena e experimentar o momento da criação como um momento de embriaguez, em que se confunde obra e criador. Aqui vemos esboçada sua concepção dionisíaca do mundo: “um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual” (NT, § 24).

Com efeito, como mestre, Zaratustra deve também alertar para o caminho que não possibilita ao homem se fazer como ponte para o além-do-homem e o caminho que, por outro lado, conduz ao último homem. Assim, os discursos assumem um tom de denúncia e crítica dos modelos que caracterizam esse último caminho. É sobre essa problemática que iremos refletir no próximo item.

3.5 Os ensinamentos de Zaratustra nos Discursos: a crítica ao último homem e a educação moderna

Se o percurso para o advento do além-do-homem prescreve um movimento de transformação e criação, o caminho para o último homem demarca uma concepção que implica o cansaço e a renúncia da vida. Exemplos desse caminho são: o sono como virtude para permanecer na passividade, na mesmice, o desprezo do corpo e da terra em prol de coisas celestiais; a igualdade como meio de universalização e massificação. Zaratustra, por meio de seus discursos, adverte que todas essas condutas reduzem o homem, tornando-o pequeno, medroso, vingativo e sem capacidade para a criação. As quais, por isso, não podem ser pontes para o além-do-homem.

O bom sono está diretamente relacionado com a virtude. Virtude aqui entendida como o controle dos impulsos, privação das paixões, para que não haja nenhum peso na consciência que impossibilite o repouso¹¹². “Poucos o sabem, mas é preciso ter todas as virtudes para dormir bem. Darei falso testemunho? Cometerei adultério? Cobiçarei a criada do meu próximo? Tudo isso combina mal com o bom sono” (Za, *Das cátedras da virtude*). Nesse sentido, cumpre colocar medida nos próprios instintos. Para que se tenha um bom sono, é necessário ainda não se indispor com o vizinho, é preciso manter o respeito e a paz com os outros.

Ora, o discurso do bom sono, pregado pelo sábio da cátedra, reforça a ideia de culpa no homem, enfatiza a responsabilidade por suas ações e, por isso, suscita a necessidade da reconciliação consigo mesmo para que não venha a dormir mal. A subjugação de si mesmo leva o homem a não mais experimentar aquilo que se quer ser, ele acaba por renunciar a si mesmo representando diversos papéis, utilizando máscaras que escondem a si mesmo. Nesse aspecto, é por conveniência para sua vida social que é prescrito o ritual: “dez vezes é preciso superar-se durante o dia”; “dez vezes é preciso reconciliar-te contigo mesmo; “dez verdades tens de achar durante o dia”; “dez vezes tens de rir e ser jovial durante o dia” (Za, *Das cátedras da virtude*). Não é sem propósito que Nietzsche/Zaratustra associa aqui a virtude com a cátedra, que é um símbolo da educação. Toda gama de virtudes que possuímos são assimiladas e introjetadas por meio da educação.

Essa educação que Nietzsche critica e denuncia procede dessa maneira: “ela procura encaminhar o indivíduo, por meio de estímulos e vantagens, para uma maneira

¹¹²No aforismo 21 da *Gaia ciência*, Nietzsche adverte: “o elogio das virtudes é o elogio de algo privadamente nocivo – de impulsos que destituem o homem do seu nobre amor-próprio e da força para a suprema custódia de si mesmo”. Desse modo, para Nietzsche, há que se possuir sim a virtude, mas aquela que possibilita “alcançar novamente a si mesmo” (Za, *Dos virtuosos*). Aquela que é genuína de si, que demonstra sua força em defesa daquilo que se apetece fazer e a faz com toda sua potência e atividade, de modo que não está ligada a nenhuma forma de recompensa, castigo ou vingança. A virtude que promova a valorização do corpo, que favoreça o mundo da vida e busca experimentá-lo nas mais diversas vivências. Num aforismo de *Além do bem e do mal*, obra essa escrita após o Zaratustra, vislumbramos essa virtude quando Nietzsche apresenta o que é ser nobre: “hoje o ser nobre, o querer-ser-para-si, o poder-ser-distinto, o estar-só e o ter-que-viver-por-si são parte da noção de ‘grandeza’; e o filósofo revelará algo do seu próprio ideal quando afirmar: ‘será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno’. E mais uma vez perguntamos: será hoje – possível a grandeza?” (ABM, §212).

de pensar e agir que, se torna hábito, impulso e paixão” (GC, § 21). E ainda assevera o filósofo: enganamo-nos se, porventura, compreendermos esse processo como uma vantagem e crescimento do indivíduo singular; é preciso atentar para o fato de que “cada virtude do indivíduo torna-se uma utilidade pública e uma desvantagem particular” (GC, § 21). A educação que prescreve, já de início, um modo dogmático de pensar e agir não favorece o pensamento crítico e nem mesmo a possibilidade para experimentações. Pelo contrário, ela enfatiza a obediência, a passividade e a formação de rebanhos. Por isso, em *Do país da cultura*, Zaratustra descreve o homem do presente como aquele que dissimula seu próprio rosto atrás de uma máscara, tornando-se irreconhecível. São homens que acumulam todos os costumes e crenças e, mesmo quando admitem não possuir nenhuma crença, são estéreis de criação, pois ainda apresentam em seus gestos todas as “pinturas de tudo aquilo em que já se acreditou” (Za, *Do país da cultura*).

Ao caracterizar o homem do presente no *país da cultura*, Nietzsche/Zaratustra denuncia a cultura moderna como a mistura de tradições, em que nada há de autêntico, de inventivo e, desse modo, nada mais é do que uma falsa cultura. Arelada a essa cultura, se encontra o *novo ídolo*, o Estado que, como vimos anteriormente, no capítulo 2, promove a cultura mediante dois aspectos: na máxima extensão da cultura e na redução da cultura. Em ambas as concepções ocorre, segundo o crítico da modernidade, o nivelamento dos homens e a esterilidade da formação e da cultura. Os homens se tornam, assim, supérfluos e, presos à sua esterilidade, “roubam para si as obras dos inventores e os tesouros dos sábios: ‘cultura’ chamam a seu roubo” (Za, *Do novo ídolo*). Os homens, presos aos ditames do Estado e da cultura a ele atrelada, são supérfluos, pois o objetivo que possuem é meramente o dinheiro e a honra e, de modo algum, estão preocupados com a superação de si. Portanto, não podem se constituir como pontes para o além-do-homem. Contudo, anuncia Zaratustra: “Ali onde *cessa* o Estado – olhai para ali, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do além-do-homem?” (Za, *Do novo ídolo*).

Zaratustra, como mestre, ensina ainda a desconfiar de toda pregação que elogie e pretenda a igualdade, pois aí se encontra ocultamente a vontade de vingança, é a expressão daqueles que não possuem força para criar, logo, querem se vingar dos fortes, dos legisladores que criam novos valores. Nesse aspecto, diz Zaratustra: “ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim grita em vós por ‘igualdade’; vossos mais secretos desejos tirânicos assim se disfarçam em palavras de virtude!” (Za, *Das tarântulas*). Com Nietzsche/Zaratustra, compreendemos que os homens não são

iguais, cada um possui sua singularidade e assim deve ser. É na diversidade que as diferenças aparecem e podem enriquecer, na medida em que ela possibilita trocas de experiências e vivências.

Podemos observar que o desprezo do corpo está igualmente ligado com o processo de privação dos instintos. Procedimento esse que desestabiliza a vontade criadora, pois, como vimos no segundo capítulo, o corpo é a *grande razão* que, na multiplicidade hierárquica dos impulsos, possibilita a unidade que cria conhecimento, que possibilita a invenção de si próprio. O corpo, em seu conjunto, é que separa, compara, conquista, destrói e constrói. Assim, o corpo denominado também de *Si-mesmo*, ao se ver desprezado “quer morrer e se afasta da vida, já não é capaz de fazer o que mais deseja: - criar para além de si” (Za, *Dos desprezadores do corpo*). Por isso, adverte Zaratustra: aqueles que são desprezadores do corpo não podem superar a si mesmos e, desse modo, não podem ser ponte para o além-do-homem.

Para os homens destituídos de sua vontade criadora, a vida se torna um fardo, repleta de tédio, sofrimento e dor. Por isso, Zaratustra afirma que a terra está cheia daqueles que pregam o afastamento da vida e anunciam uma vida além-mundo, na qual – eles prometem – há a ausência total de sofrimento. São os *pregadores da morte* que, nem bem nascem, já estão cansados e começam a morrer (Za, *Dos pregadores da morte*). Os pregadores da morte não conseguem elevar-se a si mesmos, não subiram ainda nos altos cumes, pois “quem sobe aos montes mais altos ri das tragédias do palco e da vida” (Za, *Do ler e escrever*). De acordo com o pensamento de Nietzsche, a experiência da dor é importante para o crescimento e dureza de si mesmo. Contudo, como o filósofo constatou na época em que viveu, no século XIX – realidade, aliás, que ainda hoje podemos constatar –, cada vez mais as pessoas queriam abster-se do sofrimento, idealizando uma vida melhor. Elas, conseqüentemente, não aprendiam a conviver com a dor nem a lidar com as adversidades próprias da vida. Mediante esse comportamento, tornava-se crescente na época o número de filosofias pessimistas e doutrinas do cansaço e renúncia da vida. Com a denúncia desse modo pessimista de conceber a vida, Nietzsche revela, como é característico do conjunto de sua obra, o niilismo que caracteriza a modernidade. O niilismo, aqui indicado com o vazio da morte de Deus, é “acentuado pelo último homem, para quem não há mais valor” (MACHADO, 1997, p. 55). A expressão desse movimento é bastante evidente na figura do adivinho, cuja profecia tocou Zaratustra, deixando-o triste e cansado. Vejamos a fala do adivinho:

‘- e vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: ‘tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’. E de todos os montes ecoou: ‘tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi’. É certo que fizemos a colheita: mas por que nossos frutos ficaram podres e escuros? Que coisa caiu da lua má, na última noite? Todo o trabalho foi em vão, tornou-se veneno o nosso vinho, o mau-olhado crestou nossos campos e corações. Todos nos tornamos secos; se o fogo cair sobre nós, seremos reduzidos a cinza: - sim, o próprio fogo tornamos cansado. Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer e abrir, mas a profundidade não quer devorar! ‘Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?: eis como soa o nosso lamento – por sobre pântanos rasos. Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo – em sepulcros!’ - (Za, *O adivinho*).

Como vimos anteriormente, Zaratustra sabe da morte de Deus, contudo, como homem moderno que representa, ele precisa passar pela experiência do niilismo e, enquanto mestre, ensinar sua superação. Nietzsche pretende assinalar que a morte de Deus abre duas possibilidades: o caminho para o advento do além-do-homem ou o caminho para o último homem, portanto, o niilismo pode ser um sinal de força ou um sinal de fraqueza. A morte de Deus, como acontecimento na modernidade, como já mencionamos no segundo capítulo, não implica somente o abandono dos valores superiores transcendentais, mas também a tentativa de substituir o deus transcendente por outros valores como, por exemplo, o progresso, a história universal, razão, liberdade. De maneira que, para Nietzsche, os modernos colocam no lugar do Deus morto as ideias modernas da ciência. Portanto, é preciso apresentar a gênese moral do niilismo, que, conforme analisamos nos capítulos anteriores, trata-se de um processo que remonta à filosofia de Sócrates e Platão, com a condenação da existência, depois a negação da vida com o cristianismo e, por último, a continuidade dos valores divinos e tradicionais nos ideais modernos. Contudo, Zaratustra bem conhece a gênese moral do niilismo e, logo em seguida, supera o cansaço e tristeza a que fôra submetido a partir da profecia do adivinho. Zaratustra bem sabe e ensina que “sofrimento e impotência – foi o que criaram todos os transmundanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta” (Za, *Dos transmundanos*).

Como pudemos observar, na ocasião em que Zaratustra ministrou o discurso de abertura da primeira parte, ele se encontrava na cidade conhecida pelo nome de *A Vaca*

malhada. Ao longo de toda a primeira parte, é nesta cidade que Zaratustra profere seus discursos, mas é somente na última seção que fica evidente que ele discursava para muitos que se denominavam seus discípulos (Za, *Da virtude dadivosa*, 1). Nesta seção, o protagonista se despede da cidade e de seus discípulos. Com essa atitude, mais uma vez ensina a importância do estar sozinho no sentido de seguir o caminho por si mesmo e não porque outros assim determinam. Zaratustra ensina que é preciso mudar de caminho, sair daquele já trilhado há muito, experimentar novos percursos, novas vivências, pois “inesgotados e inexplorados estão ainda o homem e a terra humana” (Za, *Da virtude dadivosa*). Ainda nesta seção vislumbramos, assim como vimos também no final do prólogo, a menção ao eterno retorno, visto agora como símbolo no bastão presenteado por seus discípulos, e “em cujo cabo dourado havia uma serpente enrolada em torno do sol” (Za, *Da virtude dadivosa*). Mais uma vez, a imagem do sol como transbordamento de sabedoria daquele que quer doar do seu supérfluo, e a imagem da serpente enrolada trazendo a ideia do anel, do círculo. Contudo, Zaratustra ainda não está pronto para ser o mestre do eterno retorno. Assim, no retorno à solidão de sua caverna ele se fortalece e renova suas forças. É evidente, pois, que a autoformação, na mesma acepção evocada aqui, requer um cultivo de si, requer um construir a partir de si mesmo, de modo que um dos requisitos a serem trabalhados no processo de ensino-aprendizagem é a autonomia, potencializando a autenticidade e originalidade.

Conforme temos visto até aqui, os ensinamentos e o próprio aprendizado de Zaratustra continuam ainda a estar presentes na segunda parte da obra nietzschiana. Na medida em que as vivências e experimentações vão ocorrendo, os desafios se intensificam e Zaratustra é convocado a assumir sua tarefa, a saber, a de tornar-se o mestre do eterno retorno. É assim que, em *A hora mais quieta* – que é a última seção da segunda parte –, a quietude sem voz interpela o protagonista anunciando: “tu sabes, Zaratustra, mas não falas!”. Mas porque Zaratustra sabe e não quer falar? O seu espírito ainda não metamorfoseou-se em leão, ele “desaprendeu a obediência”, porém, precisa aprender a ordenar e, nesse aspecto, Zaratustra responde, na sua hora mais quieta: “falta-me a voz do leão para tudo ordenar” (Za, *A hora mais quieta*).

Desse modo, para renovar suas forças, a personagem, mais uma vez, deve voltar à solidão, para, enfim, tornar-se maduro para seus frutos. A educação, tal como Nietzsche a concebe, é um processo lento e singular. Singular – pois somente a partir daquilo que se vivencia é que se vai construindo os saberes. Portanto, a educação que preconiza um

ensino memorizado e descontextualizado das experiências de seus alunos é uma educação que não traz nenhum sentido para o aluno. Ela transforma-se num ensino que enfatiza conteúdos que devem ser aprendidos por obrigação, adquirindo um caráter autoritário: porque tem que ser assim e não pode ser de outra maneira¹¹³. Esse modo de conceber a educação não leva em consideração o fato de que a aprendizagem ocorre em cada um de maneira diferente e em tempos diferentes.

Os discursos referentes a parte um e dois do *Zaratustra* tem como tema central a transformação do espírito para a superação de si mesmo. Zaratustra, por meios dos discursos, ensina e adverte para a necessidade da superação do niilismo e, ao mesmo tempo, transforma a si mesmo e realiza a autossuperação. Com efeito, é a partir da terceira parte da obra que essa autossuperação se concretiza, sobretudo, quando o protagonista se reconhece como o mestre do eterno retorno e ensina como incorporá-lo. De modo que intentamos, na seção seguinte, apresentar o modo como Zaratustra experimenta, a partir de suas vivências, a incorporação do pensamento do eterno retorno. Ao trazer à tona a dramatização de Zaratustra em face de seus experimentos, queremos enfatizar nossa tese de que as experiências, a partir das vivências, são formativas. Só há aprendizado a partir daquilo que nos “toca”. É justamente isso nos perpassa, isso que nos atinge, que constitui a matéria que nos permite construir significado e conhecimento. A educação precisa “mexer” com nossas emoções, com nossos instintos, visto que, o conhecimento, para Nietzsche, não se dá somente a nível da consciência, da razão. Por outro lado, todo o conjunto do corpo se mobiliza nessa aquisição. Zaratustra mesmo, como podemos observar, não apresenta o ensino como um dogma mas como uma experiência que deve ser vivenciada por cada um.

¹¹³No que se refere ao caráter educativo do Zaratustra e à importância dessa concepção para se pensar a educação, Brito, ressalta: “Sem sombra de dúvida, sua escritura é educativa, e, portanto, pesquisadores, professores que transitam na filosofia da educação não podem desprezar o pensamento nietzschiano na educação, não porque ele tem muito a dizer para a educação, mas porque o que ele diz sobre a educação é o que se despreza e se nega na atualidade. Fazer a autêntica criação de si mesmo é algo abominável diante de uma educação fragmentária, conteudista, tecnicista, que está a serviço da formação para meros funcionários. Ele destaca uma *Bildung* que seja capaz de superar, retirar o indivíduo da homogeneidade, da diluição de sua singularidade. O cultivo de si não quer pressa nem uma educação preocupada com o que é rentável, portanto, é algo que foge a todos os padrões postos pela educação vulgarizada do seu tempo, em que o indivíduo se perde no ambiente da superficialidade” (BRITO, 2005, p. 103).

3.6 As experiências de Zaratustra

“E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, - sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo” (Za, O Andarilho).

A terceira parte do *Zaratustra* começa com o protagonista na pele de um andarilho, o qual já havia feito várias caminhadas solitárias desde o tempo de criança, atravessando numerosos montes, montanhas e vales. Nessa parte, Zaratustra chega de imediato à conclusão de que a vivência é uma vivência de si, como destino, pois estamos sempre a andar e a escalar montanhas. Zaratustra, para enfrentar seu desafio mais duro precisa se autoafirmar e se autoreconhecer. Então, neste momento, lembra-se de sua infância, de suas vivências, das caminhadas solitárias, dos montes escalados. Ao consultar a si mesmo, ele pôde responder com firmeza ao seu coração: “eu sou um andarilho e um escalador de montanhas, eu não gosto das planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado” (Za, *O andarilho*). A sua autoavaliação atesta sua experiência, até mesmo porque é como experiência e vivência que precisa incorporar o pensamento do eterno retorno do mesmo. Assim, relembra o caminho que percorreu até chegar ali diante de seu *último cume*, a montanha mais alta que demarca também a mais longa descida.

Como pode-se observar, é bastante presente nesta seção a unidade antagônica das coisas no mundo como também da existência: a subida e a descida, o cume e o abismo, o elevado e o profundo, o riso e a tristeza. É com essa unidade antagônica habitando seu ser que Zaratustra está pronto para enfrentar seu desafio mais duro. O caminho que Zaratustra precisa percorrer é um caminho de grandeza mas é também o mais perigoso, por isso, a coragem, a dureza em si mesmo é um pré-requisito, “cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é *consequência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo...” (EH, prólogo, § 3). Nesse sentido, podemos lembrar aqui das três metamorfoses do espírito, em que, o camelo para testar sua força ajoelha para ser carregado. Zaratustra nesse momento já conhece sua força, já sabe quem ele é, e qual é sua tarefa. Agora abandona seus amigos e vai para a solidão, que pode ser vista como o *seu deserto*, no qual, ocorrerá a segunda transformação em que deve surgir a força e a voz do leão.

Esse movimento, conforme já assinalamos anteriormente, é um processo singular que deve ser experimentado por cada pessoa. Por isso, Zaratustra assevera: “segues teu caminho de grandeza; aqui ninguém te acompanhará furtivamente! Teus próprios pés apagaram o caminho atrás de ti, e acima dele está escrito: Impossibilidade” (Za, *O andarilho*). Como educador, Zaratustra quer enfatizar aqui que cada um deve trilhar seu próprio caminho, cada um deve ter coragem, espontaneidade e vontade criadora de caminhar sobre seus próprios pés. Além disso, é impossível, ainda que se siga um caminho trilhado por outrem, ter as mesmas experiências¹¹⁴. Na seção *Do espírito de gravidade*, Zaratustra reafirma:

Por muitos caminhos e meios diferentes alcancei minha verdade; não apenas por uma escada subi às alturas de onde meu olho vagueia pelas distâncias que são minhas. E somente com relutância perguntei pelos caminhos – isto sempre repugnou ao meu gosto! Preferi perguntar e tentar os próprios caminhos. Um perguntar e tentar era todo o meu andar: - e, em verdade, deve-se *aprender* também a responder tal perguntar! Mas este – é meu gosto: não que seja bom ou seja ruim, mas *meu* gosto, de que não me envergonho nem escondo. ‘este – é o *meu* caminho, qual é o vosso?’ assim respondi aos que me perguntaram pelo ‘caminho’. Pois o caminho – não existe! (Za, *Do espírito de gravidade*).

Diante disso, o relato da experiência de Zaratustra se apresenta como um exemplo a ser seguido, a fim de que cada um possa seguir por si mesmo o caminho do *tornar-se o que se é*. Zaratustra, como mestre, ensina que os valores que foram estabelecidos não são valores absolutos e eternos. Assim sendo, é possível criar novos valores capazes de tirar do mundo da vida todo o peso que até então foi imposto¹¹⁵. Somente com a afirmação da vida e de si mesmo é possível *tornar-se o que se é*. E, nesse aspecto, a incorporação do

¹¹⁴ A advertência para que cada um seja responsável por sua existência já aparece nos escritos de juventude, sobretudo, na terceira Consideração Extemporânea, Cito aqui um trecho de *Schopenhauer como educador*: “Ninguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém, exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses inumeráveis que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio, mas somente na medida em que te vendesses inteiramente: tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar” (CO. Ext. III, 1).

¹¹⁵ “Quem um dia ensinar os homens a voar, deslocará todos os marcos de limites; os marcos mesmos voarão pelos ares, e esse alguém batizará de novo a terra – de ‘a leve’ (Za, *Do espírito de gravidade*, 2). Na seção “Dos três males” Zaratustra diz: “[...] uma coisa humanamente boa era hoje para mim o mundo, do qual tanta ruim se fala”.

pensamento do eterno retorno do mesmo, conforme veremos, é uma condição para esse *tornar-se o que se é*.

De acordo com interpretação de Machado (1997), o pensamento do eterno retorno do mesmo de Nietzsche abre duas perspectivas de interpretação: o sentido cosmológico¹¹⁶ e o sentido ético:

No sentido cosmológico, ela exprime a suspeita em relação à eternidade concebida como exterior, como separada, como um além ou aquém do tempo, assumindo uma postura que procura ultrapassar as oposições metafísicas de valores afirmando a dignidade do tempo, ou da vida temporal, através de sua própria eternidade. [...] no sentido ético, ela significa, por outro lado, que, para Nietzsche, querer a eternização do instante vivido, a cada instante, em toda a sua intensidade, em toda a sua plenitude, estado supremo de aquiescência à vida considerado por ele única forma de ultrapassar a vontade de nada ou o nada de vontade do niilismo (MACHADO, 1997, p. 135).

Aqui neste trabalho trataremos o pensamento do eterno retorno no seu sentido ético/existencial, como um experimento do pensamento.

Com a mistura de sentimentos e emoções que são próprias do humano, Zaratustra escala a montanha e, com isso, tem a possibilidade de olhar todas as coisas do alto, tem outro campo de visão, uma visão mais abrangente e panorâmica. Já do outro lado da costa, na descida, depara-se ele com o mar, que com sua beleza e magnitude toca o protagonista. Zaratustra sente a respiração quente do mar, e como poeta que é, quer poetar sobre o mar, inventa que o barulho das ondas do mar, nada mais são do que o sonho do mar, que, com más recordações ou más expectativas, produz um gemido ao se debater sobre os rochedos.

Na encosta do mar, atracava-se o barco que levava aqueles que queriam deixar as ilhas bem-aventuradas. Zaratustra, com tristeza em seu coração, por ter abandonado seus

¹¹⁶ No que tange ao aspecto cosmológico Marton no texto *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, afirma que é nos escritos póstumos que fica evidente o pensamento do eterno retorno do mesmo no sentido cosmológico. Transcrevemos aqui um fragmento por ela citado, que sintetiza esse aspecto: ‘se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e conseqüentemente inutilizável – ‘disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a sequência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*’ (fragmento póstumo 14 [188] da primavera de 1888, In: Marton, 2001, p. 95).

amigos, adentra o barco, como é narrado na seção *Da visão e enigma*. Por três dias se manteve-se ele triste e não falou com ninguém. Ora, em *Dos grandes acontecimentos*, o protagonista já havia advertido “os maiores acontecimentos – não são nossas horas mais barulhentas, e sim as mais sossegadas”. A personagem está se preparando para comunicar seu pensamento mais abissal. Zaratustra ainda está em seu processo formativo, em seu aprendizado. Assim, após esse momento de silêncio, ele anuncia para os marinheiros no barco, em forma de visão e enigma, o pensamento do eterno retorno do mesmo. Este pensamento está diretamente ligado, nesta seção, à questão da eternidade do instante, o qual sempre retorna.

De que modo é feito esse anúncio do eterno retorno, que, afinal, é a concepção básica do *Zaratustra*, articulando o conjunto das teses de Nietzsche¹¹⁷? Zaratustra anuncia-o na forma de um relato: ele conta que caminhava por uma tarde de crepúsculo, deixando declinar atrás de si mais de um sol. Nesse momento em que subia a trilha, por entre seixos, ervas e arbustos, ele travava um combate com seu archi-inimigo, chamado às vezes de anão, demônio ou espírito de gravidade. O chiar do cascalho sob seus pés ressoava de modo zombeteiro, pois Zaratustra figurava a imagem do solitário, do louco, do fora da lei - alvo de desprezo por parte da multidão. Mesmo assim, Zaratustra forçava o passo para o alto, apesar de o anão se acocorar sobre suas costas e cochichar pensamentos em seu ouvido que pesavam como gotas de chumbo.

Ora, podemos propor que o anão aqui representa o niilismo passivo, o peso, o ressentimento, o cansaço e o desânimo perante a vida, tal como vimos anteriormente na profecia do adivinho. Tudo isso constituía um fardo nas costas de Zaratustra, oprimia-o, ameaçava-o dizendo: todo aquele que sobe um dia tem de cair. No momento em que é oprimido pelo anão, Zaratustra assemelha-se a um doente martirizado pelo cansaço. Só uma virtude pode colocar-se à altura dessa doença, de maneira a confrontá-la: a coragem. É esta que leva Zaratustra a desafiar o anão proferindo: “Anão! Ou tu, ou eu” (Za, *Da visão e enigma*). Nietzsche, nesse ponto, coloca acento no fato de que a coragem representa por excelência a própria atitude de inversão dos valores. Ao ser corajoso, o

¹¹⁷ De acordo com a interpretação de Löwith (1991), na obra, “Nietzsche: a filosofia do eterno retorno do mesmo”, o pensamento do eterno retorno é o pensamento unificador fundamental de todo o conjunto da obra nietzschiana. Para Heidegger o pensamento do eterno retorno é uma doutrina fundamental no conjunto da filosofia nietzschiana, sem a qual a filosofia de Nietzsche não seria completa, em suas palavras temos: “A doutrina do eterno retorno do mesmo é a doutrina fundamental da filosofia nietzschiana. Sem essa doutrina enquanto o seu fundamento, a filosofia de Nietzsche é como uma árvore sem as raízes” (2010, p. 198).

homem supera todos os animais, podendo superar inclusive a si mesmo na medida em que abandona a compaixão, a caridade, para assumir a atitude do guerreiro, isto é, aquele que ataca e mata. Mas atacar e matar em qual sentido? Atacar e matar justamente o opressor, o espírito de gravidade. E é dito guerreiro, e não simplesmente soldado, porque o guerreiro é o que vai para a batalha de modo efusivo, com alegria, com festa, e não simplesmente por obrigação. A coragem também mata a vertigem naquele que está subindo os cumes e se vê diante dos abismos insondáveis. Para Nietzsche, o ser humano está sempre à beira de precipícios, ver é justamente ver abismos. A coragem é a manifestação mais poderosa da vida. O ataque da coragem se identifica com a afirmação da vida, tal como ela é, dizendo: “*Isso era vida? Muito bem! mais uma vez!*” (Za, *Da visão e enigma*).

O desafio de Zaratustra é também uma manifestação da força, com a qual ele expulsa o anão de seus ombros ao repreendê-lo com veemência, “Alto lá, anão! [...] Eu, ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois -: tu não conheces meu pensamento abismal! *Esse* – não poderias suportar!” (Za, *Da visão e enigma*). Aqui emerge a leveza, quando Zaratustra se vê aliviado do peso do anão, cuja pequenez representa a mediocridade da modernidade, do ponto de vista em que Nietzsche se coloca. Mas esse pequeno demônio não é ainda afastado, ele se posiciona numa pedra diante de Zaratustra. Ele está curioso por saber até onde Zaratustra ousará ir, agora que havia diante deles um portal bifurcado em duas eternidades.

Importa salientar aqui que Nietzsche quer enfatizar a duração do instante, rompendo com a concepção linear de passado, presente e futuro, pois, para o filósofo, o tempo não possui começo e nem fim, é cíclico. “Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles chocam frontalmente: - é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’” (Za, *Da visão e enigma*). Contudo, o enigma colocado por Zaratustra, nesse momento, se mostra bastante fácil para o anão, pois ele bem sabe e responde facilmente sobre a circularidade do tempo, quando diz: “tudo que é reto mente [...] toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo” (Za, *Da visão e enigma*). Contudo, concordamos com Salauarda (1997), bem como, com Machado (1997) quando afirmam que, Zaratustra conhecedor de enigmas e contos induz o anão a falar do caráter circular do tempo justamente para lhe desferir um golpe, o de mostrar que o anão conhece mas não pode suportar o peso do retorno do mesmo. Nietzsche já havia alertado sobre o

peso existencial que o pensamento do eterno retorno pode provocar no aforismo 341 de *A Gaia ciência*:

O maior dos pesos. – e se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’. – Você não se prostaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes? pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?’

Compreendemos então que o pensamento do eterno retorno nos remete a uma questão existencial, a saber: de que modo reagiríamos mediante o retorno do mesmo? Haveria a afirmação ou a negação da vida? O pensamento do eterno retorno nos remete a duas atitudes existenciais: a tristeza ou a alegria. Somente quem concebe a vida para além de todo bem e mal, que assume o aspecto trágico como inerente a vida pode suportar e desejar o pensamento, segundo o qual, as coisas retornam eternamente iguais¹¹⁸. Ora, o anão personificando o niilismo passivo, nega, renuncia a vida ao invés de afirmá-la, nesse sentido, o anão não incorpora o pensamento do eterno retorno. Assim, Zaratustra ao apresentar ao anão que todas as coisas retornam, inclusive eles mesmos e aquele portal,

¹¹⁸ Marco Antonio Casanova, na obra *O instante Extraordinário: vida, História e valor na obra de Nietzsche*, faz a seguinte interpretação da formulação do pensamento do eterno retorno presente no aforismo 341 da *Gaia Ciência*: “A presente formulação do pensamento do eterno retorno do mesmo coloca-nos diante de um jogo, no qual o modo como compomos as peças é fundamental para a determinação do sentido inerente a cada uma destas especificamente. O que se apresenta sob uma determinada perspectiva como demoníaco pode revelar-se sob uma outra como o que há de mais divino: o que em um momento parece inviabilizar as próprias ações vem à tona em um outro como o suporte ontológico da máxima afirmação de seu valor constitutivo [...] A passagem traz à luz o ponto primordial de disjunção entre os dois modos possíveis de escuta do pensamento do eterno retorno do mesmo: o instante extraordinário. Somente através da vivência de um certo instante extraordinário é possível alcançar a superação da tendência primária para uma negação desesperada da infinita inversão da ampulheta do tempo” (CASANOVA, 2003, p. 221).

o anão desaparece da cena e Zaratustra se vê sozinho entre rochedos selvagens e no mais ermo luar.

Com efeito, a visão e enigma não cessa por aí, torna-se ainda mais dramática e aterrorizante, pois é preciso mostrar que o pensamento do eterno retorno do mesmo não traduz somente o caráter circular do tempo. Implica também afirmar que tudo retorna, tanto o prazer, a alegria, como a dor o sofrimento, assim como, o homem fraco, o último homem e este se constitui o peso mais pesado para Zaratustra. Vejamos, então, o seu relato: “Vi um jovem pastor contorcendo-se, sufocando estremeando, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca” (Za, *Da visão e enigma*). Na visão, o protagonista tenta, com suas mãos, puxar a serpente, mas se êxito. Porém, com o grito que saiu do íntimo de Zaratustra que dizia: “morde! Morde! Corta a cabeça!” O jovem pastor conseguiu, seguindo essa instrução, se livrar da serpente. Ao se levantar, subitamente, já não era “mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que *ria*! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria! (Za, *Da visão e enigma*). Podemos observar que nesta seção: *Da visão e enigma*, Nietzsche não deixa claro quem é o jovem pastor, contudo, na seção *O Convalescente*, ficará evidente que o jovem pastor é o próprio Zaratustra¹¹⁹ como imagem da experiência em si mesmo do enfrentamento do niilismo passivo¹²⁰, bem como, o nojo e a náusea que o pensamento do eterno retorno pode acarretar.

Aqui se mostra também a experiência da superação, o grito e o riso. O grito, como imagem, pode nos remeter há um momento existencial de desespero¹²¹, mas também pode ser alegoria de uma busca no interior de si mesmo de força e superação. Esse último aspecto pode colocar-se como um momento de ruptura em relação a todo comportamento passivo. O grito de Zaratustra se mostra como a ousadia, a coragem que o espírito necessita para a transformação e autossuperação. A superação do niilismo pode ser constatada no riso, que como alegoria, nos remete a leveza, pois não há mais o peso da má consciência, não há nenhum ressentimento, a vida se torna leve, não necessita mais

¹¹⁹ “E como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe” (Za, *O convalescente*).

¹²⁰ Nesse ponto concordamos com a interpretação de Machado (1997) quando vê a serpente (na seção *Da visão e enigma*) como símbolo do niilismo passivo.

¹²¹ Em 1893 o artista norueguês Edvard Munch, pintou *O Grito*, uma série de quatro pinturas que representa a figura andrógina num momento de profunda angústia e desespero existencial.

ser justificada. Somente com essa leveza é possível a afirmação do eterno retorno do mesmo.

Com efeito, é importante observarmos que, em *Da visão e enigma*, Zaratustra relata uma visão, no sentido de uma antecipação do que ele precisa experimentar para, então, se tornar o mestre do eterno retorno. Zaratustra se torna mestre na medida em que realiza as experiências no vivido e quando coloca a si mesmo como experimento diante da vida. Dessa maneira, os acontecimentos narrados nas seções da terceira parte da obra elucidam o percurso dramático do *tornar-se o que se é* da personagem; evidenciando assim, uma concepção de formação que enfatiza as vivências e novas experiências diante da vida. A partir das vivências é que se amplia e enriquece o conhecimento.

Os saberes e conhecimentos advindos a partir da experimentação com a vida, não se traduz em conteúdos decorados, mas faz parte de saberes, aos quais foram atribuídos significados e interpretações por parte daquele que experimenta. A concepção nietzschiana de formação nos revela que o conhecimento não é único e já dado, o qual, depois de adquirido, basta acessar. Conhecimento significa, antes, interpretações que nós construímos a cada instante. Esse movimento formativo fica claro em Zaratustra quando demonstra que conhece o eterno retorno, porém, nesse momento ainda não o incorporou, ainda não afirmou ele com todo o conjunto de seu corpo e pensamento. Para isso, ele precisa experimentá-lo e, a partir desta experiência trágica ser transformado, de modo que, na seção seguinte a *Da visão e enigma*, Zaratustra pondera, a respeito de seu pensamento abismal:

Jamais ousei chamar-te *para cima*: era bastante que comigo – te carregasse! Ainda não era forte bastante para a derradeira exuberância e petulância de leão. Já bastante terrível sempre me foi teu peso: mas um dia acharei ainda a força e a voz de leão que te chamem para cima! (Za, *Da bem aventura involuntária*).

Zaratustra precisa experimentar a liberdade do leão que nega todo ‘tu deves’, que destrói todas as velhas tábuas que foram impostas pelos cansados do mundo e pregadores da morte e conquista para si o direito de nova criação de valores. Na experiência da viagem no barco, na incerteza do mar, na convivência com aqueles que não temem o perigo, a personagem vai se constituindo e inventa a si mesmo. Descobre que o conhecer

só é prazeroso para aquele que tem o querer do leão¹²², pois tem desejo de criação, de um conhecimento autônomo e não opiniões que se lançam de um lado para outro. O protagonista, na medida em que forma a si mesmo, não obtém as respostas para todas as coisas, por outro lado, está repleto de questões, de incertezas e desconfiança. Mas ainda assim ele não se cansa da busca pelo saber. Nesse sentido, vemos que a peculiaridade da formação está justamente em compreender que estamos sempre em processo de construção de nós mesmos e de novos saberes.

Nesse movimento de metamorfose do espírito, Zaratustra também precisa aprender a dizer sim. Para isso, é necessário experimentar a inocência da criança, pois “a vacilante quietude felina” não pode criar, não possui o “imenso, ilimitado dizer Sim e Amém” (Za, *Antes do nascer do sol*). Percebemos a imagem dessa experiência no diálogo de Zaratustra com o céu que é narrado na seção *Antes do nascer do sol*. O céu se apresenta para Zaratustra, aqui nesse momento, como Inocência. Com a experiência da inocência é possível *tornar-se aquele que se é* sem nenhuma mancha da nuvem chamada má consciência, culpa e ressentimento; de modo que é possível *sorrir desanuviado*. Temos visto, desde o início desse capítulo, que Zaratustra ao aprender ensina, e o ensinamento advindo dessa imagem é evidenciar que a inocência, o acaso e a contingência estão sobre todas as coisas. Ele aprendeu sua benção e quer ensiná-la: “estar sobre cada coisa como seu próprio céu, seu teto abobadado, sua redoma de cor anil, sua perene certeza: e bem aventurado é quem assim abençoa!” (Za, *Antes do nascer do sol*). Ou seja, não há um princípio transcendente ou uma verdade última ou mesmo uma finalidade na qual culminam todas as coisas, “o mundo é fundo -: mais fundo do que jamais pensou o dia” (Za, *Antes do nascer do sol*).

Ao apresentar essa nova perspectiva, o crítico da metafísica, pretende evidenciar a impossibilidade de ver o mundo somente a partir da racionalidade, enfim, além daquelas concepções que estabelecem a criação de ideais transcendentais. Podemos verificar que Zaratustra ensina mediante suas experiências e vivências, do mesmo modo que convida seus ouvintes a experimentar e, a partir da experimentação vivida tirar suas próprias conclusões. O que poderíamos aventar aqui é que o filósofo admite, de certa maneira, um modo exercício prático de conceber o conhecimento, em que, aquilo que se vê, ouve, o que é tocado e, de algum modo nos toca, é algo primordial na construção dos saberes.

¹²² “Conhecer: isso é prazer para quem tem o querer do leão! Mas quem se cansou, este será apenas objeto do querer, com ele jogam todas as ondas” (Za, *De velhas e novas tábuas*, 16).

O que interessa destacar, neste modo de conceber o conhecimento não é o tempo cronológico, não é o quanto dura a formação, mas sim os momentos, os instantes que, a partir da experimentação, trazem sentido ao vivido e, deste modo, enriquecem-no se tornando-o significativo.

Zaratustra, na busca por *tornar-se o que se é*, precisava da solidão de sua caverna, para se fortalecer, mas também precisava transitar por cidades, percorrer muitos caminhos, fazer muitas perguntas¹²³. A partir das vivências com as pessoas, ele procura saber sobre o *ser humano*, conhecer suas fragilidades e seus medos. Também procura entender a necessidade do homem, sobretudo o homem moderno, de usar máscaras, tornando-se um estranho para si mesmo. Zaratustra quer ensinar ao homem a humanidade maior que é, notadamente, a superação, a elevação de si mesmo¹²⁴. O protagonista também quer conhecer os seus iguais, “aqueles que dão a si mesmos sua vontade e se desfazem de toda resignação” (Za, *Da virtude que apequena*). Contudo, Zaratustra percebe que muitos não o veem com bons olhos, querem permanecer na inércia de seu *bem estar*, não sabem receber e nem guardar suas palavras. Todavia, essa experiência com as pessoas é importante, pois é com ela que a personagem experimenta, podendo assim ensinar aos outros o modo como se libertar da vontade de vingança. Esse experimento é bastante evidente nas seções “Da virtude que apequena” e “Do passar além”. Na primeira Zaratustra é desprezado, é visto como um mal feitor, mas ainda assim pondera:

Ainda pareço o galo num quintal novo, que mesmo as galinhas procuram bicar; mas nem por isso levo a mal essas galinhas. Sou polido com eles e com todos os pequenos aborrecimentos; ser espinhosos com o que é pequeno parece-me uma sabedoria de ouriço (Za, *Da virtude que apequena*).

Ora, Zaratustra para aprender a incorporar o eterno retorno, deve afirmar o retorno também das pessoas pequenas, e reconhecer a vida tal como ela é e se apresenta. A experiência se intensifica quando Zaratustra chega ao portão da *grande cidade*, sendo

¹²³ “Quando Zaratustra novamente se achou em terra firme, não foi diretamente para a sua montanha e sua caverna, e sim percorreu muitos caminhos e fez muitas perguntas e se informou sobre isso e aquilo, de tal modo que disse de si mesmo, gracejando: ‘Eis um rio que faz numerosas curvas e retorna à fonte!’”

¹²⁴ “[...] Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo” (EH, *Por que sou tão sábio*, 8).

recebido pelo louco denominado pelo povo de “o macaco de Zaratustra”. O louco adverte Zaratustra para o fato de que aquela cidade não é apropriada para um eremita. Para demonstrá-lo, ele apresenta as características da cidade, cujo povo não busca a transformação do espírito e a travessia para o além-do-homem. Zaratustra, porém, ao ouvir as palavras do louco, logo o repreende, pois verifica que, em suas palavras há o desprezo e o desejo de vingança. Vejamos o modo como ele o admoesta: “pois vingança, ó louco vaidoso, é todo o teu espumar, eu bem te adivinhei! Mas tuas palavras de louco prejudicam *a mim*, mesmo quando estás certo! E, ainda que as palavras de Zaratustra fossem mil vezes certas; *tu*, com minhas palavras, sempre – *farias* errado!” (Za, *Do passar além*).

Zaratustra certamente ensina o desprezo, mas trata-se do desprezo a todo cansaço e desânimo perante a vida, o protagonista não pretende buscar a justificação da vida, muito menos incentivar sua desistência, frente os infortúnios, prescrevendo a esperança em um além mundo. Assim como não pretende negar, desistir da vida em razão dos homens pequenos. Zaratustra, pelo contrário, busca e quer ensinar a mais alta afirmação da vida, o amor ao acontecimento, o *amor fati*. “Apenas do amor devem partir meu desprezo e meu pássaro admoestador: não do pântano!” (Za, *Do passar além*)¹²⁵. Contudo, já de imediato, Zaratustra ensina: “onde não se pode mais amar, deve-se – *passar ao largo!*” (Za, *Do passar além*).

O percurso de Zaratustra até chegar a solidão de sua caverna, é marcado por diversos desafios. Em cada cidade que passa, ele constata a pequenez do homem moderno, a sua inércia frente o novo, ele verifica que o homem quer ser poupado de todas as perturbações, de tudo que o retire de sua vida pacata. Na seção “O regresso”, a personagem dialoga com a solidão, relatando o quanto se sentiu em terras alheias, o quanto se sentiu abandonado por onde passou. Com efeito, é característica da formação, tal como Nietzsche a concebe, o enfrentamento dos perigos, dos desafios e Zaratustra precisa, portanto, superar seu maior perigo que é poupar e compadecer. Zaratustra bem sabe, por isso ensina que o homem é algo que deve ser superado. Contudo, o eremita também deve aprender a superar o nojo, a náusea que sente pelo homem pequeno. Como mestre, deve voltar aos homens mais uma vez e ensinar a superação de si e a afirmação

¹²⁵ Conforme a interpretação de Heidegger: “enquanto o desprezo provém do nojo pelo que é desprezado, ainda não tem lugar aí o grande desprezo; esse desprezo provocado pelo nojo ainda continua sendo desprezível” (2010, p. 221).

da vida¹²⁶. Para isso Zaratustra voltou à solidão de sua montanha e caverna para se fortificar, para reencontrar a si mesmo e esperar o sinal que indica o momento de novamente realizar a sua descida. O sinal – que é justamente, “o leão rindo e o bando de pombas” (Za, *Das velhas e novas tábuas*). Vimos que, no discurso presente na segunda parte da obra, o protagonista ensina o que é a redenção, afirmando que a única redenção que se deve realizar é o redimir todo “foi” em “assim eu quis”. Agora a personagem precisa experimentar, testar em si mesmo seu ensinamento, a fim de que possa, afinal, incorporar o pensamento do eterno retorno e ensiná-lo aos homens. Assim consta em suas palavras:

- como poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso ensinei-lhes a criar com o futuro, a redimir criadoramente tudo aquilo que – *foi*. Redimir o passado no homem e recriar todo ‘Foi assim’, até que a vontade diga: ‘mas assim eu quis!’ ‘Assim quererei’ –. – a isso denominei redenção para eles, apenas isso lhes ensinei a denominar redenção. - - Agora espero *minha* redenção -, que eu vá pela última vez até eles. Pois ainda uma vez quero ir até os homens: entre eles quero declinar: morrendo quero lhes dar minha maior dádiva! (Za, *Das velhas e novas tábuas*, § 3).

Nesta seção, que é a mais longa da obra, vislumbramos, assim como no prólogo, o desejo do protagonista de dar do seu supérfluo, isto é, o desejo de compartilhar com os homens sua sabedoria. Tem lugar novamente a referência ao sol, como símbolo de inesgotável riqueza que, ao se pôr no horizonte, derrama seu excesso sobre o mar. Assim como o sol, Zaratustra quer também declinar, ter o seu ocaso e partilhar sua dádiva, sua sabedoria. Contudo, não se trata de uma doação a todos “tais coisas alcançam apenas os mais seletos; ser ouvinte aqui é um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra...” (EH, prólogo, § 4). Na seção “Dos apostatas” Zaratustra assevera: “quem é de minha espécie depara sempre com as vivências de minha espécie: de modo

¹²⁶ No que diz respeito ao nojo a seção “Da gentalha” presente na segunda parte da obra é bastante esclarecedora, citamos aqui um trecho: “mas sim perguntei, um dia, e quase sufoquei com minha pergunta: Como? A vida também necessita da gentalha? São necessárias fontes envenenadas, fogos malcheirosos, sonhos emporcalhados e vermes no pão da vida? Não o meu ódio, mas o meu nojo devorou-me faminto a vida! Ah, cansei-me frequentemente do espírito, quando vi também a gentalha com espírito [...] como um aleijado eu se tornou surdo, cego e mudo: assim vivi muito tempo, para não viver com a gentalha do poder, da escrita e do prazer [...] que me aconteceu, afinal? Como me salvei do nojo? Quem rejuvenesceu meu olhar? Como voei até as alturas onde nenhuma gentalha senta mais junto à fonte? Meu próprio nojo me deu asas e o dom de descobrir água? Em verdade, tive de voar à mais elevada altura para reencontrar o manancial do prazer!” (Za, *Da gentalha*).

que seus primeiros companheiros serão cadáveres e palhaços”. Somente aqueles que não temem os riscos, que não querem ser poupados, que quer romper com todas as crenças e convicções de uma vida gregária, pode ter ouvidos para os ensinamentos de Zaratustra.

Na sua experiência individual de *tornar-se o que se é*¹²⁷, Zaratustra procura superar a si mesmo, amar a si mesmo. Ele mostra coragem frente os desafios, enfrenta as velhas tábuas de valores, destroça-as, buscando experimentar a criação. Como é típico do romance de formação, no movimento de aprendizagem da personagem ele educa até mesmo o modo de ensinar e aprender, “e também a aprender deveis primeiramente comigo *aprender*, a bem aprender!”. (Za, *Das velhas e novas tábuas*, 16). Zaratustra ao apresentar suas vivências/experiências ensina uma nova maneira de conceber a formação. Conforme observa Brito,

[...] pelo exemplo educa aqueles que desejam ouvi-lo, ou que podem retirar da sua força a sua própria força. Isso, sem sombra de dúvida, classifica-o como educador, porque toca o outro, educa o outro sem que seja necessário impor um método ou máximas: educa porque provoca; educa porque leva a si mesmo a uma profunda responsabilidade sobre seu destino pessoal; educa porque inspira a coragem, a ousadia de se pensar em divergência para além do que é dado; educa porque cria a si mesmo, experimenta a si mesmo e suas tentativas diante da vida (2005, p.177).

Ao colocar a si mesmo como experimento, ele convida aqueles que buscam a *tornar-se o que se é*, a também realizar essa experiência, para que testem a si mesmos, podendo conhecer novos horizontes. Na experiência dramática de Zaratustra, podemos conferir que há um vínculo entre a vivência e a formação filosófica, pois a sabedoria que o protagonista possui em abundância e quer doar não foi constituída conceitualmente, mas, sim, pelo experimento de si e com a vida, e é através da poesia, da dança que expressa a seus ouvintes. A cada experiência, Zaratustra forma a si mesmo; e agora, neste momento de sua trajetória, já em sua caverna, ele pode dar mais um passo no processo formativo, agora que possui força para chamar por seu pensamento mais abismal. Essa nova experiência, como veremos a seguir, é relatada na seção “O convalescente”.

¹²⁷ “Pois tal sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que um dia, não em vão, instou a si mesmo: ‘Torna-te o que és!’” (Za, *A oferenda do mel*).

3.7 O pensamento do eterno retorno: a afirmação dionisíaca da vida

Como vimos anteriormente na seção “Da visão e enigma”, o pensamento do eterno retorno é apresentado na forma de visão e enigma. Já na seção “O convalescente”, porém, o tema é novamente tratado de forma mais explícita, havendo a descrição da experiência sentida por Zaratustra a partir da afirmação do pensamento abismal. Assim, embora as duas seções estejam intimamente ligadas, o modo como é apresentado o pensamento do eterno retorno é diferente. Nesta última seção, é possível vislumbrar as respostas para o que antes fôra colocado como enigma. O que indica que o eremita está “pronto” para clamar de dentro de si mesmo, de sua profundidade, seu pensamento mais abismal: “Eu, Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – clamo a ti, meu pensamento mais abismal!” (Za, *O convalescente*). O que também reforça a ideia de que o *tornar-se o que se é* demanda atitude e decisão, principalmente, frente ao desafio existencial que o pensamento do eterno retorno do mesmo produz.

Ao contrário da seção “Da visão e enigma”, em que o jovem pastor se encontrava no mais *ermo luar*, indicando ser noite, a seção de agora descreve uma manhã, estando Zaratustra em sua caverna, quando, de repente, ele pula de sua cama gritando e gesticulando de tal modo como se houvesse mais alguém ali que não queria se levantar. Zaratustra, nesse momento, evocava seu pensamento abismal para que se pusesse de pé, pois gostaria de ouvi-lo. “Sobe, pensamento abismal, de minha profundidade! Eu sou teu galo e teu alvorecer, verme adormecido! De pé, de pé! Minha voz te despertará como o canto do galo!” (Za, *O convalescente*). Zaratustra, então, escuta seu pensamento mais profundo e se alegra por ter força de trazê-lo à luz, “Viva! Estás vindo – eu te ouço! Meu abismo fala, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz!”¹²⁸ (Za, *O*

¹²⁸ A experiência da inspiração do pensamento do eterno retorno, foi descrita por Nietzsche em sua autobiografia e da qual já fizemos menção nesse texto. Contudo, queremos aqui reproduzir um trecho que, a nosso ver, ajuda compreender esse momento vivido por Zaratustra. “[...] a noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago [...] tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade...a involuntariedade da imagem, do símbolo, é o mais notável; já não se tem noção do que é imagem, do que é símbolo, tudo se oferece como a mais próxima, mais correta, mais simples expressão” (EH, *Assim falou Zaratustra*, § 3).

convalescente). Contudo, após chama- lo pedindo que lhe dê a mão, Zaratustra cai ao chão como morto. “Quando voltou a si, estava pálido, tremia, permaneceu deitado no chão e por muito tempo não quis nem comer ou beber” (Za, *O convalescente*). Zaratustra permanece nesse estado, convalescente, por sete dias e sete noites; contudo, seus animais: a águia e a serpente não o abandonaram¹²⁹, durante esse prazo, exceto nas ocasiões a águia saía em busca de alimento.

Ora, se Zaratustra tinha constado que tinha força para clamar por seu pensamento mais profundo porque ficou enfermo? O que lhe causou tanto terror? Justamente, porque o que em “Da visão e enigma” foi relatado como uma antevisão era agora experimentado como vivência. Logo, trata-se de um momento em que o pensamento do retorno do mesmo é colocado à prova. Por isso, Zaratustra diz aos seus animais, “[...] mas agora estou aqui, ainda cansado desse morder e cuspir, ainda doente de minha própria redenção” (Za, *O convalescente*). Nietzsche parece evidenciar aqui que a redenção não ocorre sem essa passagem pela convalescência (recuperação da doença), um momento de embriaguez, da solidão mais solitária, durante o qual é possível encontrar a si mesmo para, assim, chegar a *ser o que se é*. Esse processo de convalescência é descrito de modo autobiográfico por Nietzsche no prólogo de 1886 à *A gaia ciência*, mas que caberia aqui, muito bem, com a descrição da convalescência de Zaratustra¹³⁰:

[...] a convalescência era esse inesperado. ‘Gaia ciência’: ou seja, as saturnais de um espírito que pacientemente resistiu a uma longa, terrível pressão – pacientemente, severa e friamente, sem sujeitar-se, mas sem ter esperança, pela esperança de saúde, pela embriaguez da convalescência. Não surpreende [...] após demorada privação e

¹²⁹ Segundo a interpretação de Heidegger os animais de Zaratustra não são quaisquer animais “sua essência é uma imagem da essência do próprio Zaratustra, isto é, de sua tarefa: ser o mestre do eterno retorno do mesmo” (2010, V. I, p. 231). Ao trazer a primeira aparição dos animais de Zaratustra na obra que está presente no prólogo, Heidegger afirma: “A águia voa em amplos círculos pelas alturas. O girar em círculos é uma imagem sensível do eterno retorno – mas ele é aqui um girar em círculos que ganha as alturas e se mantém no alto. A serpente está suspensa pela águia e enrolada em sua garganta; uma vez mais o enrolar e o anel que a serpente forma se mostram como a imagem sensível do anel do eterno retorno do mesmo” (2010, V. I, p. 231). Ainda segundo o autor, a águia é o animal mais ativo de todos. Altivez não é senão a decisão madura de se manter em seu próprio nível hierárquico essencial, um nível que emerge de sua própria tarefa. Altivez é a segurança oriunda do fato de não-mais-se-confundir com qualquer um outro [...]. A serpente é o mais astuto dentre todos os animais. Astúcia significa domínio sobre um saber real, sobre o modo como o saber se anuncia sempre e a cada vez, se retém, se apresenta e permanece flexível, não caindo em sua própria armadilha. Dessa astúcia é constitutiva a força de dissimulação e de transformação, não a mera falsidade inferior [...]” (HEIDEGGER, 2010, V.I, p. 232).

¹³⁰ De acordo com o ponto de vista heideggeriano o pensamento de *Gaia Ciência* “não é para Nietzsche outra coisa senão o nome para a ‘filosofia’, para aquela filosofia que ensina em sua doutrina fundamental o eterno retorno do mesmo” (HEIDEGGER, 2010, V.I, p. 210).

impotência, o júbilo da força que retorna, da renascida fé num amanhã e no depois de amanhã, do repentino sentimento e pressentimento de um futuro, de aventuras próximas, de mares novamente abertos, de metas novamente admitidas, novamente acreditadas (GC, prefácio, § 1).

A convalescência, tal como descrita por Nietzsche, possibilita dois movimentos: o primeiro de suportação do peso, da dor, sofrimento, a falta de esperança; e um segundo momento, o júbilo, a fé renascida, a esperança de um futuro. Esse movimento nos remete, mais uma vez, ao *Nascimento da Tragédia*, em que Nietzsche descreve a experiência dionis ica como a embriaguez que possibilita a liga o da parte no todo (Uno-primordial).   com a magia do dionisíaco que “cada qual se sente não são unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um são” (NT, § 1). Zaratustra em sua convalescência, na experiência trágica precisa reconhecer a si mesmo na totalidade da vida, isto  , compreender a vida, a realidade tal como ela se apresenta.

O eremita reconhece o que lhe sufocou naquele momento em que a serpente adentrara sua garganta:

O grande fastio pelo homem – isso me sufocou, me havia entrado na garganta: e o que o vidente vaticinou: ‘tudo   igual, nada vale a pena, o saber sufoca’. Um longo crepúsculo claudicava   minha frente, uma tristeza cansada de morte,  bria de morte, que falava com uma boca bocejante. ‘Eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem’ – assim bocejava minha tristeza, e arrastava os p s e não podia adormecer (Za, O convalescente).

Incorporar o eterno retorno do mesmo significa afirmar a vida em sua plenitude, em todos os seus aspectos. Contudo, o peso de saber que *o pequeno homem retorna eternamente*, assim como a renúncia da vida proclamado pelo adivinho levou o protagonista a sentir náusea, nojo pelo homem.  , notadamente, a supera o do nojo pelo homem que Zaratustra deve aprender com essa experiência.

Não obstante, os animais fazem da experiência de Zaratustra uma *can o de realejo* eles são espectadores e não experimentam como Zaratustra o pensamento do eterno retorno do mesmo. Conforme já dizia Nietzsche na *Segunda considera o extemporânea* os animais não ficam preso ao passado, vivem o impulso do instante e por

isso, não apresentam nenhuma objeção ao retorno de todas as coisas¹³¹. Quando Zaratustra se levantou de seu leito, os animais pressentiram que era tempo de lhe falar. Interpelaram-no para que saísse para fora para ver o mundo, pois este o esperava *como um jardim*. Zaratustra bem sabe que o mundo não se traduz simplesmente como um jardim, porém, deixa que seus animais dialoguem, se alegra, de certo modo, com as palavras e os sons, por compreender que é por meio da linguagem que o homem se comunica no mundo. Todavia, ele também reconhece sua limitação, as palavras não conseguem exprimir a experiência sentida, as emoções, os sentimentos e nem mesmo poderiam traduzir com plenitude a experiência vivida, por ele, com o pensamento do eterno retorno do mesmo. Por isso, não é Zaratustra quem fala sobre o pensamento do eterno retorno são seus animais que dizem:

‘Para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam. Tudo vem, tudo retorna a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser. Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado, eternamente constrói-se a mesma casa do ser, tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade’ (Za, *O convalescente*).

Ao nosso olhar, os animais não dizem nada diferente e além daquilo que o próprio Zaratustra já havia ensinado ao longo de sua trajetória, bem como aquilo que o anão já havia manifestado sobre o caráter circular do tempo. Será permitido, então, colocar em questão o que a seção “O convalescente” traz de inovador no que tange ao pensamento do eterno retorno? A nossa hipótese é de que Zaratustra compreende a necessidade do retorno também do último homem, das coisas maiores e das coisas menores, que é necessário aquilo também que tem de pior no homem. “Apenas isto aprendi até agora: que ao homem é necessário o que tem de pior para ter o que tem de melhor”, - que o que tem de pior é sua melhor *força* (Za, *O convalescente*). Zaratustra compreendeu que o conflito, a tensão, a dor e o sofrimento assim como a alegria o riso, o prazer formam uma unidade, a unidade chamada vida. Nesse sentido, o pensamento do eterno retorno do

¹³¹ Brito (2005, p. 180) faz a seguinte consideração a respeito dos animais com relação ao pensamento do eterno retorno do mesmo, “Ao contrário dos homens, os animais aceitam tudo que foi e isto não é desagradável nem terrível, nada é estranho e abominável. Entre eles há, sim, um alegre esquecimento, e isto faz parte de sua própria condição vital”.

mesmo implica pensar a vida para além de toda dicotomia imposta pela moral bem/mal e justo/injusto. Temos então que o pensamento do eterno retorno se mostra como uma saída para superar o espírito de vingança e o ressentimento, tendo em vista que se mostra aí a inocência do devir, pois o instante traz em si passado, presente e futuro como eternidade.

Mas a vida também é superação, é vontade de poder, como Zaratustra já havia revelado na seção “Da superação de si”, ao falar: “e este segredo a própria vida me contou. Vê, disse, eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*”. Este é um desafio para Zaratustra: como deve ensinar a superação de si, mesmo diante da suposição de que tudo retorna eternamente o mesmo? Como não deixar que os homens diante do pensamento do eterno retorno do mesmo não renunciem a vida? Como ensinar que a vida ainda vale a pena, que novos valores e novos sentidos podem ser criados? Zaratustra conhece o homem moderno, sabe da sua propensão em ser o acusador de si mesmo e de seu medo de se indispor com os demais. Zaratustra, porém, não quer ser mais um acusador, conforme podemos perceber em suas palavras:

O homem é, consigo mesmo, o mais cruel animal; e, em, todos os que chamam a si próprios ‘pecadores’, ‘portadores da cruz’ e ‘penitentes’, não deixes de ouvir a volúpia que há nesse lamento e acusação! E eu próprio – quero, com isso, ser o acusador do homem? (Za, *O convalescente*).

Assim, os animais percebendo o terror de Zaratustra, convidam-no para cantar, eles bem sabem em quem ele deve se tornar e deve ser o primeiro a ensinar, o pensamento do eterno retorno do mesmo. Zaratustra, a princípio, se irrita com seus animais. Mas, enfim, ele segue o conselho, pois como podemos observar nas próximas três seções que encerram a terceira parte da obra, Zaratustra canta à sua alma, pois como ele mesmo afirma, “esse consolo inventei para mim, e essa cura”¹³² (Za, *O convalescente*). Se em “Da visão e enigma” após o pastor cuspir a negra serpente, é embriagado pelo riso, agora

¹³² Em o *Nascimento da tragédia*, Nietzsche já dizia sobre a função libertadora dos ditirambos de Dionísio, “No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza” (NT, § 2).

a alegria se manifesta nos cantos em agradecimento ao seu próprio constituir-se. Com sete selos, expressa seu sim à vida e seu amor à eternidade:

Oh, como não ansiaria eu ardentemente pela eternidade e pelo nupcial
anel dos anéis – o anel do retorno! Jamais encontrei a mulher da qual
desejaria filhos, a não ser esta mulher a quem amo; pois eu te amo, ó
eternidade! *Pois eu te amo, ó eternidade* (Za, *Os sete selos ou a canção
do Sim e Amém*).

Nesse ponto Zaratustra se assemelha a Dionísio como o afirmador da vida:

Zaratustra é um dançarino -: como aquele que tem a mais dura
percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não
encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu
eterno retorno – antes uma razão a mais para ser *ele mesmo* o eterno
Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado Sim e Amém’... *Mas esta é
a ideia do Dionisíaco mais uma vez* (EH, *Assim falou Zaratustra*, 6).

Teria Zaratustra compreendido como ensinar a superação de si e afirmação do eterno retorno? O pensamento do eterno retorno do mesmo é um pensamento formativo? É importante dizer que compreendemos o pensamento do eterno retorno do mesmo não como uma teoria, mas sim como um experimento do pensamento, pois como temos visto até aqui o experimentalismo constitui-se como uma opção filosófica de Nietzsche¹³³.

Esse pensamento remete a uma decisão ético/existencial de comportamento, ou seja, como se agiria frente o retorno eternamente do mesmo? Conforme já citamos anteriormente: “Você não se prostaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um Deus e jamais ouvi coisa tão divina!’” (Za, GC, § 341). Ao colocar à prova o pensamento do eterno retorno do mesmo, ao experimentá-lo Zaratustra sentiu a dificuldade que o pensamento acarreta, mas também vislumbrou seu elemento formativo,

¹³³ Com relação a esse modo de conceber o pensamento do eterno retorno de Nietzsche, concordamos aqui com Roberto Machado (1997, p. 151), quando afirma que: “Nos textos publicados, o pensamento do eterno retorno aparece principalmente como uma prova, um teste, um desafio que tem por objetivo aquilatar o efeito que a ideia de eterna repetição da vida tem sobre a vontade humana”. Para fundamentar seu pensamento o autor segue a análise de Clement Rosset na obra, *La force majeure*, Paris, Minuit, 1983. Como também Michel Haar. *Nietzsche et la métaphysique*: Paris, Gallimard, 1993.

a saber, o *tornar-se o que se é*, fórmula máxima da afirmação total da existência. Trata-se de dar estilo ao caráter, de criar-se a si mesmo, estabelecer valores que lhe são próprios, legislar a si mesmo, de modo a ficar satisfeito consigo mesmo.

Pois uma coisa é necessária: que o homem atinja a sua satisfação consigo – mediante esta ou aquela criação e arte: apenas então é tolerável olhar para o ser humano! Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por temos de supor sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios (GC, § 290).

No experimento de si, é necessário o exercício, o ajuste a uma forma estética, a um gosto, contudo, “se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa – basta que tenha sido um só gosto!” (GC, § 290). Desse modo, o aspecto formativo do pensamento do eterno retorno do mesmo não se coloca como imposição de um dever moral¹³⁴, mas um convite para experimentar ser si mesmo, ao *cultivo de si, a dureza de si*, dureza aqui no sentido de se autoafirmar, de inventar tanto a si mesmo quanto o caminho que se deseja trilhar, de não querer se conservar, mas, sim, sempre superar-se a si mesmo. Confirmando, então, desse modo, a vontade de poder, de querer ser sempre mais. Com o pensamento do eterno retorno, de modo algum Nietzsche queria introduzir um modo de comportamento universal. É exatamente o contrário: trata-se de potencializar ainda mais as singularidades e diferenças, de mostrar que não devemos nos comportar

¹³⁴ Segundo Marton (2001), não foram poucos os intérpretes de Nietzsche, que tentaram aproximar o pensamento do eterno retorno de Nietzsche com a filosofia prática de Kant. Contudo segundo a autora, “Enquanto Kant esperava subsumir os juízos acerca das ações individuais numa lei moral racional, Nietzsche quer apontar o caráter singular e irrecuperável de cada ação. Se o primeiro coloca acima de circunstâncias particulares e vantagens passageiras a máxima que o homem deve seguir nas suas ações, o último a faz depender de situações conjunturais e subordinar-se a interesses específicos. Para uma, é a razão, enquanto faculdade do universal, que comanda imperativamente, obriga incondicionalmente a vontade do homem; para o outro, são os pensamentos, sentimentos e impulsos que lhe impõem o que fazer” (MARTON, 2001, p.94). Ainda no que tange a diferença entre o imperativo categórico de Kant e o pensamento do eterno retorno de Nietzsche Julião (2016) esclarece: “Conforme o imperativo categórico, o pensamento do eterno retorno teria uma forma universal, porém, distintamente do imperativo categórico, ele não tem um conteúdo universal. A chave para tal ponto é que, embora o imperativo categórico seja formalístico, sua vontade pressupõe que a ação, a vontade autônoma, seja universal no conteúdo, tal como expressa a formulação: ‘Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal’. Nessa formulação, vemos certa determinação da lei, que é objetiva e válida para a vontade de todo ser racional, sobre as máximas, que são subjetivas e produtos da vontade individual. O pensamento do eterno retorno, por sua vez, é apenas provido de forma universal no ato do retorno, porém o que retorna, o conteúdo da vontade, “e desprovido de universalidade, pois cada existência é única, é singular” (JULIAO, 2016, p. 102-103).

como rebanho. Se te apetece fazer ou se constituir de determinada maneira faça com a sua maior potência.

Pensar o eterno retorno do mesmo é também compreender que a vida é sofrimento e dor. Mas, mesmo assim, o retorno implica e experimentá-la por si mesma, sem querer justificar ou corrigir a existência¹³⁵. Mediante esse experimento, o homem não precisará mais condenar o seu passado e como ser histórico, pode utilizá-lo em benefício da vida e, assim, criar o futuro. *O tornar-se o que se é* nos revela que estamos sempre por nos fazer. Cada nova experiência há um novo aprendizado. Esse processo fica evidente no Zaratustra, já que, na terceira parte da obra, a personagem aprendeu a superação do nojo, da vingança, do ressentimento pelo homem pequeno. Então, na quarta parte terá que aprender a superar a compaixão pelos homens superiores. O processo formativo não alcança um fim, do mesmo modo que o conhecimento não está dado, não podemos tomá-lo como uma verdade que temos que acessar e memorizar. O ensinamento de Nietzsche/Zaratustra nos remete a necessidade de mudar a maneira de buscar conhecimento, de romper com todo pensamento dogmático e doutrinal. No prólogo a *Além do bem e do mal*, Nietzsche faz a seguinte comparação:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos dos filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram inábeis e impróprios para conquistar uma dama?

Zaratustra, de modo algum, quer estabelecer que seus ensinamentos sejam os verdadeiros, quer, por outro lado, convidar a vivenciar novas experiências e, a partir delas expor o seu pensar. Com a descrição dramática do percurso de Zaratustra, Nietzsche ensina que o aprender está muito mais relacionado à provocação, ao enfrentamento de situações- problema, ao deslocamento da zona de conforto para momentos de incerteza. É na experiência vivida que o conhecimento teórico e o prático se relacionam, os

¹³⁵ Aqui podemos ver a ligação do eterno retorno com a fórmula encontrada por Nietzsche para a expressar a maior forma de afirmação, *amor fati*. Nesse aspecto, as palavras de Nietzsche no início da quarta parte de *Gaia ciência*, poderia bem ser as palavras de Zaratustra nesse momento: *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (GC, § 276).

conteúdos começam a fazer sentido, ganham significado. Então ocorre, de fato, a aprendizagem, pois o saber advindo da experiência/vivência não está fora de nós. Nietzsche, ao trazer o exemplo formativo de Zaratustra ensina que há novas maneiras de se formar, que o canto, a dança e o riso também são experiências formativas, sendo que, com isso, a arte reconquista seu espaço como elemento formativo.

Ora, se o *tornar-se o que se é* implica dar estilo ao caráter, são as vivências e experiências, enquanto elementos educativos, que possibilitam esse processo. Vimos, no segundo capítulo desse trabalho, que, para Nietzsche, o homem é constituído por uma pluralidade de impulsos, de modo que, o corpo como fio condutor coordena a relação desses impulsos entre si. Nesse aspecto, a decisão para haver mudanças não se dá na ordem da consciência. A consciência funciona como um instrumento a serviço de nossos impulsos. Todavia, os impulsos podem ser educados, interagindo, eles se disciplinam na luta pela supremacia, que é também o de tomada de decisão de se modificar e de criar novas interpretações. O elemento que fornece “alimento” aos impulsos, constituindo, assim, aos poucos, o estilo do caráter, não é outro senão o conjunto de nossas experiências e vivências cotidianas, ou seja: a alimentação, o lugar, a escolha das leituras, a relação com outras pessoas; enfim, todas as pequenas coisas que realizamos em nossa vida diária.

Em seu percurso, Zaratustra passou por diversas experiências: enfrentou desafios, passar por diversas cidades; conversar; questionar; ficar em silêncio. Assim, nos momentos de solidão, ele conversou consigo mesmo, foi testado por meio daquilo mesmo que estabeleceu como meta: ser o anunciador do além-do-homem e mestre do eterno retorno do mesmo. Precisou aprender como comunicar, como ministrar seu ensino de modo a ser compreendido, mas tendo o cuidado também de não transformar seu ensino numa regra, uma norma a ser seguida fielmente. Foi exatamente no exercício de suas experiências/vivências que Zaratustra levou a cabo sua formação, tornando-se o que ele é, constituindo e tornando-se o que ele é, num processo dinâmico, que, mesmo assim, ainda não está concluído, que está sempre por se fazer.

Assim, ao nosso olhar, com a incorporação do eterno retorno Zaratustra supera e ensina a superação do niilismo e, com essa superação, a possibilidade do além-do-homem. Na quarta parte da obra, as experiências de Zaratustra continuam, pois conforme temos abordado estamos sempre por nos fazer. Quando iniciamos esse capítulo fizemos menção a um ditirambo de Dionísio, que é também um canto de Zaratustra. Nesse

ditirambo, chamado *O sinal de fogo*, Zaratustra sobe ao monte para buscar uma *sétima* solidão. Dali, lança ele o seu anzol por sobre a cabeça, mas o mar estava solitário. A partir dessa imagem, é iniciada a quarta parte da obra. Zaratustra, porém, sobe a montanha para lançar sua vara, não mais para buscar a solidão, Zaratustra é um pescador, ele está em busca de *peixes-homens*. Lá do alto da montanha, com a visão ampla ele vê o mundo de modo mais abrangente: o mar agora está cheio de *peixes-homens* (Za, *A oferenda do mel*). Zaratustra quer lançar sua isca e pescar os homens, quer com sua vara trazê-los à sua altura. Para que todos possam ver, a partir dessa visão ampla, o quão “rico é o mundo de coisas prodigiosas, tanto pequenas como grandes” (Za, *A oferenda do mel*). Queremos fechar esse capítulo com essa bela imagem, com Zaratustra indo no encalço do homem, tendo a convicção de que o homem, como ser que experimenta e vivência o mundo da vida, pode sempre superar a si mesmo e *torna-se aquele que é*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nietzsche diagnosticou a decadência do modelo educacional de seu tempo, na Alemanha do século XIX. Por um caminho impensado pela pedagogia, evidenciou que a educação está atrelada à moral. Essa ligação entre educação e moral se dá por meio da tradição, dos hábitos arraigados da sociedade, no processo que Nietzsche denominou *moralidade dos costumes*. Com uma análise genealógica, Nietzsche busca desmascarar a moral, desvelando seus passos escondidos por trás das instituições, dos sentimentos e conceitos e preconceitos morais. Como *filósofo da suspeita*, colocou em questão os valores morais, evidenciando o processo de criação de valores pela moral de senhores e a inversão dos valores por parte da moral escrava. Identificou esse processo, de inversão dos valores aristocráticos, desde sua emergência na filosofia de Platão e com a moral cristã, com a instituição de uma moral única e dominante: a moral de rebanho.

Conforme vimos no decorrer dessa tese, a educação está vinculada a essa moral dominante: a moral de rebanho. É justamente explicitando essa relação – moral e educação - e compreendendo a gênese desse processo que será possível repensar a educação. E a saída para o problema da educação seria justamente retomar aquilo que, segundo Nietzsche, Platão condenou: a arte trágica. Mas qual seria a relação entre a arte trágica e a educação? Platão, ao condenar e destruir a arte trágica, acentuando a tendência apolínea e cristalizando-a em conceitos, submete-a a um esquematismo lógico que acaba por eliminar o impulso dionisíaco. Instituído-se assim um novo modelo de arte e, consequentemente, um modo específico de conceber a educação.

Para Nietzsche, Platão fora o “arauto de uma nova forma de criação artística” (NT, § 12), criação essa fundamentada num método racionalista de intelecção, no qual *tudo deve ser consciente para ser belo*, prescrição que logo se associa à outra máxima moral: *tudo deve ser consciente para ser bom*. Resulta disso que a força afirmativa e criativa passa a não residir mais no instinto nem na embriaguez e no sonho, e sim em “frios pensamentos paradoxais” (NT, § 12). Assim, o pensamento filosófico sobrepõe a arte. Seguindo a interpretação de Nietzsche, a arte trágica, para Platão, era considerada uma arte adúladora, que não representava nada de útil, mas somente o agradável, de maneira que aconselhava seus discípulos a afastar-se de tais atrações (NT, § 14). A sabedoria instintiva dos poetas era entendida como um obstáculo ao verdadeiro conhecimento,

sendo, pois, a arte trágica a “imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico” (NT, § 14). Para Platão, levando aqui em consideração a reflexão feita nos livros III e X da *República*, a tragédia é uma arte em que o poeta utiliza-se do artifício da imitação, a arte por ele produzida imita a realidade sensível representando uma aparência, porém, como a própria realidade sensível já é uma aparência, ela representa a aparência de uma aparência, estando três pontos afastada da realidade inteligível, que é a mais real. De maneira que o imitador só conhece a aparência e não a realidade.

Contudo, para Nietzsche, o problema ainda se intensifica quando Sócrates, reconhecendo-se como possuidor de um inaudito saber, pois era o único a ter consciência de que *não sabia nada*, entendeu “que o mundo inteiro dele necessitava – de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação...” (CI, *O problema de Sócrates*, § 9); foi, então, que a “racionalidade foi percebida como *salvadora*...” (CI, *O problema de Sócrates*, § 10). Sócrates e Platão aparecem, então, como educadores de um tipo específico de educação: a educação moral.

Uma educação voltada para o desenvolvimento da faculdade raciocinante da alma. Esta deve ser ensinada a contemplar o ser não através das aparências, dos fenômenos, mas, antes, do ponto de vista da verdade, que reside na ideia, na essência ou forma, ou seja, naquilo que é imutável. Nessa concepção, para Platão, os artifícios, como a arte trágica, por exemplo, por se distanciar do conhecimento verdadeiro, não contribui para o desenvolvimento racional. As artes, como um todo, mobilizam nossos afetos, nossos desejos e apetites, constituindo, assim, para Platão, a forma não adequada de educação, na medida em que estão voltados para o que se mostra meramente “atraente” às sensações. É esse modelo de pensamento que elege a razão e o pensamento teórico como norma diretriz, estabelecendo um modelo ideal de homem que, segundo Nietzsche, adentra o mundo moderno:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originariamente esse ideal em vista: qualquer outra existência precisa lutar penosamente para pôr-se à sua altura, como existência permitida e não como existência proposta (NT, § 18).

Para Nietzsche, a educação está diretamente relacionada com o modo como concebemos a existência e a sua relação com o mundo da vida. Não é possível pensar uma educação que esteja desvinculada da vida e foi exatamente por isso que ocorreu, a partir de Platão, a desvinculação com o mundo da vida. Ou, em outros termos: a distinção entre a realidade e aparência. E aqui se encontra, para Nietzsche, a importância da arte, pois é ela o maior estimulante da vida, “como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno” (GC, § 107, grifos em itálico do autor). A arte é compreendida como elemento criativo por excelência e, enquanto tal, não pode ser pensada sem o artista como criador. Ao contrário do que ensinou Platão, para Nietzsche, os sentidos não mentem, “na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação” (CI, *A razão na filosofia*, § 2). O erro, para o filósofo alemão, está justamente em querermos estipular duração, substância, materialidade, causa.

O devir está sempre em mudança, é sempre um vir-a-ser. Nesse aspecto, “o fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois ‘a aparência’ significa, nesse caso, *novamente* a realidade” (CI, *A razão na filosofia*, § 6, grifos em itálico do autor). Nesse sentido, percebemos que Nietzsche rompe com a concepção dualista de mundo e evidencia o mundo vivido como a realidade. O mundo é tal como se apresenta a nós e uma maneira de interpretá-lo é fazendo experimentações tanto diante da vida quanto com o pensamento. Rompendo, assim, com a tradição moral que ensina que o conhecimento está dado, que existe uma verdade pronta e acabada. Para Nietzsche, o processo formativo só acontece na medida em que cada um se dispõe a experimentar a vida e, a partir disso, inventa, cria-se a si mesmo, confere sentido e interpreta o mundo num processo contínuo. Nessa perspectiva, o filósofo nos convida a aprender com os artistas suas técnicas de criação, pois a formação é também uma questão de estilo, de dar forma a si mesmo. Contudo, é preciso ainda buscar ir mais longe ainda que os artistas, pois o objetivo maior é, notadamente, sermos os criadores e inventores de nossa própria vida.

No aforismo intitulado “O que devemos aprender com os artistas”, da *Gaia Ciência*, Nietzsche faz a seguinte pergunta: “De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são? – e eu acho que elas nunca o são!” Diante da pergunta, ele responde:

Afastarmo-nos das coisas até que não vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa *para vê-las ainda* – ou ver as

coisas de soslaio e como que em recorte – ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas – ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente – ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente: tudo isso devemos aprender com os artistas, e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles esta sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte começa a vida; *nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas (GC, § 299).

Para Nietzsche, os artistas possuem um modo específico de verem a si mesmos e o mundo. É com o olhar do criador que observam as coisas, transformam em arte até mesmo o que é considerado horrível, encobrando-o ou mesmo contemplando-o com um colorido novo, com uma realidade que é peculiar ao próprio artista. A partir desse material próprio, o artista sente a necessidade de transfigurar o mundo em arte, de mostrar-se na arte. Com efeito, “onde termina a arte começa a vida”, de maneira que é preciso ver a *arte com a óptica da vida* (NT, prefácio de autocrítica, §2), mas também compreender que a vida deve ser entendida como uma obra de arte. Todos nós, portanto, somos artistas. Porém, na maioria das vezes, nos esquecemos disso. Nesse sentido, Nietzsche nos relembra que a formação de si é também a arte de se colocar em cena, de criar, a partir de si mesmo, estilo, forma e valores.

É importante observar que Nietzsche, ao refletir sobre a arte a partir da perspectiva do artista, concebe uma estética da criação, ou seja, a arte pensada a partir daquele que produz e não a partir da óptica do espectador. De acordo com o pensamento nietzschiano, é preciso perguntar pelo belo a partir do criador, isto é, devemos aprender com os artistas a olhar para nós mesmos e o mundo. Isso porque é de nós mesmos que parte o julgamento estético. Para o filósofo alemão, não existe o “belo em si”, “o ser humano acredita que o mundo está repleto de beleza – ele *esquece* de si mesmo como causa dela” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 19). Contudo, não se trata de simplesmente querer colocar beleza em tudo o que vemos. O belo e o feio, isto é, os juízos estéticos, estão ligados diretamente à fisiologia, à saúde ou degeneração dos instintos: “nada é belo, apenas o ser humano é belo: toda estética se baseia nessa ingenuidade [...] nada é feio, exceto o ser humano que *degenera*” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §20). Diante dessa perspectiva, a arte, tal qual Nietzsche a concebe, está relacionada à vontade de poder. Com isso, não se quer dizer que arte é somente uma representação, uma imagem da vontade de poder. Trata-se sim de compreender que a criação artística está ligada diretamente a um tipo singular de corpo, de modo que

Fisiologicamente, tudo que é feio debilita e aflige o ser humano. Recorda-lhe declínio, perigo, impotência; faz com que realmente perca energia. Pode-se medir com um dinamômetro o efeito do que é feio. Sempre que alguém está abatido, pode sentir a proximidade de algo ‘feio’. Seu sentimento de poder, sua vontade de poder, sua coragem, seu orgulho – tudo isso cai com o feio, aumenta com o belo... Num caso e noutro *tiramos uma conclusão* as premissas para ela são acumuladas de forma abundante no instinto. O feio é entendido como sinal e sintoma de degenerescência: aquilo que recorda minimamente a degenerescência produz em nós o juízo ‘feio’ (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 20).

O conjunto de experiências e vivências ocupam uma função crucial nesse processo, pois são elas que vão conduzir o repertório dos estados fisiológicos e a organização dos instintos. A arte, como tonificante e estimulante que é, irá ampliar a força pulsional, conforme interpreta Dias:

A arte para Nietzsche não exclui o interesse, não acalma, não suspende o desejo, nem o instinto, nem a vontade. Ela é antes de mais nada o que intensifica a vida: o essencial da arte é que ela conclui a existência, é geradora de perfeição e plenitude (2006, p. 197).

Propor que a arte precisa ser entendida como fisiologia equivale a dizer que os estados sentimentais, considerados como puramente psíquicos, remetem a estados corporais que lhes são pertencentes. Precisamente, é a unidade indecomponível do psíquico-corporal que é preciso apreender como estética, é a sua natureza vivente. Nietzsche escreve fisiologia querendo dizer com isso que o que está em questão é o estado corporal. A determinação do estado estético fundamental encontra-se no *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche afirma que a exigência, para haver arte, é justamente uma pré-condição fisiológica: a embriaguez. O estado de embriaguez é o que prepara a excitabilidade de toda a máquina do corpo, tornando-a apta para receber o fenômeno artístico. Embriaguez entendida como excitação sexual, antes de tudo, e depois a do empenho de toda espécie de desejo, festa, combate, bravura, vitória, crueldade, destruição, a embriaguez primaveril, ou sob a influência de alucinógenos, a embriaguez da vontade. A arte, por sua vez, “estimula todas as lembranças mais finas da embriaguez – há uma memória própria, que desce até tais estados: um mundo distante e fugidio de sensações retorna aí...” (FP, começo do ano de 1888, 14 [119]. Nesse sentido, a produção/criação do artista possui indícios de seu *pathos* interno. Mais ainda: o ser artista é um tipo de manifestação da vida.

É interessante observarmos que os impulsos artísticos da natureza: o apolíneo e dionisiaco, que Nietzsche introduziu em *O nascimento da tragédia*, são, no *Crepúsculo dos ídolos*, entendidos como “espécies de embriaguez”:

A embriaguez apolínea mantém sobretudo o olhar excitado, de modo que ele adquire a força da visão [...] já o dionisiaco, todo o sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §10).

Nesse conjunto de embriaguez é possível o idealizar, que deve consistir em dar às coisas todo o conjunto de sentimentos, de energia e plenitude de pulsões que foram engendradas internamente. A partir disso é que damos sentido e plenitude à vida, “nesse estado, o ser humano transforma as coisas até espelharem seu poder – até serem reflexos de sua perfeição. Esse ter de transformar no que é perfeito é – arte” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 9). É possível percebermos que há um duplo movimento: a manifestação da criação singular do artista na externalização dos impulsos dominantes, e o retorno estimulante e tonificante da arte no criador.

Tendo as pulsões e os instintos como o elemento primordial para a criação, Nietzsche defende o estudo da fisiologia como uma importante disciplina da educação. Contudo, como ele observou, a tradição filosófica, a partir de Platão, não compreendeu o corpo como elemento organizador, estruturador de todo o pensamento. De acordo com o filósofo alemão, “é decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura [*Bildung*] no lugar certo – não na ‘alma’ [...] o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 47). Isso denota que um importante passo, no processo educativo, é compreender que não é reprimindo os instintos que se terá formação, mas sim evidenciando a contradição, a tensão, os erros, próprios da existência.

O estado oposto à embriaguez, por seu turno, é descrito por Nietzsche como o olhar do homem sóbrio, diante do qual a vida sofre, um olhar extenuado, ressequido, empobrecido, empalidecido, sem instintos. Desse ponto de vista é que Nietzsche identificou, a partir de Platão, um moralismo patológico, com um diagnóstico de “desregramento confesso dos instintos” (CI, *O problema de Sócrates*, § 4). Na interpretação de Nietzsche, Platão e os moralistas não vislumbraram a vontade de poder como o elemento primordial do ser, de modo que, ao fazer guerra aos instintos,

enganaram-se a si mesmos. Os instintos apenas mudam sua expressão, eles não são eliminados. Diante disso, Nietzsche pôde afirmar: “Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido*” (CI, *O problema de Sócrates*, § 11, grifo em itálico do autor).

Desse modo, Platão não compreendeu os helenos, não pôde entender o dionisiaco como a mais alta afirmação da vida. A exaltação da vida em todos os seus aspectos, bem como o grau de sensibilidade, da vontade para a manifestação do trágico a partir de sua própria existência, que é própria dos helenos. Platão identificou a arte sombria e pessimista, incluindo a própria existência, com um erro que era preciso corrigir. Como vimos, ele, com seu otimismo teórico, visou corrigir o que havia diagnosticado como um erro da existência. Para Nietzsche, a coragem, a valoração trágica da existência, tal como era manifesta nos helenos, é expressão da vitalidade, da abundância de vida, a qual denota uma personalidade forte, que diz sim a si mesma, que cria valores. Essa singular capacidade e vontade para o trágico nada mais é senão o dionisiaco:

Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um *excesso* de força [...] pois nos mistérios dionisiacos, na psicologia do estado dionisiaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua ‘vontade de vida’ (CI, *O que devo aos antigos*, § 4).

Na vivência, na experiência do trágico, com o enfrentamento dos desafios, é que pode haver superação. Por necessidade de autossuperação, a vida, enquanto vontade de poder, pressupõe criação, pressupõe a arte e o assenhoreamento de novas formas de interpretação, abrindo assim a possibilidade da experimentação de si mesmo e a possibilidade de encontrar novos caminhos. Vimos que Zaratustra se educa por meio das experiências trágicas que vivencia. Dessa maneira, para Nietzsche, a arte, a sabedoria instintiva, ao contrário do que pensava Platão, é útil, ela potencializa o processo formativo. A partir da óptica do artista, ela pode contribuir no processo educativo, na medida em que, aguçando os nossos sentidos, potencializa a busca de novas experiências, pois a arte visa a vida. Como bem explicita Nietzsche:

O que faz toda arte? Não louva? Não glorifica? Não escolhe? Não enfatiza? Com tudo isso ela *fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações...Isto é uma coisa acessória? Casual? Algo que o instinto do artista não participa absolutamente? Ou não é antes o pressuposto para que o artista *possa*...? seu mais profundo instinto visa a arte, não visa

antes o sentido da arte, a *vida*? Um *desideratode vida*? – a arte é o grande estimulante para a vida: como poderíamos entendê-la como sendo sem finalidade, sem objetivo, como *l'art pour l'art*? (CI, incursões de um extemporâneo, §24).

Assim Nietzsche – crítico ao modelo dualista e metafísico presente no pensamento filosófico a partir de Platão – apresenta outra maneira de conceber a filosofia, evidencia que não há verdades prontas, tudo não passa de interpretação e pontos de vista. De maneira que podem ser construídas novas formas de interpretações, novas perspectivas. Nietzsche denominou essa perspectiva filosófica de *filosofia experimental*. Nesta tese buscamos relacionar esse modo de conceber a filosofia como uma proposta de educação. Percebemos, pela reflexão aqui realizada, que Nietzsche, a todo momento em seus escritos, nos mostra que a formação realmente acontece a partir do momento que se experimenta, que se vivencia a vida. Esse processo é contínuo, estamos sempre por nos fazer, a cada nova experiência há uma transformação, uma metamorfose.

Ao trazermos para discussão as experiências de Nietzsche com o seu pensar, vimos que, gradativamente, ele foi tornando-se um espírito livre. A partir de seus escritos podemos perceber as vivências e experiências como elementos formativos. Formação essa totalmente diversa do modo como estamos habituados a conceber. Pois retira toda a segurança de um caminho já muitas vezes trilhado, com conteúdos e conhecimentos já prontos. Para nos aventurarmos por um caminho que está ainda para ser construído, cheio de incertezas e de problematizações. Uma concepção de formação que não se deixa capturar por nenhuma sistematização ou modelo. Formação que elege a arte, a dança, o riso, o canto, a poesia, o silêncio, a solidão como elementos que são importantes no processo educativo. Por fim, uma concepção de formação que tem como objetivo central ensinar a superação de si para, então, permitir a cada um *tornar-se o que se é*.

REFERÊNCIAS

I - Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad. SOUZA, Paulo César, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. SANTOS, Mário D. Ferreira, Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Humano, Demasiado Humano II**: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **A Gaia ciência**. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Além do bem e do mal**: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O Anticristo, maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Shopenhauer como Educador. In: **Escritos sobre Educação**. Trad. Noéli C. M. S. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, São Paulo, Loyola, 2003, p. 138- 222.

_____. II Consideração Intempestiva, sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: **Escritos sobre História**. Trad. Noéli C. M. S. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, São Paulo, Loyola, 2005, p. 67- 178.

_____. I Consideração Intempestiva, **David Strauss: o crente e escritor**. Tradução: Lemos de Azevedo. [s.l.]: Editorial Presença, [1992]. p. 7-100. (Coleção síntese)

_____. **Fragmentos Póstumos 1884-1885**. v. V. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos Póstumos 1885-1887**. v. VI. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos Póstumos 1887-1889**. v. VII. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral**. Trad. Helga Hoock Quadrado. Lisboa: Relógio D' Água, 1997.

_____. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

II - Obras de comentadores

ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, criação, Aniquilamento, Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Unijuí, 2004.

ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: **Entre o passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. O problema do romance de educação. In: **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 217-224.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche cientista? In: Miguel Angel de Barrenechea (org.). **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. Schopenhauer como educador: um modelo de mestre. **Rev. Poíeses pedagógica**. Catalão/Go, v. 13, n. 2, p.06-14, jul/dez 2015.

_____. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

BRITO, Maria dos Remédios de. **Zaratustra Educador, diante do experimento para tornar-se o que se é**. Piracicaba/São Paulo, 2005 (Tese de doutorado). Universidade Metodista de Piracicaba. Faculdade de Ciências Humanas, programa de pós-graduação em educação.

CASANOVA, Marco. **O instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense, Universitária, 2003.

_____. Zaratustra ou o ponto máximo da integração ‘o que pode o corpo? In: **Leituras de Zaratustra**. Rosa Dias, Sabina Vanderlei, Tiago Barros (org.). Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2011, p. 187-202.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**, verbete “aparência”. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DANELON, Márcio. O método nietzschiano de crítica ao cristianismo: filologia e genealogia. In: **Revista Impulso**. Piracicaba/SP, v. 12, n. 28, 2001, p. 41-56.

DURKHEIM, Émile. **Educação e sociologia**. Trad. Prof. Lourenço Filho. Edições Melhoramentos, 1955.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. António M. Magalhães. Porto-Portugal: Rés-Editora, s/d.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. Pensamento nômade. In: **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. Scarlett Marton (org.). Trad. Milton Nascimento e Sônia Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. Nietzsche e a “fisiologia da arte”. In: **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V**. Charles Feitosa; Miguel Angel de Barrenechea; Paulo Pinheiro (org.). Rio de Janeiro: Faperg, Brasília: Unirio, Capes, 2006, p. 195-294.

_____. Nietzsche e a questão do gênio. In: BARRENECHEA, Miguel; PIMENTA NETO (org.). **Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1999.

D’IORIO, Polo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ELIADE, Mircea. Zarathustra e a religião iraniana. In: **História das crenças e das ideias religiosas I: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 289-315.

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

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**. Theatrum Phifosoficum. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo, Princípio, 1997.

_____. As ciências humanas. In: **As palavras e as coisas, uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins fontes, 1990, p. 361-403.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer, 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2008.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. O caos e a estrela. In: **Revista Impulso**. Piracicaba/SP, v. 12, n. 28, 2001, p. 11-20.

_____. **Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

GALLO, Sílvio. Repensar a Educação: Foucault. In: **Filosofia, Sociedade e Educação**, n. I, ano I, 1997, p. 93-118.

GILES, Thomas Ranson. Fridrich Wilhelm Nietzsche. In: **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EPU, Ed. Universidade de São Paulo, 1975, p. 53-128.

GUIDO, Humberto. A propósito da interpretação fenomenológica do niilismo. In: **O transversal e o conceitual no ensino de filosofia**. Humberto G.; José B. A. J.; Márcio, D. (org.). Uberlândia, EDUFU, 2014, p. 343-366.

HAAR, Michel. Vida e totalidade natural. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 5, 1998, p. 13-37.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Trad: Apresentação e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

_____. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências**. Trad: Emmanuel Carneiro Leão; Gilson Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 87-110.

HOUAISS, A. VILLAR, M. S. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JULIÃO, Jose Nicolao. Assim falou Zaratustra como poema didático. In: **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 2, n. 1, p. 43-58, jan./jun. 2011.

_____. A terceira parte de Zaratustra: eterno retorno como imperativo existencial. In: **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 7, n. 1, jan./jun. 2016, p. 82-112.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche e a Educação**. Trad: Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Trad. João Wanderley Geraldi. In: **Rev. Bras. Educ.** [online]. n. 19, 2002, p. 20-28.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même**. Trad. de l'allemande par Anne-Sophie Astrup. Hambourg: Calmann-Lévy, 1991.

_____. Nietzsche e a completude do ateísmo. In: **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. Scarlett Marton (org.). Trad. Milton Nascimento e Sônia Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária do século XIX** Marx e Kierkegaard. São Paulo: Unesp, 2014.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. São Paulo: Edições Loyola, (coleção Sendas & veredas), 2014.

_____. **Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2010.

_____. Em busca do discípulo tão amado, uma análise conceitual do prólogo de 'Assim falava Zaratustra'. In: **Revista Impulso**. Piracicaba/SP, v. 12, n. 28, 2001, p. 21-32.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: **Extravagâncias, ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. (Coleção *Sendas & Veredas*; GEN/ Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001, p. 85-118.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Owaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. O desafio Nietzsche. In: **Discurso**. Universidade de São Paulo, n.21, 1993, p. 7-29.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em *Aurora*: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo. In: **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**. 2º semestre 2010. v. 1, n. 2, p. 04-22

_____. O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. In: **Princípios**, Natal, v. 16, n.26, jul/dez, 2009, p. 149-166.

PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os pensadores, 1997.

PESSOA, Fernando. **Poesia completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. In: **O que nos faz pensar**, n. 18, setembro, 2004, p. 213-224.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Trad. Lya Lett Luft, São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. In: **Cadernos Nietzsche** 2, 1997, p. 17-39.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas, cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, n. 25, 2009.

TONGEREN, Paul van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudo sobre “Para além de bem e mal”. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, LDA, 1990.

_____. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961-2000. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **O fim da Modernidade**: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. BRANDÃO, Eduardo, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

_____. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da razão da minha vida” em Nietzsche. In: **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

VISSER, Gerard. Verbete “Vivência”. In: NIEMEYER, Christian (org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

WEBER. José Fernandes. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.