

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO  
INSTITUTO DE HUMANIDADES, CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO E  
CRIATIVIDADE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Dionei José Martello

VONTADE E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Passo Fundo

2022

Dionei José Martello

## VONTADE E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de doutor em Educação sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo

2022

CIP – Catalogação na Publicação

---

M376v Martello, Dionei José  
Vontade e formação em Friedrich Nietzsche [recurso eletrônico] / Dionei José Martello. – 2022.  
1.3 MB ; PDF.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.  
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de  
Passo Fundo, 2022.

1. Educação - Filosofia. 2. Perspectivismo. 3. Nihilismo  
(Filosofia). 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. A  
vontade de poder. I. Dalbosco, Cláudio Almir, orientador.  
II. Título.

CDU: 37.01

---

Catálogo: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

Dionei José Martello

## VONTADE E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de doutor em Educação sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

Aprovada em 02 de Setembro de 2022.

### BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Samuel Mendonça (PUC Campinas)

---

Prof. Dr. Amarildo Luiz Trevisan (UFSM)

---

Prof. Dr. Altair Alberto Fávero (UPF)

---

Prof. Dr. Marcelo José Doro (UPF)

---

Prof. Dr. Luiz Francisco Fianco Dias (UPF)

---

Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco (UPF)

Gostaria de dedicar essa obra a algumas pessoas muito especiais, sem as quais o presente trabalho não teria sido possível: a todos os meus amigos, pela inabalável confiança, em especial Felipe Zanin Mori Ubaldini, Adrian Cadore, Junior Julianotti e Rafael Roveda; ao meu tio Docimar Luiz Martello, por toda ajuda em momentos difíceis e conturbados; ao meu grande amigo/irmão Paulo Henrique Zanin, pela paciência, pela compreensão, pelos conselhos e por nunca ter desistido da nossa amizade, mesmo nos momentos mais obscuros da minha vida (Paulo, sei que jamais poderei retribuir à altura todo o apoio que você me deu e ainda tem me dado, desde que nos conhecemos, mas saiba que serei eternamente grato por ter você como amigo); à minha “nona” Carmelinda Bergamin Martello, por ter me criado, por sempre ter ficado ao meu lado, me protegido, me educado e por ser minha fiel confidente, pra todas as horas e em todos os momentos. Espero algum dia poder cuidar de você assim como você tem me cuidado durante toda minha vida.

Agradecemos a todo o corpo docente do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, em especial ao professor Dr. Claudio Almir Dalbosco, que nos orientou durante o trabalho desenvolvido até aqui, sanando muitas dúvidas, oferecendo cronograma e bibliografia detalhados para a execução da pesquisa. Agradecemos também a banca examinadora pelos inestimáveis conselhos e orientações, em especial ao professor Dr. Luiz Francisco Fianco Dias, pela atenção e paciência para conosco. De igual modo, gostaríamos de agradecer a Universidade de Passo Fundo e a Capes, que nos agraciaram com bolsas de estudos, sem as quais esse trabalho seria impossível.

Ao passo que a vida tinha assim uma regularidade de calendário, faziam-se a história e a civilização, e o homem, nu e desarmado, armava-se e vestia-se, construía o tugúrio e o palácio, a rude aldeia e Tebas de cem portas, criava a ciência, que perscruta, e a arte que enleva, fazia-se orador, mecânico, filósofo, corria a face do globo, descia ao ventre da terra, subia à esfera das nuvens, colaborando assim na obra misteriosa, com que entretinha a necessidade da vida e a melancolia do desamparo (MACHADO DE ASSIS, 1994, p 12).

## RESUMO

A presente tese tem por objetivo compreender o papel da vontade de poder em Nietzsche e as possíveis relações existentes entre tal conceito e a questão formativa do humano. Para chegar-se à realização desse objetivo, analisa-se primeiramente a vontade de poder como a força responsável pelo agir, carente de um propósito e de uma finalidade, sendo as estruturas de cerceamento cognitivo e direcionamento ético nada além do que criações humanas dependentes de diversos fatores. Parte-se, pois, da quebra das antigas narrativas homogeneizantes, que para Nietzsche mantinham o ser humano sob controle e tornavam sua vida plena de sentido, servindo de bússola para a conduta das instituições formativas, e busca-se entender as possibilidades advindas desse contexto no que se refere à formação de uma vontade livre e sem “ancoradouros”. Defende-se que essa leitura do autor ajuda a conceber um processo formativo que possibilite ao humano viver autonomamente, usufruindo de sua criatividade e independência, sem perder de vista a importância do repasse do legado das gerações passadas. Para tanto, empreende-se uma análise rigorosa dos textos de Nietzsche, principalmente os da maturidade, tais como *Assim Falou Zaratustra*, *Humano demasiado humano* *Vontade de poder* etc., com vistas a encontrar elementos que respaldem uma visão filosófico-formativa presente em sua obra, mesmo que não plenamente desenvolvida por ele, como é o caso das suas reflexões referentes à vontade poder. O presente trabalho pretende inovar justamente no sentido de fazer essa conexão entre a vontade de poder, um dos princípios capitais da obra de Nietzsche, com os possíveis desdobramentos de tal princípio e as eventuais conexões existentes com a questão formativa. Em termos formativos, a vontade de poder contribuiria principalmente no que tange ao desenvolvimento de um indivíduo autônomo, crítico, criativo, municiado com uma base epistemológica e cultural sólida, mas capaz de resistir aos assédios de todo tipo de ideologia.

Palavras-chave: formação; niilismo; perspectivismo; vontade de poder.



## ABSTRACT

This thesis aims to understand the role of the will to power in Nietzsche and the possible relationships between this concept and the formative question of the human. In order to achieve this objective, the will to power is firstly analyzed as the force responsible for acting, lacking a purpose and a finality, the structures of cognitive restriction and ethical direction being nothing more than human creations dependent on several factors. It starts, therefore, with the breakdown of the old homogenizing narratives, which for Nietzsche kept human beings under control and made their lives full of meaning, serving as a compass for the conduct of educational institutions, and seeks to understand the possibilities arising from this context. with regard to the formation of a free will and without “anchor points”. It is argued that this reading of the author helps to conceive a formative process that allows humans to live autonomously, enjoying their creativity and independence, without losing sight of the importance of passing on the legacy of past generations. To this end, a rigorous analysis of Nietzsche's texts is undertaken, especially those of maturity, such as *Thus Spoke Zarathustra*, *Human Too Human*, *Will to Power*, etc., with a view to finding elements that support a philosophical-formative vision present in his work. , even if not fully developed by him, as is the case of his reflections regarding the will to power. The present work intends to innovate precisely in the sense of making this connection between the will to power, one of the capital principles of Nietzsche's work, with the possible developments of such principle and the possible existing connections with the formative issue. In formative terms, the will to power would contribute mainly with regard to the development of an autonomous, critical, creative individual, equipped with a solid epistemological and cultural base, but capable of resisting the harassment of all types of ideology.

Keywords: formation; will to power; nihilism; perspectivism.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- FP: Fragmentos póstumos  
GC: A Gaia ciência  
BM: Além do bem e do mal  
A: Aurora  
CI: Crepúsculo dos ídolos  
EH: Ecce Homo  
EE: Escritos sobre educação  
GM: Genealogia da moral  
HH: Humano, demasiado humano  
NP: Não paginado  
AS: O andarilho e sua sombra  
AC: O anticristo  
LF: O livro do filósofo  
OS: Opiniões e sentenças diversas  
SE: Schopenhauer educador  
SP: Sonhos e pesadelos da razão esclarecida  
V1: Volume um  
V2: Volume dois  
VP: Vontade de poder  
ZA: Assim falava Zaratustra

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	VIDA COMO VONTADE DE PODER .....	26
2.1	O querer em Schopenhauer: da objetivação da vontade à suspensão do desejo .....	28
2.2	O declínio de um modelo filosófico: o afastamento de Schopenhauer e seus motivos .....	32
2.3	A vontade de poder em Nietzsche: a configuração da matéria enquanto devir da vontade .....	39
2.3.1	Vontade de poder e eterno retorno do mesmo: O ciclo sem fim da vontade na busca por si mesma .....	44
2.3.2	Vontade de poder e vida humana: Expansividade da vontade, a busca de controle e a formulação antropomórfica da verdade .....	49
2.4	Pensamento enquanto expressão da vontade de poder: da objetividade à motricidade da “inconsciência” .....	58
2.4.1	A fisiologia dos valores .....	59
2.4.2	A perversão da vontade ressentida como perpetuação da mediocridade do “rebanho” ..	65
3	A ILUSÃO DO CONHECIMENTO E OS ERROS DA RAZÃO: DO TRANSCENDENTAL AO MATERIAL .....	82
3.1	A proto-epistemologia primitiva: A constituição do conhecimento pela soma dos erros da percepção humana .....	87
3.2	Homem, ser e linguagem: A antropomorfização do mundo pelo signo na genealogia nietzschiana .....	95
3.2.1	De Parmênides à Kant: a ingenuidade linguística perpassando a cultura e o pensamento ocidental .....	102
3.2.1.1	Platão, o grande niilista .....	104
3.2.1.2	A <i>egocidade</i> linguística cartesiana e a crítica ao <i>cogito</i> .....	114
3.2.1.3	Kant e a “soberba categórica”: o angelicalismo moral e seus equívocos epistêmicos	123
3.3	A “corporificação” do conhecimento em Nietzsche: A experiência física como propedêutica para o saber “verdadeiro” .....	126
3.4	Um caminho a ser trilhado .....	139
4	VONTADE E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE .....	143
4.1	A formação trágica nietzschiana .....	143

4.2 Em busca das pulsões elementares: a “cura” do animal homem pela junção das forças apolíneo-dionisíacas .....	150
4.2.1 A retomada do elemento dionisíaco e a arte grega como símbolo do “devir” .....	154
4.2.2 As duas Grécias: o arcaísmo trágico e o otimismo socrático .....	156
4.2.3 Apolo e Dionísio: expressões máximas da dupla condição humana .....	158
4.2.4 Eurípedes e Sócrates: a decadência da cultura helênica pela supressão de Dionísio ....	162
4.3 Vontade de poder e niilismo: a afirmação positiva da vontade como propedêutica para o agir .....	166
4.4 Formação perspectivista: da inessencialidade da vontade à vontade “bem formada” ....	173
4.4.1 Educação e cultura utilitária: a atemporalidade crítica da filosofia de Nietzsche .....	174
4.4.2 O perspectivismo moral e epistemológico como propedêutica para a “formação” da vontade .....	181
4.4.3 O “absorver trágico” dos referenciais balizadores: o papel da cultura para a formação da vontade .....	184
4.4.3.1 papel da ciência no processo formativo da vontade .....	188
4.4.3.2 A necessária crítica cultural .....	192
4.4.4 A metáfora das três metamorfoses e a ascensão dos tipos humanos superiores: um projeto formativo assentado na superação do homem .....	194
4.4.5 A vida como princípio de toda boa formação .....	198
4.4.6 A estetização do conhecimento em Nietzsche: A expressão apolíneo-dionisíaca na formação da vontade .....	202
4.4.7 A experimentação no processo formativo e na constituição da consciência <i>deveniente</i> : o encontro do sujeito consigo mesmo .....	205
4.5 Para concluir .....	212
5 CONCLUSÃO.....	214
6 REFERÊNCIAS .....	218
6.1 Básicas.....	218
6.2 Complementares .....	220

# 1 INTRODUÇÃO

## I

No decorrer da história ocidental, muitas foram as tentativas de explicar a tessitura da realidade, geralmente em torno de aspectos suprassensíveis. Seja na análise da mitologia ou dos grandes sistemas filosóficos antigos, fica muito clara a preocupação em encontrar uma “metanarrativa” que servisse como fio condutor e englobasse toda a realidade existente. Esse desejo por ordem e constância em meio à aparente fluidez do mundo, e a busca por compreensão sobre a capacidade cognitiva humana no processo de apreensão do conhecimento, perdurou durante muito tempo ainda. O exemplo grandioso mais recente de metanarrativa foi o Iluminismo. Tal movimento se assentava na crença na grande razão, com coragem de servir-se de seus poderes sem coibições ou limites. O sujeito moderno, através do uso de seu entendimento, livre das amarras da tradição, dos misticismos e credices, e de modo *solipsista*, poderia sair de sua menoridade intelectual e conquistar uma vida autônoma e plena.

Com o passar do tempo, a utopia da razão esclarecida mostrou-se problemática. Muitas foram as críticas feitas aos projetos iluministas, pois esses projetos acabaram falhando em muitos aspectos e, apesar dos grandes avanços em diversas áreas conhecimento e de ter em sua conta uma quebra de paradigmas ímpar para toda civilização humana, não conseguiram de fato construir a utopia “salvacionista” do esclarecimento, tal qual se acreditava. O advento da industrialização, a produção de bens de consumo em larga escala, a teleologia positivista, a instrumentalização do homem como uma simples peça na engrenagem do mecanismo social, o desapego e menosprezo por questões de ordem “humana” (ou seja, não racionalizáveis e manipuláveis), os movimentos fascistas, enfim, tudo isso acabou levantando uma série de ressalvas a ideia que se tinha na origem.

Embora seja complicado definir de forma precisa a pós-modernidade, e mesmo se é possível ainda usar esse termo, pois muitos autores já o questionam, tal conceito se sustenta em alguns eixos temáticos: crítica à ideia convencional de sujeito e ao humanismo moderno; ideia de construção humana através de mecanismos sociais, históricos e intersubjetivos; descrença em relação aos metarrelatos; ênfase em questões de ordem psicanalítica e no inconsciente; o reconhecimento da centralidade da linguagem, como construtora de mundos e de sujeitos; análise histórica sob um viés de descontinuidade não linear. O que define o mundo contemporâneo é a complexidade, a multiplicidade, a constante mudança, a realidade

caótica de um universo social que não se enquadra mais em nenhuma estrutura fixa. Por conseguinte, quando se faz uma análise por meio de uma única perspectiva, o que se está a fazer é um recorte que nunca vai poder englobar todo. Nesse sentido, o importante é pensar a diferença por ela mesma. Ou seja, não tê-la enquanto contraponto do igual, mas por aquilo que ela é em essência. Isso porque, não há um conhecimento absoluto; o que existe são múltiplos olhares; percepções multiformes advindas de inúmeras experiências, coletivas e subjetivas.

No entanto, a cultura ocidental se erigiu sob uma perspectiva epistemológica voltada para a totalidade. No campo educativo, podemos ver essa tendência pela frequente busca por homogeneização do espaço formativo e dos resultados adquiridos ao fim do processo. Em nosso mundo industrial-capitalista, a diferença, a singularidade, a autonomia e a liberdade de pensamento nem sempre são bem vistas. Muitas instituições de ensino se constituem como extensões da superestrutura econômica que gira ao seu redor, reproduzindo seus valores. Ou seja, não existe a preocupação em se construir diques protetivos no ambiente escolar, cujo objetivo seria tanto proteger os educandos dos elementos perniciosos emanados da superestrutura econômica, quanto “fortalecê-los” intelectualmente.

Somado a isso, ainda temos as velhas ideologias, que se aproveitam das brechas presentes no ideário de muitas instituições, no que tange a formação ética e filosófica, e buscam o seu lugar. Os movimentos extremistas, o maniqueísmo cada vez mais nítido nessa fase turbulenta do nosso país, e a incapacidade de um diálogo saudável, resultado de um senso de verdade advindo de visões herméticas, são signos de uma crise intelectual que vai muito além da questão político-partidária. O ambiente acadêmico por vezes torna-se púlpito para um proselitismo barato, onde pseudo-educadores introjetam em seus acadêmicos visões condensadas e depuradas de suas ideologias. O resultado é a formação acrítica ou tendenciosa de “monólitos” humanos, restringidos por grossas muralhas de pensamentos estanques.

Assim, mesmo com os testemunhos da história em relação aos perigos do pensamento reificado de determinados discursos políticos e religiosos; mesmo com todo empenho das ciências em auscultar o ser humano em sua integralidade originária, longe da dicotomia tradicional, continua a existir a ideia obsoleta de um processo formativo referenciado por um modelo de sujeito e de sociedade concebidos e idealizados de antemão. Os protótipos continuam guiando a sociedade, talvez não enquanto resultados unívocos de uma eticidade uniforme, mas em microesferas. O revolucionário esquerdista, o elitista burguês, o funcionário eficiente, produtivo e honesto, o crente fiel, humilde e abnegado, se erguem dos seus respectivos discursos civilizatórios e tentam produzir cópias espelhadas. O

ambiente formativo-educacional, quando se deixa levar por esses discursos, tem como seu objetivo a moldagem do sujeito, e os educadores tornam-se “topiaristas”, exímios na arte de podar os excessos e as características pessoais de seus educandos, para torná-los lindos espécimes decorativos e ajustados às idealizações.

Em outras palavras, embora a sociedade ocidental seja taxada de complexa e plural, não faltam pessoas que se acham donas da verdade. Como também, não faltam instituições que colocam como meta a edificação de um projeto formativo assentado na eliminação das diferenças. Assim, todo trabalho filosófico desenvolvido no último século, todas as descobertas e pesquisas nos mais variados campos da ciência, que contribuíram para alargar a compreensão humana a respeito de si mesma e do mundo, são desconsideradas ou alijadas de seus “excessos”.

Todavia, se a simplificação conceitual e a busca por metanarrativas não pode ser uma possibilidade, muito menos a resposta é vivermos num mundo vazio e calcado num niilismo desesperançoso, onde as instituições formativas se desresponsabilizariam de uma formação ética e voltada para a evolução cultural humana. O relativismo seria a lei e, paradoxalmente, é justamente o relativismo, seja ele epistemológico, moral ou social, o responsável pelo crescimento vertiginoso dos movimentos extremistas, já que os lapsos e os abismos deixados por uma formação humana deficitária, no que tange a necessidade de um pensamento autônomo e reflexivo, são responsáveis por recrudescer os discursos ideológicos.

A transversalidade se enfraquece e os microcosmos ganham força, sem um fio condutor que permita o trânsito de pessoas e ideias por entre as diversas perspectivas existentes. O resultado? Seres atomizados, vivendo seu egoísmo mórbido calcado na fruição hedonista vendida pelos meios de comunicação de massa; empreendedores, operários, industriais e executivos, alimentando as caldeiras de uma tecnocracia autossuficiente e despersonalizada, regida por antigos sistemas operacionais e burocráticos e sobrevivendo à custa de um consumismo desenfreado; fanáticos religiosos, alienados e alienantes, pregando seu discurso despótico pseudomoralista e se imiscuindo nas esferas deliberativas, com a intenção de fazer o mundo se curvar as suas “certezas”, interferindo no avanço da ciência e na liberdade das pessoas que não compartilham de suas ideias; direitistas e esquerdistas, se digladiando sem cessar para fazer a sua visão de mundo prevalecer sobre as demais. Ou seja, sociedades pluridimensionais, complexas e dinâmicas, mas carentes de reflexão e capacidade de transcendência, para além de suas células formadoras.

Por conseguinte, urge que proponhamos respostas a essas questões. Não podemos mais pensar em uma eticidade absoluta e homogeneizante, mas muito menos deixar a

formação das futuras gerações sem um projeto eficiente e capaz de conduzi-las pelos caminhos da soberania intelectual. Liberdade, comprometimento, reflexão, disciplina, autonomia, aculturação, civilização, formação, informação, enfim, termos muitas vezes considerados antagônicos, mas indispensáveis na formação de um ser humano integral. Então, como pensar no processo formativo em uma sociedade pós-moderna, plural e complexa? Como reunir exigências e caminhos propedêuticos distintos e necessários, sem levar aos extremos do relativismo e do proselitismo? Que tipo de humanos pretendemos “formar”? Sem transcendentalismos de nenhuma espécie, o que legitimaria o processo formativo, e aonde pretendemos chegar com ele? Tais questões, ainda muitos gerais, serão delimitadas, logo abaixo, com referência ao tema específico da investigação, ou seja, à relação entre vontade e formação em Nietzsche.

## II

Na tentativa de tratar dessas questões, nossa ideia é “dialogar” com Nietzsche, filósofo que, mesmo em sua época, estava sintonizado com elas. Nietzsche se insere na história do pensamento ocidental como um dos maiores críticos da cultura, dos valores e dos parâmetros civilizatórios europeus. A prioridade em seu pensamento não é a formulação de novas questões a serem tratadas, mas a reinterpretação de muitos dos “signos” ancestrais e que durante séculos se mantiveram intactos e homogêneos em sua essência (MARTON, 1990, p. 11-12). O resultado, como o próprio filósofo nos diz, é a transvaloração de todos os valores e o conseqüente alargamento da consciência humana, para além de qualquer princípio norteador específico e articulado como se único fosse.

Para Nietzsche, a modernidade estava se estruturando em torno de signos que, embora inconscientemente e sem intencionalidade, giravam em torno de um fundo niilista. As ciências, as artes, a filosofia, apesar do apego venerando pelo passado e a tentativa sempre renovada de resgate de visões de mundo metafísicas, caminhava a passos largos rumo a uma onto-epistemologia calcada pela supressão do sentido último ou qualquer tipo de significação essencialista. As conseqüências práticas para aquele que compreendeu e se enveredou pelo caminho niilista, em longo prazo podem ser as mais diversas, todavia parte sempre de um processo “psicológico” dolorido e desafiador. Ele tira o sentido e a busca por ordenamento silogístico no panorama existencial. Ou seja, perde-se a visão simplificadora e sintética das coisas e a ontologia se vê diante da tarefa de encontrar sustentação em meio a um devir ilógico, atemporal e distante das representações erguidas por tanto tempo e com tanto esforço.



Por conseguinte, a percepção ancestral e sempre alimentada de uma teleologia oculta que de alguma forma guiava as manifestações fenomênicas e mesmo o ser humano; de uma unidade organizada e funcional capaz de subsumir a espécie em seu abraço maternal, dão lugar ao vazio de um mundo descolorido, frio, caótico e alheio a qualquer tipo de necessidade, arrogância ou drama humanos. O refúgio diante de tal afirmação desoladora historicamente sempre foi à negação do mundo e da sua dinâmica em prol de um mundo do além, onde a ordem, a unidade e a importância perdida voltam a fazer sentido e amenizar o vazio niilista (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 27-31)

Diante de tal constatação, Nietzsche concebe o homem como um “animal doente”. Essa doença se configura por meio de um paradoxo que acompanha toda a evolução cultural humana. Um animal, que busca a saciedade imediata de seus instintos e paixões, cuja função básica é garantir a própria sobrevivência e dar livre curso aos seus desejos, foi se tornando civilizado. A essa domesticação gradual é que se deve a doença do ser humano. Isso porque, embora sejamos os únicos possuidores de um potencial cultural, não temos um ponto de ancoragem para comodamente nos fixarmos. O que nos resta, por conseguinte, é a empresa, muitas vezes desastrosa, de construtores de nosso mundo e de nossos referenciais (GIACOIA, 2005, p. 149-151).

Infelizmente, na interpretação de Nietzsche, em algum momento da história escolhemos como via de socialização a extirpação de nossas pulsões; o aviltamento dos vetores “biopsíquicos” do nosso agir. Isso nos deu o verniz de uma civilidade assentada na fraqueza; tornou-nos seres ressentidos e falsamente sublimados. A visão planificadora, a edificação de um arquétipo firmado na subtração das “excrecências” viscerais de um apêndice biológico nauseante, foram, durante séculos, as referências maiores no que diz respeito a formação do humano (GIACOIA, 2005, p. 156-157). Isso, mesmo depois da ascensão dos ideais positivistas e do capitalismo liberal, pois a necessidade de controle da animalidade, a ideia de teleologia (social e humana) e a conquista de uma civilidade assentada na ordem e no progresso continuam a existir.

Todavia, longe e através das dicotomias, maniqueísmos, metafísicas, noções distorcidas da realidade e verdades pétreas, conseguimos ver o universo e o ser humano em estado bruto. Universo esse, composto e “condicionado” por relações de forças e pluralismos de agentes; um monstro gigantesco e dinâmico, que se movimenta sem nunca chegar a um estado de estabilidade peremptória. A inconstância, a degenerescência, a entropia fatalista de um macrossistema e dos seus microssistemas satélites, contraditórios e carentes de um propósito, colocam ressalvas a qualquer juízo avaliador que soberbamente queira se alçar ao

patamar de onipotente e definitivo. O que de fato existe, para Nietzsche, é apenas uma vontade cega, transbordante de força, presente em cada fração da matéria e responsável pela constituição da realidade em todos os níveis e complexidades em que ela se apresenta. Nietzsche chama à essa vontade, vontade de poder, que encontra unicamente em seu movimento a justeza de seu proceder e a finalidade de seu existir. De todas as vontades, a vontade humana é a mais poderosa, pois ela carrega as faculdades transformativas da espécie mais singular entre todas as espécies e, por isso, a sua manifestação é riquíssima, capaz de se projetar de uma forma tão incrível em abundância e diversidade, que o mundo se torna pequeno e insignificante demais para ela, o que frequentemente a leva a desdenhar o mundo e a carcaça que a encarcera, como é caso do seu corpo físico.

O grande objetivo, por conseguinte, não é eliminar as pulsões pelo potencial destrutivo que elas carregam, ou a realidade porque ela é dura demais. Um indivíduo forte e intelectualmente superior, não é aquele “castrado” e empobrecido de força e vitalidade, que renega seus instintos, sua natureza, seu corpo e o próprio mundo, por se achar superior a ele ou incapaz de suportá-lo, mas aquele que transfigura seus impulsos, impõe o seu poder ao mundo, sabendo disso e não se enganando quanto ao fato de o mundo estar alheio a suas intenções de domínio. A vontade de poder, na visão de Nietzsche, não pode ser eliminada, no máximo recalcada e retro investida contra aquele que impediu o seu fluxo saudável e transbordante. Desse modo, o mais importante é o policiamento regulador das pulsões, a fruição parcimoniosa dos desejos, prazeres e imperativos, transformando-os, enquanto matérias-primas na edificação de uma cultura, num substrato moldável, flexível e transformável. A transfiguração das pulsões, a estetização do real, como processo onto-epistêmico de imposição criativa do poder humano, levadas a efeito pela consciência soberana, que venceu os artificialismos idealistas, será o ingrediente mais importante para se construir uma cultura superior e um indivíduo verdadeiramente autônomo, esclarecido e inteligente.

A essa vontade “bem formada”, ciente de seus limites e consciente de seus poderes criativos e deliberativos, será dada a prevalência nas interpretações de mundo, sob um viés niilista e alijado de transcendentalismos. Assim, apesar das críticas aos projetos iluministas, talvez seja interessante resgatá-los, obviamente não querendo repetir os mesmos caminhos percorridos pelos pensadores das luzes e seus herdeiros subsequentes, arriscando-se, por conseguinte, a cometer os mesmos erros cometidos outrora. A grande questão é aprender com esses erros e, por meio de uma visão madura e um conhecimento histórico propedêutico e balizador, continuar a construir a utopia sonhada pelos iluministas, cientes da incapacidade da

sua conclusão. Isso porque, um mundo sem sonhos, projetos e referenciais, é um mundo vazio, insosso e sem brilho, à mercê da repetição exaustiva de velhos clichês; vergado sob o peso da inércia e da preguiça intelectual e deliberativa. Mas o que seria uma “vontade bem formada”? Quais caminhos teria que percorrer para isso? Quem seria o responsável por “formá-la”? Em que se sustentaria a legitimidade dessa “formação”? Que objetivos ela teria que perseguir? Quem teria condições de avaliar o seu êxito ou o seu fracasso?

### III

Diante de tais questões, a problemática que baliza a presente pesquisa é justamente saber como a ideia de vontade, entendida sob seus múltiplos significados e também como a soma dos impulsos que direcionam a ação humana, através do pensamento de Nietzsche, mesmo sem um propósito ou teleologia direcionadora, pode ser “formada” para viver numa sociedade complexa e plural? Ou seja, sem um projeto civilizatório uniforme e absoluto, como poderemos pensar a formação humana, não atrelando-a à nenhum tipo de diretriz externa castradora e solapadora da iniciativa, criatividade, talento e autonomia de quem se pretende formar? Muito menos, deixando-a sem nenhum tipo de preparo e comprometimento para com ela mesma e o mundo que a cerca? Ou seja, partindo do princípio de que a justificativa metafísica da existência e as megaestruturas civilizacionais terem perdido sua hegemonia na condução formativa humana, buscaremos no pensamento de Nietzsche possíveis saídas para questões relevantes advindas dessa realidade que se descortina, tendo como referência principal (mas não única) o conceito nietzschiano de vontade de poder.

Assim, o trabalho aqui apresentado se diferencia dos demais do gênero em pelo menos três aspectos. Primeiramente por reunir um quadro geral das reflexões tecidas por Nietzsche e seus comentadores a respeito da formação e da educação do ser humano, dentro da perspectiva maior da sua filosofia, principalmente da fase da maturidade do seu pensamento. Além disso, pela tentativa de resgatar uma visão de Nietzsche sobre a cultura e a sua importância capital para a consolidação de uma consciência autônoma, que passa por uma análise acerca do contexto formativo, enquanto possibilitador da transmissão cultural, algo que, por vezes, passa despercebido de uma parcela considerável de seus leitores. Em terceiro lugar, por ter como foco a relação estabelecida entre vontade de poder e formação, dois aspectos do pensamento de Nietzsche que não foram tratados e analisados em conjunto e com a devida deferência e acuidade por ele, e nem explorados em trabalhos exegéticos ou em pesquisas posteriores. Sendo assim, nos coube a tarefa de fazer essa análise; compreender o

princípio de vontade de poder, em todos os seus desdobramentos, e as possíveis e prováveis intersecções existentes entre ele a formação do indivíduo, cujas perguntas levantadas acima ajudam a entender por quais caminhos a pesquisa nos conduzirá.

No que concerne a pesquisa (de cunho bibliográfico) ela foi embasada por meio de leituras da obra de Nietzsche e de alguns comentadores, objetivando encontrar subsídios teóricos necessários para o desenvolvimento da temática. A ideia central não foi buscar em seu pensamento questões prontas, digeridas e facilmente manuseáveis, mas relacionar alguns pontos capitais da sua filosofia e como eles poderiam ter conexão com a questão formativa (mesmo que o autor não os tenha relacionado explicitamente). Devido a isso, optamos por não ter como base as obras de Nietzsche dedicadas especificamente à educação, como é o caso da terceira consideração intempestiva, *Schopenhauer educador*, e *Sobre o Futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Para tanto, a abordagem que melhor nos serviu nesse propósito foi a hermenêutica. Ou seja, o “mergulho” direto na obra do autor (com vistas à análise e compreensão do texto) e, na medida do possível, o posterior distanciamento crítico. Este duplo movimento, de entrega ao texto e de esforço de distanciamento em relação a ele embasa o passo seguinte, que é o da escrita, ou seja, o processo de produção textual (FLICKINGER, 2010). Sendo assim, a interpretação rigorosa e o “diálogo” aberto, flexível e criativo com o texto de Nietzsche possibilitou o “garimpo” conceitual de elementos auxiliares para a reflexão acerca da questão formativa, sob os imperativos contextuais de nossa época, com seus múltiplos desdobramentos.

Quanto à bibliografia escolhida, primeiramente gostaríamos de citar alguns comentadores que, por meio de livros e artigos, foram cruciais para sanar diversas dúvidas acerca dos conceitos trabalhados e a associação entre eles e a educação. A título de exemplo, podemos citar: José Fernandez Weber, e a obra, que já figura como referência obrigatória dentro das pesquisas acadêmicas feitas no Brasil sobre o assunto, *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*, na qual o autor trata da maneira como esses três elementos aparecem no pensamento do filósofo alemão, cuja clareza expositiva e a profundidade argumentativa serviu de inspiração para o nosso próprio trabalho; Viviane Mosé, e seu *Nietzsche e a grande política da linguagem*, cuja temática é a maneira como a linguagem é tratada por Nietzsche em seu projeto genealógico de desvelamento das origens do pensamento ocidental, e de que forma a sua constituição, através do tempo, acabou culminando na própria percepção da realidade e na ideia de sujeito; Martin Heidegger, grande expoente da filosofia do século XX e um intérprete clássico de Nietzsche, que não só faz um trabalho de resgate de inúmeros elementos presentes na filosofia de seu conterrâneo, como

esmiúça esses elementos, criticando-os e reinterpretando-os<sup>1</sup> com rigorismo e muita diligência exegética; Scarlet Marton e o livro *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, no qual há a explicitação das reflexões de Nietzsche sobre as megaestruturas ontológicas que condicionam a realidade observável e em contínuo devir e a esfera especificamente humana, de formação de valores; Giacóia Junior e seus dois livros, o primeiro intitulado *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade* e, o segundo, *Nietzsche e para além de bem e mal*, sendo que em ambos o autor, ancorado nas suas leituras da obra de Nietzsche, faz críticas pontuais aos modelos de inteligibilidade e racionalidade oriundas da Modernidade; Gilles Deleuze com *Nietzsche e a filosofia*, obra de grande relevância não só por esclarecer pontos nevrálgicos do pensamento de Nietzsche, mas igualmente por contextualizá-lo na tradição filosófica ocidental, pontuando a influência de suas reflexões para a posteridade.

Além desses autores e textos, reunimos vários artigos versando sobre a educação em Nietzsche, tanto extraídos de revistas acadêmicas conceituadas, quanto de coletâneas. Em relação aos artigos, podemos citar: *A cultura, o Estado e a Educação nos “Escritos Trágicos” de Nietzsche*, de Rogério Miranda de Almeida; *O homem como uma somatória unitária de Erlebnisse (vivências) em Nietzsche*, de Jorge Luiz Viesenteiner; *Educação (bildung) enquanto verniz: crítica ao Estado e psicofisiologia*, de Wilson Antônio Frezzati Jr.; *Educação como crítica de si: a trajetória de Friedrich Nietzsche*, de Samuel Mendonca; *A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche*, de Felipe Luiz Gomes Figueira e José Fernandez Weber; *A Filosofia da Educação e o cultivo de si*, de Lúcia Schneider Hardt; entre outros. Quanto as coletâneas, gostaríamos de citar a organizada por Vânia Dutra de Azeredo, intitulada *Nietzsche: filosofia e educação*, e a obra organizada por Altair Alberto Fávero e Clênio Lago, intitulada *Leituras sobre Nietzsche e a educação*, com destaque para: *Pessimismo e arte na cultura: O dionisíaco e ao apolíneo em O nascimento da tragédia de Nietzsche*, de Altair Alberto Fávero; *O ataque ao sujeito metafísico: algumas relações com a noção moderna de infância*, de Vilmar Alves Pereira; *Nietzsche: crítica e transvaloração da educação*, de Nadja Hermann; *Claustros vão se fazer outra vez necessários*, de Scarlet Marton; *Educação e cultura em Nietzsche: o duro caminho para tornar-se o que se é*, de Wilson Antônio Frezzati Jr; *Nietzsche e seu compromisso: a Transvaloração e a*

---

<sup>1</sup> Embora tenhamos divergências a respeito da forma como Heidegger lida com alguns conceitos nietzschianos, junto da interpretação dada à eles (como a vinculação entre vontade de poder e metafísica), é inegável a acuidade de seu trabalho investigativo, o que o torna uma referência obrigatória para qualquer um que queira estudar o pensamento de Nietzsche com mais profundidade e para além de visões estandartes de sua obra.

“*Necessidade Metafísica*” em Schopenhauer, de Eduardo Brandão; *Paidéia: a crueldade espiritualizada*, de Ester Maria Dreher Heuser, entre vários outros. Cada um dos artigos esmiuçados serviu para alargar nossa compreensão sobre o assunto desenvolvido, por meio da exploração de inúmeras perspectivas advindas das leituras feitas da obra do autor de Zaratustra.

No que se refere especificamente à obra de Nietzsche, a que mais nos auxiliou foi *A vontade de Poder*<sup>2</sup> (2008). É importante destacar que a obra conhecida como *Vontade de*

---

<sup>2</sup> Sobre o uso do termo “poder”, ao invés de “potência”, como tradicionalmente o princípio filosófico nietzschiano foi traduzido em língua portuguesa, principalmente no Brasil, Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, ao falarem sobre essa opção de tradução, ressaltam como eles mesmos ficaram titubeantes sobre que palavra usar. A tradução direta do título da obra em alemão (*Der Wille zur Macht*) remete a poder (“a vontade de poder” ou “à vontade direcionada e voltada para o poder”), e, nesse sentido, tal palavra se coaduna melhor com a própria intenção narrativa de Nietzsche na escolha do termo, o que fica evidente, de acordo com os autores, pela direção argumentativa que os aforismos de Nietzsche vão tomando no decorrer da obra, que “clamam” pelo termo poder, e não potência. Além do mais, o uso da palavra poder não interfere na compreensão do sentido que se está querendo traduzir do original alemão. A primeira questão trazida pelos tradutores, na defesa do termo “poder”, é o sentido dado por Nietzsche ao termo que se antepõe a esse, que é “vontade”. “Ela é o elo que liga Nietzsche a toda tradição filosófica, em seu assumir e repudiar”. Vontade, nesse sentido, significaria desejo, cobiça, paixão direcionada; querer com todo coração e com toda gana. Por conseguinte, a vontade nunca é algo em si; sempre se direciona para alguma coisa; é vontade de algo; desejo de algo; querer algo. Mas o que quer a vontade, nesse sentido aqui exposto? Ela quer poder; ela se movimenta em direção ao poder, e, quando se empenha nisso, ela manifesta poder; ela é poder. Em outras palavras, o “objeto da vontade” é justamente o poder. É ele que a vontade anseia e, quando conquista, deixa provisoriamente de ser vontade, até que o gozo da conquista se esvaneça e ela volte ao seu ponto de origem enquanto vontade. A pressuposição de uma força transfiguradora e incansável que se lança numa busca eterna, coloca em evidência o fato de que há algo a ser buscado, que é o poder. O poder é o algo, enquanto a potência remete a um processo. É o poder que faz a vontade se movimentar, enquanto a potência permite o movimento. “Potência é a tensão do arco do querer – que envolve essencialmente falta, constituída pela resistência. Poder é a possibilidade de realização que sempre pressupõe essa tensão e o suportar dessa tensão para assunção do criativo – que uma vez no Ocidente, na aurora da filosofia, foi chamada de *physis*” (FERNANDES; MORAES, 2008, p. 20). Mas então porque muitos tradutores preferem o termo vontade de potência? Em que se baseia essa escolha? Mário Ferreira dos Santos, um dos tradutores clássicos de Nietzsche, que também traduziu o livro *Vontade de potência/poder*, apesar de concordar que a tradução literal da palavra de fato se refira a poder, e não potência, defende o uso do termo supracitado por se adequar melhor ao contexto filosófico geral da obra de Nietzsche. Para ele, o princípio filosófico teorizado pelo filósofo alemão tem um sentido mais amplo, que ficaria restringido e não expressaria toda a sua complexidade quando traduzido por poder. A ideia de potência se adequaria melhor a igualmente importante ideia de devir, de transfiguração, de uma dialética cósmica que não encontra a síntese definitiva e nem se processa em torno de uma ordem circular, mas que apenas se movimenta encontrando em seu movimento a sua finalidade. Potência conota esse sentido processual, filosófico, cosmológico e qualificante de uma concepção de realidade enquanto afirmação da vontade em busca de potência. A potência é o não lugar, é um extravasamento que sempre busca a superação e, portanto, define uma ideia de afirmação da vida enquanto tencionar de força cambiante, movente e constituinte. “[...] Nietzsche [...] considerava ‘*Der Wille zur Macht*’ a simbolização do todo. Tudo é *Wille zur Macht*. Na luta do ser contra o não-ser, sentido dialético do cosmos nietzschiano, ‘*Wille zur Macht*’ é a força em movimento. O potente, inclui também poder, vigor, força, poderio, autoridade [...] Potência é uma acepção mais vasta, mais ‘cósmica’ e se adapta perfeitamente à toda variedade das acepções empregadas por Nietzsche, o que não se dá com a palavra poder ou poderio ou domínio, de sentidos mais restritos” (FERREIRA DOS SANTOS, 1965, p. 81). Esse posicionamento a respeito da tradução do termo *Der Wille Zur Macht*, ao longo do tempo, inclusive em nossos dias, tem sido a escolha da maioria dos tradutores da obra de Nietzsche em língua portuguesa e até mesmo em outras línguas com raízes latinas. Todavia, por termos nos baseado na tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, e pela importância dessa obra na elaboração da tese, preferimos o uso do termo “vontade de poder”, assim como escolhido pelos tradutores, embora tenhamos mantido o termo “vontade de potência” quando usado por outros autores, em citações diretas inseridas no corpo do texto.

*poder* é póstuma. Apesar de todos os aforismos ali presentes serem do próprio Nietzsche (embora por algum tempo tenha se questionado a autoria deles), a organização deveu-se a sua irmã, Elizabeth Förster-Nietzsche, e ao seu amigo íntimo, Peter Gast. Todavia, o desejo de composição dessa obra, juntamente com a da divisão dos capítulos, foi encontrado em um dos cadernos de rascunhos de Nietzsche, juntamente com uma carta enviada a Peter. Nessa obra, as ideias mais importantes do autor são desenvolvidas, como a transvaloração de todos os valores, a crítica à metafísica, o eterno retorno do mesmo, a cosmovisão da devenida, como atributo intrínseco do ser, o além-do-homem etc. Junta-se a estes tópicos, enquanto a argamassa responsável por sustentá-los, a noção de vontade de poder ou de potência, considerada como força primordial que atua nos meandros de toda matéria, sendo responsável tanto pela sua constituição, quanto pela sua transformação e degenerescência.

Além dessa obra, temos que citar: *Assim falou Zaratustra*, o, por assim dizer, “romance” de Nietzsche, no qual ele desenvolve suas reflexões por meio da trajetória do personagem título, o seu arauto anunciador na vinda do Além-do-homem (a riqueza das alegorias e metáforas contidas nesse texto, talvez sejam as mais lindas e refinadas de toda tradição filosófica ocidental); *Humano, demasiado humano*, cuja preocupação é mostrar como as estruturas civilizacionais existentes são construções humanas, frutos de sua capacidade de responder criativamente aos desafios impostos pela natureza caótica e aos medos e inseguranças inerentes a nossa condição existencial; *Aurora*, em que Nietzsche vislumbra o futuro da humanidade livre dos axiomas morais vindos da tradição socrático-platônico-cristã; *Genealogia da moral*, cujo nome já sinaliza para o direcionamento dos aforismos componentes da obra (buscar na história os elementos responsáveis pela constituição da moralidade enquanto ordenamento coletivo); *Além do bem e do mal*, que contém os temas desenvolvidos por Nietzsche em sua fase madura, nos mostrando como as forças componentes da tecitura da realidade e as nossas pulsões imanentes, estão além de qualquer valoração que pretensamente queiramos considerar como sendo mais do que apenas perspectivismo; *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra*, duas coletâneas de aforismos que, originalmente, constituiriam o total de textos de *Humano, demasiado humano*, mas que, posteriormente, Nietzsche resolveu reunir em um novo livro, com o título *Humano, demasiado humano II*, tratando de temas variados, mas todos deixando antever sua visão anti-romântica, seu contínuo mergulho na própria interioridade em busca de um sentido para a vida que esteja na própria vida e não seja sintoma de decadência; *Crepúsculo dos ídolos*, uma espécie de síntese didática e introdutória dos assuntos mais frequentemente abordados por Nietzsche, recheado de ataques aos personagens ilustres da história da filosofia e aos modelos

de pensamento (os ídolos do título do livro); A *Gaya ciência*, focada em questões epistemológicas e na função do conhecimento para a vida, onde pela primeira vez aparece o conceito de eterno retorno e a figura de Zaratustra, antigo profeta persa; *O livro do filósofo*, um pequeno grande livro, que condensa temas cruciais não só pra a compreensão do pensamento de Nietzsche, mas para o entendimento acerca da constituição do conhecimento, função da ciência e sua vinculação com a arte, análise da existência desprovida de sentido e significado diante do cosmos, e a noção de verdade balizadora da postura ética humana; *O nascimento da tragédia*, a primeira obra publicada por Nietzsche, em que ele reinterpreta o mundo grego antigo, por meio das figuras dos deuses Apolo e Dionísio e a função de ambos para a encenação teatral, fazendo um paralelo com a própria forma como os gregos encarravam a existência e as suas pulsões, em busca de uma harmonia integrativa, e não dualista; *O anticristo*, um dos mais aguerridos ataques contra o cristianismo, por meio da exaltação da vontade de poder em sua forma mais visceral e ativa; entre outros livros<sup>3</sup>.

Por meio dessas leituras, como dito anteriormente, procuramos burilar conceitos e encontrar o sentido formativo que, a bem da verdade, todo filósofo carrega, mesmo que não seja um estudioso direto da educação, pois a dinâmica de pensamento que se debruça sobre a realidade, em todas as suas facetas, e sobre o ser humano e sua ação no mundo, enquanto um ser dotado de consciência, racionalidade, sentimentos e que se expressa a partir de um ponto epistemológico específico, sempre apresentam potenciais formativos. Justamente sob este aspecto é que se põe o diálogo da filosofia com problemas de formação humana, já em sua origem grega, permitindo-a se transformar em uma autêntica filosofia formadora, alicerçada no amplo projeto da *Paideia* do ser humano (SPINELLI, 2017). Diálogo que também a transforma, por meio da ascese filosófica, em uma *instructio*, que compreende a formação como preparação constante do espírito humano por meio de diferentes exercícios de si ou de tecnologias de si (FOUCAULT, 2004; DALBOSCO, 2019; DALBOSCO, 2020). É deste contexto, muito influenciado pela perspectiva aberta por Nietzsche, que brotam os esforços contemporâneos, levados adiante por muitos autores, de pensar uma filosofia da educação transformada, porque profundamente influenciada pela formação pós-humanista (DALBOSCO, 2010, p. 179-210; DALBOSCO; FLICKINGER; MÜHL, 2019; DALBOSCO E DORO, 2020; DALBOSCO, 2021)

---

<sup>3</sup> Apesar do esforço em tentar reunir um material vasto e que conseguisse oferecer todo suporte necessário para o desenvolvimento do tema central abordado durante o trabalho, pelo tempo relativamente curto e pelas escolhas de leituras feitas durante o processo, infelizmente deixamos a desejar no que concerne ao diálogo com as pesquisas mais recentes sobre o tema amplo da educação em Nietzsche. Todavia, a percepção disso nos abre novos horizontes quanto à continuidade de nossas pesquisas, que poderão se desenvolver num solo fértil e ainda não cultivado; riquíssimo em quantidade e qualidade.



Nietzsche torna-se pioneiro, neste contexto, porque critica a metafísica e, conseqüentemente, faz ressalvas aos modelos de inteligibilidade que nortearam o trabalho pedagógico ao longo dos séculos; a reflexão sobre a origem dos nossos valores mais santificados, destituindo-os de sua transcendentalidade; a visão acerca do ser humano, como um ser biológico, histórico, pulsional, criativo, inventivo, artístico e simbólico; a defesa de uma epistemologia perspectivista alicerçada em um antropocentrismo insuperável; a importância do encontro do sujeito consigo mesmo, para além de qualquer modelo *formulaico*, tudo isso com certeza pode ser trazido para enriquecer nossas discussões e reflexões sobre um tema tão importante quanto a formação humana.

#### IV

Com essa ideia em mente, dividiremos nosso trabalho em três momentos. No primeiro momento, nosso foco será esmiuçar o significado dado por Nietzsche à vontade de poder. De onde vem essa ideia, a influência de Schopenhauer para sua formulação e as diferenças entre Nietzsche e Schopenhauer em relação ao conceito de vontade, um dos motivos de seu afastamento do antigo “mestre”, que tanto lhe inspirou no início de sua jornada intelectual. A vontade de poder, ou de potência (dependendo da tradução), é um dos conceitos mais importantes de toda filosofia nietzschiana, pois consegue cingir numa única explicação, ou melhor, num único vetor explicativo, questões de ordem cosmológica, biológica e antropológica. Ela é, para Nietzsche, a força motriz responsável por todas as manifestações da matéria, em seu processo constituinte, não tendo um propósito, nem uma finalidade, pois toda forma de teleologia é apenas um produto da percepção humana diante do mundo que chega até seus sentidos, que é convertido pela razão em esquemas abstratos e simplificadores. Sendo assim, faremos um resgate de tal princípio, associando-o com outros elementos da filosofia nietzschiana, como o eterno retorno do mesmo, a transvaloração de todos os valores, o significado da verdade no computo geral das coisas humanas, a crítica a moral de rebanho, o papel do ressentimento na constituição de valores e como a educação consegue disciplinar a vontade e arrefecê-la, em nome do bem-estar social e da manutenção da ordem, mesmo que, para isso, o indivíduo tenha que ser anulado e despotencializado.

Se a vontade de poder, como já mencionamos, está presente em todas as manifestações da matéria, inclusive nos empreendimentos humanos, por mais complexos e objetivos que pareçam ser, como esses empreendimentos se originaram e qual a associação com a vontade de poder? Em outras palavras, como a cultura, a arte, as estruturas mentais, a

linguagem, e todos os elementos responsáveis por dar firmeza e sustentação ao edifício civilizacional surgiram e foram se fortalecendo, e, numa perspectiva maior, qual a sua relevância para a ordem geral das coisas? Esse será o assunto do capítulo dois, que, a partir do que foi tratado no capítulo um, objetiva, a partir das interpretações “genealógicas” de Nietzsche, reconstruir as origens do pensamento ocidental, com ênfase no papel da linguagem enquanto instrumento de expressão simbólica e controle epistêmico. Nesse sentido, veremos como, na busca por domínio sobre a natureza, enquanto representação da vontade humana num estado de carência ou de superabundância, o homem usa suas disposições mentais para acomodar a realidade, mantê-la estável, dotá-la de uma identidade única, cerceá-la e trazê-la para junto de si, processo que poderíamos chamar de agrilhoamento racional da realidade. Processo este, que, não raro, extrapola e faz o homem, ao invés de “prender” o mundo, ficar ele mesmo preso e incapaz de sair das armadilhas construídas. A não percepção do sentido último do conhecimento é responsável pela negação da sensibilidade, o rebaixamento do corpo, a exaltação insana da racionalidade e a edificação de um mundo verdadeiro que está além desse.

Se o mundo não tem sentido ou finalidade e cada fração da matéria, em todas as suas manifestações e configurações, é resultante de uma força explosiva e intencional; se não há nenhum propósito na existência, inclusive no que diz respeito a vida humana na terra; se, por conseguinte, todos os nossos esquemas mentais, deontologias e estruturas de pensamento, não são mais do que instrumentos cerceadores advindos de nossa vontade que anseia por domínio (ou pela sensação de controle sobre algo que foge de nossas próprias capacidades cognitivas); se, partindo do princípio de que o homem de fato chegue a plena consciência a respeito do niilismo, cuja consequência mais grave é a perda dos modelos homogeneizantes e agregadores, como, então, poderemos pensar a formação humana, nesse mundo carente de propósitos universais? A ausência de uma eticidade uniforme, de uma teleologia racionalista ou soteriológica, socialmente aceita e corroborada por todas as instâncias componente da realidade coletiva, lança o ser humano diante do vazio niilista, que, não raramente, o coloca num relativismo total e perigoso. Ou o deixa a mercê da demagogia de grupos econômicos, políticos ou religiosos, o que, no fundo, é ainda pior. Refletir sobre tais questões e propor eventuais saídas para elas, tendo o pensamento de Nietzsche como nosso guia, será o foco no último capítulo desse trabalho. Concluiremos com retomada das questões tratadas nos três capítulos.

## 2 VIDA COMO VONTADE DE PODER

Nos primórdios do pensamento de Nietzsche, ainda enquanto estudante e aspirante a filósofo, duas figuras foram cruciais para o desenvolvimento de sua consciência intelectual, Richard Wagner (músico de renome) e Arthur Schopenhauer (filósofo incompreendido), responsáveis por dar substrato ao até então incipiente desejo de Nietzsche pelo resgate de uma visão artístico-filosófica pautada pela tragicidade da vida e de suas manifestações. Quanto a Wagner, a sua composição preocupada em abarcar todas as facetas da existência, em unir diferentes representações artísticas numa única obra, cuja referência era o teatro pré-socrático, encantaram Nietzsche. Além do mais, a quebra da dialética na música composta por Wagner, em que a tese, a antítese, e a síntese, representadas na música pelo primeiro movimento, tensão e resolução, adquirindo uma tendência ao progresso ao infinito, sem nítidas divisões, foi algo inovador, que, na análise de Nietzsche, remetia a um passado grego esquecido.

O projeto de uma obra de arte total revela em Wagner o desejo de unir em uma obra a música, a poesia, a mitologia e o teatro; além do que, a estrutura da sua música carrega consigo a tendência de progressão infinita, de expressão contínua, característica presente na poesia romântica. Ou seja, em Wagner, Nietzsche encontra aquilo que tanto o seduzia na tragédia, a saber, uma profunda vinculação entre arte, o sentido da arte, a emanção de uma potência afirmativa da vida e o povo. Ele acredita que, assim como na Grécia, a obra de Wagner reavivará o vínculo forte ente homem e natureza (WEBER, 2014, p. 121-122).

No concernente a Schopenhauer, o impacto pela leitura de sua obra, em especial *Parerga e Parelipomena* e *O mundo como vontade e representação*, causou marcas profundas no autor de Zaratustra. Do primeiro livro, Nietzsche retém a crítica schopenhaueriana a forma como a filosofia era tratada no ambiente acadêmico; desprovida da originalidade e ferocidade características, onde o filósofo era um simples proletário, coagido pelo patrão, o Estado, a se manter dentro de certos limites. O educador filósofo, ao ser cooptado pelo sistema, passa a equalizar suas reflexões aos interesses maiores advindos das elites governantes e daqueles representados e protegidos por ela, como era o caso da burguesia, no contexto capitalista europeu. A liberdade de pensamento e a cisão de todo laço de dependência a qualquer coisa que não seja a própria consciência, era fundamental para uma filosofia verdadeiramente capaz de transluzir a fagulha mais íntima do espírito criativo do pensador.

é a figura do autor de *O mundo como vontade e representação* que ressalta como o pensador que, *pessimistamente*, solitariamente, propositadamente, se coloca à margem do Estado e de suas seduções. Eis a razão pela qual Nietzsche admoestava a todo aquele que procurasse responder à questão de saber o que significava um filósofo como educador. Ele devia primeiramente contestar a atitude que se achava difundida e ardorosamente defendida pelas escolas e, principalmente, pelas universidades alemãs daquela época (ALMEIDA, 2014, p. 19)

Do segundo livro, o que mais chamou a atenção em Nietzsche foi o pessimismo schopenhaueriano, sintetizado no conceito de vontade, princípio do agir que, por esse prisma, sempre era incompleto e nunca chegava a lugar nenhum, estendendo o alcance do trágico para além da arte. Tamanha admiração levou Nietzsche a dedicar um de seus primeiros escritos à Schopenhauer, intitulado *Schopenhauer educador*. No livro em questão, um dos dois em que Nietzsche se debruça sobre o universo formativo de sua época, já esboçando muitas de suas ideias mais marcantes, ele coloca Schopenhauer como a imagem mais bem definida de um verdadeiro mestre. Enérgico, crítico, possuidor de uma honestidade intelectual para além dos modismos de seu tempo, simples e preciso em sua exposição, algo não muito apreciado entre seus contemporâneos, que primavam pela erudição acadêmica floreada e rebuscada.

Ele [Schopenhauer] nos ensina a distinguir entre os modos reais e aparentes de fomentar a felicidade humana, e como nem a riqueza, nem as honras, nem o saber podem arrancar o indivíduo da lassidão profunda que ele experimenta diante da ausência de valor de sua existência, e ainda como o esforço para adquirir estes bens só ganha sentido com um objetivo de conjunto elevado e transfigurador: conquistar o poder para, graças a ele, vir em auxílio da *physis* e corrigir, graças a ela, ainda que minimamente, suas loucuras e suas inépcias (NIETZSCHE, SE, 2009, p. 184).

Ou seja, Schopenhauer, por pensar a filosofia para além do eruditismo acadêmico de seu tempo à vinculou com a vida. A teoria morta dos livros históricos e compêndios filosóficos não era interessante por ela mesma, apenas no sentido em que poderia servir como instrumentos de elucidação de problemas, reflexão profunda sobre a existência e compreensão a respeito da figura exemplar daqueles homens magníficos do passado, que algum dia olharam o mundo e se dispuseram a pensar sobre ele. Em outras palavras, “um educador filósofo não deve instruir apenas através de seus livros, pois isso é frágil, vago, e se submeter a ‘opiniões alheias’ como fazem os eruditos. Deve, antes e acima de tudo, educar através de seu exemplo de vida” (FIGUEIRA; WEBER, 2014, p. 99). Schopenhauer, para Nietzsche, além de ter conseguido vislumbrar o verdadeiro papel da filosofia, em sua *pragmaticidade* reflexiva, era justamente um pensador modelo, um legítimo exemplo de inspiração e respeito, capaz de influenciar os homens do futuro em sua marcha pela autossuperação de si; para

tornarem-se verdadeiramente o que de fato são, e não o arremedo de sujeito arquitetado por seus formadores (FIGUEIRA; WEBER, 2014, p. 98-100).

Nietzsche subverte a noção de modelo corrente na pedagogia, em que se entende o modelo como algo a ser copiado. São os ecos platônicos que persistem na educação. Para o filósofo alemão, o modelo é, ao contrário, algo a ser superado. O modelo é aquele através do qual forjamos nosso disciplinamento, nosso autocontrole, como forma de conquistar a autonomia de pensamento e construir uma criatividade singular. Para o próprio Nietzsche, o modelo foi Schopenhauer; e deseja ele próprio ser um modelo, um filósofo educador para os homens futuros, como evidenciou depois em *Ecce homo: como alguém se torna o que é* (GALLO, 2006, p. 341).

Diante de tais considerações, num primeiro momento, gostaríamos de chamar a atenção para um dos conceitos citados acima, um dos mais importantes da filosofia de Schopenhauer, que será reapropriado, retrabalhado, *ressignificado* e transladado para um horizonte teórico mais realista e, por assim dizer, “otimista” por Nietzsche: o conceito de vontade. Ele será um dos pilares da filosofia de Nietzsche, sobre o qual o pensamento do autor será erigido e encontrará sustentação. Nesse sentido, como nos diz Heidegger:

a concepção do ser de todo ente como vontade acha-se na linha da melhor e maior tradição da filosofia alemã. Se olharmos para trás a partir de Nietzsche, encontraremos imediatamente Schopenhauer. A obra central de Schopenhauer, que funcionou de início para Nietzsche como um impulso para a filosofia e que foi se tornando lentamente, por fim, um motivo de repulsa, traz o título: *O mundo como vontade e representação*. No entanto, o que Nietzsche mesmo compreende por vontade é algo completamente diverso. Tampouco é suficiente apreender o conceito nietzschiano de vontade como a inversão do conceito schopenhaueriano (2010, VI, p. 33)

## **2.1 O querer em Schopenhauer: da objetivação da vontade à suspensão do desejo**

Como já referido, a obra mais importante de Schopenhauer, em que o conceito de vontade aparece, é *O mundo como vontade e representação*. Na referida obra, a primeira questão trazida por Schopenhauer é como captamos o mundo exterior. Para ele, a nossa percepção da realidade não nos capacita a conhecer os objetos a nossa volta como realmente são, em toda a sua ostensividade ôntica e essencial. O mundo nos dá informações, dados perceptíveis, os quais serão captados por nossos canais sensoriais e reelaborados pela nossa racionalidade, transformando-os em algo compreensível. Ou seja, o conhecimento é uma espécie de domínio da realidade exterior; de cerceamento volitivo e de representação intelectual. Em outras palavras, na relação entre homem e mundo resulta uma representação do mundo pelo olhar do homem, que, por assim dizer, está “preso” em sua humanidade e só

enxerga pelo filtro condicional de quem é. A representação é uma ilusão, uma aparência, que pintada e bordada através da razão, permite que a vida humana, em toda sua complexidade, seja possível.

“O mundo é minha representação”. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43)

Em seu pensamento, Schopenhauer faz um resgate da filosofia kantiana e, ao mesmo tempo, a critica. Ele compartilha da visão de Kant referente a diferença existente entre o mundo fenomênico e a *coisa-em-si*, sendo a *coisa-em-si*, como vimos, inacessível a nossa capacidade cognoscente. Todavia, podemos experienciá-la, não enquanto algo de natureza diferente e suspensa da fluidez do mundo; muito menos encarada como uma unidade transcendente, em sintonia causalística com os fenômenos, garantindo a sua existência. Ou seja, a coisa em si não é uma essência cristalina que compartilha, a partir de seu núcleo perfeito, elementos da realidade imperfeita e mutável. A essência, que, ao invés de diferenciar, aproxima, é de uma mesma natureza, unificando a realidade fenomênica. Tal essência é denominada por Schopenhauer justamente de “vontade”.

Aquilo do que se faz aqui abstração, como espero que mais tarde se tornará certo a cada um, é sempre a VONTADE, única a constituir o outro lado do mundo. Pois assim como este é, de um lado, inteiramente REPRESENTAÇÃO, é, de outro, inteiramente VONTADE. Uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto em si (como a coisa-em-si de Kant, que infelizmente degenerou em suas mãos), é uma não-coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44).

Nesse sentido, o mundo que vemos nada mais é que a objetivação da vontade; é a vontade tornada objeto, e, a partir daí, a mercê de nosso entendimento por meio de nossas representações. Entre a vontade e os objetos fenomênicos, enquanto médium equalizador, estão as “Ideias platônicas, arquétipos imutáveis e eternos” (BARBOZA, 2005, p. 14). Elas se apresentam como adequação formal da vontade que se manifesta no objeto, num grau superior de translucidez, mas inexistentes enquanto materialidade plena, pois a vontade presente nos objetos não é eterna e nem fixa no espaço-tempo. Isso porque, na teoria schopenhaueriana, o mundo em sua totalidade, irradiando a vontade em suas representações, se manifesta em todos

os fenômenos e seres, ou seja, nas ideias congruentes, que lutam e consomem umas às outras, num ciclo eterno que inviabiliza o alcance da perfeição idealista de si mesmas.

A compreensão de todo esse movimento, nas representações fenomênicas do mundo material, se dá por meio da análise intimista do sujeito ao considerar o seu próprio corpo como objetividade, por meio da força vetorial do querer que se expressa nele mesmo, apregoando, por analogia, essa mesma força a tudo quanto se manifesta ao seu redor.

Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo, Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seu movimento. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante a sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156-157).

Por conseguinte, ele também faz parte do ciclo de vida e morte, do querer voraz que a tudo tenta devorar, até ser ele mesmo devorado. Mas a vontade, o querer, se expressa sempre por meio de uma carência, pois eu não desejo algo que já tenha domínio e fruição imediata. Esta, por sua vez, enquanto alvo do querer, mas não o seu móbil, é sempre efêmera e se esvanece rapidamente, deixando em seu lugar o vazio e o descontentamento. A conclusão é que a existência é sofrimento; carência; incompletude; um devir insaciável, encontrando o seu fim pela morte, a ausência definitiva da vontade (SCHOPENHAUER, 2005). Na visão de Schopenhauer, os mecanismos da vontade beneficiam sempre a espécie, mas nunca o indivíduo, que luta e persegue incansavelmente e esperançosamente algo que de fato nunca terá.

O mais perto que podemos chegar da felicidade é por meio da contenção da vontade. Ao suprimi-la, não em absoluto, mas como experiência ascética, deixamos de sofrer pelos seus efeitos. Mas por qual meio podemos fazer isso? Entre outros, pela contemplação estética. Mas de que maneira isso acontece? A intuição das ideias, enquanto “objetivação adequada da vontade”, no grau mais elevado possível, e, por conseguinte, longe do turvamento do mundo fenomênico, se materializa através da arte. A obra artística nos permite conhecer sem que haja a mediação da vontade, e, nesse momento, o indivíduo abandona o querer e se torna puro sujeito cognoscente; se funde à beleza da ideia retratada pela obra/objeto de contemplação e

torna-se *um-com-a-natureza*. Não há domínio ou cerceamento cognitivo pelo “princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 2005), mas um *deixar-se-absorver* no aconchego do sentimento estético provocado pela beleza e luminosidade das formas. O conhecimento mais puro e o sentimento mais verdadeiramente pleno de felicidade foram alcançados, pela fuga perpetrada pelo sujeito diante de sua vontade.

O comportamento estético, isto é, o comportamento em relação ao belo é o “deleite desprovido de todo interesse”. Segundo o conceito comum, desinteresse é indiferença ante uma coisa ou um homem: não colocamos nada de nossa vontade na ligação com a coisa e com o homem. Se a relação com o belo, o deleite, é determinada como “desinteressada”, então o estado estético se mostra, de acordo com Schopenhauer, como uma suspensão da vontade, um aquietamento de toda a aspiração, o puro aquietar-se, o puro não-mais-querer, o puro pairar na ausência de participação (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 99)

Nesse contexto filosófico-interpretativo da condição humana, a formação do sujeito (enquanto indivíduo naturalmente desejante) teria como tarefa oferecer da melhor maneira possível as medidas “profiláticas” para apaziguar a vontade. No entanto, em Schopenhauer não há uma ideia de progresso moral ou de uma formação voltada para o aprimoramento ético do sujeito: aquilo que se é sempre se é, e educação nenhuma pode mudar isso, pois “[...] cada caráter só será estimulado pelos motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante [...]” (DEBONA, 2016, p. 271). Mas nem por isso, a educação adequada deixa de causar marcas no desenvolvimento do educando. O clareamento das ideias acerca das consequências dos nossos atos, a curto, médio e longo prazo, assim como a inserção no tempo certo e da maneira correta no mundo natural, sem nenhum tipo de mediação conceitual, favorecem a lapidação do intelecto e dos elementos presentes no âmago do indivíduo.

Além disso, o conhecimento e o refinamento dos gostos e apetites, favoreceriam a apreciação adequada do belo, que, por sua vez, é um dos ingredientes para a suspensão da visceralidade do desejo atemporal e universal presente no homem. Esse esquema pedagógico, capaz de gerar um processo de individuação salutar --- pois escapa das garras da força primitiva que toma o homem apenas enquanto espécie, ou seja, uma unidade celular de um corpo orgânico maior e amalgamado --- seria igualmente importante para indicar os caminhos necessários para uma percepção ética assentada não na impositividade de um regramento específico, mas na desestruturação da vontade egoísta e “glutona”, vendo o outro com simpatia e empatia para com seus sofrimentos -- desde que haja uma predisposição para isso. Ao fugir tanto quanto possível dos instintos e desejos, o homem conquista sua liberdade; se torna ascético perante o mundo e a si próprio e abraça o conhecimento e a contemplação



artística como a porta de entrada para a felicidade em sua plácida plenitude. Os sentimentos mais nobres conquistados pelo mergulho na idealidade do conhecimento superior e a sensibilidade no encontro com o belo, entendido como a máxima representação dessa idealidade, o tornaram sujeito, indivíduo e de fato um ser humano, na acepção mais abrangente do termo.

## 2.2 O declínio de um modelo filosófico: o afastamento de Schopenhauer e seus motivos

Como dito anteriormente, a leitura de Schopenhauer marcou profundamente Nietzsche. Muito do que viria a ser a sua filosofia deveu-se a obra de seu conterrâneo, fato evidenciado pelo próprio ao referir-se a Schopenhauer, e a maneira reverente com que presta homenagem a ele. A depreciação de todo tipo de “coletivismo” na educação, como forma de esmorecer os ímpetus de rebeldia daqueles cujo pendore demonstra ser acima da mediocridade reinante, a crítica aos modelos pedagógicos padronizados e balizados apenas por demandas políticas e econômicas, a ideia do sujeito como o foco central de todo processo formativo, não para conformá-lo a um arquétipo predefinido, mas para criar as condições para seu pleno desenvolvimento, todas essas ideias vêm primeiramente de Schopenhauer (ou da maneira como Nietzsche o lia e interpretava). Todavia, com o passar do tempo e amadurecimento de sua escrita, progressivamente Nietzsche vai se afastando do antigo ídolo. Na verdade, não só se afasta, como também o critica em inúmeros aforismos, colocando-o, inclusive, como figura anedótica e “instrumento de manuseio” para expressar seu próprio pensamento, que brotava ainda tímido e necessitava de um *alter ego* de peso para poder afluir. Nas suas palavras:

Agora, ao olhar a partir de alguma distância para aqueles estados de que são testemunho os referidos escritos, não pretendo negar que, no fundo, apenas acerca de mim falam [...] aquele escrito proporciona uma instrução inestimável, admitindo ainda que aqui, no fundo, quem fala não é “Schopenhauer como educador”, mas o seu contrário, “Nietzsche como educador” (2008, EH, p. 61-62).

Mas o que mudou? Quais foram as causas desse afastamento? Podemos extrair alguns indícios que nos ajudam a entender essa cisão em alguns aforismos de Nietzsche. Para fazer um recorte estratégico, primeiramente vamos nos deter na obra *Vontade de poder* (que, como o próprio nome diz, se concentra na análise da vontade enquanto vetor do agir humano, numa perspectiva Nietzscheana). Num determinado aforismo da referida obra, ao tecer uma crítica velada a maneira como a questão da verdade é tratada numa perspectiva ético-

epistemológica em Pascal e Schopenhauer, Nietzsche nos diz: “*Nossa incapacidade de reconhecer a verdade é a consequência de nossa perversão, de nossa decadência moral*: assim diz Pascal. E do mesmo modo, no fundo, Schopenhauer: ‘Quanto mais profunda a perversão da razão, tanto mais necessária a doutrina da salvação’ – ou, dito schopenhaurianamente, a negação” (VP, 2008, p. 66).

Mais à frente, Nietzsche tece considerações sobre a vontade em Schopenhauer da seguinte forma:

O mal-entendido fundamental de *Schopenhauer* a respeito da *vontade* (como se apetite, instinto, pulsão fossem o essencial na vontade) é típico: rebaixamento dos valores da vontade até o estiolamento. No mesmo sentido, ódio contra o querer; tentativa de ver no não-mais-querer, no “ser sujeito sem fim e intenção” (“no puro sujeito livre de vontade”) algo mais elevado, deveras o mais elevado, o pleno de valor. Grande sintoma do cansaço, ou da debilidade da vontade: pois esta é exatamente aquela que trata o apetite como senhor, que indica seu caminho e medida (VP, 2008, p. 66).

Num outro aforismo, retoma sua crítica a maneira como Schopenhauer enxerga os mecanismos inconscientes da vontade, como também a sua “prescrição” para o alcance de uma vida feliz e epistemologicamente mais evoluída:

Schopenhauer: somos algo tolo e, no melhor dos casos, mesmo algo que suprime a si mesmo. Sucesso do determinismo, da dedução genealógica do que vem antes como *conexões* absolutamente válidas, a doutrina do *milieu* e da adaptação, a redução da vontade a movimentos reflexos, a negação da vontade como “causa efetiva” [*wirkliche*]; finalmente – uma verdadeira mudança de nome: vê-se tão pouca vontade, que a palavra fica *livre* para designar outra coisa. Teorias seguintes: as doutrinas da consideração objetiva “sem vontade” como único caminho para a verdade; *também para a beleza* (– também a crença no “*gênio*”, para se ter um direito à *submissão*); o mecanicismo, a fixidez calculável dos processos mecânicos; o pretenso “naturalismo”, eliminação como princípio do sujeito que seleciona, que julga, que interpreta (VP, 2008, p. 72).

E, para fechar, fala sobre a importância da vontade no processo de conhecimento, sem a qual a ideia em si de conhecimento fica anulada e incapaz de um direcionamento adequado, o oposto do que era defendido por Schopenhauer:

O direito ao grande *afeto* – a reconquistar de volta para aquele que conhece! Depois de a abnegação e o culto do “objetivo” terem criado, também nessa esfera, uma falsa ordenação hierárquica. O erro chegou ao ápice quando Schopenhauer ensinou: que *justamente no libertar-se do afeto*, da vontade, jaz o único acesso ao “verdadeiro”, à ciência; que o intelecto livre da vontade *só poderia* ver a verdadeira essência das coisas, sua essência propriamente dita. O mesmo erro na *arte*: como se tudo fosse *belo* tão logo fosse contemplado sem vontade. (VP, 2008, p. 315)

Ou seja, para Nietzsche, embora Schopenhauer tenha partido de uma premissa válida (a vontade enquanto força motriz responsável pelas diferentes manifestações da vida e da matéria), o corolário de seu pensamento se enviesou para um “mau” caminho. Para começo de conversa, ele trata a vontade como um querer unitário e pessoal (algo aparentado com a crença cristã que igualmente professa a existência de um tal querer). Um querer responsável pela consolidação da vida e de todos os demais momentos da existência; que é absoluto em seu proceder; inteiro, sem fronteiras, sem disputas internas, sem divisões, sem alterações em sua natureza peculiar. Assim, a vontade aparece como um “átomo” com capacidade vetorial na condução das coisas.

Em Nietzsche, como veremos adiante, não podemos falar “na vontade”, mas “em vontades”, que não expressam um único querer pessoal, mas o resultado palpável e perceptível de uma batalha presente em todas as relações de forças --- por isso, a própria ideia de livre-arbítrio, tal qual defendida pelos cristãos e incorporada por Kant em sua *Crítica da razão prática*, é indefensável, pois a liberdade da vontade que aje não pode ser entendida como escolha individual do sujeito, mas a erupção provisória de uma vontade interna que prevaleceu sobre as demais, após a luta travada, e quer ser ouvida e atendida (MOSÉ, 2018, p. 131).

Em outras palavras, Schopenhauer teorizou prolixamente sobre um simples preconceito popular que, por meio de uma palavra, o querer, acreditava numa força centralizada e autárquica capaz de comandar o indivíduo até onde sua vontade quisesse ir. Ou seja, de todas as coisas passíveis de racionalização, a vontade do sujeito, expressa pelo seu querer, era a mais cristalina de todas. No entanto, apenas como palavra essa unidade existe --- “e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjogou a cautela sempre inadequada dos filósofos” (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 22) ---, pois atrás dela uma gama de elementos subjazem, condicionam e direcionam o querer.

Na vontade que realiza um movimento em direção a algo está presente uma série de fenômenos complementares e interconectados, como sensações, projeções, instintos, impulsos, hábitos, estímulos físicos, musculares e ambientais, pensamentos e afetos, condensados no momento da escolha por um querer específico. Mas, acima de tudo, há o domínio de uma vontade sobre as demais, que se regozija em comandar e se impor --- O sujeito que, por uma crença pessoal ou firmeza de caráter, se manteve ferrenhamente casto durante boa parte de sua vida, mas, devido a inúmeras tentações e desejos despertados, se entrega a volúpia nos braços de uma linda mulher, teve uma vontade até então dominante suplantada por outra vontade; um querer assumiu o controle e se fez vencedor.

Assim, “o homem que quer - comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece” (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 23). As inúmeras facetas que constituem a estrutura interna de um sujeito pensante, desejante e querente se digladiam sem cessar, e a percepção momentânea que nos vem a consciência e nos impulsiona a escolha por um caminho específico representa a vitória de uma faceta sobre as outras, sendo a felicidade a sensação de liberdade e poder despertos no exato momento da ação executada com êxito. “Desse modo, o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as ‘subvontades’ ou ‘sub-almas’ - pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas - à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L'effetc'estimoi* [o efeito sou eu]” (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 24).

Em suma, como nos diz Deleuze, no livro *Nietzsche e a filosofia* (1976, p. 6):

O ponto no qual se dá a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer é preciso: trata-se justamente de saber se a vontade é una ou múltipla. Todo o resto decorre daí; com efeito, se Schopenhauer é levado a negar a vontade, é primeiramente porque acredita na unidade do querer. É porque a vontade, segundo Schopenhauer, é una em sua essência, que compete ao carrasco compreender que ele forma uma unidade com sua própria vítima: é a consciência da identidade da vontade em todas as suas manifestações que leva a vontade a negar-se, a suprimir-se na piedade, na moral e no ascetismo. Nietzsche descobre o que lhe parece ser a mistificação propriamente schopenhaueriana: a vontade é necessariamente negada quando se coloca sua unidade, sua identidade (1976, p. 6).

Por meio dessa interpretação da vontade e do querer, Nietzsche igualmente questiona a visão incipiente e pré-concebida que, por ter se arraigado tão intimamente em nossa consciência racional, nos fez acreditar na existência de um eu autônomo e plenamente capaz de se perceber e se definir em seus diversos instantes de lucidez.

Nenhum de nós é como nos apresentamos nas circunstâncias que conhecemos e para as quais temos palavras — e, portanto, louvor e censura —; nos conhecemos mal atendendo a essas explosões mais abruptas, que são as únicas que conhecemos, tiramos conclusões de um material em que as exceções têm mais peso do que a regra, interpretamos mal essa escrita, aparentemente a mais clara, do nosso ser. Ainda assim, isso que, descobertos de forma tão equivocada, pensamos de nós mesmos, o que se costuma chamar o “eu”, contribuirá doravante para formar nosso caráter e nosso destino (NIETZSCHE, A, 2014, p. 551, tradução nossa)

Entre o “livre-arbítrio” e o “cativo-arbítrio” temos vontades ocultas trabalhando nas entrelinhas. Ou seja, não somos totalmente livres e plenamente capazes de conduzir nossas vidas da forma que gostaríamos e de acordo com um centro de entendimento volitivo e autárquico, pois a consciência é apenas a fina camada advinda da multidão de fenômenos internos que nos fazem ser quem somos.

O anseio de "livre-arbítrio", na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, delas desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* [causa de si mesmo] e [...] arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 25).

Além do mais, o livre-arbítrio foi uma artimanha criada pelo cristianismo para imputar culpa às pessoas. Assim como no código penal da maioria das nações um indivíduo somente pode ser declarado culpado por um crime se for plenamente consciente e lúcido (por isso pessoas mentalmente alienadas ou psicologicamente alteradas no momento do crime ou são inimputáveis ou tem a pena diminuída), no cristianismo igualmente a culpa deve vir de um comportamento impróprio cometido por alguém capaz de entender e escolher livremente. Ou seja, na crença na responsabilidade advém um desejo por julgamento e punição, que do contrário não teria como ser aplicado (onde não há consciência não há culpa, e onde não há culpa não há punição). A não aceitação do devir, o desconhecimento das partes componentes da psique e a ignorância a respeito da psicologia mesma (entendida no contexto filosófico nietzschiano como o estudo da gênese do comportamento humano), incidem sobre o juízo teológico e na sua sanha por tornar o homem um ser pequeno, covarde, medroso, envolto num eterno mal-estar da alma e dependente da tutela clerical como meio de livrá-lo do pecado e conduzi-lo para boas escolhas (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 45-46).

Hoje, quando encetamos o movimento inverso, quando nós, imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de "ordem moral do mundo", continuam a empestear a inocência do vir-a-ser com "culpa" e "castigo". O cristianismo é uma metafísica do carrasco... (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 46).

Mas se não somos plenamente livres no momento da escolha, muito menos somos condicionados rigidamente por meio de um hermetismo mecanicista que impõe uma silogística ordem causal em todas as esferas da experiência, tanto natural, quanto humana. Geralmente, tal atitude atesta o caráter submisso e medroso de quem não quer se arriscar ou tomar as rédeas da própria vida, arcando com a responsabilidade sobre seus atos.

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo "em si", agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*. O "cativo arbítrio" não passa de

mitologia: na vida real há apenas *vontades fortes e fracas*. (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 26)

Schopenhauer, por sua vez, faz uma análise pessimista da vontade e chega à conclusão de que, embora seja de suma importância para a espécie, no concernente ao indivíduo ela é o vetor primordial de infelicidade, amargura, perturbação e descontentamento. Isso porque, como dito anteriormente, só desejamos aquilo que não temos e, ao nos apossarmos do foco dos nossos desejos, o desejo cessa e em seu lugar emerge o vazio e o mal-estar de uma vontade eternamente insatisfeita, procurando sempre por uma próxima coisa para desejar. Negar a vontade, ou melhor, suspendê-la provisoriamente é o caminho para uma vida mais tranquila e minimamente feliz. Para Schopenhauer, a contemplação artística permite essa suspensão. Todavia, para Nietzsche, seu conterrâneo elenca todos os elementos mais intimamente ligados à vontade (de fato subprodutos delas), como mecanismos para a conquista de tal objetivo. O que há de mais belo e sublime na vontade, enquanto expressão afirmativa e transbordante de um querer interno do sujeito, ele ironicamente acredita ser o instrumento para apaziguar e dissipar a volição do desejo.

Como nos diz Heidegger,

Schopenhauer interpretou a essência da arte como um "quietivo da vida" enquanto tal, o que aquieta a vida em sua miserabilidade e em seu sofrimento, o que suspende a vontade cujo ímpeto provoca justamente a miséria da existência. Nietzsche inverte Schopenhauer e diz: a arte é o "estimulante" da vida, algo que incita e eleva a vida. "O que eternamente impele à vida, à vida eterna..." (XIV, 370). "Estimulante" é a inversão evidente de "quietivo" (2010, VI, 29)

Por meio dessa tacanhice depreciativa da vida e do seu móbil primordial, "*Ele interpretou sucessivamente a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações conseqüentes da negação ou da necessidade de negação da 'vontade' — a maior falsificação de moedas psicológica que já houve na história, excetuando-se o cristianismo*" (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 75-76). A beleza mesma pode ser usada como exemplo do equívoco de Schopenhauer. Acreditando que ela redime o homem da vontade e apazigua o seu querer voraz, inclusive o desejo sexual --- cerne da vontade, pois permite a perpetuação da espécie ---, não percebeu como a beleza se atrela justamente a um impulso interno por procriação. O belo cativa o olhar humano pelo fato de haver em si um erotismo nato, enquanto juízo estético de natureza antropocêntrica, luxuriante e libidinoso (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 75-76).

Além disso, as reflexões e deduções feitas por Schopenhauer sobre a vontade e a sua ligação com a cultura carecem de fundamento e demonstram estar profundamente comprometidas por visões de mundo melindrosas. A necessidade metafísica, como produto do assombro do homem diante da existência, cuja consequência mais extraordinária é a cultura e toda gama de manifestações amalgamadas sob o seu imenso guarda-chuva, para Schopenhauer encontra sua resposta mais elegante na filosofia e na religião. Enquanto na religião o homem lança para fora do mundo (na conta de alguma divindade ou processo criador) a causalidade primária da natureza das coisas e dos homens, no trabalho filosófico consegue dar vazão a essa necessidade e transluzir ela por meio de suas teorias e estruturas de pensamento, capazes de ordenar e manter o mundo estável e captável. Por conseguinte, exige um esmero infinitamente maior e um contexto formativo mais denso e que permita a reflexão e o ócio dos estudantes. Ou seja, uma formação, por assim dizer, “platônica”, pautada por uma racionalidade gélida e megalomaniaca, tão autocentrada em si mesma que desconsidera qualquer outro aspecto da natureza humana; que se estrutura em torno de uma passividade comportamental, lançando para fora do mundo o alvo de seus esforços pedagógicos, com vistas a uma idealidade cristalina; que deixa de lado a necessidade de um empirismo metodológico ou busca genealógica das origens do panorama civilizacional na condução de seus esforços formativos, cujo resultado é justamente a elaboração de uma sistema metafísico bem arquitetado. Um sistema metafísico nesses moldes atesta a superioridade de uma cultura; a sua extraordinária elevação civilizacional. Consequentemente, a metafísica é vista como um termômetro usado na medição do quão grande e nobre uma cultura é (BRANDÃO, 2008, p. 120-121).

Para Nietzsche, ao contrário de Schopenhauer, a ligação entre filosofia, metafísica e civilização não devem ser tratadas como elos de uma cadeia silogística que permite atestar a grandeza e a superioridade de uma cultura e de seu povo, mas como sintoma de uma perspectiva moral, epistemológica e ontológica, construídas ao longo da história e, por vezes, inclusive, defeituosas. O pensamento nietzschiano se baseia justamente, em primeiro lugar, na busca genealógica das origens da civilização ocidental e no que ela representa, e, em segundo lugar, na necessidade de uma crítica a toda cultura que seja condicionada ou condicione um sistema metafísico específico. Principalmente quando tal sistema tende a desvalorizar a vida e a natureza, como, na sua interpretação, foi o caso do corolário filosófico da metafísica da vontade de Schopenhauer. “Se o ‘auge’ da civilização é uma filosofia que responda ao ‘assombro’ da existência mediante uma metafísica que, ‘encontrando uma justificativa em si

mesma’, resulta num pessimismo, a superação desse *niilismo* será a proposta de uma filosofia que repense a civilização e a cultura livres da metafísica” (BRANDÃO, 2008, p. 122).

Além do mais, o mesmo Nietzsche que coloca Schopenhauer como o mestre por excelência e modelo exemplar para as novas gerações, agora se contrapõe aos princípios elementares da filosofia schopenhaueriana naquilo que ela mais pontualmente diz respeito a *Bildung* (formação). O devir nietzschiano, quando aplicado à análise da formação e da educação, desemboca numa ideia de transformação, mediante o desenvolvimento de uma consciência livre e depurada dos rescaldos metafísicos tradicionais. Ou seja, se tudo é devir, então o indivíduo não pode ser pensado como algo estático, mas como o resultado cambiante de um processo de autossuperação. Já para Schopenhauer, o sujeito se forma quando se encontra consigo mesmo, com sua natureza intrínseca (que não se transforma, apenas emerge e se expressa). Assim, “diante do pressuposto de que a natureza individual é invariável, nenhuma religião, educação ou filosofia poderiam mudá-la” (DEBONA, 2016, p. 266). Ao mesmo tempo em que desenvolve uma correta percepção da realidade, de modo intuitivo, o sujeito vai descobrindo sua verdade mais íntima. “A distância entre as duas concepções é proporcional à diferença entre os dois projetos filosóficos” (BRANDÃO, 2008, p. 127).

Em suma, a defesa da suspensão da vontade, na visão de Nietzsche, nada mais é que um processo de *despotencialização* do espírito; de subtração do elemento vital para se compreender e projetar a vida de uma forma que de fato faça sentido. O sujeito fraco, impotente, exausto, incapaz de resiliência e covarde é visto, perversamente, como um ser de natureza mais evoluída, e até mesmo como um ideal a ser buscado. Se a vontade é a força responsável pela vida, negar a vontade, ou suprimi-la, é negar a própria vida, sendo os motivos elencados para tal sempre sintomas inconscientes de decadência e ressentimento; de fuga e covardia (voltaremos a isso mais adiante). Todavia, “[...] se jamais se pode ver na filosofia de Nietzsche uma espécie de refinamento, acabamento ou superação do projeto schopenhaueriano (pois o horizonte das duas filosofias *não é o mesmo*), é preciso não perder de vista o quanto a metafísica da Vontade foi importante para e balizou o tempo todo a transvaloração nietzschiana” (BRANDÃO, 2008, p. 127).

### **2.3 A vontade de poder em Nietzsche: a configuração da matéria enquanto devir da vontade**

Com base no que vimos acima, o que seria então a vontade para Nietzsche? Em que sentido se diferencia da vontade em Schopenhauer? Indo na mesma direção do antigo mestre,



Nietzsche acredita que todo movimento, toda mudança, todo agir, em todas as esferas inimagináveis do existir, também são ocasionadas pela vontade. Porém, para ele, vontade de poder, que se expressa e cresce por meio da luta perpétua contra quem ou o que lhe resiste. “A vontade de poder denomina o caráter fundamental de todo ente; ela visa àquilo que perfaz, no ente, o que o ente propriamente é” (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 31). Sendo assim, vontade de poder não é um termo composto por dois conceitos meramente relacionados, que do contrário existiriam por si mesmos, mas uma unidade essencial que qualifica a natureza mesma de todo ente enquanto é, em sua concretude primordial e atualizante em cada intervalo de caos *deveniente* e processual.

Eles são o mesmo no sentido da co-pertinência essencial à unidade de sua essência. Eles não são o mesmo no sentido da igualdade indiferente de dois seres de outro modo cindidos. Não há a vontade por si, da mesma forma que não há o poder por si. Vontade e poder, tomados a cada vez por si, solidificam-se e transformam-se em fragmentos conceituais arrancados à essência da “vontade de poder”. Só a vontade de poder é vontade, a saber, de poder no sentido do poder para o poder. (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 233)

A diferença entre fenômenos ou atitudes que dizem respeito há uma mesma esfera da existência ou da experiência humana, em sua busca por valorar as coisas, é apenas questão de graus de força aplicados. “Uma força é dominação, mas é também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Eis o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche: uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância, onde a distância é o elemento diferencial compreendido em cada força e pelo qual cada uma se relaciona com as outras” (DELEUZE, 1976, p. 6).

Em outras palavras, não há oposições na natureza, apenas variações de grau entre fenômenos que se encontram aparentemente em extremos. Ou seja, graduações ascendentes ou descendentes com base em parâmetros muitas vezes artificiais, mas que, no fundo, deixam antever, nas entrelinhas, relações de poder e hierarquias --- entre algo considerado quente e outro considerado frio há uma variação de temperatura que não exprime oposição alguma. Oposições denotam identidades fixas e essenciais de um mundo organizado, onde o ser se estabiliza e, por vezes, encontra seu contraponto (quente e frio, alto e baixo, grande e pequeno, feio e bonito etc.). Graus que variam, pelo contrário, expressam o devir colocado em movimento pela vontade de poder. Toda análise da realidade que desconsidere essa premissa estará equivocada, principalmente quando seu foco for o “mundo espiritual”, pois foi justamente aí onde mais se cometeu erros ao se aplicar a velha fórmula da oposição. A

dualidade entre alma e corpo e o maniqueísmo entre o bom e o mal caráter, podem ser citados como exemplo (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 162-163).

No que se refere a vontade de poder, a nível biológico todas as criaturas, por mais ínfimas e insignificantes que pareçam ser, e até mesmo os sistemas fisiológicos e microfisiológicos, são guiados por essa força motriz cega e desprovida de intencionalidade. Ou seja, o elemento vetorial propulsor da vida e do movimento constante de manutenção e edificação da matéria não pode ser explicado por uma teleologia metafísica, transcendente ou transcendental, nem está sujeito ao querer autônomo e proposital de um agente (sobrenatural ou racional). Os acontecimentos, aqueles que testemunhamos e aqueles que se ocultam, aqueles que ocorrem repetidamente a nossa volta ou em rincões distantes do cosmos infinito, tampouco podem ser explicados ou definidos por meio de leis (como a ciência oitocentista soberbamente tratava o resultado de suas investigações relativas à natureza dos fenômenos). A vontade de poder, enquanto um extravasamento beligerante e irreprimível; uma força em expansão permanente (embora por vezes estacionária), apenas se manifesta, não se associando a premissas ou corolários (NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 126-128).

A análise da realidade, partindo do princípio da vontade de poder como elemento referencial capaz de sustentar toda e qualquer perspectiva, seja ela epistemológica ou ontológica, trás uma série de consequências. O próprio hermetismo científico do tempo de Nietzsche, um dos motivos de sua crítica à ciência e de sua apologia à arte nos seus escritos da juventude, encontra seu algoz nessa teoria, que, sustentada no eterno devir, coloca barreiras a toda perspectiva homogeneizante e objetivamente restritiva. As teorias científicas do século XIX encontravam seu ápice expressivo por meio de fórmulas matemáticas. Se essas fórmulas, enquanto expressões simbólicas da realidade, reforçavam a ideia de uma relação causal mecânica e cíclica, na teoria da vontade nietzschiana, por sua vez, a dinâmica dos fenômenos se configura por meio de relações de poder.

O grau de resistência e o grau de superioridade de poder – é disso que se trata em todo acontecer: se *nós* soubermos exprimir isso em fórmulas de leis para o nosso uso doméstico do cálculo, tanto melhor para nós! Mas, com isso, não pusemos nenhuma “moralidade” no mundo, pelo fato de o simularmos como obediente –. (NIETZSCHE, VP, 2008, p 324)

Sejam corpos celestes em sua trajetória orbital, sejam células contribuindo para a complexa tarefa de sustentação orgânica de uma unidade vital específica, sejam reações químicas capazes tanto de manter quanto de transformar estruturas moleculares preconfiguradas, tudo depende de uma colossal luta por poder. O poder, como vimos, não se

exerce de forma intencional, mas encontra em seu movimento despótico resistências de igual capacidade ou de capacidades diferentes. No encontro entre centros e unidades de força díspares pode haver a eliminação de um deles, a sua subserviência àquele cuja força é maior, a incorporação de um pelo outro, uma nova configuração simbiótica ou uma tensão permanente e incontornável.

Desse modo,

Dois estados que se sucedam, um sendo uma causa e o outro um efeito —: é falso. O primeiro estado não tem nada a efetuar, nada efetuou o segundo. Trata-se de uma luta de dois elementos desiguais em poder: alcança-se um novo arranjo das forças, sempre segundo a medida de poder de cada um. O segundo estado é algo fundamentalmente diverso do primeiro (*não* seu “efeito”): o essencial é que os fatores que se encontram em luta saem com outras quantidades de poder. (NIETZSCHE, VP, 2008, p 323)

Por conseguinte, a ideia de um mecanismo rígido e funcional perde espaço, e em seu lugar emerge um horizonte novo de explicação. Se a terra gira em torno do sol não é porque há um sistema bem delineado que põe em movimento um mecanismo rígido em sua funcionalidade, mas dois centros de força cuja relação de grandeza e a quantidade de poder colocado em jogo permitem um movimento peculiar e constante, que eventualmente pode mudar; o gêiser que atinge estado de ebulição e lança seus poderosos jatos ferventes de água ou a avalanche que irrompe do cume da montanha e devasta tudo em seu caminho não estão programados a cumprir uma função ou levar a bom termo um objetivo predeterminado, apenas efundem um enorme acúmulo de forças incontroláveis e não passíveis de contenção ou apaziguamento.

Em suma,

há de conceberem-se todos os movimentos, todas as “manifestações”, todas as “leis” somente como sintomas de um acontecimento interno, e por fim servir-se da analogia do homem. No animal, é possível derivar da vontade de poder todas as suas pulsões; da mesma maneira, todas as funções da vida orgânica podem ser derivadas dessa única fonte (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 320).

O mundo não é uma máquina criada para um objetivo prévio, como se uma consciência demiúrgica estivesse por detrás e garantisse a fluência causalística de um *lógos* funcional. Para Nietzsche, nem ao menos sequer houve um início; nada de fato foi criado ou surgiu por meio de algum processo genealógico *cosmogônico*. Tudo que é sempre foi e voltará a ser em algum momento e sob determinadas circunstâncias. Em outras palavras, cada elemento, cada fração da matéria e cada nova configuração erguida mediante o friccionar de

forças belicosas representam um total absoluto, cuja fronteira entre ser e não ser nunca foi erguida. Ou seja, não existiu no tempo um período onde algo não era e passou a ser; onde o nada absoluto cedeu lugar para o surgimento daquilo que é, independente dos meios elencados para tal. A ideia do início depende mais de uma percepção imediata advinda da experiência do que de uma séria convicção empírica mensurável. Isso porque, em nossa vida vemos coisas surgirem a partir de outras, seja pelo nascimento, transformação ou consubstanciação, e, por isso, é natural pensarmos que existe um começo para absolutamente tudo, inclusive para o universo, mesmo que seja numa forma rudimentar. Todavia, isso não atesta a efetiva existência de um momento gerador, apenas um preconceito erguido pelo hábito (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 511).

A ideia de uma finalidade para as coisas, por vezes associada à uma causalidade primeira que gera um efeito, igualmente é descartada por Nietzsche. Se o mundo tivesse um fim ou estivesse rumando para um ele já o teria alcançado em algum momento, “pois as possibilidades do ente, possibilidades finitas segundo a quantidade e a espécie, precisariam, necessariamente, se exaurir e ter se exaurido” (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 285). O perpassar das eras e as inúmeras configurações pelas quais o planeta passou provam que não há uma finalidade para ele ou para nós, espécie efêmera que, ao fim e ao cabo, não é nada além de um hiato de consciência em meio a um universo de força explosiva, se digladiando, se transfigurando e se consumindo sem cessar. Nós não somos a regra, mas a exceção, tão excepcional que não consegue conceber a própria excepcionalidade sem a colocar na conta de alguma entidade ou processo criador excelso. Isso está tão entranhado em nós, que nem ao menos conseguimos cogitar ou conceber qualquer tipo de estrutura lógica sem edificar em torno dela uma muralha de condicionamentos ou processos contíguos.

O próprio raciocínio que, partindo do pressuposto do devir, enxerga nele uma atualização da matéria, ao invés de superar o *essencialismo ôntico* o invoca por meio não de sua rigidez ideal, mas de uma “intenção” fluída presente em seu movimento criativo e transmutador. Ou seja, o constrange a repetir um eterno e inovador engendramento que sempre chega a uma estabilidade momentânea.

Se o próprio Nietzsche acentua que o ser enquanto “vida” é em essência “devir”, então ele nem tem em vista com esse conceito tosco de “devir” uma semi-progressão sem fim, nem pensa um borbulhar e um bramir confuso de pulsões desencadeadas. O termo aproximativo e há muito gasto “devir” significa: superpotencialização do poder como a essência do poder que à sua própria maneira retorna poderoso e continuamente a si mesmo (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 26)

Para Nietzsche, o tanto de força existente no mundo (a vontade de poder) não sofre alterações quantitativas; não se amplia e nem diminui, sendo finita em essência, assim como o mundo, pois o próprio mundo é vontade de poder aplicada e constituinte. Dessa forma, a finitude em Nietzsche não se sustenta numa tosca ideia de um limite fronteiro, em que o universo encontra a borda limítrofe de um não-universo (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 267). A eterna luta por poder, entendida enquanto superpotencialização do ente na totalidade, não se estabiliza de uma vez por todas, como se fosse o alcance de um domínio almejado e, enfim, conquistado, mas só é poder como potência aplicada continuamente, num ciclo sem fim ou objetivo --- do contrário, a própria inércia levaria a impotência, ao não mais poder. Sendo assim, o poder não é poder para alguma coisa específica e racionalmente sustentada; ele orbita em torno de si mesmo e busca a si mesmo; não progride numa progressão vertical infinita, mas, por ser finito, no sentido de possuir uma extensão limitada em termos quantitativos, sempre volta, curvando-se novamente ao encontro de seu próprio eixo gravitacional (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 25-26). Ou seja, a força finita produz efeitos infinitos, já que não se imutabiliza em formas ou sistemas pré-configurados e nem pode ser mensurada por meio das condições ou instrumentos empíricos. Consequentemente, a maneira como as partes lutam por poder e os resultados advindos dessa luta são imprevisíveis, levando-se em conta a eternidade e a infinitude do universo e do tempo em si. Sendo assim, a quantidade de força existente não se altera, apenas se realoca e produz novos elementos (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 267-268).

Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e, Consequentemente, *inutilizável* –, segue-se disso que ele há de perfazer um número de combinações computáveis no grande jogo de dados da sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível haveria de ser alcançada em qualquer altura por uma vez; mais ainda: ela haveria de ser alcançada infinitas vezes. E então, entre cada “combinação” e seu próximo “retorno”, todas as combinações possíveis haveriam de ter decorrido, e cada uma dessas combinações condiciona toda a sequência das combinações na mesma série, e assim seria, com isso, provado um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu com infinita frequência e que joga seu jogo *in infinitum*. – Essa concepção não é, sem mais, uma concepção mecanicista: pois se ela fosse tal, então não condicionaria um infinito retorno de casos idênticos, mas sim um estado final. *Porque* o mundo não alcançou esse estado, o mecanicismo há de valer, para nós, como uma hipótese incompleta e somente provisória (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 512).

### **2.3.1 Vontade de poder e eterno retorno do mesmo: O ciclo sem fim da vontade na busca por si mesma**

Essas reflexões servem como propedêutica para o desenvolvimento de um dos pensamentos mais intrigantes de toda história da filosofia ocidental: o eterno retorno do mesmo. Ele está tão intimamente ligado com a vontade de poder e com a transvaloração de todos os valores, alicerces teóricos da filosofia nietzschiana, que é impossível tratar de qualquer aspecto de seu pensamento sem entendê-lo. Em outras palavras, “a doutrina do eterno retorno do mesmo e a doutrina da vontade de poder se copertencem da maneira mais intrínseca possível. A unidade dessas doutrinas pode ser vista historicamente como transvaloração de todos os valores até aqui” (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 18).

A primeira aparição de tal conceito se deu em *A gaia ciência*, onde é apresentado por Nietzsche como um desafio ético:

E se, um dia ou uma noite, um demônio se viesse introduzir na tua suprema solidão e te dissesse: <<Esta existência, tal como a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar; sem nada de novo; muito pelo contrário! A menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande e de indizivelmente pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão... esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!...>> Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? A menos que já tenhas vivido um instante prodigioso em que lhe responderias: <<Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!>> Se este pensamento te dominasse, talvez te transforma-se e talvez te aniquilasse; havias de te perguntar a propósito de tudo: << Queres isto? E querê-lo outra vez? Uma vez? Sempre? Até ao infinito?>> E esta questão pesaria sobre ti com um peso decisivo e terrível! Ou então, ah!, como será necessário que te ames a ti próprio e que ames a vida para nunca mais desejar outra coisa além dessa suprema confirmação! (NIETZSCHE, GC, 2000, p. 219-220)

A partir da certeza niilista, da inessencialidade do universo e da ausência de qualquer promessa soteriológica, como encararíamos a premissa de uma eterna repetição da vida da mesma forma em que ela é, sem acréscimos ou decréscimos; sem castigos ou recompensas; sem modificar uma única vírgula na narrativa peculiar construída ao longo de uma existência x ou y? Se ela foi arquitetada sobre uma base metafísica além-mundista ou arrefecida pelos ditames de uma moral coletiva detratadora da vida e da singularidade expressa pelas mais íntimas propensões do indivíduo, a certeza de que nada será conquistado com isso, e, portanto, toda diligência ascética foi apenas uma perda de tempo, a ideia de que essa mesma vida vai se repetir sempre uma vez mais, será uma ideia terrível. Mas, pelo contrário, se esse “pensamento mais pesado” for encarado por um indivíduo que jamais deixou de viver e buscar sua natureza própria; se a certeza niilista deixou de ser um castigo terrível e um vetor

de angústia por parte do sujeito e for abraçada como uma revelação “prodigiosa”, então a ideia da repetição será a mais alegre e benfazeja revelação.

Do mesmo modo que permanece apavorante a intelecção do niilismo, é difícil pensar o pensamento mais pesado e preparar o surgimento daqueles que o pensam de maneira verdadeira e criadora. Pois inicialmente o mais difícil é a confrontação com o niilismo, uma vez que o pensamento do retorno também possui um caráter niilista. Esse caráter niilista é marcado pelo fato de nesse pensamento não ser mais pensada nenhuma meta derradeira para o ente. Em certo aspecto, esse pensamento eterniza o “em vão”, a falta de uma meta final. Nesse sentido, ele é o pensamento maximamente paralisante. (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 340)

Embora, como já mencionado, ele apareça primeiro na *Gaia ciência*, a nosso ver o primeiro livro em que tal pensamento é tratado com mais profundidade é em *Assim falou Zaratustra*, a *magnus opus* de Nietzsche, em que seu pensamento é sintetizado e brilhantemente explanado por meio da trajetória filosófica do personagem que dá título à obra. Através de riquíssimas metáforas, carregadas de eloquência e beleza literária, o filósofo alemão nos mostra as consequências cosmológicas e filosóficas de um universo não criado. Se, como vimos, o mundo não tem um começo, concentrando em si o total absoluto da matéria, colocada em movimento pela vontade de poder, então os elementos e as forças presentes em seu interior não se alternam quantitativamente, apenas se transformam, por meio de um eterno pulsar criativo e reformulador. Para nos ajudar a compreender tal ideia, Nietzsche nos pede que imaginemos o tempo partindo da imagem mental de duas sendas, ambas infinitas. O ponto de convergência e, ao mesmo tempo, de “largada” é o portal chamado “instante”. As ruas que correm a partir dele, uma indo para frente e a outra para trás, simbolizam a eternidade do tempo em si, somente visto e experienciado a partir do momento fluído onde há a colisão das duas dimensões temporais; onde o futuro, enquanto um “ainda-não-agora”, e o passado, o “não-mais-agora”, rumam em direções opostas e paradoxalmente voltam a se encontrar, numa eterna espiral ontológica --- a brevidade transitória coexistindo com a plenitude cintilante e apreensível de um retornar infinito. Por conseguinte, apesar de inicialmente essas “ruas” (o passado e o futuro) parecerem caminhos distintos quando observados de relance por um espectador desatento, no fundo são meramente o início de um imenso círculo espiralado que se atualiza constantemente, voltando a si repetidas vezes na sucessão infinita de um caos *deveniente*. Ou seja, as “ruas” não são retílineas ou paralelas, mas se curvam uma em direção a outra. Ao se encontrarem, fazem com que as coisas que nelas se locomovem se embaralhem, sem, com isso, interromper a marcha perpétua e irrefreável pela qual a matéria e todas as suas representações encontram eventualmente seu

ponto de equilíbrio (mesmo que momentâneo) na presentificação do instante. Sendo assim, a “verdade”, se é que podemos chamar algo por esse nome, não é estável e fixa numa idealidade basilar, mas o transcurso tortuoso do ente em seu retorno perpétuo, justamente a sua característica distintiva (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 227-243).

Tudo aquilo, das coisas, que pode caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? [...] E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto – também a si mesmo?” (NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 166).

Nesse momento, a linearidade temporal, tão cara a nós, homens modernos e ocidentais, se desintegraria, e tanto o passado, quanto o presente e o futuro fariam parte de um mesmo horizonte de eventos e possibilidades “estéticas”. Todavia, apesar do que se disse anteriormente, o ponto de convergência não deve ser entendido aqui como o giro da ampulheta, mas o chacoalhar beligerante dos elementos que preenchem o universo. Eles são os mesmos, a força responsável por movimentá-los também, mas as configurações resultantes do choque gerado podem ser as mais diversas possíveis. Todavia, como vimos, pelo fato do tempo ser infinito e os elementos representarem grandezas determinadas, em algum momento as mesmas configurações irão retornar. Nós não estamos alheios a isso, pois igualmente fazemos parte do devir, do eterno retorno de todas as coisas. Nesse sentido, Nietzsche nos diz:

Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quantos os corpos. [...] Mas o encadeamento de causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno. [...] Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas – para que eu volte a pregar a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, para que eu volte a anunciar aos homens o super-homem(NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 227).

Para Deleuze (1976), parafraseando e interpretando as elucubrações de Nietzsche a respeito do eterno retorno, tal conceito pode ser entendido como um jogo de dados. Para fazer sentido no contexto alegórico, temos que partir da certeza da eternidade do jogo; ele sempre será jogado, mesmo se não estivermos mais aqui para testemunhá-lo. A combinação dos números depende não de uma causalidade rígida, mas do puro acaso --- a necessidade cega que explica o jogo, o eterniza, mas não condiciona os resultados obtidos por meio de uma ciclicidade teleológica. Nesse sentido, a racionalidade ocidental pode ser entendida como a teimosia do jogador que lança os dados milhares de vezes na esperança de ver uma



combinação específica se repetir. E, de fato, como vimos, ela vai se repetir, pois o jogo é eterno e a probabilidade dessa repetição, em algum momento, é matematicamente certa. Assim, ao abstrair e discriminar a sequência numérica desejável, ele “disciplina” o jogo, desconsiderando, por conseguinte, a natureza e a dinâmica interna de suas regras. No fundo, ele não venceu o acaso, o devir caótico que afirma a si mesmo a cada novo acontecer “atualizante” da matéria, representado aqui pela combinação dos dados, apenas o escamoteou de seus olhos e filtrou o fragmento ordenador que fizesse sentido para ele. Todavia,

O universo não tem finalidade, não existe finalidade a esperar, assim como não há causas a conhecer, é esta a certeza para jogar bem. Perde-se o lance de dados porque não se afirmou bastante o acaso em uma única vez. Ele não foi bastante afirmado para que se produzisse o número fatal que reúne necessariamente todos os seus fragmentos e que, necessariamente, traz de volta o lance de dados. Devemos portanto conceder a maior importância à seguinte conclusão: o par causalidade-finalidade, probabilidade-finalidade, a oposição e a síntese desses termos, a teia desses termos são substituídos por Nietzsche pela correlação acaso-necessidade, pelo par dionisíaco acaso-destino. Não uma probabilidade repartida em muitas vezes, mas todo o acaso em uma só vez; não uma combinação final desejada, querida, aspirada, mas a combinação fatal, fatal e amada, o amor fati; não o retorno de uma combinação pelo número de lances, mas a repetição do lance de dados pela natureza do número obtido fatalmente (DELEUZE, 1976, p. 15)

Em outras palavras, os dados lançados na mesa da existência põem em movimento a dinâmica própria do jogo, afirmando a cada lance o acaso nos resultados obtidos. Mas, ao mesmo tempo, chancelando “o destino que traz de volta o lance de dados” (DELEUZE, 1976, p. 15). Ou seja, a cada novo lance há a afirmação do jogo em si, que parte dos resultados anteriores como propedêutica para uma nova rodada. A necessidade da repetição do lance, partindo da combinação numérica anterior (o primeiro tempo do jogo); as peças e os números prováveis e possíveis numa próxima sequência (que eventualmente podem se repetir); representam, dentro da analogia, o eterno retorno nietzschiano. Há de se dizer, porém, que o acaso é múltiplo, composto por inúmeros fragmentos, e nossa visão pode nos enganar e, sem percebermos, tomaremos a parte pelo todo; a combinação de dados repetida como a finalidade do jogo e sua regra principal. O trágico fatalismo de uma existência caótica, dependente de uma vontade que atua sem intenção ou consciência, pode ser superado pelo discurso coerente, que subtrai do todo da existência os elementos necessários para circunscrevê-la dentro de uma estrutura sintática arbitrária e *fabulesca*. “É preciso, ao contrário, afirmar todo o acaso uma única vez [...], para reunir todos os seus fragmentos e para afirmar o número que não é provável, mas fatal e necessário; somente então o acaso é um amigo que vem ver seu amigo e que este faz voltar, um amigo do destino, do qual o destino assegura o eterno retorno enquanto

tal” (DELEUZE, 1976, p. 16).

Assim, não há uma dicotomia entre as ideias de ciclicidade e do devir caótico e transmutador. Tradicionalmente a filosofia nos fez entender o devir como um estado de desequilíbrio que deveria ser vergado pelas mãos ordenadoras de um deus, capaz de lhe impor limites por meio de identidades fixas e modelos vetoriais circulares e repetitivos. Ou seja, deveria haver uma “causalidade mecânica” que dispõe os fins para os quais as coisas deveriam se encaminhar, para encontrar o seu sentido e razão de ser; uma lei impositiva e restritiva, mantenedora da ordem cósmica e das estruturas ontológicas do universo em suas diversas manifestações. Para Nietzsche, o caos é a regra primordial, e não algo superado ou superável; ele é eterno e invencível, mas, dentro dele, paradoxalmente, encontramos a circularidade que o define e direciona. Essa circularidade é justamente o eterno retorno. A vontade de poder presente no mundo torna possível o movimento caótico do devir que não se estabiliza duma vez por todas, sempre abrindo possibilidades para novas configurações, mas dentro das mesmas quantidades de matéria e força (DELEUZE, 1976, p. 16).

Ou seja,

Ao pensar o “ápice da consideração” e o “pensamento mais pesado”, Nietzsche sempre pensa e considera o ser, ou seja, a vontade de poder, como eterno retorno. O que isso significa — tomado de maneira totalmente ampla e essencial? Eternidade não como um agora estático, nem tampouco como uma sequência de agoras que se desenrolam até o infinito, mas como um agora que rebate em si mesmo: o que é isso senão a essência velada do tempo? Pensar o ser, a vontade de poder, como eterno retorno, pensar o pensamento mais pesado da filosofia significa pensar o ser como tempo. Nietzsche pensou esse pensamento (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 20)

### **2.3.2 Vontade de poder e vida humana: Expansividade da vontade, a busca de controle e a formulação antropomórfica da verdade**

Obviamente as teorias ontológicas de Nietzsche, que, embora sejam alicerçadas numa perspectiva filosófica, flertam com a física, a biologia e a química, não se sustentam mediante uma análise rigorosa, tendo como parâmetro as modernas teorias científicas, mas o esforço de compreensão nos conduz por um caminho extremamente produtivo. Esse chacoalhar filosófico nos coloca diante da tarefa de pensar o mundo sem associá-lo à uma intencionalidade motriz ou um ajuste perfeito de partes harmoniosas. O que existe é uma multidão de fenômenos, coisas e seres aleatórios, se alimentando, absorvendo e sobrevivendo a custa uns dos outros. O caos é a regra; a fluidez, a inconstância, a mutabilidade inerente a tudo quanto possa ser visto. Somente nós, seres humanos, detentores da vontade mais

evoluída e acabada entre todas as vontades, podemos conceder atributos a esse monstro de força e magnitude explosiva chamado universo. Nós, ao percebermos essa grandeza (e nisso Nietzsche concorda com Schopenhauer), passamos a arquitetar formas de subjugá-la. Para tanto, inventamos o conhecimento; buscamos leis, regras, equações, relações causais, inferências, unidades, substâncias e parâmetros. Em suma, representações de uma vontade que busca, acima de tudo, domínio, e não a equalização diante de uma verdade deslindável.

*Todos os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim, justamente por isso, o desvalorizamos, quando se tornaram inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram projetadas na essência das coisas. Trata-se sempre ainda da ingenuidade hiperbólica do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas. (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 33)*

Por conseguinte, a questão principal para Nietzsche, no que diz respeito ao ser humano, é como um ser biológico, carregado de paixões, movido por essa força cega presente não apenas nele, mas em todas as outras espécies e, se radicalizarmos na interpretação, até mesmo em fenômenos do mundo físico, “tornou-se” racional e civilizado. Esse talvez seja o maior paradoxo que já existiu, pois através de mecanismos naturais, inconscientes e sem um sentido ontológico finalista esse ser conseguiu construir um universo cultural riquíssimo e extremamente complexo. Cultura e natureza, civilização e animalidade, instinto e consciência, físico e psíquico, orgânico e inorgânico. Enfim, elementos que se afastam e se aproximam; se repelem e, ao mesmo tempo, se pressupõem mutuamente; uma circularidade existencial cujos polos se mantêm numa relação perpétua de forças. Essa dança de contrários é embalada pela sinfonia de vida, entendida enquanto vontade de poder.

*A vida é parte integrante de um mundo concebido por Nietzsche não como uma “realidade” (Realität), mas uma “efetividade” (Wirklichkeit), ou, mais propriamente, um constante efetivar-se e diluir-se: um constante via-a-ser, no qual toda estabilidade é momentânea e provisória. Uma ideia terrível da existência em que as individualidades emergem já condenadas a voltar, a subsumir no indeterminado (PASCHOAL, 2008, p. 164)*

Não é difícil entender o motivo de tantos pensadores terem imaginado o ser humano, e mesmo o mundo material, como fazendo parte de uma lógica existencial dualista. Na visão tradicional, o corpo e a alma, o espírito e a matéria, o animal e o homem, mesmo sendo obrigados a se manterem unidos durante um tempo determinado, estão separados, e a parte inferior não tem (ou não deveria ter) poder sobre a parte superior. Assim também, o mundo,

caótico e mutável, deveria fazer parte de uma conjuntura ontológica hipostática, sendo a camada superior livre de mudanças, alterações e degenerescências. Mas, por mais que o ser humano tenha essa compulsão por encontrar sentido e finalidade naquilo que vê e sente, e olhe a si mesmo e o mundo como sendo dotados de camadas distintas em natureza e importância, isso não significa a efetiva existência de tal percepção. Não existem fronteiras na realidade; as fronteiras somos nós que construímos e, por trás delas, a única coisa que podemos ver é a inseparável unidade de todas as instâncias constitutivas da natureza, da matéria e da consciência (NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 127-128).

Não há igualmente um fim para nossa espécie, e nem um começo intencional.

Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade não se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não existe nada fora do todo! — O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma causa prima, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, apenas isto é a grande libertação — somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 46-47)

Todavia, a vontade de verdade, a busca por um mundo verdadeiro onde o real mais real se desvela em toda sua exuberância e com os encantos de uma Afrodite desnuda frente aos olhos de um reles mortal enrubescido de lascívia, tem sido a tônica do trabalho filosófico ocidental, inclusive no mundo contemporâneo. O desejo de verdade foi sempre um desejo de ilusão, de conforto, segurança, domínio, partindo da hierarquização dos saberes que, por vezes, e aí se encontra o real problema, colocava o pseudosaber de um mundo fictício como superior; desqualificando os saberes menores e que miravam esse mundo em seus aspectos “*heraclitianos*” ---- para Nietzsche, só quando nosso mundo não está bem é que procuramos construir um outro para preencher o vazio, como se fosse uma válvula de escape; um portal interior cuja passagem permite a fuga, algo que denota um claro sintoma de decadência, pois, do contrário, louvaríamos esse mundo e tudo à ele associado (CI, 2015, p. 29).

Verdade, portanto, não é algo que existisse e que se houvesse de encontrar, de descobrir – mas algo *que se há de criar* e que dá o nome a um *processo*, mais ainda:

a uma vontade de dominação que não tem nenhum fim em si: estabelecer a verdade como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tornar-se consciente de algo que fosse “em si” firme e determinado. Trata-se de uma palavra para a “vontade de poder”. vida. O homem projeta sua pulsão para a verdade, seu “fim”, em um certo sentido, para fora de si, como mundo *que é [seiende]*, como mundo metafísico, como “coisa em si”, como mundo já existente [*vorhandene*]. Sua necessidade como criador inventa já o mundo no qual trabalha, pressupõe-no: essa pressuposição, “essa crença” na verdade é o seu esteio. (NIETZSCHE, VP, 2008, p 288)

O tempo gasto para criá-la, o esforço criativo de quem a edificou, os sucessivos acréscimos para torná-la maior, mais forte e ressonante, os benefícios trazidos por ela à vida das pessoas, nada disso importa ou a qualifica como de fato absoluta e valendo em si e por si mesma. No máximo, atestam a acuidade e diligência de seus formuladores e defensores, o que de modo algum é de menor valia. O alpinista de elite que, com muito empenho e dedicação, se põe a escalar uma grande montanha, recoberta de neve e cheia de perigos e desafios, com certeza merece o respeito e a admiração de quem testemunhou o seu formidável feito, mas o ato em si, por mais impressionante seja, não serve como medida para avaliar o tamanho da montanha. O valor da escalada está na demonstração de força de quem a empreendeu, mas não na montanha que, passivamente, serviu para tal demonstração. Há, nesse exemplo, uma força ativa, o alpinista, e uma fossa passiva, a montanha, que é o estopim para a primeira força ser aplicada. Se pensássemos diferente, a verdade na ciência seria como um equipamento de ginástica, cujo fim seria testar e melhorar o condicionamento físico dos atletas do espírito; cientistas e filósofos (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 130).

A verdade, por conseguinte, sempre serviu a um propósito alheio a ela mesma. Ou melhor, a verdade sempre foi um conceito, um predicado, um juízo de valor epistêmico e moral volúvel e maleável, que se coaduna com a silhueta de uma época, de um pensador ou de uma frente considerada progressista, servindo ao horizonte de sentido vanguardista de quem a utiliza. Nesse sentido, o “mundo verdade” passa por três principais transformações: Ele vive no sábio, no religioso e no virtuoso; ele está prometido ao sábio, ao religioso e ao virtuoso; é inacessível e indemonstrável, mas a ideia em si já serve para consolar e amenizar a dor do existir sob a gélida brisa niilista, que faz tremer; já não nos serve como consolo e imperativo, não obriga, foi suprimido, e, junto com ele, o mundo das aparências, que passa a ser, definitivamente e de uma vez por todas, o mundo verdade, pois nada é colocado além dele e das suas manifestações (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 31-32).

Ou seja,

Nietzsche não reconhece “ser” e “verdade” e a sua equiparação como a verdade fundamental, o que, em sua interpretação, significa dizer: ele não os reconhece como o “valor supremo”. Ele apenas tolera a verdade como um valor necessário à conservação da vontade de poder. É questionável se o próprio representado no representar mostra alguma coisa de real — seria mesmo preciso negar uma tal suposição; pois todo real é um devir. Todo re-representar enquanto uma Fixação, contudo, produz um nó no devir e mostra aquilo que vem-a-ser em estado de repouso, por conseguinte, do modo como ele não “é”. O representar não dá senão a aparência do real. Por isso, medidos a partir do real e daquilo que vem a ser, o verdadeiro e aquilo que é tomado por sendo no representar são essencialmente errôneos. A verdade é um erro, mas um erro necessário (HEIDEGGER, V2, 2007, 137-138).

Consequentemente, mesmo descaracterizada de seus traços mais característicos, a verdade não pode ser destruída e sepultada, pois ela é a cola responsável por nos manter inteiros; íntegros e alicerçados; criativos e firmes em nosso caminhar sobre a terra. Nós precisamos dela, como do alimento e do abrigo em noites frias, pois o fato de ser uma ilusão não a torna menos importante. Mas ela também é perigosa, quando tenta se perpetuar; quando aniquila outras verdades; quando constrói em torno de si murros gigantescos e inexpugnáveis e governa todos que estão ali dentro com tirania; quando esnoba o mundo e de forma arrogante se acha boa demais para ele; quando, por meio dela, os indivíduos são castrados e depauperados (voltaremos a esse assunto mais a frente).

Por conseguinte,

não existe *nenhuma verdade*; não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma “coisa em si”. – *Isso mesmo é um niilismo, e deveras o mais extremo*. Ele desloca o valor das coisas para um âmbito no qual a esse valor não corresponde nem pode ter correspondido *nenhuma* realidade, mas que é somente um sintoma de força por parte *de quem confere valor*, uma simplificação para a *finalidade da vida* (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 33).

Quanto mais forte a vontade for, mais ela irá querer dominar, e quanto mais domínio mais o conhecimento progride e mais complexo e magnânimo serão as representações epistêmicas usadas no processo de cerceamento do mundo. Portanto, obliterar a vontade em nome de uma experiência contemplativa, supostamente capaz de favorecer o conhecimento pleno e objetivamente adequado, mais perto de uma justa idealização (como Schopenhauer pensava), é um contrassenso --- eu me livro do móbil capaz de me levar ao conhecimento, e, com isso, acredito estar mais perto de conhecer.

Em suma, quanto ao sentido do conhecimento podemos dizer então que

aqui há de tomar-se o conceito rigorosa e estritamente como antropocêntrico e biológico, assim como em “bem” e “mal”. Para que uma determinada espécie se conserve – e cresça em seu poder – precisa compreender, em sua concepção de

realidade [*Realität*], uma porção de calculável e invariável suficiente para que, sobre ela, possa ser construído um esquema de seu proceder. *A utilidade da conservação, não* uma necessidade abstrata teórica qualquer de não ser enganado, é o motivo por trás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento... estes se desenvolvem de modo que a observação é suficiente para nos conservar. De outro modo: a *medida* da vontade de conhecer depende da medida do crescimento da *vontade de poder* da espécie: uma espécie agarra tanto de realidade [*Realität*] quanto possa assenhorar-se dela, quanto possa tomá-la a seu serviço (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 259-260).

Em outras palavras, a tranquilidade de saber, antecipar, prever, sujeitar, criar, modificar e, acima, de tudo (e isso torna esse jogo importante) sobreviver, num ambiente hostil e alheio as nossas necessidades e sofrimentos, são artifícios da vontade em sua luta por sobrevivência e domínio. Por conseguinte, a natureza não comporta a priori as nossas leis, nem pode ser definida por meio de nossos juízos avaliativos. Ou seja, axiomas e deontologias são produtos culturais, e não estados ontológicos.

Podemos agora — parece mesmo que precisamos — reunir a série de determinações da essência da vontade trazidas paulatinamente à tona e agrupá-las em uma única definição: vontade como o assenhoreamento sobre... que se estende para além de si, vontade como afeto (o acometimento excitante), vontade como paixão (o arrebatamento expansivo em direção à amplitude do ente), vontade como sentimento (disposição para ater-se-a-si-mesmo) e vontade como comando (HEIDEGGER, VI, 2010, p. 54)

Nietzsche coloca até mesmo o instinto de conservação, a pulsão de vida enquanto busca de subsistência e adaptação ativa ou passiva ao ambiente como subsidiários, coadjuvantes do processo de consolidação da vida e da matéria. Ou seja, antes de querer apenas sobreviver e buscar as melhores estratégias para realizar esse objetivo primário, um ser anseia lançar os seus tentáculos de força superabundante.

A vontade de conservação é a expressão de uma situação desesperada, uma restrição do verdadeiro instinto vital, instinto que visa à extensão do poder e, por isso, põe muitas vezes em jogo, e sacrifica, a "autoconservação" [...] Quando se é naturalista devia-se saber sair do seu recanto humano; o que reina na natureza não é a penúria, a tacahez, é o excesso, o desperdício, uma loucura de desperdício. A luta pela vida é neste quadro exceção, restrição momentânea de querer viver: o interesse das lutas, grandes e pequenas, continua a ser aí a preponderância, o aumento, e extensão, a força, conformemente essa 'vontade de poder' que é precisamente o querer viver" (NIETZSCHE, GC, 2000, p. 232-233).

Lutar, conquistar, *subsumir*, englobar, eliminar, escravizar, controlar, exacerbar, enfim, poder, pura e simplesmente poder. Há de se dizer, porém, que essa força despótica e inconsciente, precisa da resistência de um antagonista. A vontade de poder necessita de um campo de batalha, da luta constante contra um inimigo declarado, caso contrário não poderia

se extravasar. Em outras palavras, o poder só se manifesta e cresce quando algo lhe cria resistência, se opõe a ele --- não teríamos condições de ver a força e velocidade de um jato supersônico se ele não quebrasse a barreira do som, que lhe opõe resistência; não teríamos condições de avaliar o poder de um soco se algo não fosse atingido no momento do golpe; não poderíamos observar o poderio militar de uma nação se outra não a enfrentasse. A relação bélica, o digladiamento dinâmico de forças contrárias e nem sempre à mercê da aniquilação total é responsável pela vida, pois vida é vontade de poder.

O vivente é abertamente dirigido contra outras forças. Todavia, esse direcionamento se dá de tal modo que, resistindo a elas, ele estabelece um arranjo para elas em termos de figura e de ritmo para avaliá-las em relação a uma possível incorporação ou eliminação. De acordo com esse ângulo de visão, tudo o que vem ao encontro é interpretado em função do poder de viver do vivente. Esse ângulo de visão e seu campo de visão já delimitam o que, em geral, pode vir ao encontro do ser vivo e o que não. A lagartixa, por exemplo, ouve o mais suave ruído na grama, mas não ouve o tiro de pistola que foi dado na sua mais imediata proximidade. Por conseguinte, tem lugar no ser vivo uma interpretação de seu ambiente e, com isso, de todo acontecimento; não de modo fortuito, mas como o processo fundamental da vida mesma: “O elemento perspectivístico (é) a condição fundamental de toda vida” (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 188)

Nas palavras do próprio Nietzsche,

A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*; ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste – essa é a tendência original do protoplasma quando estende pseudópodes e tateia em torno de si. A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado. – Se essa incorporação não vingar, então provavelmente se arruína a configuração; e a *dualidade* aparece como consequência da vontade de poder: para não deixar perder-se o que foi dominado, a vontade de poder desvencilha-se em duas vontades (em certas circunstâncias, sem abandonar completamente a sua ligação uma com a outra) (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 331).

Por conseguinte, é um erro interpretá-la como princípio metafísico --- pelo menos no sentido clássico. Isso porque, em Nietzsche a vontade não constitui um núcleo substancial que ocorre no álveo do ser, como elemento fixo que baliza a realidade a partir de seu centro. Muito menos ela é transcendente ou transcendental, sendo, isso sim, uma força imanente que perpassa os diferentes momentos da vida e da matéria, inclusive no tocante as relações sociais entre as pessoas, seja na composição de hierarquias ou na construção de valores.

A vontade de poder, pulsão fundamental que perpassa o mundo inorgânico e orgânico, é o critério para o estabelecimento de novos valores. Não se trata de uma substância única, de um fundamento metafísico dos fenômenos. As vontades de potência são sempre relacionais, plurais, constituindo um jogo infundável de forças



que se confrontam entre si, formando unidades de duração relativa na natureza e no mundo humano (ARALDI, 2008, p. 91)

O alcance da felicidade, ao contrário do pensamento de Schopenhauer, para Nietzsche não está no controle ou na supressão da vontade. A única felicidade possível e real está na edificação superlativa e *pavonesca* de uma vontade vencedora, orgulhosa e vaidosa, que alcançou o máximo de poder possível. “De fato, o homem *não* quer a ‘felicidade’... – prazer é um sentimento de poder: se se excluem os afetos, excluem-se os estados que, no mais alto grau, proporcionam o sentimento de poder e, conseqüentemente, de prazer. – A racionalidade mais elevada é um estado frio, claro, que está longe de proporcionar aquele sentimento de prazer que toda espécie de *embriaguez* traz consigo...” (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 235).

Do mesmo modo, a virtude, a nobreza, o bem e o bom enquanto atributos subjetivos, a compaixão, a paz, enfim, tudo para de fato ter valor e conseguir ser incorporado no seio da humanidade, não pode prescindir da força e do poder. A vontade se alimenta e necessita do poder, ele é o seu guia, por ele a vontade anseia, mesmo quando é fraca e impotente. Por conseguinte,

O que é bom? — Tudo o que no ser humano eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder. Que é mau? — Tudo que vem da fraqueza. O que é felicidade? — A sensação de que o poder está crescendo, que uma resistência foi superada. Não a satisfação, mas mais poder; não a paz em geral, mas a guerra; não virtude, mas habilidade (virtude ao estilo do Renascimento, *virtu*, virtude sem moral). Os fracos e desafortunados devem perecer: primeira proposição de nosso amor pelos seres humanos. E devem até ser ajudados nisso. O que é mais prejudicial do que qualquer vício? — A compaixão da ação para com todos os malfadados e fracos - o cristianismo... (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 706, tradução nossa)

É interessante notar que, embora Nietzsche não tenha sido um autor sistemático, no rigoroso e tradicional sentido do termo, ele, por meio do conceito de vontade, que se expressa num universo fenomenológico niilista, consegue definir um princípio integrador para todas as ciências. Tanto as ciências naturais e orgânicas, baseadas no empirismo de seus métodos, quanto as ciências humanas, do espírito, em sua profunda complexidade, encontram sustentação na ideia de vontade de poder. Seria como a “arché” nietzschiana<sup>4</sup> que, na dupla manifestação fenomênica de processo e produto, perpassa as mais diferentes áreas do saber e da constituição da realidade. “Na medida em que Nietzsche interpreta as coisas humanas e a

---

<sup>4</sup>Sobre isso, Gilvan Fogel, na apresentação do livro *Vontade de poder*, diz o seguinte: “Pois bem, essa estruturação ou fenômeno, que fala da experiência grega de *arché*, Nietzsche, mais ou menos a partir do *Zarathustra*, passa a denominar *vontade de poder – WillezurMacht*. Esta noção, para Nietzsche, dá maior clareza, maior inteligibilidade à vida” (2008, p. 9)

natureza num mesmo plano, o princípio irreduzível da cultura é o mesmo de tudo o que vive: os instintos, as forças --- exatamente aquilo que é tomado como inumano por aqueles que querem dar uma origem superior ao homem” (HEUSER, 2008, p. 130). Sendo assim, a identidade dos elementos não se afirma categoricamente por meio da rigidez essencial ou processual de um “mecanismo” que repete seu movimento eternamente, mas na estabilização momentânea e fugaz advinda pela tensão entre forças irrefreáveis.

Como nos diz Scarlet Marton,

Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de poder, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito (1990, p. 29-30).

Essas reflexões têm como um de seus possíveis desdobramentos a ideia de ver o mundo, ou mesmo um objeto particular, fenômeno físico, social ou humano, sob diferentes ângulos de visão. Se a filosofia antiga e seu arcabouço pedagógico se estruturavam sob uma base racionalista e dualista, colocando o conhecimento numa dimensão suprassensível; se a ciência empírica moderna cada vez mais tendia a se focar em aspectos ínfimos da realidade, tratados isoladamente como que suspensos de todas as ligações existentes em sua dinâmica interativa, em Nietzsche há um esforço por cingir o conhecimento, por meio do fio hermenêutico que encontra na vontade de poder o seu sustentáculo.

Trata-se de uma explicação de conjunto, que toma em consideração múltiplas esferas da cultura: a teoria do conhecimento, a lógica, a metafísica, a ciência, a ética, a arte, a religião, a política, a economia e a educação. Essa hipótese global de interpretação se funda num conceito básico, o de vontade de poder, e numa teoria do conhecimento que dele decorre, o perspectivismo (GIACÓIA JUNIOR, 2005, NP.)

Todavia, o importante aqui não é entrar no mérito da questão acerca da validade do princípio filosófico nietzschiano, mas na importância de se “costurar” a percepção epistêmica do mundo real, e em que medida ele pode ser interpretado por meio de metodologias diferentes e agregadoras. Ou seja, se o mundo é devir, e nada de fato está circunscrito numa hermética essência autossuficiente e estável, é necessário refletir sobre as conexões possíveis e prováveis que, direta e indiretamente, permitem a manutenção da identidade temporal das coisas. Além do mais, perceber a complexa tecitura da realidade e como as ciências se comunicam mesmo quando não se dão conta disso, ajuda a expandir os horizontes de pensamento, arejar as ideias e dar sempre um passo para além do campo de observação mais

cômodo. Isso sem dúvida é de suma importância para a formação de uma mentalidade pluridimensional, que não se feche numa interpretação simplória e explore todas as possíveis interfaces capazes de lançar luzes a um processo epistêmico latitudinal.

Esse pensamento é determinante se quisermos construir um ideal formativo assentado na transdisciplinaridade e na interdisciplinaridade; que não se feche em nenhum tipo de hermetismo monolítico, mas busque filosoficamente todas as possíveis explicações para um fenômeno, nas suas raízes mais profundas; que esteja em condições de ponderar sobre todos os assuntos sem estar presa a uma única via possível e superficial; que não seja ideologicamente comprometida com determinado discurso vindo de alguma esfera obscura da sociedade ou de algum grupo radical.

Verdade, como vimos, é uma ilusão, mas uma ilusão que, justamente por ser ilusão -- - no caso, uma construção humana condicionada por vetores diversos e com grau relativo de objetividade ---, necessita ser construída solidamente sobre uma base firme e capaz de resistir aos solavancos do mau tempo da ignorância obscurantista e da fantasia metafísica. Uma formação pautada por esses condicionantes deve oferecer todo cabedal de saberes construídos ao longo da história, mas, ao mesmo tempo, dessacralizá-los quando necessário e favorecer a tomada de decisão livre e soberana por parte daqueles que ela está formando. Ou seja, fazer com que o sujeito não aceite o mundo da maneira que recebeu, não sem antes saber que mundo é esse, quais elementos subjazem nas entrelinhas dos valores defendidos e quais processos humanos estavam presentes no momento de sua criação. “Se nossos conceitos não são dotes miraculosos, não ‘caem do céu’, então devem ser submetidos a uma impiedosa crítica, para que saibamos como se constituíram, o que neles se estabelece contra a vida e o que deles vulgariza e massifica a humanidade” (HERMANN, 2010, p. 114). Ao invés de ser um despertar inato de um saber guardado nos subterrâneos da alma ou um absorver passivo de uma verdade já conhecida, arquitetada e conceitualizada, a formação se torna crítica, aberta, reflexiva e criativa, pois prepara o sujeito para a tomada de posicionamento acerca do mundo e da vida, obviamente, dentro das possibilidades de sua psique e dos contornos de seu tempo e de sua civilização.

#### **2.4. Pensamento enquanto expressão da vontade de poder: da objetividade à motricidade da “inconsciência”**

Diante das considerações trazidas acima, decorrentes do processo interpretativo genealógico desenvolvido por Nietzsche, sobre a vontade de poder e a maneira como ela atua na constituição da matéria, em todos os seus estamentos e expressões visíveis e invisíveis, nesse tópico adentraremos em algumas análises relativas há como a vontade de potência se expressa à nível da consciência humana. Veremos, portanto, de que forma nossos valores possuem grau relativo de objetividade, sendo apenas resultantes de vontades que atuam no interior de cada indivíduo e sociedade. Assim, as questões que nos colocaremos serão as seguintes: Se o mundo não comporta princípios de entendimento transcendentais, muito menos se desvela ao sujeito por meio de sua adequação epistêmica e moral a tais princípios, o que está por trás das interpretações pessimistas ou niilistas suprassensíveis, que desviam os olhos da realidade e buscam, cada uma a sua maneira, outra realidade mais apetecível? Não poderia ser, em algum sentido, o trabalho dos filósofos e pensadores apenas sintoma de um estado de “saúde” peculiar?

#### **2.4.1 A fisiologia dos valores**

No seu escrutínio “psicológico”, com vistas à dissecação dos vetores formativos da mentalidade ocidental, Nietzsche deixa claro que os pensamentos sempre carregam algo muito peculiar daqueles que os pensaram, sendo apenas sintoma de um tipo de vida. O paradigma de uma época, entendido como momento identitário que congrega os elementos de sua história; as relações sociais, baseadas em inúmeros fatores determinantes (políticos, econômicos, religiosos, culturais etc.); os desafios e as frustrações, responsáveis pelo amargor de quem usa do pensamento e da escrita como expiação dos demônios internos, ou embasamento retórico para convencer um público alvo a compartilhar de seus pontos de vista; tudo isso, consciente ou inconscientemente, serve de argamassa para a edificação do conjunto arquitetônico de uma obra e da psique de seu autor. Dessa forma, a produção filosófica é o testemunho indireto e intencional de uma perspectiva intimista, subjetiva e arbitrária, despojada de qualquer tipo de transcendentalidade. Como parece que a dor, o sofrimento, a decadência e a inconformidade levam mais facilmente o homem a filosofar, os juízos a respeito da vida na maioria das vezes foram negativos e caluniosos (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 17-18). Mas ninguém conheceu o lado oposto e voltou para tecer valores, para tanto seria preciso num primeiro momento estar morto e ressurgir entre os vivos com uma dupla perspectiva para embasar sua análise. Além do mais, a valoração precisaria transcender a mera percepção solipsista do sujeito ou o rescaldo interpretativo do seu meio, absorvendo, por

consequente, todas as experiências daqueles que algum dia viveram e também a valoraram. Questões de ordem subjetiva não podem ter valor empírico universal, apenas expressar sentimentos, emoções, tradições e intuições.

Em outras palavras,

Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antinatureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 36-37).

Todavia, os homens nunca tiveram tal percepção. Mesmo os mais brilhantes pensadores, cometeram o erro de avaliar o mundo e o ser humano com base nas suas próprias experiências pessoais e nos contornos do paradigma histórico no qual viveram ou se inspiraram através de suas leituras. Assim, deixaram de levar em conta os processos históricos responsáveis pelas mudanças esporádicas pelas quais a vida humana passa, que não se coadunam com nenhuma estrutura ontológica inerte e absoluta em sua identidade essencial e unitária, muitas vezes apenas refletindo preconceitos e sociopatias reinantes (NIETZSCHE, HH, 2014, 70-71). Foi por isso que,

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom — um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver — significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. — O que prova isso? O que indica isso? — Antigamente se teria dito (— oh, foi dito, e em voz alta, e com os nossos pessimistas à frente!): “De todo modo, deve haver alguma verdade nisso! O *consensus sapientium* [consenso dos sábios] prova a verdade”. — Ainda falaremos assim hoje? Podemos falar assim? “De todo modo, deve haver alguma doença nisso” — é o que nós respondemos: esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?... (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 17)

Para Nietzsche, as épocas oscilam na edificação de seus valores, e a atemporalidade não passa de uma mera ilusão de um tempo demasiadamente longo, mas apenas para seres demasiadamente efêmeros. Por conseguinte, a objetividade plena não passa de uma utopia do desejo e da necessidade de conhecimento. Ou seja,

a tarefa de pintar o quadro da vida, por mais que tenha sido proposta pelos escritores e filósofos, é absurda: mesmo pelas mãos dos maiores pintores-pensadores sempre surgiram apenas quadros e miniaturas de uma vida, isto é, da sua vida — e outra coisa também não seria possível. Naquilo que está em devir, um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “o” (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 18)).

Além do mais, não existe um pensamento puro e cristalino, construído por meio de uma razão lúcida, autárquica e suspensa na mais pura e efetiva onisciência. Ao contrário disso, nossa subjetividade é formada por múltiplos fatores, e aquilo do que somos que primeiro salta aos olhos é a primeira camada, a superfície de um somatório de hipóstases, difíceis de serem apreendidas em essência. Nesse sentido, um estado patológico, um declínio de forças, ou um transbordar das mesmas, tudo que faça parte do indivíduo, que o acometa ou o defina, de alguma forma irá fazer parte dos seus pensamentos, das suas atitudes e, principalmente, dos seus juízos.

A interpretação, ela mesma, é um *sintoma* de um determinado estado fisiológico, tanto quanto de um determinado nível espiritual de juízos dominantes: *Quem interpreta?* – Nossos afetos [...] Todas as virtudes são *estados* fisiológicos: nomeadamente as funções orgânicas principais, sentidas como necessárias, como boas. Todas as virtudes são *paixões* que foram refinadas e estados elevados. Compaixão e amor pela humanidade como desenvolvimento do impulso sexual. Justiça como desenvolvimento do impulso de vingança. Virtude como prazer na resistência, vontade de poder. Honra como reconhecimento do semelhante e do equivalente. (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 152-153)

A “fisiologia” dos pensadores e de uma época inteira (literal e metaforicamente falando) dita a tônica da sua produção intelectual. A doença, as formas mais viscerais de uma patologia pútrida, de uma crise profunda, de uma febre convulsiva *preludadora* da inconsciência inevitável e do esgotamento definitivo de um organismo que se debate e enfraquece! Essas condições de saúde, por vezes, exalam os primeiros odores de sua carniça ainda em vida (embora seja uma vida declinante) por meio de reações pessimistas e caricatas, que acham força na fraqueza, vigor na fragilidade e vida plena dos últimos suspiros maldizentes de um corpo moribundo.

Tudo isso nada atesta acerca do indivíduo que está passando por tais situações ou sobre o valor dos “miasmas” que dele se desprendem. É no apogeu da vida, pelo contrário, onde se encontram os seus mais belos testemunhos; é nessa fase encantada e transbordante de excitação, curiosidade, entusiasmo, desejo e vontade plena, que as fagulhas mais crepitantes iluminam o mundo. A forma como as coisas são processadas sempre são melhores, inclusive

quando dizem respeito aos aspectos mais sombrios e funestos da existência --- o poeta dotado do sopro de uma vontade imponente fala da morte com eloquência e beleza, emoldurando-a com as flores primaveris do seu talento jovial. Contrariamente, a experiência dolorosa de uma vida que se esvai não possui verdade alguma, é apenas a excrescência de um ser enfraquecido. A dor, a fraqueza e impotência do corpo, as funções vitais diminuindo progressivamente e deixando de cumprir suas tarefas, o cérebro pouco nutrido em oxigênio e colapsado pela diminuição das suas sinapses, disso tudo não brota juízos verdadeiros ou epifanias divinas e esclarecedoras, apenas êmeses fétidas e deprimentes. No entanto, não raro sujeitos nesse estado foram creditados como sábios e legítimos filósofos --- foi deles, inclusive, que a religião mais se abasteceu de suas certezas. Desse modo, a sapiência e honestidade do moribundo não ultrapassam alguns metros à frente do seu leito, se confundindo com o suor, as fezes e a urina --- por vezes, inclusive, ele usa as suas últimas gotas de vontade para montar o teatro onde ele será o protagonista, e terá a atenção e os aplausos derradeiros da plateia que esteve aí para pranteá-lo e prestar suas últimas homenagens (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 36).

Em outras palavras, o doente em estado patológico severo, com declínio acentuado de forças, extrai de sua enfermidade o combustível de sua criação. Por vezes esse combustível nada mais é do que um veneno, a essência abjeta e tóxica abstraída do seu sofrimento. Como também, e é bom que se diga isso --- pois reflete outro extremo da interpretação nietzschiana acerca da produção filosófica avivada por uma perspectiva patológica ---, dependendo de quem for o doente, pode ser um elixir restaurador; um tônico responsável por aquecer o sangue e restituir a saúde, se não do próprio doente, ao menos de outros que por ventura o venham a beber. Isso porque,

quem freqüentemente está doente tem não só um prazer muito maior em estar são, devido à sua freqüente reconquista da saúde, mas também um aguçado sentido para o que é são ou doente nas obras e ações: de modo que, por exemplo, justamente os escritores doentios — entre os quais estão quase todos os grandes, infelizmente — costumam ter, em suas obras, um tom de saúde bem mais seguro e constante, pois entendem mais que os fisicamente robustos da filosofia da saúde e convalescença psíquica e de seus mestres: manhã, sol, florestas e fontes (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 118)

### Além do mais

Quando a vida tratou alguém de maneira totalmente rapace, tirando-lhe tudo o que podia em matéria de honras, alegrias, seguidores, saúde, propriedade de toda espécie, talvez esse alguém descubra mais tarde, após o assombro inicial, que é mais rico do que antes. Pois somente então ele sabe o que lhe é tão próprio que ladrão nenhum pode tocar: e, assim, talvez saia de toda a pilhagem e desordem com a nobreza de um grande proprietário de terras (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 116).

O que Nietzsche quer dizer com tais considerações é que mesmo nos maiores infortúnios, mesmo se a vida representar um turbilhão de dores e sofrimentos, não podemos nos acovardar diante dela, ou julgá-la como algo ruim --- pois quem julga nunca parte de um ponto neutro para efetuar o julgamento. Muito menos renegá-la e buscar num outro plano uma vida melhor, mesmo na impossibilidade de chegar até lá. A única realidade que de fato possuímos é aquela que podemos ver, sentir, tocar ou experimentar de alguma forma, e se quisermos ter o nosso quinhão de felicidade é aqui na terra e enquanto estivermos vivos é que poderemos ter. Para isso, dizer sim a vida e tudo que ela representa é fundamental, mesmo quando formos assaltados por sucessivas intempéries, pois “quem sempre vive no calor e plenitude do coração e, por assim dizer, na atmosfera de verão da alma, não pode imaginar o tremor de arrebatamento que assalta as naturezas mais invernais, quando excepcionalmente são tocadas pelos raios do amor e pelo ar morno de um ensolarado dia de fevereiro” (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 125).

Sobre isso, no livro *A vontade de poder* Nietzsche diz o seguinte:.,

Depois de milênios inteiros de descaminhos e confusão, tenho a *felicidade* de ter reencontrado o caminho que conduz a um sim e a um não. Ensino o não a tudo o que debilita – que esgota. Ensino o sim a tudo o que fortalece, que acumula força, que [justifica o sentimento de força]. Não se ensinou, até agora, nem um nem outro: tem-se ensinado virtude, abnegação, compaixão e mesmo negação da vida... Todos esses são valores dos esgotados. Uma prolongada reflexão sobre a fisiologia do esgotamento levou-me forçosamente à questão de quanto os juízos dos esgotados teriam penetrado no mundo dos valores. O resultado que obtive foi tão surpreendente quanto possível, mesmo para mim, que em muitos mundos estranhos já me senti em casa: encontrei todos os juízos de valor superiores, que se assenhorraram da humanidade, ao menos da humanidade domesticada, reduzidos a juízos de gente esgotada. (VP, 2008, p. 51)

O próprio Nietzsche pode ser usado como exemplo, pois enfrentou sua doença, a mesma responsável por deixá-lo inválido e, posteriormente, levá-lo a morte, sem nunca maldizer a vida ou diminuir a maravilha de existir e *experienciar* as agruras e também as alegrias que a dádiva de viver proporciona. Essa experiência foi responsável por muitos elementos presentes em sua filosofia. A autocrítica, a autossuperação, a projeção afirmativa da vida partindo dos seus mais terríveis reveses, com certeza teve como origem as suas experiências com a moléstia que lhe acometeu. “Ele não se restringiu às lamúrias e ranger de dentes; ao contrário, tomou seus problemas de saúde como determinantes para suas reflexões, e seus escritos carregam essa marca. Podemos dizer que esse pensador vivenciou explicitamente sua autossuperação, buscando conhecer-se nos sentimentos mais profundos da



desgraça [...]” (MENDONÇA, 2014, p. 142). Isso porque, na visão de Nietzsche, um grande homem precisa de grandes desafios para mostrar sua grandeza e resistência, caso contrário não há como sua força vir à tona. Como ele mesmo nos diz na magnífica e, por assim dizer, autobiográfica introdução de *A gaya ciência*

O psicólogo sabe pouco de questões mais atraentes que as das relações existentes entre a saúde e a filosofia, e quando ele próprio adoece, dedica ao seu mal toda a sua curiosidade científica. Porque cada um de nós possui necessariamente a filosofia da sua pessoa -- supondo que exista alguma --, mas os casos são muito diferentes, num caso são a faltas que vemos filosofar, no outro as riquezas e as forças. O primeiro precisa da sua filosofia, como apoio sedativo, remédio, ou ainda para se libertar, para se construir, para se esquecer; no segundo não passa de um luxo, no melhor caso a volúpia de um reconhecimento triunfal que acaba por sentir a necessidade irresistível de se inscrever em maiúsculas cósmicas no céu das ideias. Mas no outro caso, mais corrente, quando são as misérias que filosofam como em todos os pensadores doentes -- e são eles que formam talvez uma maioria da história da filosofia -- em que é que se transforma o próprio pensamento sob a pressão da doença? (GC, 2000, p. 11).

Em tais apontamentos, podemos perceber um sentido pedagógico inerente as vicissitudes da vida que, por conseguinte, apontam para a importância de se introduzir na formação justamente a ideia de autossuperação. Ou seja, formar um indivíduo é lhe oferecer a oportunidade de desenvolvimento para além de qualquer circunstância negativa ou impeditiva, por meio da capacidade crítica sobre si mesmo. Ninguém de fato se forma se não passar a si próprio em revista, pois a autoanálise permite o desvelamento da subjetividade. Ao ser desvelada, ela chega até a consciência e, a partir daí, podemos projetar nossa vida com mais segurança e confiança (MENDONÇA, 2014, p. 137-139). Viver e refletir sobre a vida apresenta resultados formativos mais importantes e duradouros, muito superiores a qualquer coisa contida nos livros e letras mortas de outras épocas. Por conseguinte, podemos evidenciar um sentido ético inerente ao pensamento de Nietzsche, mas ele não é prescritivo. Seu foco está no sujeito e na maneira como ele molda seu caráter e persevera mesmo diante das piores provações. Qualquer outro saber entra como coadjuvante no processo, pois com certeza a instrução sempre vai apresentar um potencial melhorador, desde que sirva à vida e não se transforme num distrativo ou num deserto infrutífero que torne todo aquele que por ali se locomova num ermitão satisfeito.

A concepção de educação em Nietzsche se justifica exatamente na fuga da decadência ou, se assim se deseja, no distanciamento da fraqueza vivendo a forma mais autêntica de vida possível [...] a privação ou a limitação física são as condições para a resistência e, portanto, para a força. Seres fracos e ressentidos não são resistentes. O ressentimento para ele representa uma característica do sintoma de *décadence* e, de certo modo, a chaga contra a concepção de educação que coloca em

relevo a autossuperação. A concepção de educação em Nietzsche, a partir de sua trajetória, significa a conquista de si. Buscar-se a si, neste sentido, reivindica a necessidade de busca de sua excelência. Buscar o que se tem de melhor como fundamento de uma concepção educacional que não diz respeito a modelo a ser seguido ou mesmo a política orientada pelo poder público, mas, concepção que reivindica de seu protagonista a condição de devir, ou, em outros termos, a condição de reavaliação dos valores (MENDONÇA, 2014, p. 142-143).

Todavia, esse processo não pode ser entendido como a dissecação das várias camadas encobridoras de uma essência individual, que, depois do “esfolamento” solipsista do sujeito em seu contínuo reflexionar-se, vem à tona desnuda, em toda a sua exuberância translúcida. A autossuperação nietzschiana, a coragem para ser quem se é, diz respeito à busca da originalidade e autenticidade mais típicas. Esse caminho ninguém pode trilhar no lugar de ninguém, muito menos ele pode ser padronizado, como via de mão única que disciplina o andar languido do rebanho. Cada um deve trilhar o seu próprio caminho, explorar ao máximo suas idiossincrasias, ir continuamente ao encontro de um “eu” fugidio em contínuo devir (FIGUEIRA; WEBER, 2014, p. 98). Esse movimento pode ser a motivação maior para o filosofar afirmativo do sujeito que transforma suas experiências mais fortes e significativas em sabedoria de vida. O importante é que seja uma filosofia positiva e capaz de firmar-se como vontade de poder na sua forma mais plena e transbordante de desejo. Tal atitude é sinônima de força e superioridade.

#### **2.4.2 A perversão da vontade ressentida como perpetuação da mediocridade do “rebanho”**

Como vimos anteriormente, cada elemento constitutivo do nosso ser é uma peça, cujo fim repousa na utilidade demonstrada no processo de garantia da autoconservação, que, por sua vez, é um elemento secundário em meio a um jogo de forças e vontades que regem o mundo e o mantém em movimento. Portanto, “no que toca à célebre ‘luta pela vida’, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, luta-se pelo *poder*” (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 71). A vontade de poder não pertence a uma classe de sujeitos afortunados, mais evoluídos e capazes de dominar. Por ser, na visão de Nietzsche, o vetor responsável pela edificação e transfiguração da matéria, cujas circunvoluções afirmativas culminaram nas mais diferentes formas, unidades e processos, a realidade não pode existir sem que haja vontade de poder. No

caso dos seres humanos, ela nem sempre vai se expressar com nitidez, ocultando-se e mascarando-se em ações e comportamentos aparentemente não relacionados a ela.

Nesse sentido, a razão e a consciência, quando em contextos pouco luminosos, como os já citados acima, trabalham na edificação da virtude do fraco, do inferior, do desprovido de excelência, do doente, do degenerado, do feio, do sem vigor, do deformado, do escravo, do ordinário e do ressentido. No entanto, o impulso básico de conservação, sobrevivência e expansão da força continua existindo, mas ele passou a trabalhar para a conservação e a sobrevivência de castas inferiores, que necessitam do abrigo da sociedade e da proteção do "rebanho" para garantirem sua existência. Além do mais, a única forma de conquistarem e gozarem do poder é transformando aquilo que os torna fracos em sua força --- o impotente inconformado lutará para transformar sua impotência em virtude, para isso, lançará mão de uma campanha sedutora e convincente a favor do celibato voluntário (talvez isso explique a aversão demonstrada pelo sexo por muitos eclesiásticos).

Os incapazes de mandar vivem à sombra dos poderosos, se aproveitando de suas migalhas, gozando do magnífico sentimento de supremacia por "procuração". Além disso, endeusam quem a eles é superior, o que favorece a total abnegação e fidelidade. Às vezes se auto-tiranimizam e, pela incapacidade de exercer o poder sobre alguém, retro-investem esse poder contra eles mesmos, em forma de recalque e supressão das próprias pulsões e desejos (o mártir e o asceta são belos exemplos, nesse sentido). Noutras vezes, desdenham o mundo e o destituem de toda sua beleza e exuberância, pois assim conseguem justificar a sua incapacidade para o sucesso, como se fossem bons demais para ele. Quando cativos, desejam a liberdade, quando inferiores anseiam pela igualdade e justiça, quando fracos granjeiam o poder tentando conquistar o coração e a alma dos dominantes, enfim, a vontade de poder parte das condições iniciais e existenciais e luta para dar um passo além, para conquistar uma posição e um degrau mais alto (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 365-386).

Em outras palavras, o anseio pelo poder, que necessita também, como pré-condição, de garantias de subsistência e conservação, precisa trabalhar tendo por base as configurações imediatas de quem anseia esse poder. Quem está por baixo, quem é pobre de espírito, quem se confunde em meio à massa, o rebanho ordinário incapaz de grandeza e singularidade, o reprimido e o retardatário, inconscientemente precisam criar estratégias para sobreviverem e se sentirem poderosos. Para isso criam uma moral que os conserve e os proteja. Mas não só, pois é preciso que essa mesma moral os conduza pelos degraus da glória, da santidade, do reconhecimento, da força, da conquista subversiva do trono senhorial dos virtuosos, mesmo que para isso toda espécie acabe sofrendo e decaindo. Dessa forma, se vida é vontade de

poder e nem todos possuem a mesma quantidade de poder, então podemos concluir que os fracos e depauperados de toda sorte precisam manipular o valor das coisas a ponto de sua fraqueza ser o elemento capaz de os fazerem fortes.

Assim, se de fato existe uma luta pela vida, ela não prioriza os espécimes superiores. A excelência na composição dos caracteres de um indivíduo é uma exceção fortuita e não uma regra capaz de padronizar-se. Consequentemente, no contexto da luta pela vida, pela sobrevivência e perpetuação, “infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se poderia desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções. As espécies *não* crescem na perfeição: os fracos sempre tornam a dominar os fortes — pois são em maior número, são também *mais inteligentes*” (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 71). É deles que brotam os valores guias capazes de conduzir a sociedade e mantê-la em equilíbrio e funcionalidade; é por meio deles que a cultura se nivela e estabiliza num patamar ordinário e medíocre, mas agregador e arrefecido em sua selvageria primitiva.

Dessa forma, uma cultura, analogamente ao organismo vivo, é constituída por um conjunto de impulsos ou forças que lutam por mais potência. As características de uma cultura são expressão de uma perspectiva determinada por uma hierarquia de impulsos: o impulso (ou conjunto de impulsos) que for mais potente se revela como essencial. A perspectiva impõe uma seleção enquanto estiver dominando: quer manter as condições de seu crescimento (FREZZATTI JR. 2014, p. 66).

Por conseguinte, a crítica tecida por Nietzsche ao homem não tem como parâmetro nenhuma moral particular, e nem se propõe ao desenvolvimento de uma estrutura ética restritiva e impositiva, mesmo que sustentada racionalmente (como, de certo modo, foi a intenção de Kant). Ao invés disso, tem como mira justamente “A” moral, como instrumento fabricado ao longo da história e, por partir de sujeitos fracos e encontrar ressonância na massa de indivíduos simplórios e necessitados de proteção e segurança, capaz de nivelar as pessoas, coibindo as manifestações daqueles que divergem de suas diretrizes. “A moralidade nada tem de elevação; ao contrário, é a desvalorização da vida, a recusa a diversidade de experiências, o freamento das pulsões, a negação da finitude” (HERMANN, 2010, p. 117). Nessa perspectiva, a verdadeira corrupção não está na desobediência à moral em voga, mas na má consciência do indivíduo sobre si mesmo. Ou seja, a humanidade se corrompeu não quando ficou violenta e deu livre curso aos seus desejos mais sádicos, nem quando abraçou seus impulsos concupiscentes, ou mesmo quando colocou a conquista do poder acima de princípios altruístas mais elevados, mas a partir do momento em que passou a se ver com desconfiança e nojo,

acreditando numa evolução calcada na supressão de seus instintos e desejos. O homem metafísico, hiper-racional, fleumático e pneumático (pois existe em sua forma verdadeira, pura e perfeita quando desencarcerado de sua prisão física) passou a ser o ideal, possível por meio da tirania sobre o corpo --- “Qualquer coisa natural à qual o homem atribui a ideia de mal e pecaminoso [...] atormenta e entristece a imaginação, lança um olhar feroz, põe o homem em conflito consigo mesmo, torna-o inseguro e desconfiado; até mesmo seus sonhos têm um sabor de consciência torturada” (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 139, tradução nossa).

Ele transformou-se no próprio algoz, com o sadismo e o desejo por sangue ocultados pelo capuz preto, incapaz de sentir a força em torno de seu pescoço; no juiz que aplica a pena e executa a sentença, e dorme tranquilamente a noite sem perceber que também foi o réu condenado; no médico esquizofrênico que se orgulha por tratar dos ferimentos autoinfligidos. Enfim, somos a única espécie que de bom grado se mortifica e sucumbe ao peso daquilo que deveria justamente fazê-la alcançar a pujança e a felicidade; que niilisticamente desiste de si mesma e projeta suas mais fortes esperanças em contos de fadas e charlatanices racionalistas; que olha o quadro que pintou com o pincel da imaginação e acredita que seja mais verdadeiro do que a paisagem que serviu de modelo. Nas palavras de Nietzsche:

É um espetáculo doloroso, é um espetáculo assustador o que eu vi: removi a cortina que escondia a corrupção do ser humano. Esta palavra, em minha boca, está protegida de pelo menos uma suspeita particular: a de que contenha um acusação moral contra a humanidade. A entendo — gostaria de sublinhar mais uma vez — livre de qualquer valor moral: e isso na medida em que essa corrupção é percebida por mim mais fortemente precisamente onde até agora se aspirou mais conscientemente à "virtude", à "divindade". Eu entendo corrupção, você já deve ter adivinhado, no sentido de *décadence* [decadência]: eu afirmo que todos os valores em que a humanidade sintetiza sua imagem suprema do que é desejável, são valores de decadência. Eu chamo de corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere o que lhe é prejudicial. Uma história dos «sentimentos elevados», dos «ideais de humanidade» — É possível que eu tenha que contar — seria praticamente o esclarecimento de por que o ser humano é tão corrompido. A própria vida é para mim um instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta vontade de poder, há decadência. Eu afirmo que todos os valores supremos da humanidade carecem dessa vontade, — que os valores da decadência, os valores niilistas, exercem sua dominação sob os nomes mais sagrados (AC, 2016, p. 707-708, tradução nossa).

Para explicar melhor, pensemos o seguinte: se o feio se agarrasse a ideia da superficialidade e efemeridade da beleza; da sua insignificância enquanto atributo subjetivo, cultural e arbitrário, que na ordem geral das coisas pouco ou quase nada acrescentaria para a vida humana coletiva, muitas vezes sendo elemento de dispersão da consciência, ele desqualificaria aquilo que não possui e colocaria no lugar, pervertidamente, um ideal de feiura

como aspecto de uma alma profunda, abnegada, focada em coisas importantes e duradouras, que brotam do coração, e não do orgulho estético advindo da volatilidade de uma mente frívola. Portanto, ele inverte a questão e, por meio de um floreio argumentativo, transforma sua feiúra na arma capaz de torná-lo destacado, singular, evoluído e, conseqüentemente, poderoso. A sua vontade prevaleceu, às expensas daqueles com atributos superiores. Quando fenômenos assim ocorrem há uma *transvaloração* na ordem natural, em que um déficit transforma-se num superávit e planifica a realidade moral em torno da baixezza ordinária de um coletivo de desafortunados, famélicos por aceitação, autoestima e *empoderamento* – coisa muito comum de acontecer hoje em dia, vide os discursos da vertente esquerdista mais histriônica e nauseabunda.

Como nos diz Scarlet Marton:

[...] o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, a baixezza temerosa em humildade, a submissão aos que odeia em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a beatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça divina sobre os ímpios. O reino de Deus aparece como produto do ódio e do desejo de vingança dos fracos. Ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chaves para compreender o ressentimento (1990, p. 75).

Isso acontece e se enraíza porque a lógica, enquanto forma e concatenação discursiva, tudo comporta, podendo ser usada na edificação de qualquer coisa, por mais vil e pervertida que seja. No caso da moral, se a entendermos como um conjunto de regras para a condução das pessoas em sua vida privada e coletiva, ela também expressa, em suas prescrições, relações de poder e vontades, dependentes, como vimos, da “fisiologia” geral de quem “legislou” seus códigos. Se a fraqueza, a pobreza e o esgotamento estavam na gênese do impulso legislador, a moral será reflexo da debilidade geral e elegerá princípios de depauperamento como eixos de ação e conduta, acreditando piamente que tais princípios existem à revelia de qualquer vontade, como coisa em si, pois “quem não sabe pôr sua vontade nas coisas lhes põe ao menos um *sentido*: isto é, acredita que nelas já se encontra uma vontade (princípio da fê)” (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 12). Se, pelo contrário, a força imperava, o poder supremo, a imposição brutal da própria vontade, a moral também será grande e se estabelecerá sobre alicerces firmes e sólidos – a moral romana antiga foi infinitamente superior a moral cristã, pois brotava da conquista e do poder, e não da fraqueza de pessoas incapazes de reação e afirmação.

Nesse sentido, podemos dizer que, no concernente a vontade de poder, há dois tipos distintos que expressam, cada um do seu jeito, a maneira como a força extravasa e encontra o

seu caminho simbólico: um tipo ativo e um tipo reativo. Primeiramente é importante ressaltar a diferença entre força e vontade de poder. A vontade anseia por alguma coisa, deseja, aspira, luta, ambiciona, valora; a força permite que o desejo se realize --- ela é o médium necessário para a plena efetivação da vontade de poder. A vontade de poder cria valores, distinções, afirmações; a força age e reage, busca e conquista. Nos tipos ativos a vontade de poder é afirmativa e a força que a impulsiona é imponente, expansiva, poderosa, inovadora, transgressora, combativa, autorreferente, conquistadora, beligerante; ela faz o mundo acontecer, encontrar equilíbrio, dentro de suas próprias medidas. Nos tipos reativos, a vontade de poder é negativa e a força que a impulsiona, por ser fraca e inferior, não se impõe diretamente, apenas reage as forças contrárias a ela, negando-as e limitando-as. Ela é uma força conservadora, baixa, servil, invejosa e mesquinha, encontrando satisfação ao restringir e limitar a criatividade das forças ativas, lançando-as no marasmo niilista, típico das almas castradas e arruinadas (HEUSER, 2008, p. 132-133)

Em outras palavras, o perigo do processo de perversão ocasionado pela moral ressentida, como consequência natural desta, é justamente a castração dos tipos ativos. Para se elevar a virtude do fraco, para que ele consiga gozar do sentimento de poder advindo através de sua natureza declinante, a partir daí considerada um modelo ideal, as exceções esporádicas precisam ser combatidas. Num mundo onde a coletividade é vista como mais importante, e os ressentidos buscam a sua vingança, não se admite a existência de individualidades rebeldes que não se adaptam aos ditames morais defendidos, que visam, única e simplesmente, a manutenção do organismo social em torno de uma estrutura deontológica *despotencializada* e padronizadora.

A origem do costume remonta a duas idéias: “a comunidade vale mais que o indivíduo” e “a vantagem duradoura é preferível à passageira”; donde se conclui que a duradoura vantagem da comunidade deve absolutamente preceder a vantagem do indivíduo, isto é, seu momentâneo bem-estar, mas também sua vantagem duradoura e até mesmo sua sobrevivência. Ainda que o indivíduo sofra com uma instituição que beneficia o todo, ainda que se prejudique, pereça por causa dela — o costume tem de ser mantido, o sacrifício tem de ser feito. Mas essa forma de pensar se origina apenas naqueles que não são a vítima — pois essa sustenta que o indivíduo pode ter mais valor do que a multidão, e também que o gozo presente, o instante no paraíso, deve talvez ser mais estimado que um insípido perpetuar de condições livres de dor ou confortáveis. Mas a filosofia da vítima de sacrifício sempre se faz ouvir tarde demais: e assim fica-se no costume e na moralidade: a qual não é mais que o sentimento para todo o conjunto de costumes em que se vive e se foi criado — e criado não como indivíduo, mas como membro de um todo, como cifra de uma maioria. — Assim ocorre incessantemente que o indivíduo se põe em minoria mediante sua moralidade (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 36-37)

A sociedade faz isso através da educação. A ferramenta massificadora capaz de consolidar a visão dominante da mediocridade geral é, para Nietzsche, a escola pública, já que, bancada pelo Estado, precisa estar a serviço de quem lhe mantém. “Todas as escolas públicas são adaptadas para as naturezas medíocres, quer dizer, para aqueles cujos frutos não são levados em conta, quando amadurecem. É a elas que são sacrificados os espíritos e as almas superiores, da maturação e da frutificação dos quais, na verdade, tudo depende” (NIETZSCHE, FP. 2009, p. 312). O objetivo primordial da educação, por esse viés nietzschiano, seria conservar a sociedade, e não fazê-la progredir culturalmente. A sua missão é gravar em alto-relevo na mente das pessoas os valores advindos do seu meio, que ela tenta disseminar e fortalecer. Ou seja, há uma postura conservadora intrínseca ao ato de educar e formar, e não há necessariamente nada de errado nisso, pois manter as estruturas civilizacionais erguidas evita o caos selvagem de uma anomia total e absoluta, que com certeza não traria progresso nenhum a humanidade.

O mal está em não permitir a transformação da sociedade mediante o bloqueio do surgimento das exceções. Por meio das “formas autorizadas”, educar-se é aprender a se sentir outro, diferente do que permitiria suas potencialidades. A recompensa de se submeter a isso é algo como uma instalação cômoda no lar após um período de nomadismo forçado, ou seja, a segurança do rebanho (FREZZATI JR., 2008, p. 46).

Assim, a padronização do ensino, tendo como referência o bem-estar social e as necessidades governamentais e econômicas, é vista como núcleo diretor de todo processo formativo. Os dirigentes responsáveis por arquitetar esquemas pedagógicos eficazes, dentro de seus próprios interesses, olham o mundo como uma máquina, onde os indivíduos adquirem valor a partir do momento em que se encaixam nalgum segmento do mecanismo, como peças vitais para o seu funcionamento. Obviamente, algumas peças possuem uma importância maior, e demonstram ser imprescindíveis, mas sempre tendo como parâmetro a manutenção da funcionalidade do sistema em voga. A partir daí, o indivíduo é moldado, com o intuito de explorar suas melhores qualidades, não para sua felicidade ou pleno desenvolvimento, mas visando a contribuição ao sistema que o está formando, que espera o momento certo para cobrar a dívida do tempo e dos esforços gastos na sua formação. Por conseguinte, a formação “teria de ser rápida, para que o indivíduo pudesse ganhar logo dinheiro ou servir logo ao Estado, e aprofundada apenas o bastante pra que pudesse ganhar o suficiente ou servir de modo eficiente” (MARTON, 2008, p. 36) --- qualquer semelhança com os dias de hoje não será mera coincidência. Nietzsche chama essa postura de o “ensinamento da máquina”, e, ao falar sobre ele, nos diz o seguinte:



A máquina ensina, por si mesma, o encadeamento das multidões humanas, em operações em que cada um só tem de fazer uma coisa; ela fornece o modelo da organização de partido e da condução de guerra. Por outro lado, não ensina a soberania individual: faz de muitos uma só máquina, e de cada um, um instrumento para uma só meta. Seu efeito mais amplo é ensinar a utilidade da centralização (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 216).

Por essas e por outras, Nietzsche era contra a massificação e universalização da cultura e do ensino, pois em todo o lugar onde foi posta em prática inevitavelmente se revestiu de um pragmatismo tecnicista.

A cultura universal é a cultura utilitária, cultura da moda, do lucro, da felicidade grosseira; é a cultura que prepara para a profissão. Assim, Nietzsche, pensa a supressão das diferenças e a padronização dos valores, estratégias pelas quais, com o pretexto da universalidade, se encobre, de fato, a imposição totalitária de interesses particulares. O ser humano, para Nietzsche, não deve nem ser uma peça anônima na engrenagem global de interesses nem ser manipulado pelos grandes dispositivos formadores de opinião; deve, ao contrário, se opor à igualdade, entendida como uniformidade (FÁVERO; LAGO, 2010, p. 13).

Esse pensamento embasou as suas críticas aos sistemas educativos alemães do século XIX. A unificação e o advento da industrialização no cenário econômico fizeram com que aquele país começasse a pensar no processo formativo como responsável por justamente preparar e abastecer o mercado de trabalho e o funcionalismo público. Além disso, era necessário plantar em seus cidadãos o sentimento nacionalista, que sem dúvida consolidaria aquele processo de aglutinamento e quebra dos particularismos de outrora. Ou seja, a referência maior era a nação, o Estado, e os indivíduos apenas células, cujo valor repousaria no quão úteis pudessem ser. O humanismo, que durante décadas impregnou o ideário pedagógico alemão, foi trocado pelo pragmatismo. A adequação e a homogeneização passaram a ser o ideal.

o filósofo chama a atenção para o “egoísmo do Estado” que, segundo ele, deseja a máxima disseminação e generalização da cultura e dispõe, ao mesmo tempo, dos mais eficazes instrumentos para satisfazer e realizar esta intenção. Todavia, Nietzsche avança pronta e veementemente estas ressalvas: supondo-se que o Estado se saiba suficientemente forte para não somente desencadear suas energias, mas também, e sobretudo, para ligá-las e canalizá-las em tempo oportuno; supondo-se, de resto, que a sua base seja suficientemente ampla e segura para sustentar toda a estrutura da formação e educação do país; supondo-se, pois, tudo isso, não se pode fugir à conclusão de que a difusão da cultura (*Bildung*) entre seus cidadãos irá beneficiar tão somente o Estado e, conseqüentemente, a sua luta na competição com outros Estados [...] Tão sutis e dissimulados são, porém, os mecanismos empregados pelas forças do Estado que, por mais que ele promova a cultura (*Kultur*) de maneira viva e ostensiva, nada finalmente se torna conhecido de seus verdadeiros fins. É que o Estado – assevera Nietzsche – embora apregoando em alta voz os seus serviços à

cultura, não procura alcançar outros objetivos senão aqueles de sua própria existência e de seu próprio bem-estar (ALMEIDA, 2014, p. 127).

Enquanto isso, a elite burguesa, cada vez mais rica e influente e ansiando por um protagonismo nas artes superiores (do espírito), até então reservado a poucos indivíduos excepcionais, buscava uma formação “alegórica”, capaz de lhe dar o verniz de uma sapiência não possuída. Ou seja, a ascensão econômica deveria se associar à uma grandeza artística e cultural, que consolidaria o seu status como a nova aristocracia europeia, conquistada, no fim e ao cabo, por meio do acúmulo financeiro. O talento nos negócios, o tempo livre para gastar o seu dinheiro, somado a avareza e a busca insana por sempre mais capital, convergiam para um arquétipo de sujeito culto construído pela união entre a *pragmaticidade* mercantil e a (pseudo) absorção de cultura superior. A máscara reluzia e, por vezes, ofuscava o olhar de quem a observava, dando a falsa ideia de que há um metal precioso por detrás. Nietzsche, nesse sentido, nos alerta que:

Apenas quem tem espírito deveria ter posses: caso contrário, a posse é um perigo público. O possuidor que não sabe fazer uso do tempo livre que a posse lhe consentiria, sempre vai continuar aspirando pela posse. E essa aspiração vem a ser sua distração, seu stratagem na luta contra o tédio. Assim, da posse moderada que bastaria para o homem de espírito surge enfim a riqueza propriamente dita: como reluzente produto da não-independência e pobreza espiritual. Mas ela se mostra de maneira bem diferente do que sua pobre origem leva a esperar, pois pode se mascarar de cultura e arte: pode justamente comprar a máscara. Desse modo suscita inveja nos pobres e incultos — que, no fundo, sempre invejam a cultura e não vêem máscara na máscara — e gradualmente prepara uma subversão social: pois a dourada rudeza e histriônico pavoneio na suposta “fruição da cultura” inspiram nesses a idéia de que “tudo está no dinheiro” — quando certamente algo está no dinheiro, mas muito mais no espírito (2017, OS, p. 106).

O panorama formativo alemão da época de Nietzsche não é tão diferente daquele que vemos em nossos dias. Muitas escolas dão predileção por uma pedagogia que consiga preparar os educandos para se adequarem às exigências do mercado. Todavia, as instituições deveriam funcionar tendo em vista uma dupla perspectiva: obviamente oferecendo condições para os alunos conseguirem se integrar no mercado de trabalho, pois não podemos viver num mundo idealista e completamente distante das necessidades básicas de sobrevivência; mas igualmente criando diques protetivos e processos reflexivos que possibilitem o escrutínio rigoroso e esclarecedor sobre os vetores que regem a sociedade, em suas diversas esferas formadoras. Desse modo, poderão ver que por trás de todas as regras e parâmetros existem sujeitos com capacidade não apenas de questionar, mas também transformar o seu mundo.

Uma educação diferenciada busca a superação superando as premissas castradoras, refletindo sobre os valores e restabelecendo uma força vital que todo ser humano tem: afirmar-se diante do mundo. Ela deve levá-lo a rejeitar o amansamento, a enfrentar a moral de rebanho, a não se tornar um profeta dos outros --- a formar-se efetivamente. [Dessa forma] em vez de propor ajustes à lógicas já estabelecidas, os processos formativos deveriam optar pela criação das condições por meio das quais os seres humanos dão fecundidade a essa força criativa e revolucionária. É nesse sentido que as ideias de virtude e de bem e mal precisam ser revistas (HARDT, 2010, 106-107)

Enfim, a fraqueza, a mediocridade, a falta de talento para voos maiores e panorâmicos; a incapacidade para usufruir e entender coisas que fogem de seu campo de visão; a busca desmesurada por comodismo, aceitação e meios de ganho fácil em curto prazo e, acima de tudo, a busca por um mundo que os proteja e perpetue seu estilo de vida simplório e suas virtudes mesquinhas, tornam a educação massificada e nordeada por uma perspectiva mercantil grosseira, como um impeditivo para o alcance da soberania intelectual e consciência evoluída. Por essas e por outras, a maioria dos regimes fascistas, neoliberais, socialistas e de algum modo opressores, sempre tentam controlar e cercear o pensamento, reduzir ao máximo a liberdade artística, eliminar a filosofia e qualquer outra ciência que tenha como sustentáculo procedimental a reflexão crítica, e transformar o ensino numa forma de direcionamento para o que há de mais técnico e utilitário, por meio de um modelo depauperado de formação. Ou seja, é a vitória dos tipos reativos, dos doentes da alma, dos fracos e pequenos, que, ao subverter a realidade e controlar os tipos ativos, os dotados de vontades senhoriais, sentem o gosto doce da vingança e o sentimento maravilhoso do poder e da conquista.

Com base em tais considerações, podemos dizer que, diante de uma análise histórica, não foram homens sádicos, monstruosos, ambiciosos, vorazes, violentos e megalomaníacos que colocaram em risco a “saúde” cultural e moral da humanidade --- pois tais indivíduos, por mais que suas ações não tenham sido louváveis ou perdoáveis aos olhos da contemporaneidade, pelo menos tiveram que concentrar muita força e poder para realizarem seus intentos. Nietzsche, na *Genealogia da moral*, ressalta que o maior perigo para os sádicos, fortes e potentes, não é a existência de outros com iguais qualidades, já que, como vimos, a tensão entre centros de poder ocasionam grandes movimentos transfiguradores. O temor de um homem forte ao ver alguém tão forte quanto ele o desacomoda e permite uma concentração maior de energia para lidar com a iminência do embate --- quando dois predadores selvagens lutam pelo domínio de um território, o medo serve apenas para potencializar os cuidados necessários e deixá-los mais alertas; seus hormônios, suas energias, toda a vida que experimentaram até ali se unificam e se direcionam para aquele momento mágico, empolgante e, ao mesmo tempo, terrível, cuja consequência, para o perdedor, pode

ser a morte, ou, para o vencedor, as mais alegres possíveis, enquanto expressão máxima do poder colocado em jogo na disputa.

O maior perigo para os fortes, pelo contrário, são os medíocres, os fracos, os doentes da alma e do corpo, cujas moléstias podem ser contagiosas. São eles que espalham tudo que há de mais baixo e imundo, destruindo e empobrecendo o homem enquanto conceito e enquanto sujeito. “Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração — a conspiração dos sofreadores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é odiada” (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 112). Incapazes de aceitar seus defeitos de maneira resiliente, ou desprezam a saúde e quem a possui ou elevam suas enfermidades como virtudes desejáveis, monopolizando, assim, a própria virtude, como se fosse sua por direito. “A vontade dos enfermos de representar uma forma qualquer de superioridade, seu instinto para vias esquivas que conduzam a uma tirania sobre os sãos — onde não seria encontrada, essa vontade de poder precisamente dos mais fracos!” (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 113). Nesse sentido, como dito anteriormente, a maior de todas as patologias é o nojo do homem pelo homem e a sua desmesurada paixão para consigo mesmo, que o faz negar a concretude da massa de fenômenos responsáveis pela unidade pensante e desejante de quem é --- tudo, obviamente, com a dicção e a eloquência ímpares e, ao mesmo tempo, comuns dos salafários de grande talento. “Eles rondam entre nós como censuras vivas, como advertências dirigidas a nós — como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, as quais um dia se devesse pagar, e pagar amargamente” (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 112). Assim, a própria ideia de uma ordem direcionadora a priori cujo fim demonstra ser absoluto e capaz de congrega todos em torno de seu próprio eixo gravitacional, somente se justifica diante de uma intromissão sistemática, manipuladora, coercitiva e reificada, orquestrada por pessoas de natureza inferior e que, como vimos, encontra na educação o meio pelo qual realizar tais intentos.

Estes [...] homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! existe muita miséria!” (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 113-114).

Isso ocorre porque a consciência se molda e funciona por meio de esquemas prévios, tão poderosos e arraigados que mesmo aqueles cuja natureza é diametralmente oposta aos postulados defendidos tendem a se entregar a eles passivamente, encontrando dor e frustração quando o agulhão da vontade e o tentador desejo de desobediência os tocarem. Sua força e independência, seu olhar visionário, sua altivez, seu orgulho transbordante, sua vontade beligerante, seu senso de responsabilidade para consigo mesmo, tudo precisa ser amortecido, demonizado, pervertido e *transvalorado* em favor da massa dos fracos e decadentes. Isso porque, “qualquer ação individual, qualquer maneira de pensar individual, causa calafrios; é inimaginável o que os espíritos mais singulares, escolhidos, originais devem ter sofrido ao longo da história por sempre terem sido considerados maus [bösen] e perigosos, além disso, por terem se visto como tal” (NIETZSCHE, A, 2014, p. 495, tradução nossa).

Em outro trecho bem representativo, presente na obra *Vontade de poder*, Nietzsche nos diz:

*O ódio contra os privilegiados* da alma e do corpo: rebelião das almas feias e fracassadas contra as almas belas, orgulhosas e confiantes. Seu meio: desconfiança em relação à beleza, ao orgulho, à alegria: “não há mérito algum”, “o perigo é imenso: *deve-se* tremer e sentir-se mal”, “a naturalidade é má; o direito tem repugnância à natureza, *também* à ‘razão’” (– a antinatureza como o mais elevado) [...] *O ódio dos medíocres* contra os tipos de exceção, do rebanho contra os independentes (o costume como “moralidade”). Virada contra o “egoísmo”: só tem valor o que é “para o outro”. “Somos todos iguais”; – contra a ambição de poder, contra os “senhores” em geral; – contra o privilégio; – contra sectários, espíritos livres, céticos; – contra a filosofia (como se é contra o instinto instrumental e contra o instinto de ponta); na própria filosofia “o imperativo categórico”, a essência da moral “universal e presente em toda parte” (VP, 2008, p. 164).

Obviamente a importância de cânones diretivos é incontestável, mas a sua origem e os resultados práticos de sua obediência não podem passar despercebidos<sup>5</sup>. Ou seja, de onde surgiram? Quem se beneficia com eles? Sob que alicerces foram erguidos? Qual a base que legitima a sua manutenção? Através do mergulho nas águas profundas dos nossos juízos morais conseguiremos vê-los como aparelhos nem sempre funcionando para o bem e o progresso da humanidade, ou mesmo protegendo e dando asas aqueles cujo pendor demonstra ser infinitamente superior à média geral das pessoas em sua mediocridade. Nem sempre isso vai ser evidente, já que a estratégia usada é deveras sutil --- a sábia sutileza dos fracos astuciosos. Uma moral enfraquecida atíça nossa empatia e nos torna amigáveis aos desvalidos, que usarão de seu poder de convencimento para se manterem sob a proteção dos poderosos, pois “o verme se encolhe ao ser pisado. Com isso mostra inteligência. Diminui a

<sup>5</sup> Tal ideia será esmiuçada no capítulo três do presente trabalho.

probabilidade de ser novamente pisado. Na linguagem da moral: *humildade*” (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 14).

Por meio dessas reflexões, Nietzsche nos mostra o quão necessário é o estudo da história e da gênese dos valores morais e axiomas intelectuais, e essa talvez seja uma das grandes contribuições do autor de Zarathustra para o campo da educação e da formação. É necessário pensar o ser humano como uma obra em constante mudança, erguida no tempo e por ele marchetada. Suas ideias e anseios têm uma origem, uma história que deve ser resgatada. Qualquer análise sobre a moral ou o conhecimento que não parta de uma preocupação genealógica, histórica e biológica terá como consequência o apego demasiado a preconceitos intuitivos herdados da tradição e originados por perspectivas defeituosas. Por conseguinte, é a dissecação rigorosa de sua história na terra que irá iluminar o caminho dos homens; dos ecos do passado que ainda ressoam e ditam a tônica da sinfonia moral que se escuta. A partir disso, as pessoas instruídas saberão que os seus valores são artifícios criados sob uma lógica nem sempre benfazeja ou voltada para a edificação de uma sociedade forte ou preocupada com o ser humano.

Nietzsche se dirige ao mesmo tempo contra a elevada idéia de fundamento, que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a idéia de uma simples derivação causal ou de começo insípido que coloca uma origem indiferente aos valores. Nietzsche forma o conceito novo de genealogia. O filósofo é o genealogista, não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico à maneira utilitarista. O filósofo é Hesíodo. Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial) (DELEUZE, 1976, p. 4).

Dessa forma, o mais importante talvez seja o desmantelamento das antigas estruturas diretivas, por meio da análise de sua origem e das motivações ocultas que as originaram. A vida por si não comporta juízos de valor, pois, como vimos, ela é fruto de um grande acaso gerado por forças originais cegas e inconscientes, alheias a qualquer tipo de finalidade. O ser humano é uma obra incompleta, eternamente em construção, forjada pela soma de suas vivências mais os aspectos inerentes que trás consigo. A indeterminabilidade essencial que necessita de um trabalho adequado de reflexão, autoconhecimento e projeção, indica que o núcleo identitário de cada sujeito em sua vida não pode ser entendido como uma imanência *apriori* pronta a desabrochar. Na relação homem-mundo, se constroem vivências, que precisam ser entendidas, assimiladas e exploradas para que possibilitem a maximização da unidade vital em seu processo constitutivo, que depende, em grande medida, da formação colocada em prática. O “[...] homem é um conceito que nunca pode ser efetivamente

conceitualizado, sobretudo definido a-historicamente, mas tem de ser compreendido a partir de um horizonte que pode continuamente ser deslocado, recebendo um sentido de plena abertura, mas também, simultaneamente, integrador de várias formas em si mesmo” (VIESENTEINER, 2014, p. 78).

Essa análise coloca ressalvas a muitos projetos formativos contemporâneos, quando embasados por uma visão essencialista ou focados em esquemas pedagógicos direcionadores rígidos e sem aberturas para novos enfoques. Não existem dicotomias, nem ideais fixos, de sujeito, conhecimento ou sociedade, indicando quais caminhos a educação deve seguir. O ser humano, por esse prisma, é um todo homogêneo, não por ser uma totalidade sem fronteiras, mas por não estar cingido em instâncias axiológicas em natureza e importância, como se em meio a matéria existisse uma substância incólume e consciente. Ao invés disso, representa uma “integralidade” que se forma pela soma das forças e vontades presentes em seu interior. Essa integralidade primária não pode ser desconsiderada, pois, caso contrário, sempre se corre o risco de serem podadas as suas idiossincrasias. Se pararmos para pensar, não é justamente isso que ocorre em nossos dias, em muitas instituições de ensino? Educadores recebendo crianças e adolescentes (e mesmo universitários) com suas histórias de vida, peculiaridades, situação econômica, vulnerabilidades, habilidades, potencialidades e deficiências e, sem levar em conta tudo isso, querendo empurrar goela abaixo um punhado de conteúdos estanques e sem nenhuma ressonância em suas vidas?

Apesar das tentativas contemporâneas de repensar a formação pelo reconhecimento dos limites da racionalidade, da diversidade e da pluralidade e pela admissão da necessidade de aproximar o homem da vida, ainda persiste a tendência educacional de normatizar, de encontrar uma medida básica de sustentação. É nesse sentido que o diagnóstico de Nietzsche parece bastante atual para pensarmos a educação (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 131)

A tradição pedagógica e as demandas sociais e econômicas por vezes se imiscuem nos contextos formativos e, como se a escola fosse uma indústria, forçam-na a atender os seus interesses. Fabricação em série de pessoas bem ajustadas às exigências do mercado! Ou, o que também é prejudicial, uma escola defasada, completamente avulsa em relação às reflexões acerca do ser humano e das grandes questões do seu entorno, sejam elas políticas, econômicas, culturais etc. Reproduzindo conteúdos técnicos em velhos quadros negros, por meio de disciplinas e professores avulsos e autossuficientes, sem preocupação alguma com a transversalidade curricular e o diálogo aberto e interdisciplinar com seus colegas; evitando

assuntos espinhosos e pensando o ensino como repasse de informações não problematizáveis<sup>6</sup>. A compartimentação do conhecimento, encarado como municiamento teórico, que raramente irá servir para alguma coisa fora dos muros da escola, ajuda na formação de indivíduos pobres de cultura e inteligência; incapazes de sair do universo da informação e alcançar um verdadeiro saber.

Cada um de nós é um universo, que se retrai e se expande permanentemente, não sendo possível e nem salutar nos enquadrarmos em nenhum tipo de modelo ou nos polarizarmos em esferas distintas. “A compreensão é de que não existem mais medidas ou formas definitivas; tais conceitos são falsos e bloqueiam o encontro do homem com as experiências de si mesmo e, por conseguinte, com as possibilidades de autocriação. A existência é algo transitório, conflituoso, que não se ajusta aos limites da verdade racionalizada” (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 127). Sendo assim, a formação deve ter como referência a mutabilidade do gênero humano, como de tudo que existe ao seu redor. Os mecanismos responsáveis pela constituição da realidade, e de nós mesmos, como microsistemas integrados a sistemas maiores e em relação permanente de forças, não devem passar despercebidos das instâncias formativas e seus agentes. Assim, não há mais a possibilidade de pensarmos em um conhecimento oficial, que deve ser imposto ao espírito inculto. O que se deve buscar é um olhar ampliado, aberto, reflexivo, transdisciplinar e capaz de perceber a contingência e o dinamismo de tudo que existe. Para tanto, é necessário a incorporação de vários discursos, de inúmeras perspectivas e saberes, de elementos contextuais extraídos das vivências reais dos educandos e, se formos pensar com Nietzsche, até mesmo da constituição “psicobiológica” que se encontra nas entrelinhas de nossa singularidade. Não para conformá-lo à um modelo prévio ou intenção pragmática, mas para capacitá-lo à exercer plenamente sua capacidade legisladora.

A educação, na perspectiva nietzschiana, não está para o fechamento; ela leva ao vir-a-ser, que, associado à ideia de perspectivismo, resulta de um complexo de relações de poder, de vontades de potência. Trata-se de um processo contingente, mutante, que não tem qualquer ideal a não ser o ideal de não ter ideal, o ideal do contingente:

---

<sup>6</sup>É por isso que, na visão de Nietzsche, “um mestre deverá escolher as suas relações no meio dos mestres de outras artes, permanecendo entre os seus próprios discípulos, mas não entre os seus colegas, e sobretudo não ficará junto daqueles que são somente especialistas, e não mestres”. Ou seja, a capacitação de um verdadeiro educador --- um legítimo mestre, nas palavras de Nietzsche --- deve ter como prioridade, entre outras coisas, fazê-lo sair de sua zona de conforto; explorar outras possibilidades metodológicas; agregar saberes de outras áreas de conhecimento, não para dominá-los, mas para cotejá-los com sua própria ciência, para ver seus limites e potencialidades; não formar “bolhas” de pensamento; não ver seu ofício como uma técnica mimeticamente reproduzível, e jamais esquecer que o foco é seus discípulos; são eles que dão sentido e significado para sua existência e sua ação pedagógica --- voltaremos a isso nos próximos capítulos.



em resumo, o ideal da vontade de poder. Com Nietzsche, emerge o protótipo educacional de uma educação sem modelos, sem protótipos. Sua proposta é educar sem fins e sem ideais fixos. O que temos, então, é uma educação perspectivística, que aceita a contingência, que educa no perspectivismo, que prepara para a contingência e que proporciona o gozo da realização da vontade de poder (LAGO, 2010a, 98-99)

Cabe ao homem encontrar, ou melhor, construir significados relativos à existência, sejam eles positivos ou negativos; em favor ou contra a vida e sua riqueza de manifestações. Nesse sentido, o mais importante é evitar tanto o ressentimento vingativo do doente recalcado, que desdenha e cospe naquilo que não possui, como também a administração de narcóticos e anestésicos, cuja função é suspender provisoriamente a dor, amortecer e embotar o juízo e a consciência. Essas diversas veredas, a alegria e a tristeza, o sofrimento e o prazer, o sono e a vigília, a força e a fraqueza, enfim, todas essas condições fisiopsicológicas, quando bem administradas e usadas corretamente na lapidação da consciência favorecerão o surgimento de um pensar mais evoluído e perspectivista, livre das amarras das convenções. Assim como, pertinente aos nossos mais profundos sentimentos, habilidades e desejos.

Às vezes nos perdemos numa direção espiritual que contradiz nosso talento; por algum tempo lutamos heroicamente contra a maré e o vento, contra nós mesmos: ficamos cansados, ofegantes; aquilo que realizamos não nos dá prazer verdadeiro, acreditamos ter perdido muito com tais sucessos. Sim, chegamos a nos desesperar com nossa fecundidade, nosso porvir, talvez em pleno triunfo. Finalmente viramos — e então o vento sopra em nossa vela e nos impele em nossas águas. Que felicidade! Como nos sentimos seguros da vitória! Apenas então sabemos o que somos e o que queremos, agora juramos lealdade a nós mesmos e podemos fazê-lo — com conhecimento (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 248)

Obviamente isso causará certa antipatia daqueles que continuam presos a seus axiomas, tímidos ou inocentes demais para se livrarem deles. Afinal de contas é muito mais cômodo viver uma mentira benfazeja, que inspire tranquilidade e felicidade, que se enveredar pelos caminhos incertos e perigosos da busca pela nossa própria verdade --- que mais intimamente nos diga respeito e expresse nossas mais profundas idiossincrasias. No entanto, viver desse modo é viver livre e com dignidade, senão perante os outros pelo menos perante a nós mesmos. A virilidade e o poder que se manifesta, longe da hipocrisia do covarde acomodado ou do alienado submisso, eleva o espírito, o transporta para cima das nuvens, expande nossa capacidade de visão, e tudo que provém desse estado de ânimo é superior, inclusive a moral --- que, no fundo, é nossa criação. Viver na penumbra, mergulhado na ignorância, escravo de ideias e percepções fajutas, encarcerado nos estreitos limites de um sistema cosmológico ou formativo erigido por um intelecto febril e arrogante é deveras pior

que a morte, principalmente quando o corpo e a razão são suprimidos e jamais nos é dada a oportunidade de nos encontrarmos conosco mesmo (NIETZSCHE, A, 2014, p. 633-647).

O andarilho fala para si mesmo na montanha. — Há indícios seguros de que você avançou e subiu: agora o espaço é mais livre e a vista mais ampla ao seu redor, o ar que o envolve é mais fresco, mas também mais suave — você desaprendeu a tolice que era confundir suavidade com calor —, seu andar se tornou mais vivo e mais firme, ânimo e circunspeção cresceram conjuntamente: — por todos esses motivos, seu caminho agora pode ser mais solitário e, em todo caso, mais perigoso do que o anterior, embora não tanto, certamente, quanto acreditam aqueles que, do vale nebuloso, o vêem caminhar pela montanha (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 92).

Muitas serão as vezes em que os homens que resolveram se enveredar por novos caminhos, que bateram de frente com as diretrizes do seu meio, se sentirão sozinhos e desamparados, perdidos num mundo inessencial e sem parâmetros transcendentais, pois não existem mais cercas e gaiolas ao seu redor e, por conseguinte, não haverá mais a proteção, a segurança e o conforto de outrora. Mas, “as naturezas dotadas sabem se livrar do dever: a sua força inventiva se mostra, sobretudo, na maneira como sabe se manter em pleno vigor, apesar do terreno no qual foi plantada, do mal ambiente ao qual se quer adaptá-la, da má alimentação da qual se farta” (NIETZSCHE, FP, 2009, p. 312). O lobo domesticado que conseguiu fugir das correntes do seu cativeiro se sentirá perdido e com fome em sua primeira peregrinação pela floresta, mas paulatinamente, movido pela necessidade de alimento e proteção, ele vencerá seus desafios. Suas garras ficarão afiadas, sua mordida certa e mortal, sua natureza canina explodirá e seu ser será absorvido por essa força animalesca e ancestral. No interior das florestas, nos bosques sombrios, nas pradarias geladas, o lobo irá se locomover com garbo e ferocidade de predador. Assim também o homem, liberto das amarras da moral ressentida e niveladora, poderá explorar sua natureza e gozar de sua liberdade, vencendo todas as dificuldades que por ventura se lançarem contra ele. A vontade humana estará liberta, o instinto e as idiosincrasias mais pessoais virão à tona, e o sentimento de poder poderá transbordar sem a contenção do rebanho e de sua moral decadente.

### **3 A ILUSÃO DO CONHECIMENTO E OS ERROS DA RAZÃO: DO TRANSCENDENTAL AO MATERIAL**

Com base no capítulo precedente, podemos dizer que, segundo Nietzsche, desde os primórdios da civilização os homens se enganaram quanto a forma como o conhecimento era construído e sobre que bases se alicerçava. Dos mais primitivos seres humanos, na sua árdua luta pela sobrevivência, até os mais proeminentes pensadores e cientistas, sempre se acreditou, cada um à sua maneira e limitado pelo horizonte epocal de seu tempo, que existia de fato uma verdade acerca do mundo, passível de ser descoberta e assimilada. Em outras palavras, a crença na existência de fatos absolutamente objetivos e independentes do ser humano e de sua capacidade criativa, desembocava na crença de que todo conhecimento é resultante de uma observação atenta e passiva da realidade. As categorias distintas de abstrações usadas para espelhar o mundo, portanto, estariam à mercê do entendimento e prontas para serem absorvidas mediante um trabalho adequado de inquirição. Nessa mesma linha de raciocínio, pressupõe-se a equalização perfeita entre epistemologia e ontologia, como aspectos diferentes de uma mesma natureza existencial capaz de compartilhar, em condições seguras, um completo ajuste, em que a realidade se estruturaria em torno de uma sintonia dialética fina. Indiretamente, esse pensamento carrega a pretensão de colocar o ser humano como um ser cuja essência tende para o conhecimento, expresso através dele de forma segura e confiável, desde que seguidas todas as etapas necessárias do trabalho investigativo. Ou seja, epistemologicamente somos capazes de desvelar o mundo e o traduzir por meio de nossos signos linguísticos, cujo resultado é a verdade em seu estado puro e perfeito. Nesse sentido, conhecer é deslindar a realidade para além de suas simples manifestações imediatas.

Esse pensamento sustentava pelo menos duas concepções, ou melhor, duas maneiras de entender e praticar a pedagogia. Em primeiro lugar, havia a supressão da desconfiança, do valor das experiências pessoais, da dúvida radical para além dos limites ontológicos

estipulados pela visão dominante dentro da escola filosófica responsável pela formação do indivíduo. Ou seja, se existe uma verdade, e essa verdade pode ser alcançada pelo homem, bastando, para tanto, ele se ater as prescrições metodológicas válidas, então não há brechas para se ir além das fronteiras epistemológicas do discurso dado. Nesse sentido, a própria criticidade é anulada e o que se espera do “aluno” (aquele que não tem a luz, no sentido etimológico restrito) é uma forma de passividade, de escuta atenta e absorção adequada dos ensinamentos. Em segundo lugar, há a visão inatista sobre a formação. O inatismo parte do pressuposto de que o conhecimento já está no sujeito; é anterior a qualquer experiência (mesmo que essa o ajude a “brotar de dentro”, como era o caso em Platão). Ou seja, há uma estrutura cognoscente primária que necessita ser trabalhada para encontrar o caminho da consciência intelectual. O distanciamento dos apetites do corpo e o apego exacerbado a um modelo de racionalidade pura, fria e soberba, são uma precondição para que o processo obtenha êxito. O árduo caminho do alcance do conhecimento somente é possível quando o discípulo for conduzido de maneira correta por seu mestre, que já trilhou esse mesmo caminho e possui a “luz” necessária para iluminar os seus passos (voltaremos a isso mais adiante). Tem-se, assim, uma relação vertical que vai acabar migrando para a relação pedagógica posterior. O professor é um ser iluminado, a quem é conferida a tarefa de conformar o aluno à metodologia mais eficiente para introjeção dos saberes que o compete aprender e absorver (um legado que não inspira muito orgulho, diga-se de passagem).

Nietzsche se contrapunha a essa ideia e, ao tratar dela, nos diz o seguinte:

*Teoria e práxis.* – Diferenciação fatal, como se houvesse uma *pulsão do conhecimento*, que, sem consideração da questão do útil e do prejudicial, se arrojasse cegamente sobre a verdade: e depois, separado disso, o mundo inteiro dos interesses *práticos* [...] Ao contrário, procuro mostrar quais instintos estiveram ativos por trás de todos esses teóricos *puros*, – como, no conjunto, de forma fatalista, no fascínio de seus instintos arrojaram-se em busca de algo que era “verdade” *para eles*, para eles e *somente* para eles. A luta dos sistemas, junto com o escrúpulo dos teóricos do conhecimento, é uma luta de instintos bem definidos (formas da vitalidade, da derrocada, dos estamentos, das raças etc.). A assim chamada *pulsão do conhecimento* deve ser reconduzida a uma *pulsão da apropriação e do domínio*: seguindo essa pulsão desenvolveram-se os sentidos, a memória, os instintos etc... – a mais rápida redução dos fenômenos, a economia, a acumulação do tesouro adquirido no conhecimento (isto é, de um mundo adquirido e tornado manipulável)... (VP, 2008, p. 224)

Nietzsche, por mais que não tenha sido tão cortês ou diplomático com suas referências teóricas --- não raro as criticando acidamente --- sem dúvida bebeu dos autores mais representativos do pensamento moderno para embasar as suas reflexões, sendo ele

mesmo, no fundo, um expoente da filosofia da época. Isso porque, com o advento da Modernidade houve a famosa inversão do lócus investigativo do objeto para o sujeito do conhecimento, processo que atingiu seu ápice com Immanuel Kant e a sua famosa “revolução copernicana das ideias”. Até esse momento, como vimos, ninguém havia se questionado sobre a realidade a ser conhecida, mas com o progresso considerável da ciência e a quebra do modelo de inteligibilidade do aristotelismo, o método de investigação começa a preocupar os intelectuais. Se antes, como vimos, o conhecimento era determinado pelos objetos, pelas estruturas ontológicas mantenedoras da ordem do mundo, mesmo que ocultas e nem sempre à mercê de uma experiência imediata, agora é o sujeito, no uso do seu poder racional, quem passa a ditar a tônica das relações semânticas entre ele e o universo circundante. Em outras palavras, o homem moderno percebe que o conhecimento e o saber científico não estão contidos nos objetos de investigação, como a ontologia clássica pensara, mas que eles e o conhecimento subjacente a eles são produtos da racionalidade, que formula princípios, leis e conceitos, e parte para a natureza, para a experimentação científica, objetivando respaldar e ratificar aquilo que já estava formulado previamente.

Nas palavras do próprio Kant:

Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento deveria regular-se pelos objetos; porém todas as tentativas de estabelecer algo a priori sobre ele através de conceitos, por meio dos quais o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos devam regular-se pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori deles, o qual deve estabelecer algo sobre os objetos antes de eles nos serem dados [...] se a intuição devesse regular-se pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito deles; se, porém, o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza do nosso poder de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade (1974, p. 13).

Esse panorama filosófico trouxe como uma das suas consequências mais importantes a irreversível perda da nitidez e da objetividade do olhar do observador; o levantamento de dúvidas acerca do poder humano de conhecer a natureza oculta das coisas e de si próprio. Assim como os fenômenos e objetos ao seu redor, o homem também era algo a ser conhecido, quiçá o mais importante de todos, pois dele unicamente dependia qualquer estrutura cognitiva possível (uma tautologia epistêmica representada pela sua dupla condição de sujeito e objeto do conhecimento).

A partir desse momento a “coisa em si” tornou-se uma mera ilusão, resultante da forma como o fenômeno percebido, através do encontro da consciência com o mundo, se

processou. As essências cristalinas, a ordem regente responsável por manter a fluidez funcional do universo em suas diversas manifestações, a dimensão ontológica do ser humano em meio ao panorama cósmico maior, são tão incompreensíveis quanto os motivos ocultos que regem nossas ações, apesar das inúmeras tentativas em se definir ambas as coisas. Por conseguinte, a realidade é apenas um conjunto de representações construído pelo ajuste dos elementos ônticos a um universo simbólico específico, dependentes de convenções sociais e estados de espírito peculiares. Em suma, o conhecimento é fruto dessa dupla dependência; de uma circularidade em que o homem entra em contato com o mundo real tentando compreendê-lo em sua plenitude, não encontrando, todavia, nada além do reflexo de si mesmo<sup>7</sup>.

Portanto,

Quando Kant diz que "o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve à ela", isso é completamente verdade em relação ao conceito de natureza que somos obrigados a ligar a ela (natureza = mundo como representação, ou seja, como erro), e que é a soma de um conjunto de erros de compreensão. — Para um mundo que não é nossa representação, as leis dos números são completamente inaplicáveis: elas só são válidas dentro do mundo humano (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 85, tradução nossa).

Isso é verdade tanto em relação ao conhecimento quanto no que concerne aos seus deuses. Na perspectiva filosófica nietzschiana, o que se concebe por deus, além de uma antropomorfização das forças da natureza e das vicissitudes da vida, no sentido moral é a exteriorização de seu próprio estado de espírito diante de si mesmo e do mundo. Ou seja, aquilo de mais característico o homem possui, aquilo que o orgulha, que lhe inspira admiração, prazer, força, tranqüilidade, criatividade, gratidão, medo, insegurança, ele usa como argamassa para edificar a imagem dos seus deuses. O exteriorizar --- lançar para fora de si --- lhe tira o protagonismo dos acontecimentos, permite a súplica, a desresponsabilização, a calma perante alguém mais poderoso e capaz de interceder por ele em momentos de necessidade e debilidade. Além disso, permite a consagração do que lhe é mais caro; a coroação de quem é, independente de quem seja, preenchendo, assim, as muitas lacunas do

---

<sup>7</sup> Todavia, como veremos isso não implica em um relativismo ou ceticismo radical em Nietzsche. Esse reflexo sempre carrega, ou deveria carregar, camadas de realidade advindas pela observação atenta da natureza; por um abrir-se ao mundo e as suas emanções. Se a metafísica olhava o mundo e desviava os olhos, acreditando numa verdade que estava além, agora é o olhar aguçado e atento sobre o mundo o responsável por recrudescer o processo de conhecimento. O olhar sempre vai ser humano, mas isso não significa que não possa ser treinado para ver as coisas de uma maneira mais agudizada e correta.

seu ser enfraquecido, no caso de uma religião advinda da fraqueza, como, para Nietzsche, era o caso do cristianismo.

Com base em tais considerações, a conclusão que se chega é que não podemos nos desprender de nossa humanidade, entendida enquanto junção entre instintos e funções orgânicas somadas às experiências psicossensoriais acumuladas ao longo da vida e da história, da qual somos herdeiros.

A alavancada da ciência Moderna recebeu forte influência dessas reflexões filosóficas. Os questionamentos acerca da forma como o conhecimento era construído, a centralidade do ser humano como sujeito cognoscente e a diminuição e relativização da importância das grandes estruturas metafísicas (embora elas não tenham sido eliminadas do cenário intelectual da época, voltando a aparecer na obra de vários autores, até hoje, inclusive), foram de suma importância para respaldar filosoficamente a ascensão da ciência empírica. Da certeza quanto ao fato da existência de verdades pétreas e inquestionáveis, alcançadas racionalmente pelo pensamento bem arquitetado, agora tínhamos a desconfiança no poder humano na busca e no alcance dessas verdades. O desvio de foco das mega questões clássicas para a observação atenta dos fenômenos e a descrição minuciosa deles, fez com que o homem tirasse os olhos do céu e passasse a olhar para o mundo, não com a ideia de ver algo de misterioso e para além do mundo, mas para entender os seus fenômenos e objetos da maneira como se apresentavam à inteligência.

A visão sobre o ensino também foi paulatinamente se revestindo de uma aura pragmática e positiva. Se antes a educação ou era um privilégio de uma elite nobre de sangue azul ou uma forma de apaziguar o povo por meio de sua catequização, levada a efeito de modo confessional pela igreja, nesse período há o início de uma ideia de educação massificada que conseguisse preparar bons trabalhadores, burocratas competentes e cientistas esclarecidos e devidamente cientes da necessidade de uma nova forma de construção de saberes. O conhecimento foi se compartimentalizando, se fechando em áreas menores e mais especializadas, e a realidade passou a ser vista como um grande mecanismo composto por milhões de peças que, juntas, permitem o seu funcionamento. O cientista e o aluno, quando formados de maneira correta, seriam “técnicos” capazes não apenas de entender as engrenagens do mundo (cuja matemática era tida como a ciência mais importante, pois, através dela, seria possível desvendar os códigos da realidade e os traduzir para seus esquemas numéricos equivalentes), mas interferir positivamente nele.

Dentre os acontecimentos desse período, o movimento Iluminista e, posteriormente, a Revolução Francesa, determinaram os fundamentos que se enraizaram na cultura ocidental. Nesse viés, cabe observar que o Iluminismo idealizou um conceito universal de humanidade autodeterminada, guiado pela razão, a qual acreditava ser possível alcançar através da educação. Filósofos como Rousseau e Kant problematizaram a natureza humana ao lado de sua dimensão formativa, influenciando, sobremaneira, importantes movimentos pedagógicos. De maneira geral, no entanto, a pedagogia se dedicará a reunir métodos de ensino que controlem e disciplinem os impulsos corporais com o objetivo de potencializar o bom uso da razão (COSTA, 2016, p. 106).

Esse movimento não foi homogêneo e nem se consolidou sem resistências aguerridas por parte de pessoas reacionárias, nostálgicas em relação a um passado romântico e insatisfeitas com a maneira como o conhecimento estava sendo encarado --- “desumanizado”, no sentido de não se preocupar pelas questões de ordem humana, não matematizáveis ou empiricamente manuseáveis e reproduzíveis em ambientes rigidamente controlados. Além do mais, a própria existência de um movimento que rumava numa direção vanguardista e carente de floreios poéticos metafísicos sobre o conhecimento e a verdade, como era o caso da ciência positiva, inevitavelmente gera um contramovimento em sentido oposto, que luta por uma concepção holística e humanista na formação das novas gerações. O humanismo, o idealismo alemão e o classicismo podem ser citados como exemplos, nesse sentido. A realização de um tipo superior de humanidade, cuja formação deveria estar baseada em alicerces sólidos e duráveis, foi a meta estipulada.

Apesar das inovações advindas com a Modernidade, não foi possível sepultar por completo o antigo vício “antropocêntrico” na elaboração epistêmica formal e na percepção humana sobre si mesma e seu lugar perante o universo gigantesco que a circunda. A relativização do conhecimento e da verdade sob uma ótica propedêutica mais palpável e menos elucubrativa, apenas diminuiu, mas não elidiu a mania do homem em tornar o mundo um ambiente dotado de características tais que somente fazem sentido ou ganham validade atemporal e universal por meio de um consenso geral e inconsciente (pois não há a reflexão sobre a maneira como os saberes e o manuseio de objetos e fenômenos são processados). Sendo assim, será interessante ver como isso acontece e quais foram, na visão de Nietzsche, os mecanismos responsáveis por essa “estetização” epistêmica antropomorfizante.

### **3.1 A proto-epistemologia primitiva: A constituição do conhecimento pela soma dos erros da percepção humana**



A nossa escalada evolutiva, devido às inúmeras peculiaridades e contingências, nos fez a espécie mais singular e capaz entre todas as espécies, cuja consequência foi uma autoimagem enganadora. É como se o mundo somente existisse por nossa causa. Ou seja, a natureza era algo estranho, inferior, serva submissa, e o homem era o único com direitos plenos sobre ela, pois cada elemento presente na terra, na água e no céu, somente existia para o servir. Nós somos o centro do universo; em nós reside o poder máximo do criador em seu magistral e benevolente movimento de criação. Das coisas existentes, todas em algum sentido se justificam pela relação estabelecida conosco; nos servindo, nos abrigando, nos alimentando, nos protegendo, nos desafiando, nos testando de diversas formas, nos dando a certeza total de uma mão *demiúrgica* capaz de traçar os caminhos e definir a realidade e o salutar desenvolvimento pleno de cada ente ou elemento. Mas a realidade era tão diferente disso!

No aforismo 14 do *Andarilho e sua sombra*, Nietzsche ironicamente trata da vaidade inconsciente do homem nesses termos:

Deveria haver criaturas mais espirituais do que os homens, apenas para fruir inteiramente o humor que há no fato de o homem se enxergar como a finalidade da existência do mundo e a humanidade se contentar seriamente apenas com a perspectiva de uma missão universal. Se um Deus criou o mundo, então fez o homem para ser o macaco de Deus, como permanente ensejo de distração em suas longuíssimas eternidades. A música das esferas, envolvendo a Terra, seria então o riso de escárnio de todas as demais criaturas em torno do homem. Com a dor, esse enfadado Imortal faz cócegas em seu animal predileto, a fim de regozijar-se nos gestos e interpretações trágico-orgulhosas do seu sofrer, na inventividade espiritual da mais vaidosa criatura — como inventor desse inventor. Pois quem imaginou o homem para diversão tinha mais espírito do que este, e também mais alegria com o espírito. — Até mesmo nisso, quando nossa humanidade quer voluntariamente humilhar-se por um instante, a vaidade vem nos pregar uma peça, já que ao menos nessa vaidade nós, homens, queremos ser algo incomparável e miraculoso (2017, AS, p. 136-137).

Tal pensamento em algum momento descarrilou, e o ser humano, por se achar tão especial, quis superar a si mesmo, pois tamanha importância ficaria diminuída quando imersa e suscetível aos mesmos fenômenos orgânicos e viscerais que acometem todas as criaturas, mesmo as mais “sórdidas”. Foi aí que as doutrinas “além-mundistas”, dualistas e metafísicas foram sendo erguidas, consolidadas e fortalecidas ao longo do tempo.

Graças a erros sobre sua origem, sua singularidade e seu destino, e graças às exigências feitas com base nesses erros, a humanidade vem se aperfeiçoando e se "superando" cada vez mais: mas por causa destes mesmos erros entrou no mundo sofrimento incalculável, ignorância mútua, suspeita e perseguição, e, para o indivíduo, uma maior aflição íntima por causa de sua condição. Como resultado da moral, os seres humano tornaram-se criaturas que sofrem: o que eles alcançaram

com isso foi, em suma, ter a sensação ilusória de serem, no fundo, muito valiosos e importante para a Terra e de estarem apenas de passagem por aqui. "O arrogante que sofre" segue sendo, por enquanto, o tipo humano superior. (NIETZSCHE, A, 2014, p. 649, tradução nossa)

Por mais que as consequências desse fato não tenham sido as melhores, pois ao se depositar tanto tempo e esforço em superar o que, no fundo, também era um traço humano constitutivo, fazendo com que o homem se negasse a si mesmo, ao menos trouxe paz de espírito. Isso porque a ideia de se estar vivendo num planeta insignificante, girando dentro de um sistema solar, por meio de processos físicos, químicos e biológicos independentes de qualquer necessidade que possamos ter em nossas curtas existências, nos faz perder a tranquilidade. Do devir irrefreável de uma dinâmica insensível brota a esmagadora e dilacerante percepção da miserabilidade de nossa condição singular. A primeira reação a isso é negar veementemente tal ideia, pela série de questionamentos existenciais à ela associados. O sujeito pensa: "isso não pode ser verdade, jamais! Como podemos viver sem que haja uma justificação metafísica capaz de nos conduzir; sabendo que independente do caminho escolhido todos acabaremos da mesma forma?". O peso é esmagador e a própria necessidade psicológica é suficiente para reiterar a pseudocerteza de um *télos* em meio ao caos. Acreditar que as coisas não são assim e o mundo tem sentido e pode ser conhecido em toda sua grandeza nos acalenta, nos dá uma agradável sensação de que existe um propósito, um *lógos* inerente que a tudo congrega e direciona, sendo o ser humano a coroa da criação e, portanto, capaz de assimilar, por meio do conhecimento, toda essa grandiosidade.

O homem, uma pequena e inquieta espécie de animal que – afortunadamente – tem o seu tempo; a vida sobre a Terra, em geral, não passa de um instante, de um incidente, de uma exceção sem consequências, algo que permanece insignificante para o caráter-global da Terra; a Terra ela mesma, como de resto todo astro, é um hiato entre dois nada, um acontecimento sem plano, razão, vontade, autoconsciência, a pior espécie de necessidade: a necessidade *cega*... Contra essa consideração, algo se revolta em nós; a víbora vaidade fala-nos que "tudo isso *deve* ser falso: *pois* isso revolta... Poderia tudo isso não ser apenas uma aparência? E o homem, a despeito de tudo isso, para dizer com Kant, –" (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 172)

Em um dos textos mais lindos já produzidos por Nietzsche, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, ele nos apresenta uma parábola para esclarecer o papel do homem e de seus projetos em relação ao universo infinito. Em meio a uma escuridão total, num pequeno astro, em meio a bilhões de outros espalhados pela vastidão do cosmos, surge uma espécie animal, que longe de ser a mais forte, a mais rápida ou a biologicamente mais adaptável, se destaca pela capacidade de emitir respostas criativas diante das emanções

fenomenológicas dos seres e dos elementos ao seu redor. O avanço das eras torna essa espécie cada vez mais “expansiva”, a ponto de ela criar um mundo só pra ela, enquanto emulação floreada e sintetizada pela sua percepção “estética”, num contínuo distanciamento da natureza em graus crescentes de abstração. O conhecimento começa a adquirir tamanho volume que encerra a todos dentro dele. O sentimento de poder que esse processo desperta insufla os brios dessa espécie, a ponto dela não se ver mais como uma parte de um todo muito maior, mas o núcleo gravitacional que baliza o mundo. A revelia de sua autopercepção, se em determinado momento houvesse o congelamento desse pequeno astro e, sem condições de vida, essa espécie se extinguisse para sempre, perceberíamos como sua escalada intelectual no fundo nada ter representado de significativo para a dinâmica das coisas (NIETZSCHE, VM, 2011, p. 609-611).

Uma fábula como essa poderia ser inventada e, no entanto, não teria sido suficientemente ilustrado quão lamentável, quão sombria e obsoleta, quão inútil e arbitrária é a presença do intelecto humano na natureza; houve eternidades em que ele não existiu; e se o mesmo acontecesse novamente, nada aconteceria. De fato, esse intelecto não tem missão fora da vida humana. É algo humano e somente seu possuidor e progenitor o toma tão pateticamente como se as dobradiças do mundo girassem em torno dele. (NIETZSCHE, VM, 2011, p. 609, tradução nossa).

Assim como as formigas vivem anonimamente aos nossos pés, trabalhando, se organizando, se alimentando e protegendo seu microcosmo de tudo que a ele possa representar perigo, sem chamar a nossa atenção, nós também, na perspectiva do cosmos, estamos no mesmo patamar de insignificância. A diferença é que se diligentemente nos debruçarmos por um momento na análise do formigueiro, eventualmente ele passará a ter um certo nível de importância, mesmo que apenas por curiosidade e amor ao conhecimento. Mas, sem a figura do observador interessado, tal possibilidade se finda e o sentido em si desaparece, pela não mais existência de alguém em condições de auferi-lo.

Nossa singularidade no mundo, oh, é uma coisa muito improvável! Os astrônomos, que às vezes podem realmente dispor de um panorama distanciado da Terra, dão a entender que a gota de vida no mundo é sem importância para o caráter geral do tremendo oceano do devir e decorrer; que um sem-número de astros tem condições similares às da Terra para a geração da vida, muitíssimos, portanto<sup>8</sup> — embora mal

---

<sup>8</sup> Na época de Nietzsche, devido, entre outras coisas, a precariedade dos instrumentos de investigação astronômica, se acreditava que a vida em outros planetas era algo certo. Não se questionava muito sobre tal possibilidade, que era tratada corriqueiramente como consenso dentro da comunidade científica. Inclusive, foi nessa época que surgiu a ideia de uma população de seres extraterrestres vivendo em Marte, que posteriormente foi explorada no cinema até meados do século XX. Com o advento de novas tecnologias e a reinterpretação de muitas deduções errôneas vindas da incipiente ciência oitocentista, essa ideia foi sendo gradativamente

sejam um punhado, em comparação à infinita quantidade dos que jamais tiveram a erupção vital ou que há muito dela se curaram; que a vida em cada um desses astros, em relação ao tempo de sua existência, foi um instante, um bruxuleio, com longuíssimos lapsos de tempo atrás de si — ou seja, de modo algum a finalidade e intenção derradeira de sua existência. Talvez uma formiga, numa floresta, imagine ser a finalidade e intenção da existência da floresta, de forma tão intensa como fazemos ao espontaneamente ligar o fim da humanidade ao fim do planeta, em nossa fantasia (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 137).

Com base em tais considerações, podemos dizer que o ser humano é de fato o centro de seu mundo; o ponto de referência a partir do qual as coisas adquirem seus predicados. Não porque foi escolhido por forças sobrenaturais para sê-lo, mas porque o mundo em si, como vimos, é sempre uma representação, uma expressão da vontade humana em seu contínuo impulso por cerceamento e domínio. Pensar a realidade sem incluir aquele que percebe a realidade, tem como consequência o erro e a soberba inconsciente. O conhecimento evolui pela solidez da ponte construída entre o homem e a realidade empírica. Ou seja, em Nietzsche a crítica à metafísica tradicional e a busca cega pela verdade inatingível não leva ao cinismo ou a passividade cética, mas exige uma aproximação correta e sempre mais aguçada com o mundo, visando o melhoramento progressivo do espelho refletor que é a nossa cognição. Sempre, porém, o resultado será uma ilusão, advinda pela capacidade ímpar do ser humano em perceber a analogia e a similitude entre fenômenos diferentes, com vistas a redução da multiplicidade e da complexidade a limites apreensíveis, o que favorece o resgate posterior e o próprio conhecimento humano (NIETZSCHE, LF, 2007, p. 46-60).

Todavia, o homem teima, como vimos, em projetar em outras coisas ou lugares aquilo que vem dele mesmo. Sendo assim, ao receber os estímulos do ambiente e ao sentir as emanções de seu corpo e dos subterrâneos de sua consciência busca formas de responder a esses estímulos internos e externos, cujo resultado ao fim das contas é um frequente autoengano, que o faz não perceber a mão humana em cada coisa que o estimulou e que foi assinalada por meio de um procedimento, sensação ou conceito. Arte, epistemologia, filosofia, ciência, tudo depende de um processo de cerceamento volitivo e de expressão emblemática de uma perspectiva singular.

O homem tem defesas muito boas contra si mesmo, contra toda a espionagem e cercos feitos por ele mesmo, e normalmente não vê nada mais de si próprio do que obras externas. A verdadeira fortaleza é inacessível para ele, mesmo invisível, a menos que amigos e inimigos não ajam como traidores e o façam entrar por uma passagem secreta (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 244, tradução nossa)

---

abandonada, e hoje, apesar das probabilidades matemáticas, muitos cientistas quando muito acreditam na existência de formas rudimentares e microbianas de vida fora da terra.

O que chamamos de conhecimento, portanto, nada mais é que uma resposta criativa advinda pela percepção sensorial do mundo. Somente quando as coisas entram em nosso campo de visão é que nos damos conta delas, sendo o critério usado para avaliá-las a maneira como nos afetam e o estado de ânimo no momento do encontro. O conhecimento, por sua vez, é uma circunscrição da realidade, transformada em um conjunto de códigos passíveis de interpretação posterior e suspenso da imediaticidade das circunstâncias venais. Conhecer é se apropriar e converter algo cuja essência é alheia a qualquer escrutínio em algo sintético e mensurável. O velho ditado “saber é poder” (Francis Bacon) ganha aqui uma nova roupagem e define um processo que, em última instância, só é possível pela vontade de poder que a tudo tenta subjugar. Ou seja, quando os primeiros homens passaram a denominar o mundo natural e a valorar as ações, interações e sentimentos por meio de juízos retidos numa incipiente memória linguística, colocavam em prática, mesmo sem perceber, um processo de afirmação de uma vontade senhorial que agrilhoava a realidade, tornando-a “domesticável” e submissa a eles --- inclusive no que tange as suas avaliações morais (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 19) ---, algo que até hoje se verifica, mesmo nas ciências exatas. Nossa vida depende disso, mas isso não significa que o resultado desse processo seja a verdade. Ou melhor, é de fato a verdade, sem dúvida, mas a verdade para mim, para nós, para aqueles que congregarem em torno dela e do que ela pode oferecer.

Verdade, portanto, não é algo que existisse e que se houvesse de encontrar, de descobrir – mas algo *que se há de criar* e que dá o nome a um *processo*, mais ainda: a uma vontade de dominação que não tem nenhum fim em si: estabelecer a verdade como um *processus in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tonar-se consciente de algo que fosse “em si” firme e determinado. Trata-se de uma palavra para a “vontade de poder”. vida. O homem projeta sua pulsão para a verdade, seu “fim”, em um certo sentido, para fora de si, como mundo *que é [seiende]*, como mundo metafísico, como “coisa em si”, como mundo já existente [*vorhandene*]. Sua necessidade como criador inventa já o mundo no qual trabalha, pressupõe-no: essa pre suposição, “essa crença” na verdade é o seu esteio. (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 288).

Podemos extrair várias coisas de tais reflexões no que tange a educação e a formação. Todavia, primeiramente é necessário esclarecer o equívoco de algumas interpretações simplórias da obra de Nietzsche, que associam seu pensamento à um relativismo radical e absoluto. Se o conhecimento sempre é uma ilusão, por mais arquitetado que ele seja em sua reconstrução conceitual e abstrata da realidade, então tudo vale; toda forma de pensar, toda interpretação, todo juízo de valor, pois são pontos de vista em pé de igualdade em sua origem antropocêntrica. Sendo assim, a ideia de uma rigidez na construção

de saberes e na condução formativa das novas gerações, inevitavelmente cairia em descrédito, como eco de um passado arcaico e incapaz de se firmar como diretriz válida e homogênea. Em seu lugar, emergiria um campo aberto para todo tipo de proselitismo, oratória, interpretações subjetivas e embasadas pelos mais diferentes vieses ideológicos --- seria uma verdadeira *sofismática* pedagógica. Ou seja, quem tiver mais capacidade de convencimento e aglutinamento, será o encarregado de indicar a direção para a massa de jovens a serem formados, que, por sua vez, ou se sujeitarão a demagogia de grupos oportunistas, que usarão das instituições para empurrar goela abaixo seus princípios, ou se “formarão” sem nenhuma base moral e epistemológica, acreditando piamente na sua capacidade (pseudo) crítica e propositiva. A radicalização do conceito de pós-verdade, em que a força do discurso se sobrepõe àquilo que ele trata, estaria plenamente estabelecida, na sua vertente mais perversa e insalubre.

O perspectivismo nietzschiano não deve ser interpretado dessa maneira. Ele não relativiza de uma forma tão canhestra o conhecimento. Bem pelo contrário! O fato de a verdade pura acerca do mundo ser inacessível em essência e longe do poder emulador humano, incide justamente sobre a importância de se buscar sempre melhores condições metodológicas de aferição entre o aspecto da realidade a ser conhecido e a teoria responsável por abarcá-lo conceitualmente. O olhar atento sobre cada ínfima parte do objeto de estudo (seja ele um objeto propriamente dito, um ser vivo, um fenômeno biológico, social etc.) recrudescer as chances de uma aproximação maior, rumo ao objetivismo empírico que, mesmo sem ser possível em absoluto, ao menos como anseio deve ser buscado --- a *Moby Dick* incapturável, mas cuja caçada pelos mares do conhecimento dá sentido à vida do investigador honesto.

Se o mesmo tema não for tratado de cem maneiras diferentes por diferentes artistas, o público não aprende a ir além do interesse pelo conteúdo; só assim ele pode apreender e apreciar até mesmo as nuances, as delicadas e novas invenções no tratamento do assunto, já que o conhece há muito tempo graças às suas muitas elaborações e não sente mais o fascínio da novidade e da tensão (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 151, tradução nossa).

Essa atitude deve ser trazida para a sala de aula: o olhar atento sobre o mundo, o contato adequado com o horizonte de inteligibilidade erguido ao longo da história, a humildade frente às próprias limitações, a introjeção de uma postura holística e integrativa sobre a realidade, agregando pontos de vista advindo de campos de conhecimento distintos. Em suma, a certeza que o conhecimento construído não pode ser descartado ou relativizado,

pois é resultante de muito empenho e trabalho, e que todo crítico de alguma coisa deve, antes de tudo, conhecer a fundo tal coisa que pretende criticar. Além do mais, criticar não necessariamente leva a descartar ou destruir. Um crítico de cinema, de arte ou de literatura, não exercem seu mister com a única intenção de esculachar a obra escrutinada, mas entendê-la da maneira devida e ver se as intenções do autor se concretizaram na prática. Por isso, nem sempre a crítica será negativa, apenas traduzirá a percepção individual (mas embasada) do crítico<sup>9</sup>.

A cultura conserva ou deveria conservar as condições de crescimento: podemos entendê-la como um órgão de integração. Assim como a consciência forma conceitos que consolidam inúmeras experiências individuais, a cultura, mediante suas regras e educação, sintetiza a experiência contra as dificuldades que um povo enfrenta. Para manter-se, um organismo deve saber se defender contra várias ações exercidas sobre ele --- seja esse organismo um ser vivo ou uma cultura. A educação é a responsável por transmitir e perpetuar a experiência sintetizada em regras pela cultura (FREZZATI JR. 2008, p. 57)

Assim, o relativismo transforma-se em perspectivismo; o caleidoscópio de percepções embasadas e projetadas na realidade, enquanto uma expansão cognitiva rumo à uma epistemologia antropocêntrica e à uma ontologia antropomórfica, mas jamais carente de rigorismo e fortes laços com o mundo e com a vida. Todavia, sem deixar que o excesso de conhecimentos obnubile o pensamento e petrifique a conduta por meio de reações mentais “burocráticas”. Pensar “fora da caixa”, arriscar ir onde ninguém mais foi, absorver e remodelar saberes há muito tempo formulados e quase caducos, experimentar e experienciar o novo não como algo jamais feito, mas como idiosincrasia que desperta o que de mais original e criativo existe em nós, mesmo que parta da tradição. A educação é o elo que nos une ao passado, não para fossilizá-lo ou venerá-lo, mas entendê-lo como o arcabouço cultural que nos aninha até que, enfim, tenhamos nossas próprias asas para voar. Até porque, “toda a vida é inteiramente adaptação do novo ao antigo” (NIETZSCHE, FP, 2009, p. 331). Nesse sentido, “a volta ao passado, além de não ser necessariamente reacionária, pode figurar como uma espécie de tribunal crítico do tempo e da memória, uma crítica da razão histórica, uma crítica da autossatisfação narcísica do tempo presente” (WEBER, 2014, p. 24).

Todavia, a apreciação afirmativa do passado, da tradição epistemológica, dos saberes das diversas áreas da atividade intelectual humana, não devem nos prender e depauperar nossa iniciativa e diligência para com o novo. A acumulação massiva e “obesa” de informações e procedimentos nos tira o frescor das ideias, deixa nosso caminhar vagaroso e nossa ação

---

<sup>9</sup> Voltaremos a esse assunto no próximo capítulo.

paquidérmica, além de inocular o constrangimento frente a qualquer pensamento original que possamos ter. Se isso é problemático até para as ciências empíricas, no que concerne à educação isso é ainda mais complicado. O engessamento de ideias, numa área de atividade que lida com o “objeto” mais complexo de todos, como é o caso do ser humano em processo de formação, além de não dar conta dos desafios inerentes à prática pedagógica, ainda criam barreiras enormes a ela. Nesse sentido,

o que impede nossa reflexão é o excesso de conhecimento; com efeito, quando não nos deixamos consolar, sucumbimos diante da nossa própria sabedoria. Nem sempre serão novas técnicas e novas medidas quanto ao desenvolvimento da aprendizagem que nos ajudarão. Talvez tenhamos medidas suficientes; precisamos, no entanto, invocar a loucura e a ironia, atizar o esquecimento para renovar nossa prática. Talvez precisemos viver intensamente a dimensão trágica da sala de aula, incluindo a dor e a decepção como elementos de revitalização (HARDT, 2010, p. 110)

A edificação da verdade, enquanto um juízo de valor “estético”<sup>10</sup> apregoadado as coisas, foi possível por meio da linguagem. Os códigos linguísticos permitiram a emergência das primeiras regras de verdade. O uso adequado do discurso, mediante o domínio de suas leis e estruturas, era a porta de entrada para o mundo real, existente pela crença intelectual na sua posse segura, fator de suma importância para nossa sobrevivência, saúde física e psíquica. Essa ficção criada pelo homem, socializada por meio do consenso e arraigada através das gerações, fundou a dicotomia entre o verdadeiro e o falso, ou seja, o que está dentro da linguagem e respeita suas convenções e o que está fora a as transgride (MOSÉ, 2018, p. 58-64). A seguir, veremos como isso foi possível e que consequências gerou para o progresso do conhecimento, em todas as suas dimensões de sentido.

### **3.2 Homem, ser e linguagem: A antropomorfização do mundo pelo signo na genealogia nietzschiana**

A partir dos apontamentos feitos acima, fica evidente que, para Nietzsche, o grande problema é que devido ao longo tempo em que os regramentos e os postulados racionais se mantiveram entre os seres humanos eles já não puderam mais vislumbrar a sua criatividade e engenho de construtores, passando a ver a sua obra como se fosse dotada de vida própria e

---

<sup>10</sup> Isso porque, como veremos, todas as ações humanas e seu contínuo progresso referente ao conhecimento devem estar imbuídas de um sentimento artístico e de uma busca estética, pois ambos carregam um desejo de poder e transfiguração.



firmemente estabelecida como diretriz externa para seus empreendimentos – por vezes deturpada e funcionando no sentido oposto, ou seja, tornando a vida desprezível.

Os valores que o projeto nietzscheano quer transvalorar dizem respeito, portanto, a um combate contra as avaliações produzidas pela cultura ocidental, através de uma crítica da moral, da ciência, da arte, mas, antes de tudo, implica uma crítica corrosiva da matriz de todos estes extratos civilizatórios, a linguagem. A linguagem, com sua lógica da identidade, é o que fundamenta e permite todo niilismo. É preciso explicitar o processo de produção da linguagem, pondo a claro os jogos de força, os interesses e tensões que estiveram, desde sempre, movendo seus códigos e leis (MOSÉ, 2018, p. 10)

Ou seja,

desconstruir o edifício conceitual, o emaranhado de valores morais que a Modernidade sustenta, implica, no fim das contas, uma desconstrução da pedra, do material com que este edifício foi construído, e este material é a linguagem. Não somente a linguagem metafísica, mas a metafísica da linguagem, ou seja, a vontade de duração presente em toda palavra. É este o alvo último da genealogia, capaz de permitir a negação da negação, a transvaloração dos valores (MOSÉ, 2018, p. 44)

Isso se deve ao fato de que o processo humano de composição epistêmica não ter sido resultante de uma visão esmerada da realidade. Foram homens nômades e primitivos que primeiro se utilizaram de equivalentes simbólicos para expressarem suas sensações e percepções. A constituição da linguagem verbal, pré-condição básica para o conhecimento, foi um processo lento, dependente de vários graus de simbolização. No início a única forma de comunicação era através do gesto, “[...] que ainda hoje, quando normalmente se intenta reprimir a linguagem gestual e aprender a controlar seus próprios músculos, ela é tão forte que não podemos ver um movimento em um rosto sem produzir uma reação no nosso (podemos observar que um bocejo simulado provoca, no espectador, um bocejo natural)” (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 162, tradução nossa). A observação e a imitação de gestos e a compreensão de seus significados permitia ao homem primitivo interagir com seus semelhantes e sobreviver em comunidade, crucial para fazer frente aos desafios aos quais estava exposto. O segundo passo a caminho da constituição da linguagem verbal, se deu quando o homem passou a associar ao gesto um som correspondente e concomitante. Com o passar do tempo, o gesto se tornou desnecessário e o som, símbolo sonoro equivalente, conseguiu atingir a hegemonia na comunicação. Nas palavras de Nietzsche: “Assim que houve compreensão por meio de gestos, pode nascer um simbolismo do gesto: ou seja, houve um acordo sobre uma linguagem de sinais e sons, de modo que primeiro som e gesto foram dados juntos (ao qual o primeiro foi adicionado simbolicamente) e depois apenas som” (HH, 2014, p. 162, tradução nossa)

Obviamente, essa relação semântica entre gestos, palavras e coisas não era embasada por uma perspectiva científica ou filosófica, mas, como já mencionado, numa simples e rudimentar resposta aos desafios do ambiente e da convivência em grupo. Por conseguinte, a própria maneira como a linguagem foi sendo construída e encarada por aqueles homens simplórios era muito diferente e limitada pelas suas próprias limitações epistêmicas. Todavia, necessária para apaziguar o medo do desconhecido e possibilitar um controle sobre a natureza caótica ao seu redor, pois o domínio sobre a linguagem se associava a uma sensação de domínio sobre o mundo, já que linguagem e mundo mantinham-se numa relação de reciprocidade semântica e simbiótica (ao menos na mentalidade daquelas pessoas).

O significado da linguagem na evolução da cultura reside no fato de que nela o homem colocou um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerava tão sólido a ponto de poder, apoiando-se nele, levantar o resto do mundo de seus gonzos e apossar-se dele. Enquanto o homem acreditou nos conceitos e nomes das coisas como *aeternae veritates* por longos períodos de tempo, ele adquiriu aquele orgulho com o qual ele se elevou acima do animal: ele pensou que na linguagem ele realmente possuía o conhecimento do mundo. O criador das palavras não era tão modesto a ponto de acreditar que só dava designações às coisas, mas imaginava que expressava com palavras o mais alto conhecimento sobre as coisas; na verdade, a linguagem é o primeiro passo no esforço para a ciência (NIETZSCHE, HH. 2014, p. 79, tradução nossa).

O problema maior começa quando o processo de “composição” linguística deixa de ficar restrito ao movimento dêitico imediato e circunscrito a experiência direta com os objetos e passa a tentar se projetar a outras esferas da experiência. Olhar um objeto inanimado, uma planta ou animal, apontar e exprimir algum ruído que o caracteriza-se é uma coisa, mas definir, por meio da linguagem, sensações internas, epifanias, estados de espírito alterados ou despertados por circunstâncias desconhecidas, fenômenos complexos e suas relações causais (nem sempre evidentes ou de fato relacionadas, apenas intuídas), movimentos deontológicos aglutinadores e cerceadores e a própria tendência em não aceitar o mundo, é extrapolar o uso até então corrente da linguagem. Seus “poderes” se elevaram para além das nuvens, sem controle ou humildade quanto as suas reais possibilidades de expressão.

Tal insuficiência, além de atestar a impotência de nosso intelecto, por outro lado, atesta a indiferença das coisas em relação ao homem. Nesse abismo intransponível entre as coisas, o mundo e o homem, este enquanto conhecedor do mundo --- “sujeito do conhecimento” --- e na fissura irremediável aberta entre homem e mundo, Nietzsche inseriu a sua reflexão sobre a linguagem --- a linguagem como metáfora de entidades que não conhecemos --- e sobre o homem em estado de sociedade (WEBER, 2011, p. 155)

Nessa mesma esteira, até mesmo a experiência com o sonho foi super valorizada. Para Nietzsche, a maneira como os antigos interpretavam o sonho pode nos dizer muito sobre os princípios da racionalidade ocidental e, por conseguinte, a maneira como se comunicavam no início de sua escalada intelectual. O mundo onírico, para eles, era uma dimensão paralela, eventualmente acessada ao dormir. Ou seja, o ato de dormir desligava o corpo e os sentidos e libertava o espírito para se locomover numa outra realidade, por vezes capaz de precaver o sujeito contra perigos futuros ou de alimentá-lo de visões esclarecedoras sobre sua vida e a vida das pessoas a sua volta. Uma das consequências desse fenômeno de entendimento pueril foi justamente a ideia de uma dualidade entre as estruturas mentais, responsáveis pelo pensamento e a consciência, e a matéria bruta, representada pelo corpo. Se o ser humano estava à mercê das mesmas regras e vicissitudes de todas as demais espécies, não se diferenciando muito em termos de complexidade ou refinamento de suas funções, era porque o corpo não passava de um invólucro efêmero e mutável, cujo movimento seguia os comandos de um núcleo diretor. A semente da ideia de imortalidade do espírito havia sido lançada ao solo, e não tardaria muito para gerar os primeiros frutos. A própria metafísica ocidental, na visão de Nietzsche, tem sua gênese nessa ingenuidade gnosiológica; de indivíduos incapazes de uma compreensão adequada dos mecanismos orgânicos mais elementares, como é o caso do sonho.

Em outras palavras,

Nos tempos da cultura bruta e primitiva, o homem acreditava conhecer um segundo mundo real em seu sonho; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, nenhuma razão teria sido encontrada para a divisão do mundo. Também a decomposição em alma e corpo está ligada à mais antiga concepção onírica, bem como a suposição de uma aparência corpórea da alma, isto é, a origem de toda crença em espíritos e provavelmente também da crença em deuses. “Os mortos continuam a viver, porque aparecem em sonhos aos vivos”: esse era o raciocínio no passado, ao longo de muitos milênios (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 77, tradução nossa).

A percepção distorcida os conduziu por uma compreensão equivocada, mas suficiente para despertar o desejo pelo conhecimento, possível por meio de uma estrutura linguística emuladora e sintética. O fluir do pensamento humano primitivo dependia da maneira como a linguagem se estruturava, que, por sua vez, era condicionada por meio de contínuos equívocos interpretativos, passados de geração para geração, muitos dos quais vindos até os nossos dias intactos e igualmente nos condicionando e limitando. Ao lado do mundo construímos outro, e ficamos tão deslumbrados e focados nele que esquecemos o modelo que serviu de inspiração. Ou seja, a maquete sempre idêntica, perfeita, esmerada,

manipulada e ornada com belos afrescos e grandiosas colunas, resplandeceu de tal modo que lançou um breu total àquilo que de início ela deveria apenas emular. O devir e a pluralidade foram suprimidos nesse monumental mundo simbólico, constrangidos a partir daí a se manterem dentro de uma identidade fixa, pois a mutabilidade gradativa de um universo fluído de forças belicosas era incômoda demais para aqueles “artistas do verbo”, megalomaníacos e amnésicos. Estabilizar e substancializar vinha de encontro ao desejo maior do homem por controle; à sua “vontade de verdade” que apenas se expressa com segurança nas coisas imóveis, passivas e submissas (MOSÉ, 2018, p. 33-34).

Os primeiros homens, cada vez que aplicavam uma palavra a algo, acreditavam ter feito uma descoberta. Como as coisas realmente eram diferentes! — O que fizeram foi tocar num problema e imaginar que o resolveram, criando assim um obstáculo para resolução. — Agora, toda vez que há algo para saber, tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedra, e antes que uma palavra seja quebrada, nossa perna será quebrada (NIETZSCHE, A, 2014, p. 515, tradução nossa).

Isso porque, quando pensamos nos utilizamos de uma cadeia de signos que a nós foi repassada, vinda através das gerações, sendo a linguagem, por conseguinte, uma pré-condição do pensamento, que se processa por meio de uma tautologia --- usamos palavras e símbolos para expressar nossos pensamentos e, ao mesmo tempo, determinamos nosso pensamento e a ele damos forma por intermédio das nossas palavras e dos seus símbolos. “Sempre expressamos nossos pensamentos com as palavras que temos à mão. Ou, para expressar plenamente minha suspeita: temos a cada momento apenas o pensamento de que as palavras à nossa disposição nos permitem por bem ou por mal expressar” (NIETZSCHE, A, 2014, p. 615, tradução nossa).

Todavia, a lógica da linguagem sempre quis que acreditássemos no seu papel meramente formal, como esquema correto de organização das ideias e de sua posterior exposição para um eventual grupo de falantes, ouvintes ou leitores. No entanto, além dessa função meramente estruturante, ela também determina o conteúdo do que é pensado e dito, pois disciplina a maneira como pensamos e diz por quais caminhos nosso pensamento pode ir. Consequentemente, não é possível nos desvencilharmos dela, pois ela dita os horizontes totais por onde a razão se locomove, sem que seja possível a existência ou manifestação racional complexa sem a sua utilização e de seus esquemas. E não há nada de errado nisso. Muito pelo contrário: a humanidade não teria condições de existir e se desenvolver sem a invenção da linguagem e da sua arquitetura basilar. Ela constrange a realidade a se manter dentro de esferas orbitais fixas; chancela a identidade substancial das coisas; explica o movimento pelas

leis da causalidade cíclica; simplifica e sintetiza a pluralidade por meio de unidades abstratas; facilita a vida redirecionando cada nova experiência a algo previamente definido e nomeado; permite o conhecimento municiando o homem com seu arsenal gigantesco de sucedâneos simbólicos, passíveis de serem apreendidos para além da mudança irrefreável presente no mundo; traduz toda gama de fenômenos para seu próprio “idioma”.

À medida que esta vontade de duração se institui como leis da linguagem, os caminhos que o pensamento vai percorrer estarão previamente traçados; o que significa que nada absolutamente poderá ser dito, que não seja ser, identidade, verdade. Funcionando como moldura para toda e qualquer tentativa de pensamento, de compreensão, esta linguagem metafísica chamada razão reproduz invariavelmente seu próprio contorno” (MOSE, 2018, p. 105-106).

Esquemas mentais, conceitos, sentimentos fixados numa memória sensível que esqueceu as suas origens e motivações, mas mantém intactas e reverberantes os resultados adquiridos. Em suma, ao mesmo tempo somos agraciados por um arsenal gigantesco de experiências cognitivas construídas ao longo da história da humanidade e da nossa própria história individual, e limitados por ele, pois ao se calcificarem em nossa mente nos deixam presos em seus procedimentos e estruturas. Nesse sentido, até mesmo quem somos depende em grande medida do vocabulário que possuímos, pois a lapidação da consciência só é possível por meio do municiamento e articulação linguística interna. A ideia de um centro de entendimento e consciência poderoso e autocentrado é fruto de uma visão ancestral reforçada a cada reflexionar subjetivo, que dá a falsa noção de dualidade e superioridade durante o proceder *solipsista* do sujeito consciente consigo mesmo, incapaz de acessar a vasta gama de mecanismos e determinismos ocultados nas camadas mais profundas da unidade constitutiva de quem é.

e estamos, no entanto, acostumados a não mais observar precisamente onde as palavras nos falham, pois sem elas o pensamento preciso é difícil para nós; de fato, foi previamente assumido inconscientemente que onde o reino das palavras terminava, o reino da existência também terminava [...] Nenhum de nós é como nos apresentamos nas circunstâncias das quais temos consciência e para as quais temos palavras — e, portanto, elogios e censuras —; nos conhecemos mal atendendo a essas explosões mais abruptas, que são as únicas que conhecemos, tiramos conclusões de um material em que as exceções têm mais peso do que a regra, interpretamos mal essa escrita, aparentemente a mais clara, do nosso ser. Mesmo assim, aquilo que, descoberto de forma tão equivocada, pensamos em nós mesmos, o que se costuma chamar de "eu", contribuirá no futuro para formar nosso caráter e nosso destino (NIETZSCHE, A, 2014, p. 551, tradução nossa).

Até hoje educar nada mais é do que incorporar num indivíduo as estruturas de pensamento vindas da linguagem. Não apenas daquela que usamos corriqueiramente para nos comunicarmos, mas também de todos os “idiomas” das diferentes áreas do conhecimento que, juntas, compõem a cultura, na sua forma mais latitudinal. O funcionamento básico de uma mente dotada única e simplesmente de seus mais primitivos centros de entendimento e reação instintiva, a deixaria quase que do lado de fora do grande anfiteatro que se chama humanidade, há muito tempo alicerçado sobre as vigas e colunas gigantescas da cultura, cuja língua é a argamassa responsável por dar firmeza e estabilidade ao edifício. Ou seja,

[...] tornar-se fisiologicamente humano não garante um ser dotado de humanidade. Lembremos de todo o esforço na idade das luzes em civilizar o homem, controlar seus impulsos e humanizar seus instintos. Deste modo, o que nos efetiva como partícipes da comunidade humana será o desenvolvimento de princípios e faculdades fundadas para além da existência ou do fisiológico. O desenvolvimento da razão caracteriza-se, justamente, como o dispositivo que capacita o sujeito a efetivar sua “verdadeira” humanidade. Além disso, atribui-se ao seu bom uso o desenvolvimento de juízos e princípios comuns à constituição e manutenção da civilização (COSTA, 2016, p. 104).

Quanto mais vasta a linguagem, quanto mais linguagens diferentes um indivíduo possuir e quanto mais domínio ele tiver no manuseio dos seus elementos simbólicos, mais educado e instruído ele será. A mente se expande, refina, dilata, categoriza, induz, deduz, enfim, percebe, conhece, domina e se projeta no mundo com mais segurança e desenvoltura. Mas não só isso. O próprio conhecimento sobre si mesmo, mediante a autoanálise a respeito dos vetores responsáveis por sermos quem somos, depende do contínuo diálogo interno e ponderado, livre de narrativas preconcebidas e das restrições “gramaticais” de um conjunto de esquemas de compreensão herméticos.

A criticidade nietzschiana perpassa esse domínio adequado das diferentes linguagens, responsáveis por lubrificar a mente e deixá-la em condições de viver de um modo pró-ativo. Claro, desde que se faça a reflexão constante sobre a genealogia da linguagem e de que forma ela está condicionando a realidade percebida. Ou seja, o domínio crítico da linguagem pressupõe não se fiar nela cegamente, mas inquiri-la continuamente sobre suas origens e de que forma ela abarca a porção de realidade expressa por meio de seus signos. Formar essa proatividade no sujeito, projetando-a sobre as estruturas elementares do saber, em seus diversos campos constituintes, se adéqua também a uma visão crítica e reflexiva do ensino. Ou seja, a tautologia linguística, que parte de si mesma e volta para si mesma, num eterno ciclo epistêmico e genealógico, favorece uma formação ampla, que, como dito anteriormente, consiga fazer bom uso do conhecimento construído, pois “[...] não há passo a frente que em

algum momento não tenha que se converter em um passo para trás” (WEBER, 2011, p. 24), mas sem deixar de escrutiná-lo e buscar as suas raízes mais profundas. Isso porque, a simples soma de palavras vazias, que se acumulam em excesso na mente e, por vezes, impedem o raciocínio sadio, apenas prejudicam e não acrescentam nada em termos de profundidade e acuidade de pensamento. Muitas vezes, inclusive, inflam tanto a mente que impossibilitam o silêncio, tão importante para clarear nossas escolhas e burilar nossas ideias. Nesse sentido, a qualidade é mais importante do que a quantidade.

Chegará um tempo em que precisaremos sentir uma espécie de fadiga com relação às palavras. Deixá-las, abandoná-las temporariamente para que, com mais vagar, possamos melhor escolher o que dizer ou até silenciar. O excesso de vozes, de luzes, impede a reflexão e retira do horizonte a possibilidade de contemplação. Os espaços, parece, precisam sempre de recheios, nada vazio serve e faz sentido. Valeria perder o respeito com esse todo cheio para pensar no vazio fragmentado e olhar de novo para as perspectivas (HARDT, 2014, p. 153).

### **3.2.1 De Parmênides à Kant: a ingenuidade linguística perpassando a cultura e o pensamento ocidental**

Com o despertar das primeiras civilizações, alicerçadas sobre visões míticas da realidade, a linguagem adquiriu uma conotação divina. Por meio dela abriam-se as portas do conhecimento das coisas que ficavam sobre a terra e daquelas que ocorriam no céu. Ela congregava de uma mesma natureza com o mundo. Ou seja, o ato de denominar algo fazia com que tanto o nome quanto a coisa denominada fizessem parte de uma essência ontológica em comum. E durante muito tempo essa ingenuidade a respeito da linguagem foi a tônica de muitas das reflexões dos grandes pensadores.

Parmênides, por exemplo, é quem melhor traduz esse princípio. Para ele o “ser é e o não-ser não é”<sup>11</sup>. Esse enunciado teve importantes consequências na filosofia antiga, uma delas é que o ser, ou a realidade, é sinônimo de positividade, efetividade, permanência, fixidez, imutabilidade, constância etc. Essa é a única maneira de conseguirmos conhecer, pois, caso o mundo se alternasse entre ser e não-ser e tudo fluísse num eterno movimento (como acreditava Heráclito, cujas ideias eram diametralmente opostas as de Parmênides), não

---

<sup>11</sup> Em suas palavras: “Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra (mu/qon) que ouviste, os únicos caminhos (o`doi.) de inquérito (dizh,sio,j) que são a pensar (noh/sai): o primeiro, que é e portanto que não é não ser (e;stin te kai. w`j ouvke ;stimh. ei=nai), de Persuasão (Peiqou/j) é caminho (pois à verdade ( vAlhqeí,h) acompanha); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser (w`j ouvke;stin te kai. w`j crew ,nevstimh. ei=nai), este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias (gnoi,hj) o que não é (pois não é exequível) nem o dirias (fra,saij) ...” (PARMÊNIDES, 1985, p, 142)

teríamos como captar a essência de cada ente, e o próprio conhecimento seria impossível. O corolário dessa afirmação é que todo o movimento é apenas aparência; uma ilusão dos sentidos que nos engana e impede a emergência de um pensar verdadeiro, o que, em última instância, pode ser identificado como uma teoria do senso-comum. A conseqüência epistemológica do ser fixo de Parmênides é a impossibilidade de falarmos sobre o não-ser, o que nos remete a uma estreita ligação entre ser, pensar e dizer. A gravidade maior do radicalismo ontológico de Parmênides foi a inexistência do discurso falso, pois ser e dizer estão estritamente ligados e, por conseguinte, o que eu disser necessariamente se remeterá a algo existente, positivo, dotado de ostensividade.

Portanto, o pensar (noei/n) só pode se ocupar do ser (ei;nai). Tudo que é pensável é (e;stin), existe. Não há, nunca houve e nem nunca haverá, qualquer pensamento que enuncie o que não-é. Não é possível o pensamento (no,hma) sem o ser (ei;nai). O contrário da assertiva também é verdadeira: tudo que é, pode ser pensado. Há, dessa forma, plena identificação lógico-racional entre ser e pensar. Além disso, Parmênides estabelece definitivamente outro axioma (princípio) para a razão ocidental: a plena identificação entre pensamento e linguagem (discurso). Tudo o que pode ser pensado pode ser dito; não há pensamento racional fora da linguagem, que não seja discursivo. As regras do pensamento são também as regras do discurso. Conseqüentemente, se só podemos pensar o que é, também só podemos enunciar o que é. Se não podemos pensar o não-ser, então também não podemos enunciá-lo. Se tudo que pensamos é, então tudo que enunciamos também é (SOARES, 2008, p. 10).

Para Nietzsche, Parmênides foi o primeiro pensador a associar a investigação filosófica e a busca pelo elemento primordial constitutivo da matéria (*arché*) à linguagem. A lógica do discurso, a simplificação conceitual e identitária capaz de “paralisar” e “imutabilizar” a realidade em seus instantes perceptíveis e estáveis, surge com Parmênides, pelo menos enquanto princípio filosófico. Desse modo, ao invés de ser apenas um instrumento de controle e manipulação, a linguagem, com suas regras e elementos constitutivos e enquanto expressão da racionalidade, torna-se a porta de entrada para o saber e o ser verdadeiros. Ou seja, por meio dela, do pensamento que apenas se articula discursivamente, a natureza oculta do mundo poderia ser desvelada, encontrando sua “fixidez” epistêmica. A linguagem de Parmênides, na visão de Nietzsche, é fria, abstrata (calcada principalmente na dedução lógica) e, acima de tudo, prepotente, pois pressupõe a existência de uma ligação essencial entre palavras (cuja origem é antropocêntrica) e coisas, como se uma mesma natureza divina e primordial de alguma forma as unisse. Para tanto, fugir do mundo e da maneira como ele nos chega pelos sentidos, e se refugiar no pensamento e nas suas estruturas mais artificiais, é o caminho necessário. A linguagem mística, intuitiva, por meio da qual os gregos antigos exprimiam as coisas consideradas importantes e sagradas,



deixa de ser levada em conta. Assim, mais importante que a *arché* parmenídica (o ser de Parmênides e sua relevância para a posteridade) é o caminho que o levou até ela e as marcas deixadas para o pensamento filosófico. Numa palavra: a linguagem (MOSÉ, 2018, p. 111).

Dessa forma, fica evidente que “a filosofia, desde seu nascimento, se sustentou na verdade da linguagem; é a identidade da palavra que vai fundamentar a argumentação filosófica desde Parmênides. É a ideia de ser, nascida com Parmênides, que vai sustentar a órbita em torno da qual circula o discurso filosófico. Tanto o ser de Parmênides [...] quanto o princípio de identidade e de não contradição em Aristóteles vão ser definidos pela identidade da palavra” (MOSÉ, 2018, p.42). Ou seja, apesar das diferenças entre o pensamento parmenídico e a filosofia posterior, inegável é que as mesmas questões continuaram guiando as investigações filosóficas, apenas as respostas aos problemas é que diferiam. Mas o pensamento, a linguagem e o mundo mantinham-se numa relação, no mínimo, proximal.

Ao ser trazida para o campo educativo, a filosofia parmenídica igualmente deixou marcas profundas. O mestre era aquele responsável por conduzir o discípulo para além das aparências fenomênicas, cujo fim último era o saber verdadeiro, encontrado por meio do uso adequado do discurso, já que a realidade e a sua representação verbal (como vimos) faziam parte de uma mesma natureza. A racionalidade discursiva, por meio de suas regras e da lógica interna que a mantinha coerente, coesa e estável, garantia a possibilidade do conhecimento, mas, para tanto, era imperativa a condução adequada do raciocínio para além do caos aparente das coisas em seu movimento irrefreável de criação, mudança e degenerescência. Como o indivíduo dificilmente chegaria sozinho a esse patamar de desenvolvimento e maturidade cognitiva, apenas alguém mais velho e com mais experiência poderia fazer a mediação. Através desse raciocínio, Parmênides chancela também a ideia de que a razão humana, por si só e sem a necessidade de um contínuo e melhorado cotejamento com o mundo, teria condições de alcançar a verdade pura. Ou seja, uma certeza que se abastece de si mesma, num ciclo mental alienado e alienante, que tantos malefícios e atrasos trouxe à formação humana nos contextos formais de ensino e, inclusive, para o progresso de algo próximo ao saber científico, da maneira como o entendemos hoje --- se o conhecimento era possível por meio do discurso racional, então não há uma necessidade imperativa de um procedimento metodológico.

### **3.2.1.1 Platão, o grande niilista**

O auge desse movimento foi alcançado por Platão, (talvez o maior desafeto de Nietzsche), que não apenas refinou as bases da filosofia parmenídica, mas preencheu várias das suas lacunas e aporias. Para Platão, compreender a realidade pressupõe uma intrínseca ligação entre ética, epistemologia, teologia e ontologia, embasadas pela concatenação discursiva correta, sem a qual seria impossível qualquer discurso plausível e verdadeiro. Nessa linha de pensamento, ele faz uma “distinção ontológica entre dois mundos, o inteligível e o sensível” (DALBOSCO, 2021, p. 269). O mundo sensível é o mundo percebido pelos sentidos, e se configura pela imperfeição, inconstância, degenerescência e alternância em seus “graus” de realidade (é o mundo fluido, onde o “ser” e o “não-ser” se manifestam no espaço-tempo). O mundo inteligível (das Ideias ou Formas, como comumente é denominado), por sua vez, é apresentado como uma dimensão suprassensível, onde todas as coisas – objetos, fenômenos, seres e sentimentos – se encontram em seu estado puro e perfeito (além das “circunvoluções” entrópicas da matéria e do próprio espírito corruptível humano).

Mas não só o mundo apresenta essa cisão hierárquica. Existe também uma dualidade entre o corpo e a alma, sendo esta responsável pelo conhecimento, quando se debruça sobre si mesma na investigação do real, sem ficar restrita às aparências dos fenômenos percebidos pelos sentidos e nem presa aos apetites e paixões carnis advindas da natureza corruptível e imperfeita do homem. Quando isso não acontece, e a alma se deixa levar pelos mandos e desmandos do corpo, seja na busca da verdade, seja para saciar os seus desejos e vícios, maculamos a essência divina da alma, além de nos afastarmos do objeto do nosso mais nobre desejo, o conhecimento.

Desse modo, sabendo que a filosofia visa a busca da inteligibilidade do mundo, nada mais coerente que afirmarmos que o corpo é um empecilho para o intelecto e a sabedoria. Como o filósofo é o eterno perseguidor e amante do saber, o único suficientemente temperante no controle dos impulsos, cujo caminho lógico e saudável é o isolamento e o rompimento, tanto quanto for possível, com o seu lado mortal, atingido plenamente na hora da morte, podemos deduzir que o filósofo é aquele que se prepara para morrer.

Não seria, pois, como eu dizia ao começar esta nossa conversa, uma coisa ridícula por parte dum homem que durante toda a vida se houvesse esforçado por se aproximar o mais possível do estado em que ficamos quando estamos mortos, irritar-se contra a morte quando está se lhe apresenta ? [...] Eis o que deve pensar, meus companheiros, um filósofo; pois nele há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser num outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria (PLATÃO, 2002, p. 75-76)

Na defesa da imortalidade da alma, Platão se utiliza, em primeiro lugar, do princípio de engendramento entre os contrários. Nessa teoria, todas as coisas nascem dos seus contrários, é essa a garantia para que elas existam, e, também, para que tenham identidade dentro do plano concreto. Assim, para que haja o mal é preciso antes ter havido o bem, a injustiça à justiça, o pior o melhor, e assim por diante, de forma recíproca. Nesse sentido, o contrário da vida é a morte, ou seja, para que uma coisa morra é necessário que antes esteja viva, e se nos basearmos no princípio de engendramento entre os contrários, conseqüentemente, para que uma coisa viva é preciso antes estar morta, ficando a alma em algum plano intermediário de existência antes de assumir a forma corpórea, pois sem isso haveria uma permanente estagnação no mundo dos homens (PLATÃO, 2002, p. 79-81).

O próprio processo pelo qual o homem conhece é um argumento sólido em favor da imortalidade da alma. A alma, por ter renascido muitas vezes e ter se encontrado num grau de existência pleno, onde teve contato com o conhecimento verdadeiro de todas as coisas, carrega de forma inconsciente a lembrança das coisas que conheceu. O exercício de observação é que possibilitará relembrar do que já havia conhecido nesse estágio. Aprender, por conseguinte, não é outra coisa se não recordar, pressupondo vários resquícios de conhecimentos anteriores que buscamos dentro de nossa memória ao nos depararmos com os objetos sensíveis. É como quando, ao olharmos para alguma coisa, imediatamente nos vir à mente uma outra que se relaciona com ela. Todavia, a rememoração na teoria da reminiscência se dá entre objetos semelhantes (PLATÃO, 2007, p. 81d-81e).

É aí que entra a teoria das Ideias (ou Formas) citada anteriormente, pois a semelhança que inferimos entre dois objetos iguais é o igual em si mesmo, que sempre existiu e é condição efetiva de existência de todas as coisas. Essas “ideias eternas são o ser verdadeiro; os objetos materiais não passam de imitações insuficientes daquelas. As almas, antes de entrarem nos corpos, contemplaram as ideias eternas, e a percepção sensível dos objetos materiais lhes desperta uma recordação dessas ideias.” (PLATÃO, 2002, p. 84). Essa estrutura vertical é a resposta platônica a um problema frequente na antiguidade: como do uno faz-se o múltiplo, pois, as ideias, unas, se antepunham as coisas sensíveis, múltiplas (o um sobre o múltiplo).

As Ideias platônicas, portanto, podem ser entendidas como elementos universais abstraídos da análise do conjunto dos objetos particulares. Nesse sentido, as Ideias não tem uma relação isomórfica com o mundo exterior; existe uma primazia das Ideias; elas são o real mais real, não alcançado pelos sentidos e acessível apenas pelo pensamento; absoluto de inteligibilidade, perenidade, permanência, fixidez e imutabilidade, opondo-se, desse modo, a

contingência do mundo fenomenológico; elementos participáveis universalmente (não obstante a essencial diferença que as separa do mundo sensível). Por conseguinte, essa teoria pode ser entendida como um conceito ontológico e realista de investigação, em que se apresentam graus hierarquicamente distintos de realidade, pelo fato de não existir uma ligação imanente entre o mundo sensível e supra-sensível, estando cada um em sua própria dimensão.

O conhecimento pela reminiscência (anamnese), dentro dessa teoria, é possível pelo fato de as coisas participarem de suas Ideias correspondentes<sup>12</sup>, adquirindo o seu grau de realidade necessário – assim, se algo pode ser chamado de belo, feio, forte etc, só o é, em seu nível de imperfeição, porque participa da Ideia em si, no seu estado puro e perfeito; a coisa tal como ela é – o que gera um déficit ontológico, pois as coisas vistas por nós não são tão reais quanto aquelas que não vemos. Em outras palavras, na relação entre as coisas do mundo físico com as Formas correspondentes, as primeiras passam a existir, por meio de um processo de “espelhamento imperfeito”. Nesse sentido, a “homonímia”, é o que garante, dentro do discurso lógico, percebermos a participação. Esse princípio, “estabelece que uma Ideia e as coisas dela participantes compartilham do mesmo ‘nome’, e que para cada nome, existente na linguagem, há uma Ideia correspondente – por decorrência, há tantas Ideias, quanto há nomes, existentes na linguagem (esse princípio, portanto, está diretamente relacionado à postulação ou dedução das Ideias)” (SOARES, 2010, p. 14).

O mestre, em Platão, era aquele que, através da dialética, da condução apropriada do raciocínio mediante o auxílio do diálogo franco, elucidativo e inspirador, conseguia criar as melhores condições para que a verdade pudesse vir à tona, por meio da reminiscência das ideias. A reminiscência, como vimos, partia do princípio de que já havia um conhecimento produzido dentro do sujeito; gravado em sua mente em algum momento anterior à reencarnação, embora o acesso a esse conhecimento não fosse fácil e muito menos espontâneo, pois seu corpo sensível era um impeditivo para isso. Por conseguinte, uma das primeiras tarefas do mestre, figura indispensável para o êxito do processo de florescimento da sapiência contida nos subterrâneos da alma, era fazer aflorar no discípulo um comportamento ascético, com vistas a livrá-lo tanto quanto possível dos seus desejos viscerais. A formação, portanto, dependia não apenas de instrumentalizar o discípulo com as melhores técnicas de erudição. Muito menos, fazê-lo absorver um punhado de informações facilmente digeríveis. A sua primeira grande tarefa era desenvolver um sentido ético para o ato de apreender e

---

<sup>12</sup> Vetor de questionamentos posteriores, pela dificuldade em se dizer como acontece essa participação, já que cada uma, tanto Ideias quanto as coisas, se encontra num mundo diferente, como visto acima.

conhecer; despertar o senso de responsabilidade no discípulo, por meio do delineamento de um caráter honesto e profundo. Ou seja, antes de querer apenas se instruir, o discípulo tinha que estar disposto a evoluir espiritualmente, e o encarregado disso (além dele mesmo) era o mestre. Em outras palavras, a sabedoria se conquista não apenas pelo domínio de um conjunto de saberes internalizados, ou de um “saber-fazer” específico, mas pela transformação ética do sujeito, que necessita preparar o terreno de sua interioridade espiritual para estar apto ao conhecimento verdadeiro acerca das coisas do mundo, que, por sua vez, lhe permitiria estar mais perto da ideia do bem e da justiça.

Uma obra que nos possibilita entender melhor o pensamento platônico endereçado a formação do indivíduo virtuoso é a *República*. Sem querermos nos estender demais nessa obra, em linhas gerais ela trata da organização do Estado perfeito e de como ele dependia de um modelo formativo assentado na busca da natureza pessoal de cada um e na sua virtude correspondente<sup>13</sup>. É ali que a alegoria da caverna, talvez a mais conhecida de todo pensamento ocidental, é exposta. A nosso ver, a alegoria platônica apresenta um fundo pedagógico que gostaríamos de esmiuçar aqui. O prisioneiro mergulhado na escuridão e nas sombras da ignorância é retirado de seu habitat. Levado para fora da caverna, passa pelo momento do sofrimento, em que pela primeira vez em sua vida é obrigado a olhar para o sol, não sem antes ter contato com os objetos do mundo pelos reflexos projetados, pois sua vista é demasiado sensível para encarar de imediato as coisas do mundo transbordante de luminosidade, até que, enfim, pode contemplar toda beleza a sua volta. Quando o prisioneiro regressa para a caverna ele encarna a figura do educador que, com base no caminho que ele

---

<sup>13</sup>No pensamento desenvolvido pelo filósofo ateniense, para se formar um Estado justo é necessário a formação de indivíduos justos. Nesse sentido, mais importante que elencar princípios jurídicos e instituições governamentais burocráticas para se conceber uma máquina administrativa eficaz, seria o trabalho no estabelecimento de uma educação que vise formar um sujeito virtuoso. Platão dá um sentido educacional para o bom andamento da *polis* pelo fato de, se a moralidade e a justiça apenas poderem manter-se pelo medo e pela coerção, sentida pelo povo e levada a efeito por quem tem a força, no caso o governante, o que obrigaria o cidadão a se manter numa postura correta quando nada mais o obrigue?! Desse modo, a partir do momento que o sujeito se sentir “invisível” diante da sociedade não terá motivos para respeitar o que é justo e de acordo com a moral, se isso lhe impedir de tirar proveito de determinadas situações, apenas se mantendo diante dos ditames da lei pelo medo da punição a que está sujeito. É a *Paidéia* (formação integral), que faria o homem “introjetar” os ditames morais e a justiça, cumprindo seus postulados simplesmente por acreditar neles. O modelo educacional que atingiria esse fim nobre – ou seja, uma cidade justa regida sob a égide dos filósofos – seria gradativo e a referência para o educador saber até onde cada cidadão poderia ir – e, por conseguinte, quando parar sua educação – seriam as tendências particulares demonstradas por ele no decorrer do processo. Dessa forma, todos, de início, teriam uma mesma instrução e, de forma natural, as potencialidades de cada sujeito viriam a tona até que ele fosse assumindo o seu lugar na organização social, cujo grau mais elevado é o do rei-filósofo, único com capacidade intelectual aprimorada para governar o povo – na base da pirâmide estariam os artesãos, depois os guardiões e, em seguida, os governantes, por volta dos trinta anos de idade. Assim, podemos dizer que os pressupostos que garantiriam a escolha do rei-filósofo seriam inerentes a alma do escolhido para a nobre missão de ensinar e governar.

mesmo trilhou, tenta conduzir os demais prisioneiros para a luz. O problema maior está em saber se esse movimento de descoberta realmente conduziu o sujeito a um estado intelectual superior. O que realmente me dá certeza da realidade efetiva e absoluta do caminho trilhado e dos seus resultados? Quem me garante que o meu processo de descoberta ascética me levou a um ponto de vista melhor? Eu não poderia ter saído de uma caverna e entrado em outra, talvez mais sombria que a anterior? Ou seja, a percepção da verdade não se traduz necessariamente na sua conquista efetiva, pois sentimentos fortes e certezas arbitrárias não servem como testemunho confiável da realidade plena daquilo que o sentimento e a percepção expressam -- um indivíduo convertido à vertente mais radical do islamismo, no ato terrorista arquitetado em nome da fé, morrera e levava dezenas de outras pessoas junto dele com a certeza de que saiu da caverna do pecado, encontrou a luz fulgurante da doutrina maomética e voltou ao mundo das sombras para conscientizar as pessoas sobre a verdade que agora ele detém, mesmo que pra isso outros tenham que morrer.

Enfim, podemos dizer que o imbricado sistema filosófico platônico, cuja ontologia, teologia, política, ética e estética mantinham-se numa relação de reciprocidade mútua, encontrava na educação e na formação plena do sujeito o seu ponto de apoio e vetor máximo de consolidação. Embora muitas coisas positivas possam ser extraídas dali, outras tantas deixaram marcas negativas para a posteridade pedagógica. Pra começo de conversa, como já nos referimos anteriormente, em Platão há o fortalecimento de uma visão imanentista da educação, que parte da ideia de um saber contido no sujeito, sendo o papel das instâncias formativas criar estratégias para fazê-lo aflorar. Além disso, o papel do mestre é supervalorizado, pois ele, assim como o prisioneiro liberto da caverna, já teve contato com esse saber e, por isso, tem as ferramentas para guiar o discípulo por esse mesmo caminho, o que gera uma relação assimétrica entre os dois. Outro fator problemático em Platão é o seu idealismo hiperracional, que coloca o mundo sensível numa posição inferior, o que para a ciência representou um retrocesso sem tamanho, pois fez com que todo aquele que almejasse o conhecimento, se enveredasse pelos caminhos do discurso dialético, como se a razão humana prescindisse do elemento empírico para conhecer.

Nietzsche talvez tenha sido um dos maiores críticos do socratismo, cuja filosofia platônica representa o apogeu, além de principal divulgadora -- inclusive, a própria figura histórica de Sócrates chegou até nossos dias devido aos diálogos apologéticos, que reúnem não só os ensinamentos do antigo mestre de Platão, mas também a sua biografia. Na visão de Nietzsche, embora a filosofia Socrática tenha entrado para história como o ápice da filosofia grega antiga, muito provavelmente por ter elementos em comum com o cristianismo posterior,

na verdade ela representou um período de decadência. As mudanças progressivas pelas quais passava a Grécia e o seu contato mais próximo com outras civilizações fizeram com que os antigos ideais da polis fossem sucumbindo. Duas vertentes de pensamento surgem diante desse panorama histórico: de um lado os sofistas e de outro os socráticos. Os sofistas começam a questionar os valores da polis, relativizar as ideias sagradas e a noção de verdade, trabalhando com métodos de persuasão que prescindiam de uma justificativa onto-epistêmica. Os socráticos, por sua vez, reagem as mudanças na civilização grega por meio de um reacionarismo que, apesar de negar muito do que até então fazia parte da *areté* antiga, busca preencher as lacunas da quebra do horizonte civilizacional com novos elementos capazes de saciar a sede por verdade que os consumia. Para tanto, buscaram verdades extra-corpóreas e além da sensibilidade e da percepção imediata; criaram e inflaram a ideia de uma razão abstrata e suspensa do mundo, capaz de, desde que depurada dos erros da sensibilidade, chegar a ver o mundo em sua essência, por detrás das aparências fenomênicas, possível, como vimos, pela conduta adequada do indivíduo e o cultivo de seu intelecto. Os sofistas, colocaram o ser humano no centro de seu mundo e o tornaram capaz de construir suas próprias referências, que no fundo apenas fazem sentido entre seus pares, enquanto os socráticos defenderam a verdade por ela mesma, sendo a relação do homem com a verdade um equalizar do espírito. Os sofistas, na visão de Nietzsche, caso tivessem tido sucesso estariam a frente dos socráticos, pela capacidade de perceber o engodo de qualquer verdade que não seja humana, sua obra e o resultado de quem é (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 228-232).

Diante do exposto acima, podemos dizer que Sócrates e, principalmente, Platão, de certa forma, também deram início a um processo de *transvaloração*, tendo como referência contrapositiva os valores arcaicos da Grécia Homérica. O Guerreiro bom e belo, que divinizava o corpo, tratando-o como um templo sagrado e expressão estética externa de uma perfeição interna; que ambicionava a grandeza e a fama, por meio de grandes feitos ecoados na eternidade, passa a ser criticado e, em seu lugar, emerge o ideal de homem platônico. Esse homem, preso a um corpo efêmero e corruptível, cheio de desejos e pulsões animais, pode lapidar seu intelecto e alcançar um estado de existência evoluído pela supressão máxima dessas suas pulsões. O dualismo platônico batia de frente com a *areté* guerreira dos áureos tempos da *Hélade* (GIACÓIA JUNIOR, SP, 2005, p. 45-55).

A história do pensamento grego é marcada por uma mudança do foco de interesse que se deslocou do estudo da natureza sensível — ou material — para a mente, sendo Sócrates o primeiro a estruturar esse deslocamento. Segundo Nietzsche, Sócrates inverteu os termos de importância, antes voltados à *physis* (devir presente na natureza), passando a concentrar o pensamento na ética e na lógica. Assim, a

psyche é tomada como fundamento ontológico, e o corpo e as características próprias a ele, como os impulsos e os afetos, devem ser controlados em vista de um conhecimento que só a alma pode alcançar. Desde Sócrates e Platão, o Ocidente vai constituindo a história de seu pensamento fundamentada na busca pelo conhecimento inteligível, isto é, o conhecimento que só é atingido pela inteligência. Acreditava-se que, pela faculdade superior da alma, é que se podia desvelar a aparência por trás das coisas e revelar sua verdadeira identidade (COSTA, 2016, p. 125).

Em sua crítica, Nietzsche evidencia que, em primeiro lugar, a dicotomia entre corpo e mente, mundo sensível e inteligível, razão e emoção, e o conseqüente distanciamento dos dados da percepção e dos desejos do corpo, como propedêutica para o conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, uma existência mais evoluída, foi um dos maiores atentados contra a humanidade. A ideia clássica da constituição do mundo e do ser humano em esferas distintas em importância desqualificou a única existência possível, e ainda criou a ilusão de um núcleo racional independente da matéria. A crença na existência de um conhecimento verdadeiro, de que esse conhecimento está além do mundo e dos fenômenos captados pelos sentidos, no poder do intelecto humano para chegar até esse conhecimento, que de algum modo se coaduna com as estruturas mentais pré-existentes no sujeito, lançou um véu sobre os homens, desde então cegos e incapazes de se desvencilhar dele.

Nas palavras de Nietzsche,

Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, sub specie aeterni [sob a perspectiva da eternidade] — quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos — tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções — até mesmo refutações. O que é não se torna; o que se torna não é... Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado. “Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador?” — “Já o temos”, gritam felizes, “é a sensualidade! Esses sentidos, já tão imorais em outros aspectos, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo. Moral: desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira — história não é senão crença nos sentidos, crença na mentira. Moral: dizer não a tudo o que crê nos sentidos, a todo o resto da humanidade: tudo isso é ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o ‘monotonoteísmo’ com mímica de coveiro! — E, sobretudo, fora com o corpo, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real!...” (CI, 2015, p. 25)

Todavia, para Nietzsche, a consequência mais nefasta desse fenômeno foi o cristianismo, que bebeu da filosofia platônica, manteve e ainda reforçou a estrutura metafísica do pensamento do filósofo ateniense. Agora, além de Ideias e Formas, por traz do mundo



físico e das percepções dos sentidos temos um ser onipotente, onisciente e onipresente, que não apenas condiciona o mundo, tal qual o conhecemos e percebemos, mas julga os atos e vontades humanas, que devem se equalizar com os preceitos da fé. Por conseguinte, a vida humana, da maneira que ela se expressa e vibra em toda sua exuberância, complexidade e dinamismo, é atacada, despotencializada e reduzida a algo insignificante; fonte de todo mal e um obstáculo a ser superado na ascense rumo a verdade suprema da revelação divina.

O cristianismo não deve ser adornado ou embelezado: ele travou uma guerra de morte contra este tipo superior de ser humano, baniu todos os instintos fundamentais desse tipo, e desses instintos ele destilou o mal, o perverso – o ser humano forte como o tipicamente repreensível, o “ser humano réprobo”. O cristianismo tomou o lado de tudo que é fraco, baixo e fracassado; idealizou a contradição contra os instintos fortes de preservação da vida; corrompeu a própria razão das naturezas espiritualmente mais fortes, na medida em que as ensinou a perceber os valores supremos da espiritualidade como pecaminosos e desorientadores, como tentações. O exemplo mais deplorável — a corrupção de Pascal, que acreditava na corrupção de sua razão pelo pecado original, enquanto só foi corrompida por seu cristianismo! — (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 707, tradução nossa)

No pensamento de Nietzsche, por trás do corpo está o próprio corpo. Em outras palavras, a ideia de um núcleo de racionalidade independente; de um centro de entendimento e consciência, além das “excrecências” e paixões da estrutura orgânica que o “encerra”, é uma ficção. Aquilo no homem que fala, pensa e reflete é apenas expressão refinada de um processo psicoquímico, constituído e condicionado por inúmeros fatores (físicos, geográficos, históricos, sociais e biológicos).

Como vimos anteriormente, não existe um conhecimento que não seja resultante da percepção racional humana, advinda da maneira como as coisas o “excitam”. Na relação tensional entre sujeito e objeto, a razão se lança para fora de si mesma, e nesse movimento ela não apenas observa, analisa e descobre verdades, mas cria as suas próprias. Ou seja, descobrir e criar são elementos indissociáveis no processo de edificação do cabedal de saberes humanos, nada mais, nada menos do que um cerceamento teórico-conceitual do mundo, que é abstraído e “subjugado” pelo homem. No inatismo platônico, pelo contrário, a razão faz circunvoluções em torno de si mesma, se distanciando da única fonte confiável de informações e verdades (sempre dependentes, como vimos, do poder judicativo e da consensualidade dos indivíduos que aceitam os códigos usados).

Platão foi tão importante para Nietzsche que com segurança poderíamos dizer que seu pensamento foi arquitetado tendo como referência o filósofo ateniense. Obviamente uma referência negativa, cuja meta era a construção de um contraponto capaz de fazer frente a colossal influência platônica no mundo ocidental. Nesse sentido, Nietzsche ambicionava no

grande projeto filosófico construído ao longo de toda sua vida a inversão do platonismo (a transvaloração da transvaloração platônica): fazer o que está “embaixo” vir para cima e o que está em “cima” vir para baixo. Ou seja, colocar o supra-sensível como um produto do sensível; o “mundo aparente” como de fato o único mundo verdadeiro, cujos elementos servem como parâmetro objetivo para atizar a criatividade exacerbada e pernóstica do homem do conhecimento em sua busca insana e pueril por uma verdade fugidia. “Inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do supra-sensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o supra-sensível inversamente a seu serviço” (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 140). Dessa forma, os princípios mais elementares da filosofia platônica, e a própria noção de verdade e mentira, real e irreal, sombra e luz, doxa e episteme, deslocam-se de seu eixo ontológico sistêmico, e, a maneira dos sofistas, desembocam num antropocentrismo radical. Consequentemente, tal atitude acaba minando com os outros alicerces do pensamento do filósofo ateniense, como a ética, a epistemologia, a teologia e a política, pois havia uma relação simbiótica e intrincada de codependência entre eles. “Em consideração ao que foi apresentado [...], precisamos reter o fato de um discurso sobre um ‘mundo verdadeiro’ e um ‘mundo aparente’ já não falar mais a linguagem de Platão (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 179).

O mundo sensível é o único que dispomos, e nada há por trás dele, a menos que nós criemos um “além” e passemos a acreditar nele com toda a fé. A aparência, enquanto a maneira como o sensível é captado, não obscurece a realidade mais profunda, sendo uma instância da própria essência do real, pois a efetividade do ente na totalidade se apresenta *perspectivisticamente*. Ou seja, a multiplicidade pulsional componente de todo ser orgânico expressa diversas formas de ser ao longo de sua existência e em seus instantes de fixides momentânea. Com isso, se finda a “univocidade da perspectiva única” (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 189), que chancelaria o núcleo ontológico balizador da experiência epistêmica correta. Isso porque,

a plurissignificância do que se mostra nas múltiplas perspectivas é dada, e, com isso também, o elemento indeterminado, aquilo que aparece ora desse, ora daquele modo, e que oferece, por conseguinte, ora essa, ora aquela aparência. No entanto, essa aparência só é um parecer no sentido da mera semblância se o que se mostra em uma perspectiva se cristaliza e é fixado como o unicamente normativo em detrimento das outras perspectivas que alternadamente aludem (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 189).

Sendo assim, o contato direto com o mundo físico, o refinamento do corpo e dos sentidos, em concomitância com o desenvolvimento racional, resultante da experiência com

as coisas e com as pessoas e referenciado pelo olhar crítico e perquiridor sobre o conhecimento “oficial”, tornam-se pré-condições para uma formação humana saudável e autônoma. Ou seja, a educação em Nietzsche precisa estar alicerçada, num primeiro momento, numa deseducação; na atitude destrutiva que mina as monstruosas muralhas do saber oficial, até que elas caiam por terra, para, em seguida, serem novamente levantadas, pedra em cima de pedra. Talvez, e muito possivelmente, não exatamente com a mesma arquitetura de antes, mas com a suntuosidade característica advinda do grande artista do conhecimento que é o homem. Isso porque, conhecer também é criar; educar e formar também são uma arte, e essa estetização do processo maior de afunilamento de uma nova consciência para o mundo do conhecimento, precisa estar ciente do seu papel e das suas reais possibilidades de reproduzir a realidade fenomênica em forma de conceitos e teorias; esquemas e abstrações. Nunca, porém, esquecendo do modelo que inspirou o processo, da realidade física, da vida em todas as suas nuances, e da razão primeira do porque dessa busca epistêmica de domínio sobre a natureza.

A errância da filosofia repousa no fato de que, em vez de se ver na lógica e nas categorias da razão um meio de preparação do mundo para fins de utilidade (portanto, “no que concerne aos princípios”, para uma *falsificação* útil), acreditou-se ter nelas o critério da verdade, respectivamente da *realidade* [Realität]. O “critério da verdade” foi de fato meramente a *utilidade biológica de um tal sistema de falsificação de princípio*: e porque uma espécie de animal não conhece nada mais importante do que se conservar, então poderia, de fato, falar-se aqui de “verdade”. A ingenuidade foi tomar-se a idiossincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como fio condutor sobre o “real” [“real ”] e “irreal” [“unreal”]: em suma, absolutizar uma condicionalidade. E agora foi o próprio mundo que despencou, de uma só vez, cindido em um mundo verdadeiro e um “aparente”: e justamente o mundo no qual o homem havia inventado a razão, para habitá-lo e para nele instalar-se, justamente esse mundo tornou-se-lhe desacreditado. Em vez de usar as formas como oportunidade de fazer o mundo manuseável e calculável para si, a louca acuidade dos filósofos descobriu que nessas categorias estava dado o conceito daquele mundo, ao qual o outro mundo, este em que se vive, não corresponde... Os meios foram deturpados em medida de valor, e mesmo em condenação da intenção... (NIETZSCHE, VP, 2008, p 303)

Em suma,

a estrutura conceitual moderna, segundo pensa Nietzsche, construída a partir de Platão e Aristóteles, tendo como base Parmênides de Eleia, se sobrepôs ao próprio pensamento: o pensamento não pensa mais, quem pensa é a composição formal do discurso, que, mais do que uma estrutura formal, é uma estrutura moral. O fundamento lógico-gramatical do pensamento, que se tornou o lugar por excelência de reprodução da crença na identidade, passou a não se distinguir mais do próprio discurso, tudo o que é dito é necessariamente identidade, verdade, ser (MOSE, 2018, p. 104).

### 3.2.1.2 A *egocidade* linguística cartesiana e a crítica ao *cogito*

Esses “erros gramaticais” impediram o desenvolvimento de um olhar mais preciso sobre os mecanismos de pensamento e constituição da consciência. O que a palavra cria não necessariamente condiz com a natureza mesma do objeto inspirador de sua criação. Dessa forma, não há uma relação ontológica e imanente entre palavras e coisas. Isso porque, como vimos, as palavras resultam de um contínuo interpretar do mundo pelo homem, restritas as condições históricas, culturais, subjetivas e imersivas no momento de sua criação.

Vejam os exemplos de Descartes, o primeiro grande expoente do pensamento Moderno, que inaugura uma série de questionamentos que irão nortear as investigações filosóficas posteriores. No *Discurso do Método*, sua obra prima, Descartes tenta reconstruir o caminho percorrido por ele rumo a um conhecimento que fosse mais consistente e o conduzisse tanto quanto possível à verdade. Em primeiro lugar, ele parte do fato de que o tanto de razão que os indivíduos possuem não se difere entre eles. Todos pensam estar com a razão sobre as coisas das quais se interessam, tentam explicar ou emitir juízos. Embora raramente o produto de tal esforço tenha algum valor de fato, ou seja, condiga com as reais características e propriedades do alvo da investida racional, pelo menos nos atesta que a racionalidade, em termos quantitativos, é igual em todos. Em outras palavras, se a razão é o elemento distintivo do homem e, por conseguinte, seja uma essência e não um acidente, logo devemos admitir a sua distribuição equânime. O problema em relação à busca do conhecimento, não é a ausência de racionalidade, mas o mau uso feito da mesma. Assim, a propedêutica da escalada cognoscível humana é a formulação de um método eficaz para se chegar até ela (DESCARTES, 1978, p. 29).

Imbuído de tal objetivo, Descartes se lança na busca de um procedimento metodológico que pudesse preencher tais requisitos. Ou seja, que fosse tão sólido e cristalino; tão hermético e seguro, que afastasse as dúvidas e iluminasse os passos de todo aquele que desejasse sair das trevas da ignorância. Primeiramente tal conhecimento parecia ser adquirido e embasado pelo estudo das letras, de todas as disciplinas que faziam parte da grade curricular, as quais apenas o fizeram perceber a própria ignorância e a não certeza da própria ciência. As fábulas e a história nos deixam convencidos das possibilidades de coisas impossíveis e nos direcionam por caminhos demasiado longos para nossas pernas conseguirem andar, pelo floreamento de sua narrativa. A poesia e a retórica dependiam mais de propensões naturais que de estudo. A matemática, mesmo com a exatidão de seus enunciados, não tinha as prerrogativas necessárias para servir de fundamento para algo mais

elevado, pois sua função primordial era dar suporte instrumental para outras ciências e práticas. A teologia tratava de questões que estavam acima da capacidade humana de elucidação e compreensão plena, pois seu objeto último de estudo (Deus) escapava de qualquer análise pormenorizada. A filosofia era um campo de batalha perpétuo, onde nenhum exército conseguiu fincar bandeira definitivamente, pelas peculiaridades e aberturas típicas de seus procedimentos e reflexões. Ou seja, mesmo os pensadores mais renomados não conseguiram produzir algo tão sólido a ponto de não sofrer ataque, seja de seus contemporâneos, seja de seus predecessores.

Diante de tais dificuldades advindas do estudo acadêmico formal, Descartes decide abandonar tais estudos e se enveredar na leitura do “livro do mundo”, em viagens empreendidas pela Europa, conhecendo países e culturas diferentes. Tal exercício o ajudaria vencer os limites gnosiológicos do meio em que vivia e conhecer os raciocínios e a noção da verdade construída por pessoas “reais”, em suas vidas reais e diante de problemas reais. Todavia, a diversidade de opiniões e costumes era maior do que “entre as opiniões dos filósofos”. Assim, se houve algo de positivo nessa empreitada, foi descobrir o relativismo que permeia os costumes e os pensamentos dos povos, cujo resultado foi o desvencilhamento de qualquer pretensão de certeza que pudesse ter, principalmente quando legada por terceiros. Em suas palavras,

[...] De sorte que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo e que, não obstante, a pluralidade das vozes não é prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, por ser bem mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que todo um povo: eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me (1978, p. 36).

Em decorrência de todo esse périplo investigativo, sempre com a ideia fixa de encontrar uma ciência e um método que pudesse servir de parâmetro seguro para qualquer análise posterior, Descartes inicia seu método investigativo por meio da negação radical, em busca de um conhecimento pleno, rejeitando como “[...] absolutamente falso tudo em que pudesse imaginar a menor dúvida” (1978, p. 46). Nesse processo, entram as verdades do senso-comum, o código judicial, às percepções dos sentidos, as informações da consciência, as verdades deduzidas pela lógica, a realidade exterior e do próprio corpo, só acabando sua cadeia de raciocínio diante do seu ser que pensa e, por conseguinte, existe (*cogito ergo sum*), uma verdade “[...] tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar” (1978, p. 47). Como Descartes nos diz:

compreendi por aí que [eu] era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo que é (1978, p. 47).

Ele termina sua cadeia de raciocínio com a defesa filosófica da necessidade de um ser superior, enquanto consequência lógica do pensamento. Sendo a dúvida imperfeição, pois a partir dela percebe-se a ausência da certeza de um conhecimento; sendo, por conseguinte, o homem imperfeito, pois duvida, de onde vem a ideia de perfeição?! Obviamente de algum ser deveras mais perfeito que o imperfeito que pensa; do que o homem. Em outros termos, vem de Deus. Caso o pouco conhecimento da perfeição que possuímos tivesse vindo de nós mesmos, poderíamos preencher todo resto falho pelas nossas próprias determinações, e nossa natureza racional seria bem diferente do que é.

Descartes foi o precursor do que viria a ser a ciência e a educação Modernas. Primeiramente, a defesa de um método estruturante e capaz de conduzir o pensamento até a verdade, longe das opiniões, tradições, intuições subjetivas e limitações do senso-comum ou de uma pseudo-erudição acadêmica, deu um norte para ciência empírica. Em segundo lugar, a dúvida radical sobre todo saber construído, incluiu a criticidade como uma ferramenta valiosíssima do processo de análise e proposição de teorias. Em terceiro lugar, a escolha da matemática como o modelo instrumental para balizar as pesquisas e chancelar os resultados obtidos, pelo rigor de suas fórmulas e conteúdos, transcendeu o antigo método especulativo de formulação de verdades pela capacidade persuasiva do discurso. Em quarto lugar, a divisão e hierarquização das áreas do saber em esferas delimitadas, trouxe o conhecimento das megaestruturas metafísicas e totalitárias para às questões mais simples e perceptíveis do mundo fenomênico. Da mesma forma, imbuiu o conhecimento de uma característica pragmática, pois não bastava apenas conhecer a natureza, mas transformá-la em prol do benefício da humanidade. Em quinto lugar, colocou a razão humana como a força mais extraordinária de todas, pois dela é que dependiam o progresso do conhecimento e da verdade, mesmo que partindo das coisas visíveis.

Todos esses elementos foram sendo gradativamente incorporados à educação. O modelo escolástico não mais bastava para formar um cidadão instruído diante das novas descobertas da ciência e necessidades do mundo do trabalho. Era preciso reformular não apenas a grade curricular das escolas e as metodologias de ensino e aprendizagem, mas o próprio sentido e significado dado a educação e a formação, cujo viés deveria ser “positivo”

<sup>14</sup>, racional e prático --- é inegável o quanto o pensamento cartesiano influenciou a educação, inclusive nos dias atuais, pois somos, em grande medida, herdeiros do cartesianismo. Desse modo, o “eu” cartesiano não seria apenas imediato, autossuficiente, autônomo e ontologicamente dedutível por si mesmo, mas, como dito, igualmente prático, com poder de transformar o mundo pela razão aplicada à técnica. Não há mais a ideia de um horizonte de possibilidades na concepção do sujeito, mas uma perspectiva aberta, dotando-o de condições de construir o seu mundo sem estar preso a nenhuma essência a priori que impeça seu avanço.

O sujeito que, por meio das ideias claras e distintas, institui os fundamentos do edifício da ciência, autodetermina-se de modo a garantir que o erro, sempre novamente possível -- afinal a ciência é reversível -- não volte a insinuar-se, minando-lhe as estruturas. Com isso, vê-se que a noção de autofundação lógica e epistemológica no poder máximo da razão. Na modernidade ocorrerá o alargamento dessa dimensão de tal forma que o poder autofundante da razão, do sujeito situado no plano epistemológico, passar-se-á para a moral e para a política e, por fim, para a educação. Então a figura do sujeito já não será mais apenas o fundamento do conhecimento, mas também da moral, da política e da educação (WEBER, 2011, p. 28).

Nietzsche era um admirador de Descartes. Não propriamente do seu pensamento, mas da maneira como ele o construiu. A trajetória do filósofo francês, na busca por um conhecimento verdadeiro para além das tradições eruditas e intuições do senso-comum, era algo exemplar, pois se assentava, primeiramente, numa insatisfação a respeito do saber oficial professado nas instituições da época e, em segundo lugar, na autodisciplina imposta, no mergulho direto no mundo e nas experiências adquiridas. Ou seja, o fascínio está na postura coerente e humilde de Descartes, cujo *Discurso do método*, uma das obras mais importantes da filosofia ocidental, representa a narrativa autobiográfica de um indivíduo em busca de um conhecimento seguro para si mesmo e, por extensão, um sentido para sua própria vida. Todavia, sensato o suficiente para deixar claro ser apenas a reconstituição da sua trajetória pessoal, sem se comprometer com nenhuma intenção universalista. A segunda edição de *Humano, demasiado humano* tem como epígrafe a quarta máxima da moral provisória do *Discurso do método*, deixando antever o respeito de Nietzsche para com Descartes (WEBER, 2011, p. 169-172).

---

<sup>14</sup>Usamos o termo positivo, mas não pra fazer alusão direta ao positivismo enquanto doutrina filosófica, que só surgiria e se fortaleceria no século XIX. A intenção, no caso, é marcar uma das características metodológicas do pensamento da época em que Descartes viveu.

Todavia, mesmo admirando-o, Nietzsche não se furtou de criticá-lo. Na verdade, uma das críticas mais elegantes, profundas e complexas feitas por ele, foi endereçada justamente ao princípio elementar da filosofia cartesiana.

Nietzsche acredita que Descartes suporia como óbvio que o homem seria determinado como “eu”, e esse “eu”, como “sujeito”. No entanto, ele objeta contra a possibilidade dessa conclusão tudo aquilo que já tinha sido em parte apresentado na época de Descartes e que continuou sendo apresentado desde então sempre uma vez mais: para poder estabelecer a dedução lógica, ou seja, a sentença, eu já preciso saber: o que significa “cogitare”, o que significa “esse”, qual o significado de “ergo” e qual o de “sujeito”. Na medida em que esse saber é, segundo Nietzsche e outros, pressuposto para esta e nesta sentença — supondo que ela é uma conclusão —, esta sentença não pode ser ela mesma a primeira “certeza”, nem muito menos o fundamento de toda certeza. A sentença não realiza aquilo que lhe é imputado por Descartes (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 131)

Em outras palavras, quando Descartes enuncia o seu famoso *cogito ergo sum*, ele parte, primeiro, de uma noção calcificada na linguagem. Ou seja, a existência de um sujeito, de um predicado e de um objeto, três elementos linguísticos carentes de substancialidade ôntica, pois o máximo que podem aspirar é uma relação semântica aproximativa com algo no mundo. Em segundo lugar, a afirmação categórica de um ser centralizado, capaz de engendrar o pensamento, produto de sua capacidade cognitiva, não passa de ignorância. “Encarar o pensar como um ato leva a presumir a existência de algo que pensa; associar ao pensamento a idéia de substância implica conceber um eu uno e indivisível como sujeito responsável pelo pensar” (MARTON, 1990, p. 180). Todavia, o sujeito “eu” é produto de uma construção linguística-conceitual, que de fato assume como verdadeira e inquestionável a imaculada figura de um ser racional, consciente e capaz de se perceber e se definir com precisão. Essa imagem moderna de sujeito é fantasiosa, pois o pensamento não é resultante de sua ação; pensar não é um ato levado a efeito por um agente, o pensar é anterior, e todas essas construções linguísticas se iniciam pelo pensamento.

Nietzsche acredita que o “eu” e o “sujeito” devam ser posicionados e assegurados por meio da sentença de Descartes enquanto condição do “pensamento”. Em contraposição a esse intuito de Descartes e de acordo com o movimento cético da filosofia moderna, porém, teria se tornado mais fidedigno dizer que, inversamente, seria o pensamento a condição do “sujeito”, ou seja, a condição dos conceitos de “sujeito”, “objeto” e “substância”. Nietzsche refere-se aqui ao “movimento cético” da filosofia moderna e pensa, nesse caso, no “empirismo inglês”, em sua doutrina de que os “conceitos essenciais” (categorias) emergem a partir de associações e hábitos de pensamento. (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 134-135)

Ou seja, Descartes, apesar de ter partido de uma premissa válida e muito criativa, incorporada, de certo modo, pelo próprio Nietzsche, acabou caindo na armadilha da qual quis



tanto escapar. A dúvida, enquanto princípio metodológico exordial, conseguiu ir onde nenhuma teoria filosófica tinha ido até então, deixando provisoriamente em suspenso os introitos e juízos aglutinadores. Assim, sem uma base fixa, as ideias simplesmente vagueiam caoticamente no vácuo da não significância, o que liberta o pensamento e lhe dá clareza para um posterior processo genealógico e compositivo (saber de origem e direcionamento adequado do saber). Como vimos, para Descartes há um ponto de chegada e de partida nesse processo crítico, que está além da dúvida inicial instaurada. Enquanto duvida, ele pensa, e, se pensa, de fato existe, sendo esse o elemento primordial capaz de engendrar o conhecimento. Todavia, sem perceber, Descartes deixou de lado uma dúvida crucial para a plena efetividade do seu método: a respeito do poder da linguagem na edificação do próprio pensamento e no delineamento da própria concepção de ser. Em outras palavras, mesmo colocando ressalvas a todo panorama ontológico erigido pela ciência e pela filosofia, ele não levou em conta a intrínseca ligação entre o pensamento e a linguagem, associando ação e agente a partir duma simplória estrutura linguística basilar. Se há uma ação é porque há alguma coisa que age, e essa coisa, no caso, é um “eu” pleno e capaz. O sujeito e a sua mais característica manifestação aparecem cindidos, como substância e substrato, perdendo a unidade processual de origem (MOSE, 2018, p. 134).

A suposição de *um sujeito* não é, talvez, necessária; do mesmo modo, seria talvez permitido supor uma multiplicidade de sujeitos, cujo jogo de conjunto e luta jaz como fundamento do nosso pensar e em geral de nossa consciência? Uma espécie de *aristocracia* de “células”, nas quais repousa o domínio? Certamente de *pares* que estão acostumados uns aos outros no governar e são entendidos em dar ordens? (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 263)

A unidade, entendida enquanto a menor quantia de um todo ou a identidade singular de um elemento que denota características peculiares, existe apenas como percepção mental sintética que, por sua vez, exprime um ancestral processo de ordenamento linguístico. É como se pintássemos uma paisagem. Ao captarmos cada fragmento perceptível nos diferentes instantes em que o olho bate sobre o horizonte de eventos em nossa frente, o suspendemos do tempo e da mudança. Num lindo bosque verdejante, escolhido como modelo para nossa verve artística, as folhas das árvores caem no outono; no inverno a relva murcha e seca pela geada da madrugada; as flores se multiplicam e embelezam todo ambiente no verão; de tempos em tempos os animais silvestres se alimentam e se aninham ali, e, num período determinado, nada vai ser como era no exato momento em que pintamos o quadro. No entanto, ele sempre conservará as suas nunes gerais, sendo, muito além de uma mera reprodução hiper-realista,

uma síntese idealizada e produto da nossa perspectiva estética. Além disso, ele permite agregar toda gama de coisas, seres e acontecimentos expressos nele. A pluralidade, a multiplicidade e o movimento transgressivo do mundo sensível se estagnaram ali e, se olharmos para o quadro todos os dias, passaremos a acreditar que nas suas pinceladas coloridas está contida a realidade em si mesma. A linguagem também tem esses atributos, conservando em seu interior as identidades fixas daquilo que nomeia; fragmentos estáveis e à mercê de serem resgatados pelo discurso. “É o processo de simplificação, de assimilação da linguagem que vai funcionar como um filtro capaz de proteger o ser humano do devir, do tempo, da mudança, da morte” (MOSÉ, 2018, p. 76)

A unidade, quando nos referimos ao sujeito, não está na manifestação da sua consciência racional pura. Consciência é a ponta do iceberg, que esconde atrás de si um mundo de vetores constitutivos, somente possível pela linguagem e pelo pensamento, articulado por meio das palavras e seus signos. Por conseguinte, “o que chamamos pensamento é apenas a esquematização da linguagem. A redução do pensamento à consciência, e, portanto, à linguagem, decorre de um processo que termina por produzir a maior de todas as simplificações, a ideia de eu” (MOSÉ, 2018, p. 88). Toda a experiência humana intelectual foi arquitetada sobre a crença em um eu, que nem Descartes, com seu inovador método, conseguiu superar. Um eu agente, capaz de definir a si mesmo e o mundo, que é substância e substrato, que vive sob o olhar atento e punitivo de um outro eu, divino e igualmente “causador”. É por isso que

a crítica da ideia de sujeito tem uma importância fundamental no processo crítico do pensamento de Nietzsche. É a crença de que somos sujeito, ou seja, de que somos unidade, e, principalmente, uma unidade que é causa, que é origem, que permite a produção do mundo como substância. A ideia de sujeito como encarnação da substância pressupõe a crença no sujeito como princípio, unidade, como origem do conhecimento, como lugar da razão. A substancialidade do sujeito não é, para Nietzsche, somente mais uma ficção que adquiriu valor de verdade; ao contrário, é a crença no sujeito que permite a substancialização da realidade (MOSÉ, 2018, p. 127)

Qualquer sentença construída sobre a base de uma certeza imediata ou conhecimento absoluto em si e por si mesmo é falsa; *contradictio in adjecto* (BM, 2005), e a afirmação de Descartes, por mais singela e crível que seja, não escapa disso. Afinal, de onde vem o conceito de pensamento? Em que se sustenta? Quais diferenças existem entre pensar e qualquer outro estado de espírito? Dentro de uma sucessão de acontecimentos ocorridos numa linearidade ou circularidade específicas como posso ter certeza da relação causal existente entre eles? O que é este “eu” do qual eu me refiro e quais elementos subjazem por trás dele?

Se existe um pensamento, ou algum estado ou fenômeno psíquico assim nomeado, ele me pertence como sujeito-agente, em meu total controle e autoridade, ou por vezes tal acontecimento interno tem sua própria vontade, a revelia de qualquer arbítrio que eu possa ter? E, sendo assim, não poderia o sujeito, o eu da sentença cartesiana, ser apenas resultado do pensamento, como uma síntese gramatical que corporifica e substancializa a fina camada aparente de uma torrente de fenômenos internos muito mais complexos e difíceis de serem acessados? (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 21-52)

Quem, invocando uma espécie de intuição do conhecimento, se aventura a responder de pronto a essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: “eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo” — esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “caro senhor”, diria talvez o filósofo, “é improvável que o senhor não esteja errado; mas porque sempre a verdade?” — (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 307)

Em suma, podemos sintetizar as diferenças básicas entre Descartes e Nietzsche em pelo menos quatro categorias. (1) Para Descartes, o sujeito é o “átomo” intocável, o elemento primordial indivisível para além do devir, e, por isso, é tratado em sua filosofia enquanto “egocidade representadora” (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 142). Para Nietzsche o sujeito é uma simples abstração linguística que cinge as diversas instâncias pulsionais e instintivas que ocorrem no interior de cada indivíduo, princípio de entendimento expresso pela noção de “corpo vital”, que interpreta e transforma o mundo de acordo com suas necessidades e vontades. (2) Para Descartes, a representação do ente, sua identidade essencial e nuclear fixa, parte do sujeito e vai de encontro ao sujeito. Para Nietzsche, o sujeito mesmo é uma representação, e, por conseguinte, nem ele é fixo e protegido da ordem *deveniente*. O ser enquanto “permanência constante”, mesmo quando aplicado a ideia de sujeito/agente e articulador linguístico de verdades perspectivísticas, obnubila a noção de ser em seu eterno processo constituinte, por meio da vontade de poder. (3) Para Descartes, o que poderíamos chamar de verdade é a apresentação adequada do que é representado, de acordo com as capacidades representacionais daquele que representa e suas determinações basilares; “verdade é certeza”. Para Nietzsche, como vimos anteriormente, verdade é uma valoração; é um afeto impositivo lançado sobre o mundo. Ao fazer isso, o homem fixa uma identidade e cria uma constância, capaz de garantir um ambiente epistêmico seguro e protegido para a livre manifestação de sua vontade senhorial. Ou seja, “verdade enquanto fixação é, para Nietzsche, a aparência exigida pelo vivente, isto é, pelo centro de poder ‘corpo vital’ enquanto sujeito” (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 142). (4) Para Descartes, a medida de verdade e certeza sobre o

mundo é o próprio homem. Nesse sentido, há a extrapolação dos limites formais e conceituais do representar, pois o homem não apenas expressa visões sintéticas emuladoras e formais, mas garante, enquanto raiz epistêmica ontologicamente válida, igualmente a certeza das coisas que dele vem. Para Nietzsche, como já mencionado, tanto o que é representado quanto quem representa estão em pé de igualdade enquanto representação. Ou seja, “toda configuração e cunhagem de todo e qualquer tipo se mostra para ele como um produto e uma propriedade do homem como o senhor incondicionado de todo tipo de perspectiva, na qual o mundo é configurado e apoderado enquanto vontade de poder incondicionada” (HEIDEGGER, V2, 2007, p. 143).

### **3.2.1.3 Kant e a “soberba categórica”: o angelicalismo moral e seus equívocos epistêmicos**

Outro erro se encontra no pensamento de Kant. Embora Nietzsche reconheça os grandes e afortunados esforços do filósofo de Königsberg ao tentar relativizar o conhecimento e colocar o sujeito como foco central de seus interesses, não deixa de fazer severas críticas a ele. A relação tensional entre intuições e conceitos, garantia da possibilidade do conhecimento, embora apenas das representações do mundo empírico e não das coisas em si mesmas, sem dúvida foi um grande progresso. Todavia, as condições transcendentais não abarcam questões mais amplas e que permanecem de suma importância para o ser humano, como é o caso da moralidade. Tais elementos, embora “pensáveis”, não são “conhecíveis”. Assim, por não podermos “experimentá-los” pela sensibilidade e nem “conceitualizá-los” pelo entendimento, só nos resta pensá-los enquanto ideias, para Kant, justamente aquilo que não possui um objeto congruente na experiência (DALBOSCO, 2011, p. 58-60). Fazendo isso, Kant abriu brechas, novamente, para inserir todas as velhas questões clássicas da metafísica e da teologia. O poder inverossímil de uma razão que consegue definir não só os seus próprios caminhos, mas os caminhos de todos os homens, através do imperativo categórico; que, longe do universo fenomenológico, do mundo empírico e de suas representações, se volta para si mesma na edificação de uma moral universal, coloca todos os esforços de Kant por água abaixo (MARTON, 1990, 95-97).

Ou seja, também Kant se perdeu nas teias da linguagem; do pensamento filosófico construído ao longo da história e que, discursivamente, cindiu o ser humano e a natureza, dotando o homem de uma excepcionalidade ficcional e irrisória. O eu kantiano chega a ser mais megalomaniaco do que o formulado por Descartes, pois se acha em condições seguras

para formular um pensamento tão incólume e cristalino a ponto de seus resultados práticos servirem como parâmetro para todos os homens. Por conseguinte, mesmo com sua crítica certeira sobre os problemas ancestrais da metafísica e a necessidade de um esforço racional para definir as reais possibilidades de um conhecimento seguro, acabou por desprender o ser humano de sua história, de sua psique, de sua biologia. Os vícios da linguagem e a lógica discursiva clássica estavam entranhados na crítica kantiana; o objetivismo, por outras vias menos abrangentes, se fez presente também em sua obra. O problema maior é que quando acreditamos tão grandemente numa verdade e passamos a vê-la como totem sagrado, tudo fazemos por ela e em função dela, excluindo todas as variáveis possíveis e as consequências por vezes nefastas de sua observância, por mais que logicamente ela faça sentido e seja justa. E a maneira como Kant concebia o seu imperativo categórico se encaixa nessa definição.

Para Nietzsche, pelo contrário, jamais deve deixar de existir uma “pragmática” da verdade. Ela deve necessariamente ter um motivo nobre e favorecer a emergência de uma vida plena, pois, como vimos, ela não existe por si mesma e, portanto, se a tivermos como diretriz ela deve nos favorecer em algum sentido, sem que percamos a certeza sobre sua origem humana, demasiada humana --- como diria Nietzsche.

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver — que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 11) .

Em outras palavras, toda moral e toda virtude somente se justificam pelo seu alcance e por repousar sobre o poder manifesto de quem as formulou. Eu não as crio como uma equação matemática assentada numa exatidão universal reproduzível; eu não as busco como um garimpeiro numa jazida busca o veio resplandescendente; eu não as desassociei das minhas paixões e das camadas mais profundas e viscerais de minha alma; eu as emolduro sobre a perspectiva singular e crepitante dos meus mais profundos desejos e aspirações, pois ao contrário de uma mera diretriz (pseudo) extemporânea, a moral e a virtude exalam o aroma de uma natureza e de uma época, com suas contradições, forças tensionais e horizontes epistêmicos. Consequentemente, sempre há algo de antemão a guiar o pensador que, mesmo sem perceber, buscará no mundo aquilo que possui em si mesmo. Sua argumentação não é o

trabalho meticuloso de um cientista observador e analítico a descrever um determinado fenômeno, mas a artimanha astuciosa de um advogado a defender uma causa, cuja vitória no tribunal se antepõe a verdade acerca do crime cometido (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 11).

Por conseguinte,

Ainda sem considerar o valor de afirmações como “existe em nós um imperativo categórico”, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal informação sobre aquele que a faz? existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer a si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez, Kant entre eles, dão a entender com sua moral: “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer — e com vocês não será diferente!” — em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos* (NIETZSCHE, BM, 2005,75-76)

Nesse sentido, como já mencionado, se há um único parâmetro que deve ser observado é o quanto uma virtude, uma moral, um axioma epistemológico e ético predefinidos, são capazes de bendizer a vida, a proteger, exaltar e favorecer a sua mais plena elevação e progresso<sup>15</sup>. Ou seja, “o valor de um pensamento não está no conhecimento que pode fornecer, mas no modo de vida ou de existência que pode sugerir” (FREZZATI JR. 2008, p. 42). Por tudo isso, a invernal filosofia ética kantiana, desprovida do fogo de uma vontade transbordante e desejanse; da personalidade estetizante do sujeito brioso e da circunstância mágica em que todos os elementos convergiram para dar vazão a um instinto legislador, era mal vista por Nietzsche. “A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu ‘imperativo categórico’ — esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral” (NIETZSCHE, BM, 2005, p. 12).

Num aforismo bem elucidativo, presente no livro *Anticristo*, ele trata de seu conterrâneo nesses termos:

---

<sup>15</sup> Todavia, a finalidade de uma coisa não pode ser confundida com sua essência e nem explicar sua origem, pois atrás de toda finalidade, por mais importante que ela seja, está um ser humano a criar valores e definir sentidos, muitos dos quais repousando unicamente na sua vontade, que eventualmente pode mudar --- pois as tensões entre centros de força distintos não se estagnam de uma vez por todas; as relações podem mudar e a hierarquia entre eles sofrer significativos abalos na ordem. Portanto, a origem de uma ação, de um pensamento, de uma estrutura deontológica pragmática em seu proceder, apesar de irrepreensível em seus resultados, não encontra sua origem nos fins que persegue. Por isso, a investigação filosófica calcada numa busca genealógica livre de qualquer metafísica legitimadora e justificadora, deve saber separar do objeto analisado a pretensão teleológica da sua origem e motivações antropocêntricas (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 65-66).

Ainda algumas palavras contra Kant como moralista. Uma virtude deve ser nossa invenção, nossa legítima defesa mais pessoal e nossa urgência mais pessoal: em qualquer outro sentido, não passa de um perigo. O que não condiciona a nossa vida, prejudica-a; uma virtude simplesmente por respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, “bom em si”, bom com caráter de impessoalidade e de validade universal — fantasmagorias cerebrais em que se exprime a decadência, a debilidade última da vida, o espírito chinês de Königsberg. O contrário é o que ordenam as leis mais profundas da conservação e do crescimento: que cada um invente sua virtude, seu imperativo categórico. Um povo perece quando confunde seu dever com o conceito de dever em geral. Nada arruína mais profundamente, mais intimamente, do que todo tipo de dever “impessoal”, do que todo tipo de sacrifício ao Moloch da abstração. E pensar que o imperativo categórico de Kant não tenha sido percebido como mortalmente perigoso!... Somente o instinto teológico o protegeu! — Uma ação à qual o instinto de vida nos compele encontra prova quanto ao fato de estar correta no prazer gerado: e aquele niilista com entranhas dogmáticas-cristãs entendia o prazer como uma objeção... O que destrói mais rápido que trabalhar, pensar, sentir sem necessidade íntima, sem uma escolha profundamente pessoal, sem prazer? Fazendo-o como um autômato do “dever”? isso é precisamente a receita que leva à decadência e até à idiotice... Kant se tornou um idiota — E justo ele que era contemporâneo de Goethe [...] O instinto que não é correto em nada, nem no particular nem no geral, a contra-natureza como instinto, a *décadence* alemã como filosofia — isso é Kant! — (AC, 2016, p. 711, tradução nossa)

Assim, vimos que a linguagem, enquanto expressão máxima da racionalidade, do pensamento e da consciência, visa a simplificação e a assimilação do real, em todas as suas manifestações. Ela, na visão de Nietzsche, é o instrumento da vontade de poder humana, pois permite a expansão do poder racional sobre o mundo.

Em suma,

O que a perspectiva nietzscheana, sustentada na afirmação da vida como vontade de poder, traz para a avaliação da linguagem é a compreensão de que o processo de simplificação, de sujeição, de imposição que a palavra instaura, não é próprio apenas da linguagem, nem é uma simples arbitrariedade imposta pela vida em grupo; é, ao contrário, uma característica do processo de assimilação do orgânico. É somente pela simplificação, pela assimilação do complexo ao simples, que o orgânico pode se tornar possível. Assim como a linguagem, o mundo orgânico é a imposição provisória de uma duração, de uma interpretação, e toda interpretação é produto de um jogo de forças, de uma luta por domínio, que Nietzsche chama de vontade de poder (MOSE, 2018, p. 69)

### **3.3 A “corporificação” do conhecimento em Nietzsche: A experiência física como propedêutica para o saber “verdadeiro”**

As considerações trazidas até aqui são importantes porque reafirmam um dos pilares da filosofia nietzschiana, que viemos tratando, em vários de seus aspectos, desde o início do

presente capítulo. A nossa experiência com o mundo nunca é passiva, mas sempre reativa e dependente dos elementos que nos tornam de fato humanos, no sentido mais abrangente do termo --- ou seja, seres históricos, culturais, biológicos em uma constante e singular atualização de todo esse amálgama. Nesse sentido, bastaria que um desses elementos fosse diferente e isso geraria consequências reverberantes em todos os outros, mudando, por conseguinte, a própria estrutura responsável pelo conhecimento do mundo e de nós mesmos. Em outras palavras, se nossos instintos, entendidos como estímulos biológicos despertados em situações específicas; se nossos mecanismos internos de pensamento e a forma como as nossas sinapses cerebrais agem e interagem entre si; se nossos sentidos captassem o mundo de uma maneira incomparável, tanto em intensidade quanto em variedade; se nosso planeta, o clima, e todos os acasos envolvidos no processo evolutivo, em suas mais diversas manifestações da matéria em seu movimento formador, em algum ponto tivessem não seguido as mesmas circunvoluções “atualizantes”, nosso pensamento e nossa experiência com a realidade teriam rumado por caminhos distintos --- claro, partindo da hipótese de que continuaria existindo um ser humano, ou algo próximo disso, diante de uma variação tão grande na sintonia fina que nos trouxe até aqui.

Desde o começo vimos em meio à apresentação do pensamento nietzschiano fundamental como as coisas que há para serem pensadas — a totalidade do mundo e o pensamento do pensador — não podem ser separadas umas das outras. Agora apreendemos mais claramente com o que se relaciona essa inseparabilidade; ela se relaciona com a ligação necessária do homem enquanto um ente marcado por pontos de vista e enquanto um ente que se acha em meio ao ente na totalidade com esse ente na totalidade mesmo (HEIDEGGER, VI, 2010, p. 294).

Imaginemos, por exemplo, a espécie humana sem a capacidade da visão, tateando num breu absoluto, compensando essa ausência gigantesca com seus demais sentidos. Como, então, construiríamos nossos saberes? Que tipos de abstrações e emulações usaríamos para espelhar esse mundo em trevas e o transcrever para uma linguagem que fosse acessível e nos permitisse compreender e mensurar a realidade? Ou se, pelo contrário, nossa visão fosse infinitamente mais aguçada e conseguisse perceber, em tempo real e sem o auxílio de nenhum instrumento, cores, vibrações, ondas quânticas e demais elementos de tamanho ínfimo? Estamos tão acostumados com a dinâmica de funcionamento da nossa mente e dos nossos canais sensoriais que raramente paramos pra pensar em como seria nossa concepção de mundo se alguma variável que nos fez quem somos fosse diferente. A perspectiva do observador determina e condiciona o construto racional das coisas observadas, e essa “cerca” é intransponível. O avanço do conhecimento poderia ser entendido como uma expansão da



cerca, ou seja, um deslocamento de seu ponto de origem até rincões cada vez mais distantes, sem, contudo, ser possível destruí-la e avançar livremente pelas plagas do saber absoluto. Todo saber é uma humanização objetificante.

Já como concepção levada a termo pelo homem, toda concepção do ente e, sobretudo, do ente na totalidade está ligada ao homem. A ligação provém do homem. Toda interpretação de tal concepção é uma discriminação do modo como o homem finca pé no interior da concepção do ente e se coloca em relação a ela. Com isso, a interpretação é uma inserção de representações e modos de representação humanos no ente. Até mesmo a mera interpelação discursiva do ente, a denominação do ente por meio de palavras acaba por recobrir o ente com um construto humano, por aprisionar o ente no território humano — se é que a palavra e a linguagem realmente distinguem o homem em sentido extremo. Toda representação do ente na totalidade, toda interpretação do mundo é, com isso, incontornavelmente uma humanização (HEIDEGGER, V1, 2010, p. 276-277).

Como dito anteriormente, na própria constituição das palavras e na sua conseqüente utilização como instrumento para “acomodar” a realidade, nosso pensamento se prende a esquemas rígidos e propedêuticos restritivos e limitadores. Isso porque há uma circularidade na interface processual entre ser humano e linguagem, um determinando o outro. A própria ideia de uma substância e de um agente nuclear por trás dos fenômenos e dos seres, por exemplo, denota como as ingenuidades de um antiquíssimo processo de composição epistêmica, assentado em estruturas linguísticas mal formadas, ainda hoje ditam a tônica da nossa experiência, em seus diferentes aspectos e graus de complexidade. Nesse capítulo, “buscamos demonstrar que a ideia de sujeito é a crença que tem como função sustentar todas as outras. Mas o sujeito, diz Nietzsche, não passa de um hábito gramatical. A ideia de uma identidade do sujeito é uma projeção da crença na identidade da palavra” (MOSÉ, 2018, p. 12). Assim, a concatenação discursiva entre um sujeito, um objeto, um predicado, uma ação executada e um responsável por executá-la, deixa transparecer uma crença ancestral em uma unidade diretora motriz que, enquanto protagonista da trama universal, permite e realiza o contínuo friccionar dos acontecimentos, cuja origem se encontra na linguagem e nas experiências responsáveis por formá-la.

*Sujeito*: essa é a terminologia de nossa crença em uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos do supremo sentimento de realidade [*Realität*]: entendemos essa crença como *efeito* de uma causa – acreditamos em nossa crença à medida que, por causa dela, imaginamos a “verdade”, a “realidade” [*Wirlichkeit*], a “substancialidade” em geral. – “Sujeito” é a ficção: como se, em nós, muitos estados *iguais* fossem o efeito de um substrato: mas *nós* primeiro *criamos* a “igualdade” desses estados; o equalizar, o *dispor* essa igualdade é o *fato*, *não* a igualdade (– esta deve antes *ser negada* –). (NIETZSCHE, VP, 2008, p 261)

Um “eu” que transcende o corpo e pulula de soberba em todos os diferentes momentos da existência, desdenhoso daquilo que não expressa fidalguia racional; um deus majestoso, poderoso, inquisitivo e megalomaniaco que exige a subserviência total como forma de pagamento da dívida contraída no momento da criação, da qual foi o engenheiro e o “mestre de obras”; uma alma pneumática e fleumática, destituída de visceralidade e existente à revelia do corpo (embora responsável por animá-lo); a inflexibilidade de um mundo cristalino a ser conhecido por trás da irascível alternância do devir; Enfim, aspectos diferentes, mas todos interligados por uma percepção ontológica validada pela linguagem, entendida enquanto expressão epistêmica.

Nossa *crença no eu* como crença em uma substância, como crença na única realidade [*Realität*] a partir da qual atribuímos, em geral, realidade [*Realität*] às coisas? O mais antigo “realismo” [*Realismus*] vem por fim à luz: ao mesmo tempo em que toda a história religiosa da humanidade se reconhece como história da superstição no que se refere às almas. *Aqui existe um limite*: nosso próprio pensar envolve aquela crença (com a sua diferenciação entre substância-acidente, entre fazer [*Tun*] e agente [*Täter*] – etc.); deixá-la de lado significa: não-mais-poder-pensar. Que, porém, uma crença, por mais necessária que seja para a conservação do ser em questão, não tenha nada a ver com a verdade, pode-se reconhecer, por exemplo, no fato de que *temos* que acreditar em tempo, espaço e movimento sem nos sentir forçados a reconhecer aqui uma realidade [*Realität*] absoluta. (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 262)

Como já referido, a linguagem foi um artifício humano para facilitar a comunicação e favorecer o “domínio” sobre o mundo. Ou seja, o homem a criou como um instrumento para manusear melhor as coisas ao seu redor e clarificar seus sentimentos e emoções. No entanto, para que ela cumprisse o seu objetivo, era necessária uma consensualidade dentro do grupo de falantes, sem a qual, a língua seria apenas um ruído sem equivalência. Para gerar ressonância, ou seja, a “ponte” verbal capaz de possibilitar o entendimento, era necessário que houvessem mecanismos de perpetuação e solidificação. Um mesmo e único horizonte de compreensão e uso vocálico de sons com seus respectivos significados, permitiria ao homem não só interagir com seus semelhantes, mas construir uma identidade comum, reforçando, por conseguinte, os laços comunitários. Como nosso primeiro contato com a cultura se dá por meio de palavras e gestos, os quais imitamos inconscientemente --- uma estratégia evolutiva de fundamental importância --- o processo de moldagem mental acontece em concomitância com o municiação verbal. O resultado disso é a recorrente naturalização do panorama gnosiológico herdado e gramaticalmente transmitido. As coisas simplesmente são assim,

sempre foram e sempre serão, e o pensamento se processa de modo passivo e imersivo, tanto na linguagem coloquial, quanto dentro da comunidade erudita.

O que a filosofia fez foi produzir esquemas de comunicação, centrada em uma linguagem gregária cada vez mais estruturada pelas leis da gramática. São as funções gramaticais que vão definir o pensamento. O edifício conceitual que marca o pensamento moderno é uma sobreposição de camadas que foram se condensando no decorrer da história. A crença na correspondência entre palavras e coisas; o ser como identidade, como sentido; Deus como unidade, causalidade, verdade; o sujeito como Deus: são algumas das sustentações destas camadas conceituais que a genealogia procura explicitar (MOSE, 2018, p. 42).

Como o ser humano enquanto tal não nasceu pronto, mas foi sendo construído e formado no momento de sua inserção na cultura, ele não apenas reproduz comportamentos estanques e automatizados, advindos de uma natureza orgânica ancestral que apenas se manifesta num eterno e repetitivo pulsar cíclico. Há uma margem de indeterminação originária que necessita ser trabalhada. Todavia, nossos instintos estão ali, nos condicionam, nos despertam sentimentos e nos premiam com sensações de prazer quando seguimos seus desígnios, assim como nos perturbam e nos deprimem quando agimos de forma contrária, mas não nos aprisionam, pois justamente eles é que nos permitem transcender nossa condição animal. Ou seja, o que é animal em nós permite transcendermos a animalidade, que, por sua vez, está presente em cada elemento cultural edificado no percurso, enquanto expressão emblemática de uma capacidade orgânica e sináptica excepcional. Assim, podemos observar um paradoxo dos mais curiosos, que talvez melhor nos defina e nos torne únicos entre todas as espécies: a junção magistral e causal entre cultura e natureza, consciência e automatismo, orgânico e artificial.

O meio pelo qual o ser humano conseguiu produzir esse horizonte de inteligibilidade e civilidade, arquitetado, fortalecido e reificado por meio da linguagem, foi a educação, com base na cultura balizadora vigente (mesmo quando não havia uma ideia de um ambiente formal instituído para executar tal proposta). A comunicação “entendível” dentro de um grupo de falantes que compartilham não apenas uma língua, mas os esquemas mentais formados pelo seu uso; o afunilamento da consciência em direção a um estado de existência coletiva; a história pregressa e o seu horizonte identitário; o preenchimento das “lacunas” inerentes ao ser humano em estado bruto através da cultura disseminada, tudo isso se realiza pela formação -- em contextos propriamente formais e, também, informais, diga-se de passagem<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>Muito antes de sequer existir a ideia de uma instância formativa institucionalizada e focada exclusivamente na formação das novas gerações, as pessoas se formavam; adquiriam todo instrumental necessário para viver em

É segundo juízos e princípios que convencionamos serem necessários para se adquirir humanidade, sem a qual a civilização corre o risco de não vingar, aos pouco o ser humano foi se vendo à frente do meramente animal, o que fortaleceu sua necessidade de dominar e de se desmembrar da natureza, a fim de criar algo próprio, comum apenas para si mesmo. A isso ele chamará cultura, e é aqui que a formação parece somente moldar e instruir. Neste contexto, o ato de educar parece estar ligado, desde o princípio, a essa competência da ação de um agente já formado que atua sobre o outro com a finalidade de moldá-lo, conforme um molde, um modelo (COSTA, 2016, p. 104).

Formar significa dar forma e direção a unidade vital chamada homem e, conseqüentemente, lhe oferecer a “substância” capaz de torná-lo de fato humano, pois a característica mais singular de nossa espécie, como vimos, é justamente a capacidade de transcender a si mesma, por meio da educação e da cultura que a embasa. Ou seja, a essência, como não é uma “atualização” de uma potencialidade inerente, ou um afloramento de uma natureza *a priori* que precisa ser cultivada, se configura como a manifestação de um processo multifatorial. Aspectos biológicos, genéticos e hereditários, legados pelas gerações que nos antecederam e reverberantes nos códigos compositivos das nossas estruturas mais elementares; geográficos, como clima, vegetação, interação com o mundo físico, acesso a alimentos e recursos naturais; históricos, como a sucessão de narrativas advindas dos acontecimentos passados com seus principais protagonistas e presentes na memória coletiva do povo; políticos, como a soma das instituições que compõem a sociedade; as instâncias formativas, enquanto ambientes focados na instrução formal, e as experiências pessoais vividas pelo indivíduo, que, mesmo sendo a unidade construída pela soma de todos esses elementos condensados ao seu redor e projetados sobre ele, ainda possui algo de autêntico e original, que é, em última instância, justamente o resultado de todo esse amálgama -- a superfície consciente e perceptível que todos nós carregamos e mostramos ao mundo. Por conseguinte, se formos pensar com Nietzsche, essa “essência” não é fixa, mas uma força cambiante e cambiável, num processo aberto e cheio de possibilidades, mediante a reflexão contínua e a busca pela autossuperação empreendida pelo sujeito. Ou seja, por meio de uma formação eficiente e de nossa diligência e respeito para conosco mesmo e com nossas mais

---

sociedade entre seus iguais. Isso mostra que a formação ocorre em todos os contextos onde existam interação humana, propósitos definidos e expectativas em relação à que tipo de indivíduo se espera que viva dentro da comunidade responsável por formá-lo. Essa formação espontânea nem sempre é positiva ou reflexiva em seu proceder, pois todo tipo de credence, preconceito e idiotice também passarão duma geração para outra. Por conseguinte, é fundamental que existam diques protetivos capazes de resguardar os indivíduos a serem formados em ambientes próprios para isso, que terão tempo e condições para passar os valores do seu meio em análise. Por conseguinte, a criticidade jamais, em hipótese alguma, deve deixar de fazer parte dos métodos formativos. Essa ideia será esmiuçada no próximo capítulo.

profundas propensões, poderemos conquistar nossa soberania intelectual e, a partir daí, nossa essência, que não está num ponto inalterável da nossa interioridade, mas que se forma no devir das forças beligerantes presentes em todo ser vivo -- vontade de poder criadora.

Segundo Costa:

Distante da via socrática do conhece-te a ti mesmo, Nietzsche não julga ser pelo conhecimento da nossa interioridade, nem pela reflexão da alma sobre si mesma, a trajetória para nossa identidade pessoal. A realização da tarefa de tornar-se o que se se desdobra em meio à própria vida, é conquistada na trajetória de nossas vivências, no percurso traçado por nossas escolhas e feitos, compondo a unidade de um estilo. Só percebemos o que somos no resgate cambiante dos fatos e dos gestos dispersos que compõem a história de nossas vidas. Para ele, não é possível conhecer a essência do ser humano, pois não existe essa essência a ser reconhecida como algo verdadeiro em si mesmo. Ao contrário, conhecer-se é perceber-se imerso no fluxo histórico, uma vez que não há nada para conhecer além daquilo que já está dado. Autoconhecimento é compreender-se imerso nas contingências (COSTA, 2016, p. 114).

É lógico que, como vimos, esse processo salutar de desenvolvimento pleno rumo ao encontro de si mesmo, não é um caminho tranquilo e facilmente conquistado. A sociedade, por meio de suas instituições, tenta forçar uma homogeneização capaz de arrefecer tudo que represente perigo para o grupo, favorecendo o nivelamento das pessoas em padrões simples e “seguros” -- já que o novo assusta e desestabiliza, mesmo quando representa progresso em relação ao estado anterior. Além do mais, a própria cultura, a racionalidade e a linguagem, mesmo sendo o resultado do trabalho exaustivo de cultivo da força primitiva entranhada do homem até seu controle, canalização e expressão simbólica, quando se reificam em torno de uma estrutura claustrofóbica, fazem com que o ser humano as veja como algo cuja existência prescindir ao seu poder de escolha. É como se aquilo que o homem cria desprende-se do próprio homem, ganhando existência plena, por meio da sua incapacidade exegética sobre as estruturas que o envolvem. Geralmente isso vem de mãos dadas com o dualismo e o desdém para com tudo que seja visto como inferior a essa razão megalomaniaca e erroneamente colocada num pedestal, assim como ao seu mundo idealizado pelo discurso -- capacitador dos voos assombrosos da razão para além de seu ponto de origem antropocêntrico. A estetização da realidade por meio de um contínuo distanciamento do mundo empírico, até o seu depuramento total na idealidade conceitualizante, foi a tônica das reflexões filosóficas ocidentais e a máxima pedagógica dos grandes mestres formadores -- em certo sentido, mesmo na Modernidade, pois ali também houve uma “desumanização” do conhecimento e uma divinização da razão, agora arquitetada sobre os alicerces sólidos das ciências exatas e de um olhar mais agudizado em relação ao mundo sensível.

se se alcançasse explicar a finalidade na atividade da natureza sem a suposição de um eu que estabelece fins, não poderia, talvez, afinal, também o *nosso* estabelecer fins, o nosso querer etc., ser somente uma *linguagem cifrada* para algo essencialmente outro, a saber, algo que não-quer e é inconsciente? Somente a *finíssima aparência* daquela finalidade natural do orgânico, e nada diferente? (NIETZSCHE, VP, 2008, p 342)

Desse modo, assim como uma caixa de música nos impressiona e encanta com sua melodia, vinda magicamente daquele objeto hermético, a esconder de nossos olhos e ouvidos os cilindros, engrenagens e palhetas responsáveis pela cadência do som, a melodia da consciência também nos enleva e esconde atrás de si a maquinaria interna que permite seu funcionamento. Ao ser vista “desnuda”, tira o encanto, revela a mágica, franqueia suas “impudicícias” e nos coloca diante de um mecanismo composto de bilhões de peças, escondidas nos recônditos de nosso corpo. Talvez esse tenha sido um dos motivos que se somaram e deram suporte a antiga ideia de uma dicotomia entre as instâncias da realidade e do ser. Ver um organismo cumprindo suas necessidades excretoras nada elegantes, ou cheio de fome e desejo concupiscente, ou desmembrado e com suas vísceras a mostra, ou em estado de decomposição, e imaginar que esse mesmo ser, capaz de produzir as mais belas obras de arte, as mais incríveis peças teatrais, as mais monstruosas engenhocas, os mais complexos raciocínios, se resume, ao fim das contas, aquele amontoado de viscosidades e instintos, era terrível demais. E na dificuldade em aceitar essa triste revelação, muito mais vantajoso foi se esconder atrás de uma pintura edificante, que refletisse um impulso humano por transcendência, não restrito apenas ao nível simbólico e cultural, como dito anteriormente, mas estabelecido como princípio ontológico válido.

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” — erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” — que triunfo! — não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a razão: volúpia que atinge seu cume quando o autodesprezo, o autoescárnio ascético da razão decreta: “existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele!...”. (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lasciva desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, absolutamente incompreensível.) (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 108)

Além do mais, em cada momento de crise, desespero, fraqueza, decadência, despotencialização, esse impulso de transcendência dicotomizante também se fazia presente, não só no sujeito, mas na sociedade ou mesmo numa época inteira<sup>17</sup>. No entanto, não como soberba de um eu autocentrado e que se acha importante demais para o seu corpo, nem como estratégia epistêmica para dominar os processos de compreensão, mas como medo, desilusão e incapacidade resiliente. “O mundo é doloroso demais, os infortúnios batem a nossa porta, a vida como a conhecíamos mudou e nada é como costumava ser. Assim, melhor seria se outro mundo se descortinasse no horizonte e guiasse nossos passos, nem que para isso tenhamos que negar esse mundo; não aceitá-lo tal como é, inclusive o pedaço do mundo que nos pertence mais intimamente, como é o caso do nosso corpo”. Esse comportamento nada atesta sobre a realidade, mas apenas expressa a condição psicológica pessimista, ficcional e ilusória de quem a formulou --- sobre isso, Nietzsche nos diz o seguinte: “Você tem de crer no *fatum* [destino] — a ciência pode obrigá-lo a isso. O que então se desenvolve em você a partir desta crença — covardia, resignação ou grandeza e franqueza — dá testemunho do solo em que foi jogada aquela semente; mas não da semente mesma, pois dela pode nascer absolutamente tudo” (2017, OS, p. 119). Negar o corpo e a corporeidade, maldizer suas emanções enganadoras, duvidar de seus sentidos, colocar em outra dimensão a verdade mais verdadeira, mesmo sem provas de sua existência, e se acovardar e fugir diante da frente leviatânica do trágico existir consciente do ser humano, é típico desse processo. “A linguagem que, assim como a consciência, resulta de um aperfeiçoamento da capacidade de comunicação do mundo orgânico, vai terminar por se constituir como a negação do corpo, ou seja, como a negação daquilo que a tornou possível” (MOSE, 2018, p. 156). Contra isso, Nietzsche diz o seguinte:

sim, este eu, e a contradição e confusão do eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser: este eu que cria, que quer, que estabelece valores e que é a medida e o valor de todas as coisas. E esse honesto ser, o eu --- esse fala do corpo e quer, ainda, o corpo, mesmo quando faz poesia e sonha e esvoaça com as asas partidas. Aprende a falar de forma cada vez mais honesta, o eu; e, quanto mais aprende, tanto mais encontra palavras e gestos e respeito pelo corpo e pela terra. Uma nova altivez ensinou-me o meu eu, e eu a ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestes, mas, sim, trazê-la erguida e livre, uma cabeça terrena, que cria o sentido da terra! Uma vontade nova ensina os homens: querer este caminho que o homem palmilhou às cegas e declará-lo bom e não mais afastar-se sorratamente dele, como fazem os enfermos e os moribundos! Enfermos e moribundos, era os que desprezaram o corpo e a terra e inventaram um céu e as gotas de sangue redentoras; mas também esses doces e sombrios venenos eles também os tiraram do corpo e da terra! De sua própria miséria, queria libertar-se, e achavam as estrelas por demais distantes. Então, suspiraram: "Ah, se houvesse caminhos celestes para entrar de mansinho noutra felicidade!" E inventaram suas artimanhas e sangrentas poçõezinhas. E alimentavam, os ingratos, a ilusão de ter fugido do corpo e desta

<sup>17</sup> Vide a Idade Média e seu “inverno de mil anos”.

terra. Mas a quem deviam o espasmo e a volúpia da fuga? Ao seu corpo e a esta terra (NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 49).

Em outras palavras, não existe nada além das dimensões da matéria. Como também, não existe matéria encarada como substrato positivo, essencial, transcendente e alheio a transformações e novas configurações. A unidade da consciência e das coisas por ela engendradas, como substância, ser, alma, deus, etc., é uma mera ficção;

apontam um todo independente, completo, idêntico a si mesmo, permanente e unitário; remetem a um substrato que produz vários efeitos, desenvolve diversas atividades e possui certas propriedades. Entendida dessa forma, a alma não passaria de superstição religiosa ou preconceito filosófico, tendo portanto caráter fictício, e a substância, enquanto mera projeção sua, tampouco seria mais que simples ficção. É por isso que se deveria questionar a legitimidade de recorrer a ela para dar conta do que existe” (MARTON, 1990, p. 180).

O mais esmerado pensamento, por conseguinte, não pode deixar de ser encarado como explosão de força que reverbera de todas as peças do mosaico constitutivo dessa matéria biológica. Isso porque, existe um universo de pequenos seres habitando nosso corpo. Eles se associam com seus pares, unindo essa que lhes permitem formar estruturas maiores, complexas e funcionais, cada uma cumprindo um objetivo prévio, mas não separadas das demais, pois essas estruturas se relacionam umas com as outras. Essa máquina orgânica e “autopoiética”, cuja unidade representa não os contornos monolíticos de um todo perfeito e homogêneo, mas a somatória de bilhões de partes menores, em relação constante de forças e vontades, não é governada por um déspota iluminado e encerrado nas grossas paredes de seu castelo, protegido das sujeiras, excrescências e labores de seus vassalos. Ou seja,

Na imensa multiplicidade do acontecer no interior de um organismo, a parte que se nos torna consciente é um mero cantinho: e o bocadinho de “virtude”, a “abnegação” e ficções semelhantes são desmentidas, de maneira perfeitamente radical, pelo restante total do acontecer. Fazemos bem em estudar nosso organismo em sua perfeita imoralidade... As funções animais são, por princípio, milhões de vezes mais importantes do que todos os belos estados e alturas da consciência: estes últimos são um excedente à medida que não precisam ser instrumentos daquelas funções animais. (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 339)

O corpo, tão menosprezado na cultura ocidental, passa a ser a grande razão, a força motriz que produz, entre outras coisas, o pensamento e a consciência. Ele fala de maneira eloquente, pois sua retórica advém através das gerações, nele se condensando um acúmulo de forças ancestrais. O corpo se comunica de várias formas; é um poliglota babélico que por



vezes discute consigo mesmo, quando seus centros de força lutam por controle e supremacia. Por meio dele, de seus diversos condicionamentos, nossa mente consciente se expressa, sem perceber a origem corporal de sua expressão. Assim como na ficção mitológica antiga um espectro errante de natureza sobrenatural “sussurrava” aos ouvidos sensíveis dos vivos, vibrando como inspiração *daemônica*, ele também sabe se ocultar e passar despercebido. Isso porque, o corpo não quer ser protagonista, por isso deixa a mente achar que é ela quem está no comando, mas a léguas de distância da superfície da consciência o corpo dita suas regras, escondendo da mente, inclusive, que ela também é corpo, pois divisões e categorias axiológicas referentes às manifestações da existência são produtos artificiais. Nesse sentido, o corpo é mais simples e os seus vetores mais fieis a força transfiguradora que o engendrou --- muito antes da consciência e de todas as categorias balizadoras da mente surgirem o corpo conseguia cumprir sua função, e mesmo que toda cultura se extinguísse o corpo daria um jeito de encontrar meios e possibilidades para a vida. Nas palavras de Nietzsche:

É indizivelmente mais importante isso que se chamou de “corpo” e “carne”: o resto é um pequeno acessório. A tarefa de continuar a tecer toda a cadeia da vida, de tal maneira que o fio se torne sempre mais poderoso – essa é a tarefa. Mas, então, olhe-se como coração, alma, virtude, espírito conjuram-se formalmente para *inverter* essa tarefa principal: como se *eles* fossem as metas... A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade deturpadora da consciência: os instintos a mantêm nas rédeas o menos possível e, por isso, ela se *engana* pelo mais longo tempo possível e o mais fundamentalmente. (VP 2008, p 339)

Há uma integralidade, uma unidade inseparável, e a grande meta do pensador, quando livre dos esquemas metafísicos tradicionais, é conseguir, dentro de suas possibilidades, mergulhar nas profundezas desse oceano e entender os mecanismos da grande razão que é o nosso corpo. Todavia, não para desqualificar a sua “pequena razão”, o eu consciente e o seu contínuo movimento para espelhar o mundo e o prender com seus tentáculos “antropomorfizantes”. Como vimos anteriormente, a questão a ser levantada diz respeito à necessidade de compreender o ser humano como um ser determinado por uma miríade de fatores, internos, externos, culturais, históricos, biológicos, psíquicos, físicos, químicos etc., cuja subjetividade se apresenta como a expressão visível e consciente de todo esse movimento de forças. Sendo assim, “o pensamento não resulta de um ponto, de uma intenção, do eu, da consciência, mas de uma guerra, de um confronto plural e instável, da vida como vontade de poder. Quem pensa é a guerra que é a vida” (MOSÉ, 208, p. 136). Como Nietzsche eloquentemente nos diz:

“Eu sou corpo e alma” --- assim fala criança. E por que não se deveria falar como as crianças?[...] "eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo". O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. “Eu” --- dizeis; e ufanas-te dessa palavra. Mas ainda maior --- no que não queres acreditar --- é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido --- e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E porque o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria? O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. "Que são, para mim, esses pulos e voos do pensamento?", Diz de si para si. "Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos"” (ZA, 1983, p. 51).

A “corporificação” do conhecimento por meio do seu método genealógico e psicológico<sup>18</sup> permite se abrir novas possibilidades para a perspectiva educacional. Nesse sentido, é interessante ressaltar que, apesar das críticas, o pensamento de Nietzsche se aproxima do pensamento de Rousseau. Nietzsche escarnecia das ideias do filósofo genebrino, principalmente a do “bom selvagem”, o sujeito primitivo que nasce bom e a sociedade, por meio de suas instituições e de seus costumes, o corrompe. No entanto, seus pensamentos convergiam em relação a necessária atenção a ser dada, desde o início do percurso formativo, ao corpo e suas manifestações. Educar o corpo, os sentidos e colocar o sujeito em relação direta com o universo circundante é fundamental para uma formação de qualidade. Até porque, para Nietzsche o conhecimento é resultante da excitação do homem diante dos objetos, o que gera o apercebimento racional, como resposta criativa à sensibilidade gerada. Mas para que esse processo seja eficiente é necessário que os sentidos sejam aguçados e estejam em condições de observar os objetos presentes no mundo em todo seu resplendor. Compreender o próprio corpo, em todas as suas manifestações fisiológicas, fortalecê-lo com exercícios e boa alimentação, “jogá-lo” continuamente ao encontro com o mundo, sem nenhuma intenção prévia, mas apenas para experimentar todas as sensações advindas da sensibilidade avivada pelos elementos presentes na natureza, deve ser o princípio de toda boa formação. Deitar na relva no fim de tarde; sentir a água da cascata nos refrescando em um dia quente de verão; escutar o canto faceiro dos pássaros ao amanhecer do dia; ver com emoção o nascer e o pôr do sol; correr sem motivo, apenas pela sensação de força e poder que transpassa todas as fibras do corpo no momento máximo de explosão muscular; comer uma boa comida, a deixando avivar cada célula gustativa da língua; deixar a volúpia assumir o

<sup>18</sup>Nietzsche usava o termo psicológico no sentido etimológico, como estudo da psique, da mente. Ou seja, não tinha o sentido que damos hoje ao termo.

controle e nos levar ao êxtase nos braços de uma linda mulher; interagir e formar vínculos com nossos amigos e familiares, sem nos submetermos as suas opiniões e sentenças, mas potencializando nossa capacidade de sociabilização; chorar compulsivamente em momentos de luto e tristeza, pois eles também devem ser “degustados”, sem paliativos, sedativos espirituais ou qualquer tentativa de inseri-los em alguma dimensão de sentido fajuta e fruto de covardia perante o trágico existir humano. Enfim, viver e saborear o que há de mais amargo e doce na vida, e extrair dessas vivências o sentido “pedagógico” inerente a elas. “Formar” o corpo, as emoções e os sentidos é tão importante quanto o espírito e a razão, até porque a própria razão necessita dessa contínua abertura para a realidade em toda sua exuberância, prazer e pavor.

A dor, a paixão, o amor, a tristeza, os arrependimentos, os silêncios e as alegrias vão marcando nossos corpos. A vida inscreve-se a cada instante e marca cada parte da matéria por querer ser lida e percebida em sua multiplicidade. Implicitamente, o corpo, por tratar-se de uma inscrição do caminho trilhado por um ser, parece representar a multiplicidade do próprio ser. Sujeito ao tempo, é mutável e não permanente, e talvez por ser tão flexível, é escolhido como meio de inscrição da vida. E quando esta se esvai, o corpo também se transfigura e, como representação do impermanente, se degenera (COSTA, 2016, p. 124).

A formação de gabinete do idealismo racionalista impediu que fosse uma formação plena e integral, e o resultado foi um crescente distanciamento do mundo e do corpo, e isso só trouxe atrasos para o desenvolvimento humano, além de ter chancelado um procedimento metodológico preso no discurso que se abastece de si mesmo. Conseqüentemente, o conhecimento oficial foi o resultado da incongruência epistêmica entre a percepção da realidade expressa por meio de ideias e a realidade em si, como dois polos que por vezes não se comunicam, pois muitos que se debruçaram sobre esse estudo, nunca se preocuparam em experimentar e experienciar as coisas do mundo sem intermediários conceituais. Poetas falando de paixão e amor sem nunca terem sequer beijado uma mulher; escritores enclausurados em seus quartos escrevendo romances de guerra e exaltando o heroísmo patriótico de seus personagens, mas incapazes de suportar cinco minutos numa trincheira; médicos diagnosticando enfermidades e propondo terapêuticas medicamentosas ou cirúrgicas, todavia insensíveis ao sofrimento de seus pacientes e ao drama inerente ao seu ofício; cientistas compenetrados e muito profissionais em seu campo de trabalho, mas tão focados em recortes da realidade que todo seu pensamento não ultrapassa alguns metros do laboratório, o que os torna meros técnicos do conhecimento. Enfim, pessoas que no alto de seus diplomas e sapiência estéril estão presos numa mediocridade insuperável, que os impede de conquistar

uma verdadeira sabedoria. Por isso é tão importante incorporar a qualquer ideia que possamos ter sobre a formação do indivíduo essa corporeidade, que agrega tanto o corpo em si mesmo, quanto a soma de experiências e vivências acumuladas, pois é justamente isso que vai dar o substrato necessário para a composição da unidade pensante chamada homem. A formalidade das diferentes áreas do saber deve servir a vida e não se sobrepor a ela, como se autossuficiente fosse.

Aqui se apresenta um caminho ainda a ser trilhado pelo trabalho transdisciplinar que pode reunir a filosofia a outros ramos do saber, como a psicologia e a fisiologia, a biologia e a genética, a antropologia cultural, por exemplo. As discussões contemporâneas a respeito das relações entre mente e corpo, se monismo ou dualismo; as hesitações e inseguranças provocadas pela decifração do genoma humano e pelas possibilidades infinitas de desvendar o enigma da combinatória genética sutil, daquela fatal inflexão e desvio, pela qual se produz, por diferenciação, a humanidade; as discussões sobre a reprodução artificial de processos e mecanismos de cognição, bem como sobre a noção, aparentemente desconcertante, de uma inteligência emocional; a intensa e rumorosa polêmica contemporânea em torno das fronteiras entre consciente e inconsciente, todas se beneficiariam muito caso fossem levadas em conta, com um pouco mais de atenção, as sugestões de Nietzsche a propósito de um pensamento que tomasse a profundidade do corpo como ponto de partida e fio condutor (GIACÓIA JUNIOR, SP, 2005, p. 102).

### 3.4 Um caminho a ser trilhado

Deveras complicada essa dupla condição de sujeito e objeto, que jamais poderá ter todos os seus problemas epistemológicos resolvidos! Mas a consciência necessita da ilusão de conhecimento e da pretensão da certeza, em níveis mais prosaicos e até em círculos de discussão eruditos, pois a inércia e prostração de uma consciência radicalmente cética seja mais antinatural do que a sua megalomania.

quando se trata do valor do conhecimento e que, por outro lado, uma bela ilusão, se só nela se acredita, tem inteiramente o mesmo valor que um conhecimento, então se vê que a vida tem necessidade de ilusões, isto é, de não verdades tidas como verdades. Tem necessidade da crença na verdade, mas então é ilusão é suficiente, as "verdades" se demonstram por meio de seus efeitos, não por meio de provas lógicas, pela prova da força. O verdadeiro e o eficiente são identicamente válidos, aqui também a gente se inclina diante da violência (NIETZSCHE, LF, 2007, p. 25).

A vida humana é feita de erros, à soma desses erros damos o nome de cultura e conhecimento, sem os quais teríamos sucumbido ao peso do mundo hostil que nos rodeia. O distanciamento dos erros mais evidentes e palpáveis, a aceitação de ilusões mais condizentes com a aparência dos fenômenos processados, a busca contínua e humilde por novas abordagens e experiências com o mundo torna esse jogo de ilusões interessante. Assim, dada a incapacidade do ser humano alcançar a verdade, e o fato dessa não ser nada além do que um

juízo de valor provisório sobre um universo fluído de forças que se modificam e se alternam permanentemente, nada que possa ser dito é mais do que uma simples interpretação.

Contra o positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. “Tudo é *subjetivo*”, dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. Tanto quanto a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. “Perspectivismo”. Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões. (NIETZSCHE, VP, 2008, p 260)

Por conseguinte, podemos afirmar que o conhecimento, para Nietzsche, não é a descoberta de algo previamente existente, mas uma construção da vontade humana, na busca por domínio sobre a natureza, num contínuo processo de interpretação subjetiva. A palavra que sintetiza todo esse périplo desenvolvido até aqui é *perspectivismo*. Ou seja, o ângulo de visão do observador capta as nuances parciais do objeto observado, e isso devido tanto ao lugar em que o primeiro se encontra no momento da observação, quanto a forma como o segundo “se mostra” ao primeiro. Ou seja, o objeto raramente vai se desvelar em toda a sua plenitude, lançando ao mundo apenas matizes. E o sujeito, no ponto exato em que está ao receber as manifestações fenomênicas do objeto, além de captar apenas fragmentos perceptíveis que conseguem chegar até ele, cria um filtro que “desintegra” o objeto observado e o reconstrói agregando elementos vindos dele mesmo, enquanto agente do processo.

As perspectivas não são apenas resultantes de limitação epistêmica, mas das necessidades e vontades de quem as formula. Ou seja, nós moldamos o conhecimento de acordo com nossos desejos e carências. As perspectivas lutam entre si, disputando o protagonismo no alcance da verdade, que no caso seria um ponto de equilíbrio conceitual que discrimina algum aspecto da realidade observável e permite a acomodação do olhar, mesmo que apenas provisoriamente. “Nesse sentido, o *perspectivismo* não é a negação da verdade, mas a condição do próprio conhecimento ‘verdadeiro’, que culmina no resultado paradoxal de acordo com o qual não temos acesso a fatos, unicamente a interpretações” (GIACÓIA JUNIOR, 2005, NP).

A estabilidade da perspectiva dominante se realiza pelo discurso articulado em palavras, códigos, fórmulas e demais sucedâneos simbólicos, cujas estruturas não apenas constroem a realidade observada, mas também direcionam nosso pensar e refletir. “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, conseqüentemente, a dominação técnica da natureza” (GIACÓIA JUNIOR, 2005, NP). A intenção nesse capítulo, foi justamente mostrar como esse fenômeno se deu e ainda hoje se dá, e historicamente quais conseqüências trouxe para as discussões acerca da epistemologia, do saber científico e da formação humana. Teria sido muito interessante fazer uma linha temporal que conseguisse englobar todas as correntes de pensamento e autores de renome. Mas, na impossibilidade disso, fizemos um recorte estratégico e analisamos alguns pensadores que, a nosso entender e do próprio Nietzsche, foram os responsáveis não apenas por criar e fortalecer os esquemas básicos de compreensão existentes, mas também cancelar visões ancestrais por meio do esmero de suas narrativas -- como foi o caso de Parmênides, Platão, Descartes e Kant.

No que concerne à educação, podemos inferir algumas coisas de tudo que foi dito. Primeiro, o fato de o conhecimento não ser algo pronto e acabado, o que implica numa margem para questionamentos e abertura para novos enfoques e perspectivas, e isso favorece um protagonismo maior por parte dos educadores, que não apenas reproduzirão uma cartilha estabelecida, dentro de um ensino “litúrgico” e avesso a transgressões, e dos alunos, que serão chamados a participar ativamente do processo de ensino-aprendizagem. Em segundo lugar, a necessidade de uma busca genealógica pelas origens e motivações de um determinado corpo de saberes, evitando todo tipo de reificação e potencializando o olhar crítico do educando, para além da aceitação e da reprodução. Em terceiro lugar, a ideia de uma finalidade prática inerente ao ensino e ao conhecimento. Não no sentido pragmatista neoliberal, mas dentro de um panorama alargado de formação, aquilo usado para embasá-la deve servir para “melhorar” o aluno, não só como alguém dotado de habilidades técnicas e cheio de informações “manuseáveis”, mas também no sentido de propiciar mecanismos de autoanálise e condução adequada da própria vida. Vida essa, que não se projeta para algum além imaginário e fruto de um desejo de transcendência ilusório, mas que existe no tempo e que possui um tempo determinado, cujo horizonte de sentido pode ser conquistado nos limites efetivos de sua vitalidade.

Por último, podemos dizer que as ideias de Nietzsche, permitem não apenas repensar a formação, da maneira como era vista em seu tempo e como ainda hoje é vista, mas vê-la como uma ferramenta capaz de assegurar a conquista da autonomia e da soberania do educando. Ele é chamado a usufruir de sua capacidade legislativa e de um contínuo posicionar-se no mundo de modo a entendê-lo, criticá-lo e transformá-lo, pois o mundo, como

vimos, muito além de um sistema ontológico finamente regulado e pronto para ser entendido, quando entra em nosso campo de visão, recebe contínuos influxos, convertendo-se em algo humano (ou, como Nietzsche diria, antropomórfico), processo de predicação que por trás de toda aparente objetividade carrega a mão de um sujeito com poder estetizante. Sendo assim, é necessário prepará-lo para o exercício pleno desse seu poder ajuizador, e a formação, para Nietzsche, tinha como função primordial tornar isso possível. A seguir adentraremos mais pontualmente nas questões referente ao processo formativo e de que maneira o pensamento de Nietzsche pode nos ajudar não apenas a entendê-lo, dentro da sua visão epistemológica e antropológica, mas potencializar os resultados obtidos, tendo o sujeito como o foco central de seus esforços.

## 4 VONTADE E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Frente as discussões trazidas nos primeiros capítulos, sobre a vontade de poder em Nietzsche e a maneira como o horizonte epistemológico construído ao longo da história representar, no fundo, não o encontro de uma verdade conquistada pela paridade isomórfica entre conceitos e coisas, mas um processo ativo de domínio simbólico e expressão estética da vontade perspectivisticamente projetada, nossa missão agora é costurar essas análises à uma ideia pós-humanista de formação. Em outras palavras, assim como trazido na introdução, como podemos pensar a formação do indivíduo sem que ela esteja embasada por narrativas restritivas e planificadoras? Dada a inexistência de uma teleologia diretiva, de um dualismo na matéria e na consciência, como poderemos estruturar uma ideia de formação que cumpra sua tarefa, sem impor barreiras a plena manifestação livre do sujeito? Se a vontade humana não é condicionada por nenhuma estrutura fixa de entendimento ou diretriz moral transcendente, como então podemos formá-la, sem conformá-la, aliená-la ou inibi-la? Quais elementos essa formação deverá ter para ser digna da dádiva da vida humana, a mais espetacular forma de vida que algum dia já existiu? Como poderia ser articulada? Em quais bases se sustentaria? Qual seria a sua postura diante do imenso manancial simbólico e cultural do qual é “fiel depositária”?

### 4.1 A formação trágica nietzschiana

Tais questões são de vital importância, dadas as características de nossa época. Temos evidenciado, de forma muito nítida, uma tendência cada vez mais acentuada em nosso país e no mundo ocidental em resgatar elementos pré-modernos de entendimento e formação do indivíduo. Noções éticas, epistemológicas e educativas, pautadas por dogmas cristãos e na defesa de um horizonte pedagógico escolástico e *anticientificista*, tornaram-se narrativas



viáveis e defensáveis para muitos “pensadores” contemporâneos e seus seguidores. Nesse sentido, a ideia de uma verdade objetiva e absoluta, que deve ser imposta ao espírito humano, enquanto processo conformativo *onto-epistêmico* necessário à educação do sujeito, voltam à tona, inclusive nas plataformas de governo de muitos políticos de peso. A negação do pensamento moderno e pós-moderno, a repulsa ao *falibilismo* metodológico e, conseqüentemente, o ataque à ciência e aos seus procedimentos, ao invés de ser algo pitoresco e vexatório vindo de fanáticos, ignorantes e alienados, são veiculados com pompa e eloquência como informação fiável e diretriz segura para as instituições formativas. Com base nessa triste realidade, no presente capítulo nossa ideia é trazer elementos da filosofia de Nietzsche relevantes para refletirmos sobre os problemas inerentes ao pós-humanismo e aos abismos formativos que, por vezes, são evidenciados nas instituições.

Para Nietzsche, sujeito e objeto são inseparáveis na constituição do conhecimento e, sendo assim, conhecer não é apenas um processo inatista de despertar de estruturas cognoscentes prévias à experiência. Muito menos, a adequação precisa da razão diante de um mundo objetivo que se desvela mediante o trabalho adequado das instâncias educativas. Conhecer é criar, e criar, nesse sentido, é dar forma a algo que já existe, sendo, por conseguinte, um processo dialético cujo resultado é a *antropomorfização* da realidade que, por sua vez, é a expressão objetiva e palpável da vontade de poder

*O fenomenal é, portanto: a mistura do conceito de número, do de sujeito e do de movimento: dele sempre fazem parte o nosso olho e a nossa psicologia. Se eliminamos esses ingredientes, não resta coisa alguma, mas sim quantidades dinâmicas, em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas: seu ser [Wesen] consiste em sua proporção em relação a todas as outras quantidades, em seu “atuar” [“Wirken”] sobre as mesmas. A vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas sim um páthos – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir, um atuar... (NIETZSCHE, VP, 2008, p 325).*

A vontade humana, na filosofia de Nietzsche, como vimos, não tem uma finalidade, nem uma intenção prévia, muito menos é fruto de uma vontade anterior que esteve por detrás e engenhosamente a projetou para servir a algum propósito maior. O conhecimento e a cultura, em todas as suas mais diversas manifestações, são apenas produtos de uma perspectiva antropomórfica, que lança seus poderosos tentáculos na realidade e tenta subjugarla conceitualmente e artisticamente (o que, dentro de uma visão alargada, fazem parte de um mesmo processo constituinte e emulador).

Para [Nietzsche], tudo é interpretação; o homem é uma dissonância, e a consciência não é individual, mas construída. A verdade é ficcional, e o conhecimento está na

pluralidade, na dinamicidade, na transvaloração da vida em rebanho. Não há nem metafísica, nem conhecimento em si, nem categorias de causa e efeito, mas, sim, perspectivas que modificam a forma do nosso conhecer (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 127).

Sendo assim,

sua defesa é a de que não existe algo em si a ser conhecido, uma essência absoluta que regule o conhecimento humano, pois o conceito não passa de um saber ficcional produzido pela interpretação [...] Não existe, assim, a realidade em si, mas uma realidade infinita emergente da autocriação do homem na sua relação com o meio. Favorável à ideia de que tudo é transformação, ele afirma que a nossa tarefa é reconhecer o caráter de dinamicidade da vida e lidar com ele de forma criativa, situação em que temos de recorrer ao nosso mais alto potencial: a auto afirmação da vontade (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 126).

Todavia, essa *antropomorfização* não pode ser entendida como um movimento despótico do indivíduo “esquizofrênico” e incapaz de fazer uma leitura correta da realidade e aceitar os instrumentos mais eficazes para sua circunscrição adequada. Ou seja, o conhecimento do homem em relação ao seu mundo e ao mundo ao seu redor, por mais que parta de um processo arbitrário de significação e instrumentalização, não pode jamais prescindir do dado empírico. Assim como, da certeza quanto às origens e limitações desse movimento, o que torna a ciência, os seus métodos e procedimentos fundamentais na consolidação de um conhecimento seguro e confiável<sup>19</sup>.

Tendo por base tais considerações, apesar da ideia de formação imediatamente nos remeter a uma visão clássica, nos moldes da filosofia platônica e da tradição pedagógica ocidental, se nos desviarmos dessa concepção restrita, poderemos perceber um horizonte muito maior, capaz de nos lançar por novos caminhos de compreensão e de ação formativa. Assim, dada a pergunta se podemos ou não falar em formação em Nietzsche, um autor que dedicou sua vida a criticar as bases da civilização ocidental e, por conseguinte, via com maus olhos toda forma de moldagem ou circunscrição do pensamento, pois tal atitude inevitavelmente levaria a uma pseudo verdade sufocante e megalomaniaca, se tirarmos o conceito de formação de seu encaixe semântico histórico e convencional, facilmente perceberemos o potencial formativo presente em sua filosofia. A formação em Nietzsche, da maneira como a desenvolveremos nesse capítulo (não necessariamente nos restringindo às considerações do próprio Nietzsche sobre o assunto, mas trazendo elementos presentes em sua obra com enormes possibilidades de nos auxiliar a pensar e refletir sobre esse tema de vital

---

<sup>19</sup> Como veremos adiante, esse é um dos motivos que levam Nietzsche a se reconciliar com a ciência na fase madura de sua obra, elencando o conhecimento científico como algo de suma importância para a educação das novas gerações.

importância para o desenvolvimento humano), focada no princípio da vontade de poder que age e encontra seu fundamento em seu próprio agir, se sustenta numa concepção trágica não apenas da formação, mas da própria existência. Ou seja, ela ganha sentido não pela busca de uma verdade prévia que após descoberta passa a ser diretriz para formar o indivíduo. Nem pela eliminação ou rígido controle da animalidade, para a plena emergência de uma racionalidade pura. Muito menos, pelo municiamento teórico capaz de preencher o vazio de uma mente inculta e incapaz de se bastar a si mesma. Seu sentido está nos mecanismos criados pelo homem para contornar, mas não elidir, a inexorável ordem *deveniente* na qual está imerso, o que relativiza todo e qualquer parâmetro civilizacional e formativo que se use como base e justificativa.

Nesse sentido, José Fernandez Weber, na sua obra *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*, ao falar sobre a *Bildung*, faz a diferenciação entre três concepções distintas. Primeiramente, é preciso dizer que o conceito de *Bildung*, de um modo geral e guardadas as peculiaridades entre as diferentes concepções, diz respeito a uma ideia ampla e integral de formação, que não se restringiria apenas a sala de aula, dentro de um ambiente institucionalizado e gerenciado por meio de regras, objetivos e metodologias. O lado racional e emocional, a sensibilidade e os talentos, as experiências vividas e os aprendizados vindos com elas, todas as facetas da vida e tudo que, direta ou indiretamente, teriam um fundo pedagógico e um potencial formativo na lapidação da matéria bruta presente em cada um de nós, deveriam ser abarcados e trabalhados formativamente. A finalidade é o encontro do sujeito consigo mesmo; com a integralidade de seu ser em toda sua extensão.

Partindo desse princípio, a primeira concepção de *Bildung* é a clássica e mais conhecida entre elas, inspirada na *Paideia* grega, que se tornou um modelo institucional quase hegemônico entre os teóricos da educação na Alemanha do século XIX, influenciando, inclusive, muitos filósofos e educadores contemporâneos. Isso porque, a Grécia, o maior expoente da filosofia antiga, berço da civilização ocidental e de todo mundo dito civilizado, era idolatrada pelos europeus, principalmente os alemães. Nesse universo cultural grego, a religião, a política, a educação e a arte, respeitavam-se mutuamente e conviviam harmoniosamente, formando um amálgama garantidor da existência e do fortalecimento da sua civilização (ao menos essa era a ideia convencional entre os eruditos e filólogos da época de Nietzsche). Dessa forma, pela sua grandeza insuperável, a formação embasada pelo modelo pedagógico grego, visava igualmente harmonizar as forças presentes no sujeito e na sociedade. Ou seja, baseava-se na busca pela justa medida, pela estética das belas formas, pela ponderação dos apetites, pela confluência do caráter diante de uma perspectiva humanista e

alargada, cuja integralidade do sujeito seria o fim supremo do processo (WEBER, 2011, p. 49-50).

A outra definição de *Bildung*, que também granjeou muito sucesso nesse período, é a concepção romântica. O romantismo foi um movimento de resistência à cultura clássica predominante e a racionalidade iluminista, que impregnava o ideário filosófico, cultural e pedagógico. O foco era o resgate de uma percepção mais naturalista e mística da realidade e do próprio sujeito.

Suscetíveis às influências do pensamento místico, os escritores do movimento reagem contra o espírito universal e cosmopolita da Filosofia das luzes. Buscando renovar a sensibilidade, privilegiam o sentimento a expensas da razão, defendem a rebelião do indivíduo contra os valores convencionais. Escrevem com eloquência e paixão, opõem-se a todas as restrições, valorizam as visões fulgurantes da intuição. Conscientes da própria individualidade, julgam-se seres excepcionais: acreditam que o gênio se manifesta quando transgride leis e regras e se coloca acima das coerções (MARTON, 2008, p. 28).

Além do mais, principalmente no século XIX, com o advento da ciência empírica e da visão biológica a respeito do ser humano, novos elementos vão se juntar ao já constituído pensamento romântico. Desenvolver, incorporar, transformar, descobrir e, principalmente, cultivar, serão os ingredientes para uma nova ideia de formação. O sujeito somente será formado quando fazer aflorar as potencialidades latentes em seu interior, que não estão à mercê de seu total controle, nem podem ser mensuradas por métodos quantitativos ou desenvolvidas por estratégias exógenas de ajustamento, mas, todavia, precisam ser cultivadas. Da mesma forma que as flores necessitam da atenta diligência do jardineiro para crescerem com viço e poderem ostentar a sua fulgurante beleza, o cultivo dos talentos e das potencialidades, apesar de não ser condicionado ou arquitetado previamente, é de vital importância para o êxito do processo, pois, caso contrário, a manifestação dessa força interior tende a não “vingar” (WEBER, 2011, p. 52-53).

A terceira concepção de *Bildung* é a concepção trágica, já referida aqui, que é justamente onde Nietzsche se encaixa. A manifestação concreta e objetiva do talento humano expressa de uma forma brilhante e singular o poder contido no próprio ser humano. A natureza, como vimos, não se estabelece numa ordem ontológica fixa e funcional, cujo equilíbrio permite a perpetuação de um sistema ajustado, tanto a nível global quanto corpóreo. O mundo existente, em toda a sua complexidade e percebido enquanto conjunto de fenômenos e coisas em suas inter-relações, representa o atualizar momentâneo, perceptível e “otimizado” de uma força contida nos meandros da matéria. Em outras palavras, assim como tratamos no primeiro capítulo, o mundo só é mundo enquanto vontade de poder, que se projeta, inclusive,

nos produtos culturais produzidos pelo homem. “Assim, tal princípio não opera apenas no plano particular da atividade de dar forma [...], mas também, e principalmente, no plano da constituição do ser das coisas” (WEBER, 2011, p. 53).

Por conseguinte, ao invés de uma essencialidade nuclear retida no interior de cada indivíduo e que precisa de cultivo para aflorar, ou a busca por ajustamento passivo à uma ordem preexistente e tida como verdadeira, a formação trágica desloca a questão de seu ponto de origem e a joga, num primeiro momento, no limbo da não significância. Ou seja, não há um fim capaz de fundamentar o processo, nem no mundo natural, nem no universo cultural e nem no interior do sujeito, ao menos não entendido como o lapidar de um diamante bruto em busca da forma perfeita. O que existe é devir, é caos, é contingência fortuita, é força pulsante, cambiante, beligerante e “estetizante”, cujo sentido, se é que podemos usar esse termo, está em seu próprio movimento constituinte. Ela é trágica por ser insuperável, por não esconder nada atrás de si ou além de si, e por que independente das ações que possamos executar, por mais grandiosos forem nossos empreendimentos, por mais críveis sejam nossas fantasias racionalistas e além-mundistas, nada de fato irá ter qualquer relevância na ordem geral das coisas, dentro de uma visão macrocósmica, nem nos livrará de nossa condição singular, perecível e temporal (WEBER, 2011, p. 53-54). Por conseguinte, “não há mais o modelo previamente definido capaz de ‘retirar o homem da menoridade’ (Kant), um ideal hegeliano de ‘consciência de si’ ou o caminho indicado por uma didática magna; existem, sim, a contingência de todas as escolhas e a relação de várias forças que se ajustam, se dissipam e se complementam indefinidamente” (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 134)

Assim, podemos de fato dizer que existe um potencial formativo na filosofia de Nietzsche, mas ele está presente nessa dimensão trágica, deveras diferente da convencional, que constrange o sujeito a se ater a um arquétipo idealizado, ou a buscar se adequar a um modelo epistemológico reificante, ou mesmo que se fundamenta na crença e no otimismo em torno de uma ideia ingênua de um contínuo progresso alicerçado na racionalidade prática. A formação trágica expande nossa visão para além do mundo que nos é dado, para além da visão egocêntrica a respeito de nós mesmos, para além de qualquer esperança ou otimismo pueril, seja em nosso potencial cognitivo, seja em relação a mão salvadora celestial. Ela cinge as dimensões constitutivas do ser humano, como fazendo parte de uma integralidade primária e insuperável, pois essas dimensões são responsáveis pela expressão da força transfiguradora, entendida aqui como vontade de poder.

Nietzsche, ao tratar dessa dupla dimensão da condição humana, --- que, na verdade, só pode ser entendida como dupla devido a um esforço didático de compreensão, pois estão

intimamente ligadas na constituição tanto do ser humano, quanto do universo simbólico construído por ele --- busca nas imagens dos deuses Apolo e Dionísio, e a maneira como tais divindades eram tratadas no universo cultural grego, as figuras que melhor conseguiram representar, teológica e artisticamente, esse traço característico de nossa espécie. A vontade “bem formada” representa essa integralidade. Como veremos, ela é o absorver ativo do legado cultural, a aceitação do niilismo, a compreensão do perspectivismo, a busca estética como expressão do poder e manuseio adequado das estruturas epistemológicas. Em outras palavras, ela é o ápice da união apolíneo-dionisíaca em sua forma mais representativa. Ela é corpo e mente, razão e emoção, sensibilidade e inteligência, intuição e conceito.

Nesse sentido, a interpretação nietzschiana, antes mesmo das contribuições de Freud para o entendimento das estruturas psíquicas, já trazia à tona a necessidade de compreender os mecanismos inconscientes que, direta ou indiretamente, se encontravam na base da nossa vontade e nas nossas ações, mesmo que não nos demos conta. Assim como tratado no capítulo dois, muito do que dizemos, pensamos e refletimos, representa a fina camada de consciência em meio a um turbilhão de vetores internos, muito mais complexos e dinâmicos do que a incipiente ideia Moderna de uma racionalidade autárquica sob o domínio de um sujeito poderoso. A formação trágica, pautada pela junção das forças apolíneo-dionisíacas e na ideia de vontade de poder, apesar de ter por objetivo a soberania intelectual, não deve ser entendida como processo de conquista do pleno domínio de um centro volitivo puro em sua manifestação, como se suspenso numa dimensão descarnada, mas um ponto de equilíbrio identitário visível, assim como os mecanismos conceituais usados para espelhar o mundo.

o conceito, como sentimento estético de unidade, o eu, o sujeito e a consciência são ficcionais para Nietzsche, como também é o caso dos modelos e protótipos educativos e investigativos. Trata-se, observa ele, de estados interpretativos, perspectivas sem valor nuclear substancial permanente. A ficção reguladora (o conceito, o certo e o errado) emerge como um transcendental fraco; ou, mais do que isso, como um transcendental ficcional, aglutinador, que se modifica no contingente do acontecimento, reunindo-se e dissipando-se, num eterno retorno, o que significa que a consciência e os conceitos são abertura e metamorfose (LAGO, 2010a, p. 95).

Com essa ideia em mente, ancorados na filosofia de Nietzsche, buscaremos elementos que nos ajudem a pensar a formação da vontade, por um viés trágico e niilista. Nesse sentido, muito importante será entender qual é o posicionamento de Nietzsche frente ao panorama civilizacional e de que forma o indivíduo poderá ser inserido na cultura sem abrir mão de sua identidade, mas usando aquilo que serviu de referência em seu processo formativo

como elemento de fortaleza para seu espírito; para, como já referido, o encontro consigo mesmo. Nesse sentido, veremos que a formação passa necessariamente pela reflexão moral, pela inserção adequada do indivíduo à cultura de seu meio, pela criticidade e humildade perante o universo de fatores que serviram para sua subjetivação. Ou seja, tendo como recorte bibliográfico principalmente as obras da maturidade de Nietzsche, nos lançaremos num processo de garimpo conceitual, com vistas a encontrar subsídios teóricos que consigam dimensionar a importância das estruturas epistemológicas e culturais no processo formativo, sem tê-los como verdades puras e cristalinas e sem tirar de foco o sujeito, que é o protagonista de todo esse processo formativo amplo, reflexivo, disruptivo, imprevisível e *deveniente*.

#### **4.2 Em busca das pulsões elementares: a “cura” do animal homem pela junção das forças apolíneo-dionisiacas**

Para melhor compreender a postura intelectual de Nietzsche, temos que acompanhar o exercício mental elaborado por ele em seu processo “genealógico”. Nesse sentido, podemos dizer que existe certa modéstia em sua filosofia. Ela não promete grandes coisas, ela não santifica nada (ao menos não no rigoroso sentido do termo), ela não enxerga a existência humana como sendo algo demasiado importante, apenas tenta entender como pensamos, como construímos nosso mundo, por quais meios e sob que imperativos nos colocamos inocentemente no centro do universo. Na perspectiva de alguém que olhasse a humanidade de certa distância, longe do burburinho eloquente e fantasioso dos filósofos e pensadores, sem se deixar influenciar por eles, Nietzsche concebe o homem como uma espécie animal, talvez nem a mais complexa delas, mas com certeza a mais interessante e a mais poderosa, pois conseguiu sobrepujar, pelo uso do seu gigantesco intelecto, todas as outras, criando um mundo próprio, cada vez mais distante das suas raízes biológicas.

Todavia, nos primórdios de nossa escalada civilizacional, nossos vetores eram mais puros e cristalinos. Os homens primitivos, que exerciam sua violência e animalidade sem remorsos ou culpa, e lavavam o sangue de suas mãos com a inocência da criança após brincar na terra por longo tempo, eram mais felizes e “humanos” do que os homens ditos civilizados<sup>20</sup>. Como vimos em outro momento, a astúcia com que respondemos aos desafios

---

<sup>20</sup>Inclusive na forma como encarávamos a “justiça”. Muito antes de existir essa justiça abstrata que se exerce com base numa frieza jurídica compensatória, que tem o cerceamento da liberdade e a ideia de recuperação do delinquente como a maneira própria de proceder, a ideia de punição se assentava principalmente na vingança. O pagamento pelo agravo cometido era feito pela dor de quem o cometeu, e pelo sentimento agradável em vê-lo durante seu momento de expiação. O ódio, o medo e o prejuízo da vítima agora abriam espaço para o prazer

lançados pela natureza e a flexibilidade com que nos adaptamos aos mais variados ambientes, nos trouxe, em primeiro lugar, a soberba; a percepção megalomaniaca da “poeira cósmica” inteligente, que infla o peito de orgulho e passa a olhar para o mundo como se dono dele fosse. “Se existe um mundo é somente por minha causa”; “Se de algum modo as espécies evoluem, eu represento o cume da evolução, a mais perfeita e grandiosa espécie entre todas”. Assim pensa o homem, e, por pensar assim, em algum momento quis superar e diminuir não apenas a natureza ao seu redor, mas a si mesmo. A ideia de espírito, a dicotomia entre corpo e mente e a própria ideia de um deus criador, teve como uma de suas causas (obviamente não a única), essa interpretação equivocada do homem ao olhar para si mesmo e não se aceitar. “Para dar o acabamento perfeito ao ser humano foi recomendado, de acordo com o modo de se comportar da tartaruga, colocar os sentidos dentro de si, abolir o trato com o terreno, livrar-se do invólucro mortal: então o principal dele permaneceria, o ‘espírito puro’” (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 714, tradução nossa). Por isso, para Nietzsche “o ser humano é, em termos relativos, o animal mais mal sucedido, o mais doente, aquele que se desviou de seus instintos da maneira mais perigosa” (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 714, tradução nossa).

Essa atitude causou mais danos à humanidade do que qualquer traço de violência e sadismo. A vergonha do homem em ser homem o fez querer alcançar uma segunda natureza, santa e, em certo sentido, inatingível, mas inteiriça, incólume e cristalina enquanto ideia, capaz de se contrapor a natureza mesma, que ao não poder ser vencida e expurgada de uma vez por todas, o fazia ficar desgostoso e insatisfeito. Isso ainda hoje é facilmente verificável, basta prestarmos atenção nos discursos proferidos por muitos indivíduos autoproclamados “progressistas”, que qualificam o homem como um ser desprezível e abjeto, pois sedento de desejos ignóbeis, egoístas e avaros, cuja satisfação imediata e o conforto se antepõem a atitudes mais nobres e altruístas. Ou seja, a imagem divina criada e mantida como ideal, por estar distante demais de uma realidade possível, fez o homem se sentir um lixo, e qualificar a sua própria espécie como a mais hedionda de todas.

A caminho de tornar-se “anjo” (para não usar palavra mais dura) o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida — de modo que por vezes ele tapa o nariz diante de si mesmo, e juntamente com o papa Inocêncio III prepara, censura no olhar, o rol de suas repugnâncias (“concepção impura, nauseabunda nutrição no seio materno, ruindade da matéria de que se

---

sádico advindo pelo descarrego emocional durante a sentença sendo cumprida, seja pelas próprias mãos ou pelas mãos de terceiros. A violência em sua forma mais visceral e motivada pelos sentimentos hoje em dia considerados menos nobres, ditavam a tônica dos processos de socialização, que dependiam, entre outras coisas, também de uma forma de castigo para quem burlasse os códigos estipulados.



desenvolve, cheiro hediondo, secreção de escarro, urina e excremento”) (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 57)

A grande contradição resultante da forma como o ser humano foi construindo suas referências foi ter colocado para além da vida o sentido da própria vida. As forças mais incandescentes e representativas do impulso vital, como vimos em outra oportunidade, foram vistas com desconfiança e repulsa. Desprezar a si mesmo e criar uma ficção racionalista, em torno de um purismo intelectual cada vez mais soberbo e autocentrado, colocou todo sentido da existência fora da existência, e a virtude se tornou a busca pela frieza da alma convertida numa sombra descarnada. O prazer, o bem-estar próprio e geral, o orgulho, as diversas sensações desencadeadas pela mágica experiência de existir, tudo menosprezado e aviltado por um erro originário advindo de uma interpretação mal feita. Todavia, mantida por meio de artimanhas e promessas soteriológicas, facilmente aceitas e festejadas por quem tem medo das consequências inexoráveis de se viver, capazes de abrir mão do que de mais alegre e dignificante existe em nome do regozijo pela promessa em si (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 742-743)

No campo educativo, essa tendência em desqualificar os aspectos mais animalescos e corpóreos da natureza humana, podem ser facilmente verificados na maneira como o processo de instrução se estruturou ao longo do tempo. A cisão entre homem e mundo, sendo o primeiro entendido aqui como espírito e razão, contrapondo-se, por conseguinte, ao resto da matéria que o cercava (mesmo do seu próprio corpo), teve como um de seus vetores mais significativos a educação formal. Em nome de uma visão romanceada acerca de uma racionalidade idealista, a corporeidade precisaria ser eliminada ou, na impossibilidade prática disso acontecer, apaziguada e controlada, mediante um depuramento mental contínuo efetivado pelas esferas institucionais de formação. Ou seja, a conquista da civilidade passaria pelo ajustamento do sujeito a um horizonte civilizacional centrado num racionalismo egocêntrico e desqualificante de tudo que fosse “orgânico”. A vontade humana, por ser a expressão mais plena da liberdade, que apenas existe de fato entre os seres humanos, únicos seres capazes de usufruir de uma vontade livre, não deveria se deixar influenciar por esferas irascíveis de sua sensibilidade corporal, mas superá-las, para agir no mundo consciente e racionalmente. Ou seja, os atributos mais tipicamente humanos, centrados em sua razão autárquica, cognoscente e potencialmente livre, se corromperiam ao se deixarem envolver ou influenciar por elementos inferiores e desvirtuantes vindos de sua natureza sensível. Por isso, a formação do sujeito não poderia deixar isso acontecer, sendo de suma importância criar

estratégias depurativas capazes de livrá-lo tanto quanto possível de todas essas maléficas influências.

Nesse processo, não apenas seus desejos, sentimentos e instintos precisaram ser demonizados, extirpados e sublimados. A violência primitiva, representativa de uma ordem social arcaica assentada no castigo físico e na punição impiedosa das faltas e das dissonâncias em relação ao grupo, característica dos ancestrais dos homens modernos e civilizados, através de um longo processo também foi sendo transformada e sublimada (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 58-61). Tornar-se civilizado fez com que o homem trancasse nos subterrâneos de sua mente suas paixões violentas e primitivas, que sem poderem se manifestar com todo vigor e crueldade, e, ao mesmo tempo, sem poderem ser suprimidas e eliminadas por completo, voltam-se contra eles mesmos.

Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade — os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões — fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 73)

O recalque, o ressentimento, a má consciência, se originam dessa implosão de paixões reprimidas, que apenas se exacerbou com o advento das grandes ideologias morais e religiosas (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 108-111). A tortura interiorizada, o sentimento acachapante de culpa e remorso, simplesmente por ser homem, por ter instintos, por desejar visceralmente, precisavam de um carimbo de legitimidade; de uma força capaz de cancelar esses maus sentimentos, oferecer o elixir restaurador e o caminho da luz. A religião, ou melhor dizendo, o cristianismo, exerceu essa função de forma “brilhante”.

Já terão adivinhado o que realmente se passou com tudo isso, e sob tudo isso: essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada — esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como

eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 80-81)

Mas em que momento isso ocorreu? De que maneira esse homem primitivo e livre começou a se distanciar de sua natureza mais íntima? Será que para de fato sermos civilizados temos necessariamente que abrir mão de nossos vetores primitivos? A estrada que leva ao progresso racional e moral é de mão única, ou ela é entrecruzada por outros caminhos? Existiu na história humana alguma sociedade que tenha conseguido vencer esse artificialismo pessimista e, a luz de uma visão mais inocente de nossa natureza, servir de exemplo de uma “justa medida”? Para Nietzsche, o que seria o ser humano, e de que forma a sua análise “antropológica” sobre o ser humano respalda a sua visão formativa e educativa? O que uma formação precisaria ter para de fato formar um sujeito evoluído, crítico, livre e capaz de viver nesse mundo niilista e perspectivista, sem, contudo, castrá-lo, empobrecê-lo e destituí-lo de seus traços “selvagens”?

Com o intuito de responder essas questões, nos debruçaremos num primeiro momento na análise nietzschiana sobre as imagens metafóricas dos deuses Apolo e Dionísio e como a figura de tais deuses, no contexto cultural e artístico grego, ajudaram Nietzsche a imaginar como seria a postura do homem diante da *deveniência*, sem ficar preso à nenhum subterfúgio transcendentalista. Tal digressão, embora pareça deslocada, será de suma importância no contexto geral da tese, pois nos ajudará a entender a questão formativa em Nietzsche, pois tal questão é um elo de uma cadeia de raciocínios que parte de uma visão ontológica, passam por uma interpretação genealógica, psicológica e linguística e incidem sobre a ideia de sujeito e a maneira de formá-lo, dentro de uma perspectiva inclusiva e filosoficamente comprometida com quem se está formando.

#### **4.2.1 A retomada do elemento dionisíaco e a arte grega como símbolo do “devir”**

Embora Nietzsche, como veremos adiante, jamais tenha duvidado da necessidade de se pôr limites às paixões, pois “Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez”, igualmente percebeu que “as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis conseqüências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez” (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 33). Os homens incapazes de controlar suas paixões, agarrando-se, por necessidade, fraqueza ou medo, a métodos ideológicos castrativos, são, segundo Nietzsche, verdadeiros degenerados.

Nesse ponto, podemos adentrar na análise do “apolíneo” e do “dionisíaco” na visão nietzschiana de indivíduos e sociedades fortes. Antes, porém, seria interessante tecermos algumas considerações sobre a arte. A obra de arte, no decorrer da história, independente de suas manifestações, sempre carregou um profundo horizonte simbólico<sup>21</sup>. Ou seja, desde as primeiras tentativas de criação artística a arte apresentou como característica principal o fato de ser um elemento representativo de uma conjuntura sociocultural, com suas nuances mais nítidas e inconscientes (pois, na maioria das vezes, não havia uma autocompreensão reflexiva por parte do povo em relação ao seu mundo e as suas vivências). Em muitos contextos, como nas sociedades arcaicas, a arte funcionava como elemento de coesão, proporcionando a união dos indivíduos através e em torno de suas manifestações ritualísticas ou estéticas.

Em suma, a arte era uma grande metáfora da maneira idiossincrásica de uma comunidade se organizar; das noções que ela carregava sobre a realidade, o tempo e a existência; uma válvula de escape para as frustrações e as angústias. Nesse sentido, a profundidade axiológica da obra artística não residia nela mesma, nem na técnica usada pelo artista. Em muitos casos, não existia um requinte de sofisticação na obra, poderia até ser tosca ou nem mesmo resultantes de um processo criativo (uma pedra poderia servir como elemento simbólico e artístico). O fim a que se destinavam se sobrepunha a qualquer meio usado para atingi-lo.

Quanto ao belo, que na maioria das vezes, principalmente na arte antiga, era o ideal maior do artista em sua produção, sempre carrega algo que está em nós mesmos e não nas coisas, seres e pessoas as quais apregoamos tal predicado. Ou seja, o belo em si não existe, pois nada é de fato belo se não existir alguém que o julgue enquanto tal. Ao tirarmos o ser humano da equação, tiramos também a possibilidade estética. Por conseguinte, o belo enquanto conceito não advém de uma base moral, metafísica ou religiosa, e mesmo se o considerarmos como ciência, deveríamos buscar sua fundamentação nas ciências do espírito, da sociedade e da vida orgânica. O belo, entendido aqui como uma percepção e um sentido estético resultante de um mergulho direto na realidade, tem sua origem como reação instintiva referente a maneira como certas coisas podem nos afetar positivamente. O feio é o contrário disso. Tudo que seja simétrico, harmonioso, homogêneo, bem distribuído, saudável e firme incide diretamente na maneira como o iremos julgar (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 400-412).

A história demonstra como essa característica acabou sendo o ingrediente mais importante na edificação do pensamento. A dialética, os sistemas filosóficos, as estruturas

---

<sup>21</sup> Utilizamos o termo símbolo em seu sentido etimológico grego. Ou seja, construído pela união entre *Sim* (juntar) e *Balem* (fazer). Desse modo, símbolo é, literalmente, fazer a junção, ou aquilo que faz a junção (união).

valorativas com as quais expressamos o mundo e o dotamos de formas e grandezas carregam esse impulso em busca da saciedade estética, que não se limita a contemplar, anseia criar sua própria medida de perfeição. Mesmo as religiões, teogonias e cosmogonias no fundo refletem o potencial estético do ser humano, de encontrar uma ordem em meio ao caos aparente. A arte, por ser uma prática sem intermediários e nem ocultações implícitas, consegue de forma sublime canalizar todo esse manancial artístico que subjaz no mais fundo de nossa natureza. Ela, de certa forma, é um transbordar de força criativa que busca a objetivação de um impulso interno de grandeza e poder. Em outras palavras, vontade de poder em sua forma plena e transparente, sem máscaras ou esconderijos (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 412-420).

Partindo desse princípio, como já havíamos referido anteriormente, veremos qual o papel representado pelas figuras dos deuses Apolo e Dionísio na cultura e na arte gregas. Isso de acordo com a interpretação de Nietzsche.

#### **4.2.2 As duas Grécias: o arcaísmo trágico e o otimismo socrático**

Os ritos dionisíacos, que encontravam seu clímax na orgia, não eram muito valorizados pelos estudiosos anteriores a Nietzsche, que o viam como uma mera prática impudica de pagãos primitivos e não cristianizados. Isso porque, no trabalho dos eruditos na interpretação da cultura Antiga a ideia mais convencional defendida na época de Nietzsche era apenas fruto de preconceitos<sup>22</sup>, que se fortaleceram e foram legitimados pela casta filológica, a qual tirava sua subsistência do pretense conhecimento da cultura helênica<sup>23</sup>. Esses preconceitos vinham de uma ideia equivocada da Antiguidade clássica e da Grécia, seu maior expoente. Na modernidade alemã, a Grécia, com suas realizações, tornou-se um modelo exemplar para toda concepção e produção artística. A estatuária, com seus contornos precisos,

---

<sup>22</sup>Ou, para sermos justos com os estudiosos de sua época, podemos dizer que eles apenas interpretavam a luz de outros conceitos, diferentes dos usados por Nietzsche.

<sup>23</sup>Nietzsche apontava para cinco defeitos que faziam parte das investigações filológicas: “1º uma grande mudança na avaliação da cultura antiga pelos filólogos, 2º algo de profundamente não-antigo neles mesmos, algo de não-livre, 3º obscuridade quanto ao fato de saber qual cultura antiga eles têm em vista, 4º nos seus meios, muito absurdo, por exemplo, a erudição, 5º amálgama com o cristianismo.” (2009 AF, p. 295). Por isso, para ele, as resenhas e dissertações a respeito da época clássica, que se proliferaram, eram tão inconsistentes, pois para julgar algo é preciso compreendê-lo e, portanto, estar em pé de igualdade com ele, ou ter superado este algo. Os modernos, na visão de Nietzsche não se encaixam em nenhum dos dois perfis. No entanto, Nietzsche igualmente reconhecia a importância histórica da filologia, enquanto um vetor de progresso no pensamento ocidental. Sobre isso ele dizia: “toda a Idade Média foi radicalmente incapaz de uma interpretação estritamente filológica, quer dizer, do puro e simples desejo de compreender o que diz o autor [...] todas as ciências não obtiveram continuidade e estabilidade senão a partir do momento em que a arte de ler bem, quer dizer, a filologia atingiu a seu apogeu” (FP, 2009, p. 310).

com a sobriedade das formas e a beleza fulgurante das idealizações, era o suprassumo da materialização da criatividade humana e, portanto, deveria referenciar o trabalho dos artistas.

Mas não era somente no campo da arte que a Grécia influenciava a cultura alemã. Muitos autores, como Winkelmann (um dos maiores teóricos do classicismo), defendiam uma incorporação das bases conceituais da produção artística grega no horizonte cognoscitivo e moral. Como já nos referimos, o ideal máximo a ser buscado (pelo artista) e apreciado (pelo observador) era o grego, sendo a destreza e competência do bom artista avaliadas pela sua capacidade em imitar as obras clássicas, o elo intermediário entre ele e a realidade. Isso porque, para esse povo fantástico, o real e o ideal andavam de mãos dadas, configurando a sua atitude estoica frente aos infortúnios. Mesmo nas estátuas que representavam situações dolorosas e de intensa dramaticidade não havia a exasperação do indivíduo, ele permanecia, na medida do possível, sereno e conformado com seu destino.

É justamente aí que percebemos o sentido moral e pedagógico que envolve a arte grega em Winkelmann e na maioria dos classicistas. A serenidade e placidez com que os gregos ditavam a tônica de sua produção nas artes plásticas eram vistas como sinônimos do espírito sereno e harmônico dos próprios gregos. Assim, a apreciação das obras de arte não tinha apenas um caráter fruidor, pois a estética se elevava como balizadora na edificação de uma cultura superior, conquistada através da *Bildung* (WEBER, 2011, p. 85-88).

Nietzsche foi um dos autores a primeiro discordar da visão classicista. Em sua análise, ele faz um recuo para além da Grécia clássica de Platão e Sócrates. Para ele, essa Grécia “esplendorosa” da arte e da filosofia, tão admirada e reverenciada pelos alemães, representou, como vimos no capítulo anterior, um período decadente da história helena. Tal constatação o faz resgatar o horizonte simbólico da Grécia arcaica, de Homero e dos autores trágicos, que se constitui não pela serenidade estoica, mas firmemente atado a um “profundo pessimismo” (WEBER, 2011, p. 89-90).

Assim, indo contra o aparato conceitual erigido pelos modernos ao tratarem das questões de ordem estética, Nietzsche valoriza o impulso, a percepção sensorial mais instintiva como mediador necessário à fruição da arte e ao seu consequente entendimento. Nesse nível de apreensão, o conceito, a lógica racionalista e o fundamento abstrato que ela comporta dão lugar ao símbolo, muito mais ancestral e, por isso, mais intimamente ligado ao processo artístico. Desse modo, a linguagem lógico-conceitual, juntamente com suas abstrações, deixa de ser axiomas absolutos e se enriquecem através da inclusão da linguagem metafórica. O alcance visual e o poder de comoção artístico, não de alguém que entende, mas sente a arte em sua grandeza, recrudescem (WEBER, 2011, p. 90-92).

O mergulho de Nietzsche à esses novos aspectos da cultura e arte gregas não seria possível sem a leitura de Schopenhauer. O princípio extraído por Nietzsche da filosofia de Schopenhauer foi o princípio de individuação. Nele, a pulsão humana em sua singularidade, frente ao horror da existência e ao desvelamento da finitude, através da consciência racional, engendra um duplo movimento: por um lado de separação, de afirmação da identidade; por outro, de valorização da existência. Esse duplo movimento se realiza e materializa na criatividade, cujo ápice é a produção artística. A consequência imediata desse enunciado, quando aplicado à análise da cultura grega, é o alargamento da crítica ao classicismo. O mundo helênico seria resultante da força criativa do homem antigo para escapar do fluxo da ordem volúvel do cosmos. O ápice desse processo foi o panteão olímpico (WEBER, 2011, p. 92-94).

Ou seja, a racionalidade, a simetria, a harmonia, a constância e o comedimento do universo cultural grego, não configuravam a totalidade do seu espírito. Antes disso, são o conjunto de subterfúgios criados pelos gregos para contornarem, mas não elidirem, os elementos mais tortuosos da vida. Portanto, é um erro interpretativo não considerá-los dentro dessa perspectiva, enquanto uma reação saudável à fluidez do existir. É justamente por isso que Nietzsche retoma a análise do “mistério dionisíaco”, para avaliar um traço subliminar presente nesse estandarte representativo do povo grego: a vitória da vida diante da morte.

As críticas ao classicismo repercutem diretamente nos modelos formativos. Como explicitamos logo acima, a estrutura formativa e institucional dos centros educacionais da Alemanha e da maioria dos países europeus, recebeu forte influência dos classicistas, mesmo com o advento da indústria e da conseqüente educação técnica ministrada nas escolas. Assim, o ideal estético advindo pela apreciação da arte grega, assentado na simetria, nas belas formas e no estoicismo, materializado pelos contornos plásticos da estatuária, acabou sendo canalizado para a educação. Formar um indivíduo completo e soberano, com sensibilidade artística e filosófica, com consciência de dever e moderação dos apetites (um bom cidadão, portanto), passaria pela inclusão do mesmo àquele ideal formativo Greco-romano.

Nietzsche percebe, primeiro, que essa Grécia estimada pelos seus contemporâneos não representava a totalidade da cultura grega, mas apenas um aspecto da mesma, de uma fase não tão gloriosa. Em segundo lugar, evidencia que a maneira que esse ensino voltado para a cultura clássica, referenciado pelo ideal formativo da Paideia grega, estava sendo levado a efeito na modernidade era completamente inócuo, descontextualizado e falho na tarefa de formar sujeitos autônomos. Ou seja, era um estudo de cunho filológico, preocupado na

dissecação das obras antigas e completamente destoante das exigências *epocais* de um mundo em franco progresso, que ameaçava descarrilar pela intensidade e velocidade de sua marcha.

#### **4.2.3 Apolo e Dionísio: expressões máximas da dupla condição humana<sup>24</sup>**

Antes de nos aprofundarmos nas análises feitas por Nietzsche a respeito da pulsão dionisíaca, é preciso fazer uma digressão para entendermos o porquê da escolha do deus Dionísio para representar a base conceitual de sua filosofia. A imagem do deus Dionísio e do Sátiro (metade homem/metade animal) que o acompanha é escolhida por Nietzsche como metáfora elucidativa da posição ontológica multiforme do ser humano. O caminho analítico percorrido por Nietzsche parte de um recuo espaço-temporal. Nessa visão ampliada, um ser frágil, efêmero e insignificante diante da grandeza do universo e da ordem que o envolve, após um lento processo evolutivo, desencadeado por mecanismos inconscientes de seleção e presos a um mero acaso da contingência da matéria, atinge um nível de consciência e entendimento ímpares. Entendimento esse, jamais visto em nenhuma outra espécie.

Este espécime não apenas obedece a instintos. Ele é, em sua inteireza, a síntese do entrelaçamento das forças animais, da interação social e das instâncias cognitivas, que, num primeiro momento, lhe permitiram o percebimento da sua fraqueza, ignorância e limitação. É fácil conceber a imagem de um homem primitivo, nômade, olhando para o sol poente, prelúdio das trevas que se aproximam, temendo por antecedência todos os perigos que o espreitam, tanto das forças naturais, quanto da doença, da velhice e da morte. Esse sentimento trágico intuitivo, que se mescla às demais pulsões imanentes ao homem, é que levam Nietzsche até Dionísio. Ele, o deus orgíaco, do vinho, das festas, do sexo, da pura fluência do desejo foi que, no campo simbólico, melhor conseguiu traduzir a peculiar característica essencial do gênero humano (WEBER, 2011, p. 102-105).

O símbolo sexual venerado nos rituais em homenagem ao deus Dionísio representava muito mais do que se pode imaginar. O sexo, para os gregos, era o elemento condicionante da geração, gravidez e nascimento; um prolongamento coletivo unindo o passado, o presente e o futuro numa sequência que transcende ao indivíduo; condição primeira da vida, que santifica a dor no trabalho de parto, como um passo vetorial decisivo para um devir perpétuo e

---

<sup>24</sup>Apesar das interpretações inovadoras feitas por Nietzsche na análise da cultura grega antiga, no contexto de formação do idealismo alemão, essa ideia de princípios opostos mediados pela sensibilidade nem é nova, já está presente, em outros termos, nas cartas de Schiller, que defende o equilíbrio entre o impulso formal e o impulso sensível, que serão equilibrados no impulso lúdico.



atemporal<sup>25</sup> (aqui a dor também tem um papel metafórico, pois tudo que se queira criar e transformar necessita da “dor”, do sofrimento, do peso de uma existência projetada para um grande feito) (NIETZSCHE, CI, 2015, p. 104-106).

No campo da arte a pulsão dionisíaca é expressa pela música, entoada em coro durante os rituais de adoração. A mensagem que a música encerrava e sua força de enlevo foi responsável pelo surgimento da tragédia grega, cujo primeiro movimento, nesse sentido, foi a junção entre melodia e linguagem, engendrada pelos poetas líricos. Com o passar do tempo, começou-se a representar o conteúdo da música através de personagens mascarados. A tragédia grega estava constituída, pela união entre imagem (forma) e conteúdo (música). Ou seja, Dionísio e Apolo passam a conviver em um mesmo cenário, cada um a seu modo colaborando com a edificação de um horizonte artístico superior.

Desse modo, antes de ser uma purificação catártica diante das paixões, a tragédia é um signo dessas mesmas paixões, representando a vontade de viver em meio aos sacrifícios dos agentes da vida mais elevados; a luta do homem contra as forças inexoráveis do destino, dos deuses, da natureza. O herói trágico, através da sua vontade, se lança contra o “pré-determinado”, sobre os elementos que fogem de seu controle. “Os gregos souberam, exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da existência” (GIACOIA JUNIOR, 2010, p. 43).

No teatro grego e nos ritos religiosos, Dionísio é, igualmente, reflexo do inusitado, da força criativa que desmancha a lógica racional da realidade e promove a renovação, a não estagnação do espírito. Nas festividades dionisíacas, a máscara da cultura, o ordenamento harmonioso de Apolo, eram deixados de lado, e o mecanismo selvagem das pulsões elementares vinha à tona, sem nada que o castrasse e impedisse sua livre manifestação, mostrando, igualmente, que todos os impedimentos da cultura eram somente artificialidades, criações da mente que se convertiam em natureza inorgânica. “Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a moda impudente estabeleceram entre os homens” (NIETZSCHE, NT, 2007, p. 28).

Em outras palavras, a pulsão dionisíaca mostrava aos homens a relatividade, a contingência, o, usando um termo de Nietzsche, *perspectivismo* do horizonte valorativo das coisas humanas. Ou seja, a *inessencialidadedo* mundo, que apenas representa determinada

---

<sup>25</sup>Por isso para Nietzsche, “a pregação da castidade é um incitamento público ao antinatural. Toda expressão de desprezo à vida sexual, toda a contaminação da mesma pelo conceito ‘impura’ é um crime contra a vida em si – é o pecado intrínseco contra o espírito santo da vida”. (NIETZSCHE, 2008 EH, p. 80).

gama de predicados diante de um ser avaliador, criativo e racional, cuja maior característica é fazer a realidade adequar-se a uma roupagem antropomórfica, condizente com sua própria natureza. Assim, frente às análises nietzschianas relativas à moral e ao conhecimento, os elementos metafóricos peculiares ao culto dionisíaco conseguem expressar precisamente as teorias de Nietzsche. A adoração ao deus Dionísio, em forma de ritual ou de produção e manifestação artística, para Nietzsche transformasse em um expoente alegórico de defesa e “adoração” do niilismo ativo, de uma existência sem finalidade, mas rica em possibilidades de ação, para um ser com aptidões e coragem.

Se Dionísio representa essa força irreprimível de comunhão com a natureza, de pulsão elementar das instâncias mais primitivas do homem, Apolo, por sua vez, aparece como elemento racional e lúcido, que vê a realidade e cria instrumentos para não se cair num caos permanente e permitir a emergência da civilidade, através das “algemas da cultura”, do amalgama ilusório de conceitos, manifestações e instituições sociais. A racionalidade apolínea impedia os homens de saírem da medida de seus apetites.

Ambas as forças juntas, a apolínea e a dionisíaca, seriam a representação da dicotomia presente não apenas na tragédia, como também na arte como um todo. Apolo é o modelo da arte figurada, da maestria do artista e da perfeição plástica da obra. Ele se relaciona com o sonho, o elemento que nos permite sair da realidade, que engendra as formas mais sublimes, associado pelos antigos à própria condição e possibilidade da arte e da poesia, enquanto um antecipar onírico de sua efetivação<sup>26</sup> (NIETZSCHE, NT, 2007, p. 25). No entanto, o sonho permite que se descortine a “aparência” pelo sujeito, o faz de conta que são as suas imagens<sup>27</sup>. E não só o artista, no concernente ao sonho, mas o filósofo com vocação tem o dom de avaliar a nossa realidade como aparência, como máscara que encera outra realidade oculta.

O dionisíaco, por sua vez (como já nos referimos), é o “terror” da cessação, mesmo que provisória, da civilidade; é a suspensão da aparência “artística” e harmônica do sonho, do desejo vetorial principiante da arte. Ao contrário de Apolo, ele é representado pela embriaguez; pela saída total ou parcial do sujeito do juízo figurador e artístico, do “princípio da razão”, para tornar-se a si mesmo arte, a mais bela obra da natureza, a bailar freneticamente sob impulsos “unitários” de comunhão. O homem enfim regressa à residência

---

<sup>26</sup>“Meu amigo, é isto precisamente a obra do poeta, que seus sonhos ele interpreta e marca, creia-me, a mais verdadeira ilusão do homem se lhe abre no sonho: toda a arte da poesia e todo o poetar nada mais é que interpretação de sonhos verazes” (WAGNER apud NIETZSCHE, NT, 2007, p. 25).

<sup>27</sup>“Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua *aparência*.” (NIETZSCHE, NT, 2007, p. 25, grifo do autor)

que havia abandonado no alcance de sua civilidade. “Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (NIETZSCHE, NT, 2007, p. 28).

O elemento selvagem e desestabilizador representado por Dionísio, quando aplicado à uma análise educacional, aponta para a necessidade de reflexão permanente da prática pedagógica e uma reavaliação dos métodos de ensino e da postura do educador. Ou seja, Apolo passa a representar o aparato institucional e normativo que serve como parâmetro para a esfera educativa, e Dionísio, a necessária reflexão e, quando for o caso, “destruição” dos norteamentos. Em outras palavras, o primeiro representa a extrema necessidade de existir referenciais didático-pedagógicos para indicar caminhos e evitar o caos infrutífero da ausência de objetivos e metodologias. Enquanto o segundo representa o igualmente importante olhar crítico e criativo dos referenciais, para que os mesmos não fiquem estagnados e deixem de cumprir suas funções (HARDT, 2010, p. 102-109).

#### **4.2.4 Eurípedes e Sócrates: a decadência da cultura helênica pela supressão de Dionísio**

Em vista do que foi dito acima, podemos dizer que havia uma união intrínseca entre Apolo e Dionísio. A força racional e civilizadora de Apolo se assentava sobre a figura selvagem e desmedida de Dionísio, impedindo seu avanço destruidor. Isso porque, a pulsão dionisíaca, quando levada ao extremo, começa a corromper o homem, tirando-o de um caminho seguro e digno. Nesse momento vêm à tona os excessos da volúpia e da crueldade. Os gregos antigos, como já dissemos, estavam protegidos desses excessos por Apolo. O elemento dionisíaco, em estado brutalmente grotesco, era combatido por ele. Na cultura grega havia uma reconciliação, uma trégua onde nenhum deus poderia cruzar a fronteira de seu contraponto. Assim, o elixir orgíaco de Dionísio seria ministrado na dose certa. “Era a reconciliação de dois adversários, com a perigosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças e com o periódico envio mútuo de presentes honoríficos: no fundo, o abismo não fora transposto por ponte nenhuma” (NIETZSCHE, NT, 2007, p. 31).

Por conseguinte, um não superava o outro, apenas havia o devido cuidado para não ocorrer a degeneração moral pela ausência de barreiras impostas a Dionísio, à sua força latente entre os homens. No entanto, se a força apolínea se tornasse hegemônica, a aparência dos sonhos, como vimos no concernente a arte, se imiscuiria entre nós como verdadeira; seu véu lançaria penumbra aos olhos humanos. Como nos diz Nietzsche, referindo-se a imagem

de Apolo, “[...] tampouco deve faltar à [ela] aquela linha delicada que a imagem onírica não pode ultrapassar, a fim de não atuar de um modo patológico, pois do contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira” (NT, 2007, p. 26). Assim, podemos dizer que “seres humanos e culturais fortes são aqueles que conseguem aceitar, ao mesmo tempo, uma grande dose do impulso elementar dionisíaco e a fortaleza da transfiguração apolínea” (FÁVERO, 2010, p. 45).

Por isso Nietzsche fez tantas apologias à tragédia grega antiga (antes de Eurípides), pelo fato de as representações teatrais conseguirem refletir a própria postura de seu povo diante da vida. Os autores trágicos mesclavam em doses simétricas os componentes apolíneos e dionisíacos. As duas forças se embatiam em ciclos intermináveis, se alternando entre criação e destruição, sem nunca se chegar a um termo; sem se outorgar qualquer tipo de finalidade além da amostragem da força do animal homem diante do devir perpétuo de sua natureza finita e, acima de tudo, consciente disso (NIETSCHE, NT, 2007, p. 24). Como afirma Lago:

O que caracteriza a obra de arte não é a apresentação de um ideal a ser vislumbrado e alcançado, mas sim o processo de desconstrução e de não-proposição de uma imagem ideal. Seu objetivo é destruir o dado como eterno, inquestionável, imanente, transcendente, o que acontece por meio da sugestão do contingente, do caos. Assim, se abrem inúmeros ordenamentos e interpretações, isto é, a novas criações. A arte trágica, tal como defendida por Nietzsche, lança nas mãos do homem o próprio destino e a própria liberdade de fazer-se, assumir-se e responsabilizar-se por seus atos, o que pode lhe custar a própria vida (LAGO, 2010a, p. 92).

Assim, podemos dizer que a arte era bem quista por Nietzsche justamente por não estar adstrita a nenhum objetivo fora dela mesma e longe da fruição estética do espírito (que não possui horizontes predeterminados de ação). O pré-requisito do artista (como do homem superior de Nietzsche) é deixar se absorver num sentimento forte e incontável, a ponto de deixá-lo se manifestar e extravasar numa válvula de escape, num ponto de convergência, na obra que vem dentro, e não de um modelo particular.

Esse estado de “embriaguez” é o ser dionisíaco do homem vindo à tona e desferindo o agulhão de potência e sensibilidade em forma de imitação da vida, ou como reflexo de sua capacidade. Conforme Nietzsche:

Nesse estado, enriquecemos todas as coisas com nossa própria plenitude: o que enxergamos, o que queremos, enxergamos avolumado, comprimido, forte, sobrecarregado de energia. 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. (NIETZSCHE, CI, 2015 p. 68).

A arte expressa à beleza, reflexo da humanidade da espécie, sendo o feio aquilo que emerge de um sentimento subconsciente de degenerescência e rebaixamento; de tudo que simboliza a morte. Por isso o instinto do homem é louvar a sua condição e a sua potência, sua tendência em buscar o infinito e a imortalidade, mesmo que de maneira vã e infrutífera. É aí, como já foi dito acima, que se evidencia a importância das orgias e dos ritos dionisíacos para a cultura grega. Muito antes de Freud, Nietzsche (influenciado por Schopenhauer) tinha se dado conta de como a beleza se atrela a um impulso para a procriação, uma expressão de imortalidade. Assim sendo, a arte tem um profundo sentido erótico<sup>28</sup>.

Porém, com Sócrates na filosofia e Eurípides no teatro, há uma quebra da união apolíneo-dionisíaca e a definitiva emergência do racionalismo radical, que não permite o ambíguo, o nebuloso e nem o pessimismo niilista, caracteristicamente dionisíacos<sup>29</sup>. O homem tornou-se teórico, preso a uma redoma sufocante onde tudo deve estar dentro de uma “lógica” para ter valor. Por conseguinte, o sentimento não compõe mais a sua produção intelectual e, em muitos aspectos, ele deve ser eliminado<sup>30</sup>.

Como vimos anteriormente, a tragédia grega do período arcaico tinha como uma de suas características o mistério, a nebulosa relação entre o cosmos, o homem e o divino, que nunca poderia ser completamente compreendida. O clímax se dava quando a ordem era abalada de alguma forma, e o elemento trágico, no destino do herói arrastado por forças estranhas, determinantes para a tônica dos acontecimentos. No entanto, a verdade fundamental do espetáculo não dizia respeito à defesa do sobrenatural, e sim a impotência do sujeito que, mesmo lutando, nunca consegue vencer o fluxo dos acontecimentos, que prevalecem e o subjagam. Todavia, o herói nunca deixa de lutar, e talvez esteja aí a grande lição do teatro grego pré-socrático (WEBER, 2011, p. 115-117). De acordo com o próprio Nietzsche:

---

<sup>28</sup> Essa argumentação é abandonada, ou pelo menos autocriticada, ao longo do amadurecimento de Nietzsche, conforme ele vai se afastando de Schopenhauer e de Wagner, de maneira que o Impulso à Vida de Schopenhauer, comparável e comparado por Freud mesmo à libido, se torna Vontade de Poder, não mais erotização, e sim dominação (embora, psicanaliticamente, tudo seja muito próximo).

<sup>29</sup> “Racionalidade’ contra instinto. A ‘racionalidade’ a qualquer preço, como violência perigosa, solapadora da vida!” (NIETZSCHE, EH, 2008, p. 83).

<sup>30</sup> Para muitos autores, a relação entre Sócrates e Eurípides é o ponto mais fraco da argumentação nietzschiana. É fato que Eurípides realiza uma série de inovações que desmistificam a tragédia e a popularizam. A tragédia da qual fala Aristóteles, inclusive, é a de Eurípides (arte como elemento pedagógico-social). Todavia, a cronologia impede a coexistência do filósofo e do teatrólogo, da mesma forma que impede o que o Nietzsche sugere; a influência de Sócrates sobre Eurípides --- isso já é notado por Willamowitz-Moellendorff na polêmica do lançamento do livro de Nietzsche. Outros dois pontos a serem destacados são, em primeiro lugar, a similitude entre o *daimon* socrático e o elemento dionisíaco (inconsciente), e, em segundo lugar, muito, senão quase tudo, que sabemos sobre Dionísio e seu culto hoje, só aparece nas obras de Eurípides. Assim, podemos dizer que, nesse ponto, tem uma certa injustiça de Nietzsche com esses autores clássicos.

Da mesma forma, com suas imagens da vida, o poeta trágico não pretende se voltar contra a vida! Pelo contrário, ele proclama: "Esta existência agitada, inconstante, arriscada, sombria e às vezes ensolarada é a maior de todas as atrações! Viver é uma aventura, independente de qual partido se tome, ela sempre terá essa característica!" (NIETZSCHE, A, 2014, p. 611, tradução nossa).

A mudança perpetrada por Eurípedes, de acordo com Nietzsche, representa a morte da tragédia helênica. Além de trocar o pano de fundo da história, pelo incremento de questões prosaicas, políticas e morais, negligenciando, por conseguinte, a essência "olímpica" característica da narrativa teatral, Eurípedes "racionalizou" a tragédia. Como ele fez isso? Através do prólogo, uma forma de contextualizar a plateia pela exposição do itinerário dramaturgico. Desse modo, Eurípedes tirou a emoção, a surpresa, a confluência de sentimentos entre espectador e protagonista. É como se alguém, em meio a uma seção de cinema, nos contasse o final do filme, ou em cada cena nos dissesse o que acontecerá em seguida.

Todavia, para Nietzsche o maior vilão não foi Eurípedes, mas Sócrates. O racionalismo exacerbado de Sócrates iniciou um novo tempo, não só para a Grécia clássica como também para toda cultura ocidental. A partir dele e de seus herdeiros mais proeminentes (Platão e Aristóteles) o olhar lógico-racional sobre o mundo tornou-se hegemônico e proscreeu as pulsões dionisíacas, obscuras demais para serem racionalizadas. Isso porque, se algo foge da possibilidade de conhecimento, se a razão não consegue apreendê-lo e explicá-lo, deve ser eliminado.

Consequentemente, a crença otimista na acomodação do intelecto à verdade oculta do ser, pelo uso adequado das faculdades mentais, banuiu o pessimismo trágico que fundamentava a arte grega. No lugar do caos e das forças cósmicas que inutilizam a ação humana, passou-se a cultivar o poder intervencionista da razão bem aplicada para corrigir as imperfeições presentes na realidade. Assim, podemos dizer que essa análise nietzschiana da arte e cultura gregas, não fica circunscrita pelos limites históricos da civilização grega, pois a sociedade ocidental foi erigida pelos postulados socráticos. "Os ventos gélidos do inverno socrático, com seu devastador impulso para a consciência e para o entendimento, que desterrou a arte do solo da cultura grega, deixou atrás de si apenas o deserto de uma cultura cética, quanto à força e importância da ilusão" (RODRIGUES, 1998, p. 101)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup>No início de sua atividade intelectual, Nietzsche mostrava-se crente na possibilidade de ressurgimento da arte trágica. Esse otimismo tinha nome, chamava-se Wagner, na música, e Schopenhauer e Kant, na filosofia. A composição wagneriana, preocupada em abarcar todas as facetas da existência, em unir diferentes manifestações artísticas numa única obra, cuja referência era o teatro pré-socrático, deixavam Nietzsche otimista. Além disso, Wagner efetua a quebra da dialética na música. A tese, a antítese e a síntese, representadas na música pelo primeiro movimento, tensão e resolução, em Wagner adquiri uma "tendência ao progresso ao infinito", sem

A consequência para a educação desse modelo hegemônico de pensamento será o já referido apego exacerbado à um modelo pedagógico excessivamente racionalizante. Todos os elementos não-rationais, por esse viés, deveriam ser eliminados, para a conquista da civilidade, somente possível pela inserção dele num contexto formativo adequado e cerceador. As emoções, as sensações, a sensibilidade, e a próprias peculiaridades psicossensoriais e cognitivas das diferentes faixas etárias das crianças e jovens não deveriam ser consideradas, pois havia um modelo de ser humano a ser buscado. A formação das elites aristocráticas de sangue azul, dos eclesiásticos, dos mercadores, dos intelectuais modernos, dos positivistas, enfim, todos os parâmetros formativos, mesmo com suas evidentes diferenças, compartilhavam dessa mesma característica; a coletivização, a hiper-racionalização e a diminuição do sujeito frente a uma ideia modelar de ensino capaz de adestrá-lo; torná-lo culto e civilizado.

#### **4.3 Vontade de poder e niilismo: a afirmação positiva da vontade como propedêutica para o agir**

Apesar do que se disse acima, para Nietzsche novos horizontes estavam surgindo e pela primeira vez depois de muito tempo a humanidade estava a um passo de ultrapassar esse paradigma, ou, caso as coisas não seguissem pelo caminho certo, cair novamente e mais profundamente no antigo vício metafísico racionalista, nos mesmos moldes do socratismo. Isso porque, é inegável o fato da

tradição ocidental [ter] por base, no decorrer da sua história, ideais metafísicos. Defendeu ideias de razão, sujeito, Deus, educação, infância e natureza humana capazes de dar sustentação as explicações sobre os fins últimos do homem. A modernidade é o período por excelência de coroamento de diversos desses ideais. A noção de um sujeito que dá sentido a tudo e que cria e representa a realidade, por exemplo, é tipicamente moderna (PEREIRA, 2010, p. 69).

Todavia, ao mesmo tempo surgiam elementos potencialmente transformadores, que se bem compreendidos e assimilados, serviriam como estopins para a quebra do antigo sistema metafísico de compreensão e conduta ética. Para Nietzsche, as ciências, as artes, a

---

nítidas divisões (WEBER, 2011, p. 120-121). O sustentáculo teórico para esse novo modelo de sociedade, pautado pela arte, como elemento vetorial formativo, vinha de Schopenhauer e Kant. O pessimismo schopenhauriano, sintetizado no conceito de vontade, princípio do agir que, por esse prisma, sempre era incompleto e nunca chegava a lugar nenhum, e a crítica kantiana aos cânones da metafísica dogmática estendiam o alcance do trágico para além da arte (WEBER, 2011, p. 120-122).

filosofia, apesar do apego venerando pelo passado e a tentativa sempre renovada de resgate de visões de mundo metafísicas, tal qual mencionado acima, caminhava a passos largos rumo a uma onto-epistemologia calcada na supressão do sentido último ou qualquer tipo de significação essencialista. As consequências práticas para aquele que compreendeu e se enveredou pelo caminho niilista, em longo prazo podem ser as mais diversas, todavia parte sempre de um processo “psicológico” dolorido e desafiador. Ele tira o sentido e a busca por ordenamento silogístico no panorama existencial. Ou seja, perde-se a visão simplificadora e sintética das coisas e a ontologia se vê diante da tarefa de encontrar sustentação em meio a um devir ilógico, atemporal e distante das representações convencionais. Por conseguinte, a percepção ancestral e sempre alimentada de uma teleologia oculta que de alguma forma guiava as manifestações fenomênicas e mesmo o ser humano; de uma unidade organizada e funcional capaz de subsumir a espécie em seu abraço maternal, dão lugar ao vazio de um mundo descolorido, frio, caótico e alheio a qualquer tipo de necessidade, arrogância ou drama humanos. O refúgio diante de tal afirmação desoladora, como vimos, historicamente sempre foi à negação do mundo e da sua dinâmica em prol de um mundo do além, onde a ordem, a unidade e a importância perdidas voltam a fazer sentido e amenizar o vazio niilista (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 30-32).

Mas diante desse panorama niilista, e de sua correta aceitação, o que ainda poderia servir então para o homem não cair em desespero? Não temos mais uma metanarrativa capaz de referenciar nossos caminhos, e, por conseguinte, nossa existência cai numa vala comum, enquanto um acaso sem importância; toda e qualquer conquista que possamos ter, por melhores, mais honestos e sábios que sejamos, nada será capaz de nos desviar da ordem natural, inexoravelmente alinhada a uma “tragicidade” incontornável; o “ser” meramente sensível (e apenas isso e nada mais) seguirá seu curso, e, ao final de sua trajetória, cairá definitivamente no “não-ser”. Viver num mundo carente de propósitos desperta insegurança e desesperança, pois no fim do arco-íris não há nenhum pote de ouro nos esperando. Então como viver frente à essa revelação? Porque buscar coisas maiores e duradouras e não cair numa espiral hedonista de busca imediata de prazeres sensíveis?

Sem a devida reflexão sobre tais questões, jamais o ser humano poderá conquistar sua “maioridade” intelectual e existencial, pois ou submergirá numa vida rasa e mundana, ou buscará uma tábua de salvação qualquer, se agarrando de corpo e alma na primeira ideologia que for capaz de preencher esse vazio. Todavia, isso é um atentado contra a “santidade” da vida. A vida que foge de si mesma e de sua singularidade mais típica é uma vida incompleta e desvirtuada. Isso porque, entre as coisas que nos definem enquanto espécie está justamente a



capacidade de ir além de nossa condição primeva, mas ao fazermos isso estaremos apenas desenvolvendo um mecanismo interno natural, e isso, como vimos nos capítulos precedentes, representa um paradoxo. Esse paradoxo nos acompanha desde o início de nossa história, e fugir dele não nos faz ficar mais próximos de nossa essência, apenas nos torna incompletos. A cultura e o conhecimento construídos, os apetrechos tecnológicos, as estruturas epistemológicas, as obras de arte, tudo isso somado representa a manifestação de uma força poderosa e pulsante que não se acomoda, mas sempre buscar a superação, num contínuo processo atualizante de uma potencialidade inerente. Essa força, como deixamos claro, para Nietzsche é vontade de poder, e ela se afirma em seu próprio movimento, e quando se volta contra si mesma, e renega sua origem, renuncia à própria vida (WEBER, 2011, p. 69-76).

Nesse sentido, embora o niilismo seja uma premissa cósmica e ontológica, a forma como o sujeito, uma sociedade ou uma época, com suas lideranças intelectuais, artísticas, religiosas, científicas e políticas, o encaram depende do tanto de poder existente no momento da edificação de seus respectivos predicados. Em outras palavras, os valores e a percepção da realidade em sua ausência de sentido se desprendem de uma perspectiva peculiar, tanto apontando para algo positivo, como para algo negativo, enquanto resultantes de uma interpretação. Quando mergulhamos em sua obra percebemos que Nietzsche nem sempre usa o termo da mesma forma ou para se referir há um mesmo acontecimento, valorando-o de maneiras distintas dependendo do contexto argumentativo. Pode-se ser niilista quando se amaldiçoa a vida e tudo quanto faça parte dela, devido a dor ocasionada pelo vazio existencial diante da crueza do acontecimento singular e desproposital que ela representa (a apatia e a passividade patológica são sintomas desse tipo de niilismo e de niilista). Da mesma forma, pode-se ser niilista quando, partindo-se de tal revelação aterradora, ao grande não à vida e a existência em sua manifestação sensível, advir um *além-mundismo* em seu lugar, capaz de soerguer um espectral universo onírico acalentador, que projeta o verdadeiro valor das coisas para fora da realidade – é um niilismo ativo, constrangedor, afirmativo em sua negação e impositivo em seu proceder. Pode-se ser niilista, todavia, quando o desvelar da farsa subsequentemente eleva o poder e a capacidade do homem de, ele mesmo, construir o seu mundo, partindo das configurações e dos limites de seu tempo e de sua natureza – é um dizer sim a vida; é encará-la de frente; agarrá-la pelos cabelos e vergá-la diante do próprio poder. Ou seja, ele consegue dosar as forças apolíneas e dionisíacas na medida certa. Esse niilista não se apequena, nem se acovarda, muito menos se esconde e se abstrai no ópio metafísico (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 32-47). Em outras palavras,

O niilismo como fenômeno normal pode ser um sintoma de força crescente (*fortalecimento*) ou de crescente *fraqueza*: ora a força de *criar*, de *querer* já cresceu tanto que não precisa mais dessa totalidade de interpretações e introduções de *sentido* (“tarefas mais próximas”, Estado etc.) ora a força engendradora de criar *sentido* esmorece e a desilusão torna-se o estado predominante. A incapacidade de *crer* em um “sentido”, a “descrença”. O que significa a *ciência* em relação a ambas as possibilidades? Sinal de fortalecimento e domínio de si, o *poder* dispensar mundos de ilusão curativos, consoladores. solapadora, dissecadora, agente de desilusão, enfraquecedora. (NIETZSCHE, VP, 2008, p 307)

Aqui já se percebe em que contexto teórico se insere a educação trágica nietzschiana. Ela parte de um choque de realidade, que muitas vezes pode ser cruel, mas indispensável, pois sem ele facilmente se cairá nalguma narrativa pretensamente verdadeira e objetificante. Se existe esse primeiro passo doloroso e, de certo modo, pessimista (num sentido filosófico, e não vulgar), em contrapartida se conquista um sentimento de liberdade que nenhuma consolação pode oferecer. A autoimolação, o sentimento de culpa, a consciência pesada do indivíduo que olha o seu reflexo distorcido no espelho de uma moral nascida da fraqueza, assentada em transcendentalismos e mitologias religiosas além-mundistas, responsáveis por um arrefecimento da vitalidade e um rebaixamento do ser humano, são encaradas de frente. Assim, um novo homem poderia surgir, livre dos esquemas axiomáticos reguladores, destituído de suas algemas e não mais atormentado pelo recalque e pela supressão de seus instintos. Não seria apequenado pelas necessidades do rebanho, nem teria suas idiossincrasias podadas e moldadas pelo horizonte das convenções e padronizações formativas. A barbárie reprimida nos arcaibouços da consciência viria à tona, sem moralismos castrativos e seu produto pernicioso, a culpa (NIETZSCHE, GM, 2007, p. 112-116).

A época Moderna, apesar de ter trazido vários problemas, tinha elementos que a faziam a melhor das épocas, pois progressivamente, e, por vezes, sem se dar conta disso, ia abrindo mão das antigas estruturas morais, plantando a semente de um novo tempo e de um novo homem, que traz junto a si tudo o que de mais significativo e poderoso a humanidade já construiu, mas sem se encolher ou se apassivar diante disso.

Como Nietzsche nos diz:

Esta *liberalidade em moral* pertence aos melhores indícios do nosso tempo. E sempre que encontramos casos onde ela está ausente, notamos isso como uma doença [...]. Se há algo que se filia ao nosso tempo é a grande quantidade de *imoralidade* que ele se permite, sem que, por isso, se julgue inferior. Pelo contrário! – Pois o que constitui a superioridade da cultura ante a incultura? Por exemplo, a superioridade do Renascimento ante a Idade Média? – Sempre apenas uma só coisa: a grande quantidade de imoralidade *confessada*. Disso se segue, com necessidade, que todos os *cimos* do desenvolvimento humano devem apresentar-se aos olhos do fanático-moral como um *non plus ultra* de corrupção (– pense-se no juízo de

Savonarola sobre Florença, no juízo de Platão sobre a Atenas de Péricles, no juízo de Lutero sobre Roma, no juízo de Rousseau sobre a sociedade de Votaire, no juízo alemão *contra* Goethe (VP. 2008, p 375)

A felicidade do pensamento livre de suas antigas estruturas e da esperança criadora de mundos que não aceita a realidade, tira todo peso da dívida do pecado original, fracionada em amargas parcelas por toda a vida e paga com suor e sangue; com a negação de si mesmo. Essa liberdade advinda pela recusa dos valores “inumanos” só pode ser conquistada pela fortidão e depuramento psicológicos, além de uma concepção de história cujos procedimentos sejam “genealógicos” e, acima de tudo, críticos. Ou seja, que ao invés de um estudo passivo de acontecimento presos numa linha temporal, com suas curiosidades e personagens ilustres, tenha condições de modificar a percepção humana, dando firmeza ao seu caminhar e iluminando seus passos. Ela colocaria os acontecimentos humanos numa dimensão propriamente humana, antropológica, calcada no entendimento das origens mais profundas dos nossos comportamentos e da nossa civilização.

Quando ouvimos os engenhosos metafísicos e trasmundanos falarem, sentimos, é verdade, que somos os ‘pobres de espírito’, mas também que nosso é o reino celeste da mudança, com outono e primavera, inverno e verão, e deles é o mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras.” — Assim falou consigo um homem, num passeio ao sol da manhã: um homem no qual não só o espírito se transformou ao estudar a história, mas também o coração, e que, ao contrário dos metafísicos, está feliz em não abrigar em si “uma alma imortal”, mas muitas almas mortais (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 18).

Todavia, a vontade de poder, transbordante de força e purificada de juízos de valor, sem necessidades de expiação ou artificialismos inorgânicos de uma cultura pequena, ressentida e niveladora, não levará à destruição da civilidade. O indivíduo forte, soberano, expansivo e dinâmico, jamais deve ser encarado como um autômato sem vontade e regulado por uma força insidiosa, unívoca e pré-programada a repetir seus padrões miméticos. A sublimação das paixões enquanto matérias-primas de uma vontade dominadora e cerceadora não depende de sua aniquilação. Bem pelo contrário, é a capacidade de controle e canalização, seu uso parcimonioso e dirigido positivamente para a edificação de uma cultura nobre e aristocrática, expressão lapidada de uma natureza imanente que necessita de direcionamento, os responsáveis pela evolução da cultura e o alcance de um projeto civilizatório jamais visto.

A práxis das paixões, recomendada pela dietética nietzschiana, consiste, antes, na reapropriação do excesso, daquela imensa gama de impulsos e afetos renegados, proscritos, reprimidos, ‘caluniados’, anatemizados e, quando possível, extirpados pela tradição platônico-cristã. Reapropriação, porém, não de sua “estupidez” bruta,

barbará e destrutiva, mas de tal força domada, transfigurada, sublimada, dourada (GIACCOIA JUNIOR, 2005, p. 157).

Dessa forma, ao referir-se a si mesmo como um grande imoralista, Nietzsche não está querendo dizer, como muitos pensaram, que ele se considerava um sujeito devasso e, na sua concepção, tudo deveria ser permitido, como se a vida fosse um grande bacanal regado a bebida, sexo e violência. A vontade de poder pode se extravasar sem controle e as consequências podem ser as mais terríveis, sendo importante, por conseguinte, um direcionamento adequado dos impulsos e instintos irascíveis, sem, contudo, eliminá-los. A incapacidade de autocontrole e as desmesuras hedonistas e egoístas das pessoas menos capazes de colocar uma medida para seu agir, plantaram a semente de um processo contínuo de esfacelamento de tudo que fosse visto como inferior. Mas flertar com esses elementos selvagens e perigosos também faz parte da vida, e a ideia de eliminá-los apenas manifesta um traço de covardia e ignorância de verdadeiros néscios, cuja consciência se resume a um tênue reflexo de percepção imediata, entre turbilhões de sentimentos embrutecedores e prazeres sensuais, que com certeza precisam ser apaziguados.

Até nisso conseguimos ver como a moral escrava se desenvolve, pois além de ser fruto do ressentimento e da perversão de valores, ela também necessita de contenção para evitar que tais indivíduos saiam dos limites e sucumbam ao peso de seu agir desmesurado. O homem superior doma seus instintos, sem se preocupar com eles, pois sabe que está no comando, escolhendo o momento certo para libertá-los e experimentá-los, pois são o tempero que torna a vida mais apetitosa e a alma grande. O glutão incontrolável devora tudo a sua frente sem critério e sem refinamento, enquanto o degustador, mesmo sem exageros, aprimora seu paladar por meio da calma e do gozo magistral do alimento bem preparado (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 438-461).

Em outras palavras, Nietzsche somente pode ser considerado um imoralista no sentido de não acreditar em uma moral universal, atemporal e anterior a capacidade humana de legislar sobre suas diretrizes. A moral é feita pelo homem e para o homem e, sendo assim, ele mesmo não pode querer universalizá-la e suspendê-la da realidade mais intrínseca de quem é de onde fala ao propô-la, se de fato quiser que ela discipline e contenha seus impulsos mais destrutivos. A imutabilidade e a incoerência não podem ser superadas de uma vez por todas, pois caso conseguíssemos atingir esse patamar cristalino a respeito de nossos parâmetros comportamentais instituídos, já não seríamos homens, mas autômatos insensíveis e simplórios, respeitando cegamente um pseudo determinismo autoimposto.

Em suma, podemos dizer que

Como qualquer outro ‘acontecimento no mundo orgânico’, a moral representa o sintoma de um reinterpretação constante, que brota da oposição e das alianças entre vontades de poder, em fluxo permanente. É, por conseguinte, dessa ótica que se pode compreender genealogicamente a moral como um tipo específico de moralidade humana, condicionada a fins e propósitos que expressam o modo de ajustamento entre vontades de poder, dando forma e substância ao projeto cultural do Ocidente (GIACÓIA JUNIOR, 2005, p. 41).

Como o próprio Nietzsche nos diz,

Assim, nego a moral da mesma forma que nego a alquimia, isto é, nego seus pressupostos: mas não que tenha havido alquimistas que acreditaram em tais pressupostos e que agiram de acordo com eles. — Nego também a imoralidade: não que existem inúmeras pessoas que se sentem imorais, mas que há na verdade uma razão para se sentirem assim. Eu não nego, obviamente – supondo que eu não seja louco – que muitas das ações que são chamadas de imorais devem ser evitadas e combatidas; nem que seja necessário praticar e promover muitas das que se chamam morais, - o que quero dizer é que faço as duas coisas por outros motivos que não os vistos até agora. Temos que reaprender, - para então, talvez tarde demais, conseguir outra coisa: mudar nossa maneira de sentir (NIETZSCHE, A, 2014, p. 542, tradução nossa)

O ser humano necessita de um trabalho ético adequado, a questão é como se irá fazer isso. Como vimos, durante séculos, o aviltamento das paixões foi a tônica da maioria das discussões éticas e morais, centradas num racionalismo insano. Ou seja, primeiro se criou a ilusão de uma razão pura e destoante da sensibilidade e dos instintos. Depois se acreditou que essa razão pura deveria ser um ideal. Em seguida, se colocou as paixões humanas, não racionais, como a fonte de todo mal e, portanto, algo a ser demonizado e expurgado para se chegar mais perto de uma sapiência verdadeira, conquistada pela depuração da interioridade reflexiva. Esse processo difamatório teve como consequência justamente o aumento e o descontrole das paixões, como monstros furiosos e sedentos de sangue que ao invés de serem contidos e civilizados apenas sofreram injúrias, o que os deixou mais possessos. Educar as paixões depende de encará-las como algo humano insuperável. Elas têm a sua importância e o seu papel na ordem das coisas, e se por ventura podem representar um vetor de perigo, então devemos entendê-las e educá-las; prepará-las para servir ao homem, e não diminuí-lo. A enchente devastadora que inunda cidades e destrói tudo a sua frente, quando contida e represada, pode levar água potável a longas distâncias, irrigando o solo e movimentando as turbinas das hidrelétricas (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 153). Como Nietzsche nos diz: “Um homem que não quer assenhorear-se de sua ira, de seu amargor e afã de vingança, de sua

volúpia, e procura se tornar senhor em alguma outra coisa, é tão estúpido como o lavrador que cultiva seus campos junto a uma torrente bravia, sem proteger-se dela” (AS, 2017, p. 162).

Diante disso, podemos dizer que a filosofia de Nietzsche visa a “cura” do animal doente homem; o reencontro com sua saúde espiritual e passional, depois de passada a moléstia representada pelo moralismo racionalista. A receita para isso pode ser resumida da seguinte forma:

Contra a indigência, a exuberância; contra a amputação, o cuidado e o cultivo; em outras palavras, integridade e saúde contra aniquilação e debilitação. Dadas as coordenadas principais da genealogia nietzschiana, não pode restar qualquer dúvida: o preço da civilização é a fragmentação do animal instintivamente saudável, inteiro e feliz. Porém, os fragmentos podem ter duplo destino: ou se dissipar, figurando, então, carência e perda; ou serem reunidos e combinados num belo e bem acabado mosaico. Nisso se diferenciam os dois regimes dos impulsos, ou as duas dietéticas culturais das paixões (GIACÓIA JUNIOR, 2005, p. 163).

O paganismo grego, tratado logo acima, era essa tentativa mágica de conciliar aspectos aparentemente contraditórios da existência; era uma maneira de expressar o que havia de mais animalesco no ser humano sem cair no descontrole e no caos absoluto. Os gregos sabiam que era impossível vencer ou aniquilar a irascibilidade e, ao invés de tentarem, preferiam festejá-la, por meio de rituais regados a música, sexo e vinho. Ou seja, eles divinizavam suas paixões, pois elas também faziam parte de quem eram e, por conseguinte, igualmente possuíam uma natureza divina a ser cultuada e artisticamente ornada. Todavia, sabiam da necessidade de impor limites, de experienciar tais sentimentos em ambientes controlados e propícios, onde não representassem perigos demasiado grandes para sua civilização. Assim, as pulsões conseguiam se extravasar moderadamente, como uma lembrança sempre fresca de que no fundo de todo cidadão grego havia um bárbaro em potencial que vez por outra precisava ser alimentado. O humano era a referência maior, e nada que o compusesse era tido como um mero apêndice extirpável (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 82-83).

#### **4.4 Formação perspectivista: da inessencialidade da vontade à vontade “bem formada”**

E é aí que entramos no ponto chave para essa pesquisa, em que conseguimos perceber de que forma a educação e a formação se ligam ao projeto civilizacional niilista e perspectivista elaborado por Nietzsche. A vontade bem formada, dentro de uma dimensão trágica da formação humana, é justamente a vontade que conseguiu se extravasar e, ao mesmo

tempo, se autodominar. A formação dessa vontade passa por todos os canais já citados em capítulos anteriores. Ela foi capaz de encontrar a medida do seu agir e do seu pensar sem buscá-los em algum outro plano que não no seio de sua cultura e em sua própria capacidade legislativa. Ela conseguiu entender a si mesma, seu lugar no mundo e a origem dos seus axiomas (sejam eles éticos ou epistemológicos); é ciente de seu poder, dos seus limites, de sua criatividade, sem se esconder atrás de nenhuma promessa soteriológica ou radicalismo ideológico. Ela quer se assenhorar do mundo, fazê-lo vergar diante de sua magistral força simbólica. Ela jamais se anula perante qualquer estrutura de poder coletivista e arrebanhadora. Ela superou todos os entraves de seu meio, de sua cultura e da formação que quiseram lhe empurrar goela abaixo. Em suma, é a vontade que recuou até o ponto em que toda a realidade pôde ser vista panoramicamente, e que se formou a partir dessa visão panorâmica. Assim, veremos detalhadamente como essa vontade “bem formada” pode atingir o auge de suas potencialidades, rumo ao encontro de si mesma, que, como ficará claro, é o ponto máximo da ideia de formação em Nietzsche.

#### **4.4.1 Educação e cultura utilitária: a atemporalidade crítica da filosofia de Nietzsche**

A vontade bem formada, da maneira como a trataremos no presente capítulo, pode ser entendida como o contraponto da cultura formativa que existia no século XIX e que ainda hoje se faz presente em nosso mundo, duramente criticada por Nietzsche. Nietzsche era um excelente analista e, em muitos aspectos, foi um pensador visionário, antevendo muitas coisas que aconteceriam décadas depois, como os riscos do ufanismo nacionalista, a centralização do poder político em torno de ideologias herméticas e autoritárias, a supremacia do coletivo sobre o individual das principais narrativas modernas e as consequências da produção em massa de bens de consumo para a vida das pessoas. Nesse sentido, a industrialização e o avanço vertiginoso da ciência empírica ocasionaram mudanças enormes para a humanidade, jamais vistas até então, ao menos não num lapso de tempo tão curto. A esperança em um progresso sem limites, alicerçado na crença do conhecimento científico associado à técnica, produzidos nos centros de pesquisa e no interior das fábricas, respectivamente, criou um frenesi sem tamanho na maioria das pessoas esclarecidas e que diretamente se beneficiavam com isso.

Em meio aquele otimismo generalizado, Nietzsche percebeu uma série de problemas inerentes a esse processo disruptivo e frenético. O utilitarismo objetificante da vida humana; o excesso de burocracia; o mundo do trabalho se desprendendo de quem de fato trabalha e a

otimização máxima do tempo dentro das empresas e, inclusive, das escolas. Essa percepção do tempo, da educação, do trabalho e do progresso sob uma ótica mercantilista e instrumental, restringia demais o desenvolvimento do indivíduo, e, por conseguinte, todas as facetas da vida ficavam seriamente comprometidas. Uma das consequências disso é que

Como falta tempo para pensar e tranquilidade no pensar, não se medita mais sobre opiniões divergentes: nos contentamos em odiá-las. Na monstruosa aceleração da vida, o espírito e o olhar estão acostumados a uma visão e a um julgamento parciais ou falsos, e todos se assemelham àqueles viajantes que só conhecem os países e os povos de dentro do trem (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 193-194, tradução nossa).

Essas foram preocupações frequentes de Nietzsche no decorrer de sua trajetória intelectual, muitas delas diretamente associadas aos modelos formativos que emergiam naquele contexto histórico. Embora a questão educativa não tenha sido tratada pontualmente na fase madura de seu pensamento --- pelo menos não da mesma forma como foi na juventude, onde as duas obras especificamente dedicadas ao assunto foram escritas --- em vários aforismos ele acaba voltando à essa temática. À desvinculação da figura de Schopenhauer, que serviu de modelo pedagógico para o jovem Nietzsche, inclusive sendo homenageado na “Terceira consideração intempestiva”, *Schopenhauer educador*, não foi suficiente para que ele abrisse mão dos elementos considerados mais significativos para a formação do indivíduo superior, que vinham de sua análise da filosofia de Schopenhauer. Ele tinha consciência dos problemas advindos com a massificação do ensino, processo típico do final do século XIX e que veio cada vez ganhando mais terreno a partir do século XX. A educação formal e ineficiente estava sendo alicerçada numa estrutura automatizada e pouco crítica quanto aos seus reais objetivos e possíveis êxitos, inclusive em como avaliá-los. Os clássicos mau digeridos pelos professores e pelos alunos se mesclavam confusamente com as modernas exigências de uma ciência positivista que queria a todo custo se infiltrar e se tornar hegemônica. Sem uma reflexão profunda e profícua a respeito das intenções do sistema de ensino e sua prática; sem uma preparação adequada dos mestres-formadores, o que se via eram sujeitos perdidos, saindo capengas ao final do percurso, sem poderem de fato apontar para sua formação como responsável por qualquer tipo de progresso posterior que por ventura pudessem julgar ter conquistado. Em suas palavras:

A extraordinária incerteza de todo o sistema de ensino, em virtude da qual todo adulto tem agora a sensação de que seu único educador foi o acaso, o caráter volúvel dos métodos e intenções pedagógicas se explica pelo fato de que agora as mais antigas e as mais novas forças culturais são, como numa confusa assembléia popular, mais ouvidas do que entendidas, e a todo custo querem demonstrar, com sua voz,



seu berreiro, que ainda existem ou que já existem. Nessa absurda algazarra os pobres mestres e educadores ficaram primeiramente atordoados, depois calados e enfim embotados, tudo suportando e agora deixando que seus alunos tudo suportem. Eles mesmos não são educados: como poderiam educar? Eles mesmos não são troncos que cresceram retos, vigorosos e plenos de seiva: quem a eles se ligar, terá de se torcer e se curvar, e afinal se mostrar contorcido e deformado (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 71-72).

Nas exigências feitas aos sistemas de ensino por parte do Estado e da elite econômica, no que tange aos objetivos a serem perseguidos, existiam interesses que não se coadunavam propriamente aos interesses dos educandos. Se os educadores mais tradicionais davam predileção para uma base formativa assentada em modelos clássicos e, por vezes, destoantes da realidade de seus alunos e dos horizontes civilizacionais de seu tempo, os educadores mais “progressistas”, influenciados e mesmo coagidos pelo capitalismo ascendente e “antropofágico”, viam a educação como um método de engenharia social, cujo fim último era o ajustamento dos indivíduos ao mercantilismo fabril; como peças fixadas em pontos estratégicos de um mecanismo complexo e funcional.

Nietzsche [portanto] critica a educação ministrada nas instituições de ensino do seu tempo, acusando-as de apequenarem o homem ao formá-lo apenas para servir aos interesses do estado, da ciência e do mercado. De acordo com o pensador, há uma tendência para potencialização de elementos comuns (e medíocres) no indivíduo, motivo pelo qual ele se nivela a sua melhor utilidade em vez de despertar suas singularidades como ser humano. Em detrimento da ação e da criação, essa tendência de uniformização privilegia a memorização na atividade de educar (NEUKAMP, 2010, p. 82).

A independência, a liberdade de pensamento, a soberania intelectual, nada disso de fato importava, somente se atendesse a algum propósito utilitarista. A ideia do prazer associado ao conhecimento e a descoberta de si mesmo, que deveriam ser pressupostos de toda boa formação, além de não serem levados em conta, eram vistos como elementos de dispersão da consciência, tirando-a de seu caminho utilitário de passividade laboral. Com tais premissas, por qualquer caminho que se guiasse, a educação trabalhava continuamente para eliminar as exceções, emburrecer os superdotados e conformar os indivíduos singulares a arquétipos predefinidos. Fazendo isso, não apenas contribuía com a superestrutura econômica, mas também favorecia a dissuasão de qualquer elemento pernicioso e potencialmente corrosivo para a ordem social. Ou seja, o educando se tornaria um bom cidadão e um membro produtivo da sociedade depois de formado.

A educação proporcionada pelos ambientes educativos quer tornar cada homem sem liberdade, colocando sempre diante de seus olhos o menor número de possibilidades.

O indivíduo é efetivamente tratado por seus educadores como se fosse algo novo, mas tivesse que se tornar uma réplica. Se o homem é apresentado inicialmente como algo desconhecido, algo que nunca existiu, deve ser transformado em algo conhecido, algo já existente. Em uma criança, chama-se bom caráter a manifestação de sua submissão ao que já existe; e quando a criança se põe ao lado dos espíritos assujeitados, revela pela primeira vez o despertar nela do sentido de comunidade; com base no qual, mais tarde, será útil ao Estado e sua classe (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 172, tradução nossa).

Ou seja, pouco importava quem eram de fato os educandos, quais eram suas características e como ajudá-los a desenvolver suas capacidades e potencialidades, a grande meta era extrair ao máximo aquilo que eventualmente pudesse servir aos interesses da burguesia capitalista e do Estado nacional. Nesse sentido, pensar por conta própria, de modo crítico e além das convenções aceitas, não era algo bom e adequado, pois tal iniciativa eventualmente poderia se tornar perigosa, contribuindo para a desagregação social. Por conta disso, melhor seria evitar a autonomia de pensamento, cortar as asas da imaginação, oferecer o mínimo de possibilidades de vida e um sentido para a existência exógeno e articulado às esferas de poder maiores. Formar passa a significar conformar, uma contínua e progressiva mecanização humana, que elimina qualquer aspecto perigoso ou dispersor em relação aos objetivos “supremos”. Sendo assim, mais uma vez, por outros meios e por outros motivos, a educação das paixões passa a ser a destruição das mesmas, e a lapidação do intelecto e de sua natureza peculiar um enquadramento que encontra sua justificativa em coisas que estão fora do indivíduo. Como Nietzsche eloquentemente nos diz:

Não é que esses jovens careçam de caráter, talento ou esforço: é que não tiveram tempo para se orientar, desde a mais tenra idade acostumaram-se a seguir instruções. No momento em que estavam maduros o suficiente para serem “jogados na rua”, fizemos algo totalmente diferente com eles, - eles foram usados, alienados de si mesmos, criados para se desgastar diariamente, isso se tornou uma doutrina de dever para eles - e agora não podem mais evitar isso, eles não querem mais nada além disso. O que não pode ser negado a esses pobres animais de tração são suas “férias” - como é chamado esse ideal de lazer em um século que funciona demais: aquele tempo em que você pode descansar à vontade, falar bobagens e agir como uma criança (NIETZSCHE, A, 2014, p. 582-583, tradução nossa).

Além do mais, a forma como o trabalho começou a ser feito dentro das fábricas, tanto nas linhas de montagem, quanto nos escritórios, era algo não apenas insalubre física e mentalmente, mas aniquilador da subjetividade. O indivíduo era sacrificado em nome da ordem regente e reificante, e nisso Nietzsche, de certo modo, concordava com Marx, embora jamais tenha feito comentários a respeito. A ideia de um sistema social de controle

megalomaníaco que se antepunha ao sujeito e a qualquer característica pessoal ou idiossincrasia, objetificando-o e reduzindo-o a uma simples ferramenta, fazia parte do horizonte teórico da filosofia de ambos, apesar das divergências entre eles. Quanto mais as formas de trabalho progrediam, maior se tornava o abismo entre o sujeito e o encontro consigo mesmo. A autoconsciência, a reflexão profunda e profícua sobre o mundo, o cultivo dos talentos, tudo precisava ser anulado ou reconvertido em algo útil e ajustável. A defesa insana do trabalho como algo bom e absoluto em termos de oferecimento de sentido e direcionamento pessoal, vinha de encontro a essas diretrizes.

Abrindo um parêntese, é interessante ressaltar que isso não é algo que tenha ficado no passado, pois em nosso mundo as mesmas premissas são defendidas. O neoliberalismo resgata essas teses antigas e dá uma nova roupagem a elas. Tira o mofo e a poeira, moderniza a costura, deixa mais colorida, mas mantém o mesmo tecido e as mesmas proporções. Inevitavelmente, essa realidade incide também sobre a educação. É cada vez mais comum vermos instituições engajadas em reformas internas e na desconstrução do horizonte de sentido que até então balizava as suas ações, tendo em vista o forte apelo do lobby neoliberal. Os projetos, metas e objetivos, e a gestão do ensino e dos recursos, se estruturam no sentido de responder as suas necessidades e parâmetros. Assim, a qualidade do ensino passa a ser mensurada por referenciais quantitativos, mediante testes, didáticas e pedagogias que primam pela objetividade (mesmo que para isso o ser humano fique em segundo plano, enquanto algo “estruturável”, e não “estruturante”). Nesse sentido, é muito comum a oferta de materiais didáticos e metodologias “formuláicas”, vendidas às escolas com a promessa de eficiência máxima (LAVAL, 2004, p. 46-49).

Consequentemente, os tempos formativos também se modificam. A formação precisa ser otimizada, encurtada, reduzida e diluída até os seus níveis mais elementares. Como o modelo neoliberal é o grande guia; um deus supremo que verga o mundo sob o peso do seu poder de coesão e infiltração, a ideia é preparar o educando com eficiência para que ele seja rapidamente absorvido pelo mercado de trabalho. Ao invés de uma formação abrangente e que, entre outras coisas, possibilite o relativo domínio dentro de uma área do saber, o objetivo é desenvolver um conjunto de habilidades e competências pessoais, que capacitem o sujeito a se inserir em contextos de ação laboral, os mais céleres e voláteis possíveis. O conhecimento é avaliado segundo sua capacidade de oferecer uma rápida resposta a uma demanda pontual. Ou seja, há uma instrumentalização do conhecimento, que passa a ser uma ferramenta utilitária e imediatista (LAVAL, 2004, p. 46-49).

Assim, se as coisas de fato rumarem por esse caminho, e o discurso neoliberal

conseguir neutralizar qualquer resistência e se projetar como “narrativa” padrão para o mundo civilizado, não haverá mais nenhum contraponto capaz de fazer frente a sua lógica expansiva. Até as escolas e universidades, que poderiam ser ambientes de proteção e reflexão acerca dos problemas e incongruências desse sistema, mais cedo ou mais tarde se renderão e prestarão continência a ele – pois há muito tempo vem sendo assediadas e aliciadas. E a marcha contínua desse movimento plutocrata e autorreferencial seguirá com passos firmes na consolidação fatalista de uma distopia maligna, travestida de boas intenções e de um pseudo-altruismo de fundo – já que, ao nível do discurso, todas essas mudanças serão feitas pensando no bem das pessoas. O resultado mais evidente disso, que também funciona como catalisador do processo, são mecanismos de formação neoliberais; de uma consciência subjetiva alinhada aos anseios do mercado. Em outras palavras, a constituição de um sujeito e de um projeto civilizatório rasos, cujo horizonte guia é despersonalificado e tem o mundo do trabalho, da produção, como a única base referencial.

Na exaltação do "trabalho", na incansável sobre a "bênção do trabalho", vejo a mesma intenção oculta que nos elogios das ações impessoais e de utilidade geral: medo de tudo que é individual. Basicamente, tendo em conta o que é o trabalho — por «trabalho» entende-se sempre aquela atividade extenuante que vai das primeiras horas do dia às últimas — É compreensível que ela seja a melhor polícia, pois mantém todos bem contidos e consegue impedir o desenvolvimento da razão, do desejo e do gosto da independência. Pois consome uma quantidade extraordinária de energia psíquica, roubando-a da reflexão, da meditação, do sonho, da preocupação, do amor e do ódio, e sempre traz à tona um objetivo pequeno, garantindo satisfação fácil e regular. Desta forma, uma sociedade em que as pessoas trabalham duro o tempo todo será mais segura: e hoje em dia se adora a segurança como se fosse uma divindade suprema. — E acontece que agora (ó horror!), justamente o “trabalhador” que se tornou perigoso! “Indivíduos perigosos” abundam! E atrás deles, o perigo dos perigos – o *individuum*! (NIETZSCHE, A, 2014, p. 580, tradução nossa).

Por isso, trazer formas de reflexão diferentes e que não se verguem a essas premissas, se torna tão importante, pois abre um leque maior de possibilidades formativas e de análise a respeito do ser humano, sua cultura, seu lugar no mundo e o contínuo efetivar-se de sua consciência e de seu ser. Entender a formação, tendo por base o arcabouço filosófico de Nietzsche, em nosso entender, permite essa reflexão e essa análise (fecha parênteses).

Voltando ao assunto, para Nietzsche se a educação é um nivelamento pernicioso que obnubila a autenticidade do indivíduo, na tentativa de torná-lo adestrado e alinhado aos parâmetros socialmente aceitos; se já parte de um arquétipo predefinido e tido como justo, que passa a ser a tônica das instituições, que pouco ou quase nada sabem sobre a natureza de quem estão pretensamente educando, então o sujeito não pode contar exclusivamente com a

educação formal. Por vezes, tem como principal missão superar a formação que lhe foi imposta, para, daí sim, poder iniciar um processo de autoformação. Ou seja, ele precisaria ultrapassar as fronteiras limítrofes impostas pela educação formal, e, por meio de uma experiência reflexionante, com o mundo, as pessoas e, principalmente, consigo mesmo, alcançar uma sabedoria própria. São esses indivíduos que serviriam de guias para as novas gerações, não como educadores despóticos e autocentrados, mas modelos exemplares cuja legitimidade de sua figura advêm seus exemplos.

Como pensador, só se deveria falar de educação por si próprio. A educação da juventude por outros é ou um experimento realizado em alguém desconhecido, incognoscível, ou uma nivelção por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos hábitos e costumes vigentes: nos dois casos, portanto, algo indigno do pensador, obra de pais e professores, que um desses audazes honestos chamou de [nossos inimigos naturais]. — Um dia, quando há muito tempo estamos educados, segundo a opinião do mundo, descobrimos a nós mesmos: começa então a tarefa do pensador, é tempo de solicitar-lhe ajuda — não como um educador, mas como um auto-educado que tem experiência (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 226).

Com base em tais apontamentos, pode verificar-se que a educação em Nietzsche é uma tentativa de criar condições favoráveis para emergência de um novo homem; forte, crítico, livre e desligado das antigas estruturas didático-pedagógicas de coerção, que se limitavam a descarregar saberes e valores estanques em cima de quem deveriam estar educando, por vezes, como vimos, apenas mecanismos de moldagem social para formar bons cidadãos e profissionais para o estado e a indústria (HERMANN, 2010, p. 116-118). Sendo assim, podemos dizer que a vontade bem formada, por meio de sua capacidade reflexiva e combativa, superou essas estruturas. Não se agrilhoou à nenhuma diretriz educacional; não se vergou ao peso dos constrangimentos do mundo do trabalho e de suas mesquinhas; não tentou encontrar sentido em nenhuma ideologia ou teologia, nem partiu do pressuposto de que era mais importante do que o mundo. Ela aceitou o seu destino, o fato de ser um mero acaso fortuito e contingente, e que em meio a bilhões de variáveis possíveis no grande movimento constituinte da matéria a sua existência não representa uma necessidade imperiosa.

Ou seja, não somos filhos de deus, não somos criação de ninguém, nem o grau mais alto da escala evolutiva, muito menos o encerramento do processo, mas uma obra do acaso, sem intencionalidade ou finalidade, mas que de fato existe, e não aceitar ou engrandecer essa existência, e viver em função dela, de sua expressão mais bem acabada e plena de vitalidade, representa apenas o pessimismo advindo da fraqueza de indivíduos inferiores. Somos, do ponto de vista de nossa autocompreensão, o ponto de equilíbrio momentâneo e consciente resultante da soma de todas as vontades que lutam em nosso interior. Portanto, “A velha

palavra ‘vontade’ serve apenas para designar um tipo resultado, uma espécie de reação individual que se segue necessariamente de uma multiplicidade de estímulos em em parte contraditório, em parte concordantes: — a vontade já não ‘age’, já não ‘move’...” (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 714, tradução nossa). Por conseguinte, nossa consciência e a percepção que temos de nós mesmos não configuram evidências de uma natureza divina, como sua prova cabal, pois só é possível pelas mãos de um deus, mas a fagulha mais brilhante das explosões belicosas dos subterrâneos de nosso corpo, entendido como unidade que congrega bilhões de partes menores. “O ‘espírito puro’ é pura tolice: se retirarmos o sistema nervoso e os sentidos, o ‘envoltório mortal’, cometemos um erro de cálculo - e nada mais!...” (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 715, tradução nossa).

#### **4.4.2 O perspectivismo moral e epistemológico como propedêutica para a “formação” da vontade**

Por conseguinte, assim como já mencionado anteriormente, o niilismo será a propedêutica de toda e qualquer etapa do processo formativo posterior. A partir da certeza niilista, essa vontade saberá que tudo quanto possa ser visto, discutido, analisado, seguido, defendido e opinado não será nada além de um produto construído pelo engenho humano. Ou seja, o homem é o construtor de seu mundo, e sua relação com os fenômenos, ações e coisas ao seu redor será sempre arbitrária e motivada por múltiplos fatores, não sendo possível a objetividade absoluta, apenas perspectivas dependentes de um determinado ângulo de visão de quem as formula. “*Perspectivismo*, em virtude do qual cada centro de força – e não somente o homem – constrói *a partir de si* todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força... Esqueceram de computar essa força *que põe* perspectivas no “ser verdadeiro” (NIETZSCHE, VP, 2008, p 325). Sendo assim, ela terá condições de perceber a importância de evitar pautar-se por uma única perspectiva, cuja consequência seria o empobrecimento de si mesma. O antropomorfismo será a lei. O conhecimento é um laço cerceador, lançado numa dupla armada pelo punho da imaginação e da inteligência, que puxam para junto de si aquilo que caiu em suas grossas tiras. Em outras palavras, a razão se lança para fora de si objetivando prender cada elemento ostensivo ao seu redor, o que tornaria louca a razão que, ao fazer esse movimento e não encontrar nada além do espectro de si mesma, se satisfizer com o espaço vazio do nada, dotando o nada de substancialidade e materialidade.

Que o *valor do mundo* jaz em nossa interpretação [...]; que as interpretações até agora são apreciações perspectivas, em virtude das quais nos mantemos na vida, isto é, na vontade de poder, de crescimento do poder; que cada *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas; que cada fortalecimento e extensão de poder alcançados abre novas perspectivas e nos convoca a crer em novos horizontes – tudo isso vai pelos meus escritos. O mundo que *nos diz respeito em alguma coisa* é falso, isto é, não é nenhum fato, mas sim uma invenção e arredondamento em cima de uma soma mais magra de observações; esse mundo está “no rio”, como algo que devém, como uma falsidade que sempre de novo se desloca, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há “verdade” alguma (NIETZSCHE, VP, 2008, p 316)

Os grandes sábios, vistos à luz de uma perspectiva mais naturalista, niilista e perspectivista, foram, no fundo, grandes “escritores”. As capacidades inventivas do bom escritor o tornam um fabricante de ilusões. Ele fala de coisas que não domina ou entende, mas com tamanha eloquência que todos o leem como se de fato estivessem entrando em contato com verdades inquestionáveis. O manuseio correto e “profissional” das palavras proporciona a construção de mundos, que, por vezes, passam a funcionar por conta própria, como se fossem independentes. Todavia, entre as ideias e a realidade deve existir um fio capaz de ligar os dois polos, jamais deixando de haver uma íntima e salutar relação entre ambos. Não por serem exatamente os mesmos, pois as ideias, mais cristalinas, “paralisam” a realidade de que tratam, enquanto expressões simbólicas, linguísticas e argumentativas. A realidade, por sua vez, está em contínuo devir, numa holística ordem sistêmica e interativa. Quando as palavras usadas para espelhar o mundo desprendem-se dele; quando o fio se rompe e as palavras se bastam a si mesmas, ao invés de um espelhamento, temos uma ficção; uma obra dependente da criatividade de quem a criou<sup>32</sup>.

A habilidade do escritor dá a ele a falsa aura de uma grande figura, dotada de uma profunda sabedoria, e essa estima aumenta mais ao tecer comentários magníficos a respeito do ser humano e do seu destino. Essa metáfora ajuda a entender o papel dos filósofos no decorrer da história. A mentira perpetrada por eles, ao formularem narrativas incríveis de mundos celestiais e grandes estruturas ontológicas passíveis de conhecimento, mediante uma lógica discursiva esmerada, configura uma falácia, mas, todavia, nem sempre intencional. Isso porque, a mentira bem contada pode ser tão crível que ilude não apenas as pessoas que a escutam, aceitam e vivem em função dela, mas o próprio mentiroso, crente na veracidade das suas próprias mentiras, propagando-as inocente e honestamente pela vida. Se essas mentiras tiverem alguma utilidade, mesmo que ao nível psicológico, mais facilmente elas serão propagadas, mais as encararão como verdade e mais seu autor será louvado não apenas como

---

<sup>32</sup> Para mais detalhes a respeito da relação entre linguagem, ser humano e mundo, vide o capítulo dois da presente pesquisa.

um escritor talentoso, mas um legítimo sábio.

Os escritores, que são cômicos desse poder, procuram intencionalmente difamar o que habitualmente se chama realidade e convertê-la no incerto, aparente, inautêntico, pleno de pecado, engano e sofrimento; utilizam todas as dúvidas quanto aos limites do conhecimento, todos os exageros do ceticismo, para estender sobre as coisas os pregueados véus da incerteza: para que então, após esse escurecimento, seus sortilégios e a magia que exercem sejam entendidos, muito irrefletidamente, como caminho para a “verdadeira verdade”, para a “realidade real” (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 24)).

Ou seja, muitas coisas que fazem parte de nossa vida e que demos uma importância muito grande, no fundo são apenas histórias que contamos a nós mesmos. Histórias e brincadeiras de crianças, que ganham profundidade, complexidade e objetividade para aqueles que ouvem e brincam, e a certeza de não serem apenas histórias e brincadeiras, mas a concreta manifestação do real.

Nós julgamos que histórias de fadas e brincadeiras são coisas da infância: míopes que somos! Como se em alguma idade da vida pudéssemos viver sem brincadeiras e histórias! É certo que as denominamos e vemos de outro modo, mas justamente isso mostra que são a mesma coisa — pois também a criança vê a brincadeira como seu trabalho e as histórias como sua verdade. A brevidade da vida deveria nos guardar da pedante separação das idades da vida — como se cada uma trouxesse algo novo — e um poeta poderia nos apresentar um homem de duzentos anos, um que realmente vivesse sem brincadeiras e histórias (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 97).

Tal constatação coloca em evidência a loucura do processo metafísico transcendentalista. Assim, a vontade bem formada evitará tais ilusões, certa de que as dimensões da matéria e a percepção sensorial que a mesma lhe oferece são a única realidade possível e “antropomorfizável”. Ou seja, descoberta e criação andam juntas; sujeito e objeto fazem parte de uma mesma equação no que tange ao conhecimento. Isso porque, como vimos no segundo capítulo, ao fazermos uso da linguagem não apenas utilizamos símbolos gráficos e sonoros para representar objetos, seres ou fenômenos, mas criamos um mundo. A reprodução exata é impossível, pois a realidade é complexa e dinâmica demais para ser reproduzida em seus mínimos detalhes. Por isso, todo ato de nomear pressupõe uma delimitação; um recorte estratégico capaz de reduzir a complexidade por meio de abstrações, responsáveis pela segurança no processo epistemológico posterior. Dar significado é o mesmo que atribuir sentido àquilo que se nomeia, pois tal processo não pressupõe uma paridade ontológica, mas uma assimilação ativa e cerceadora.

Para Nietzsche, esse movimento epistemológico calcado no uso da linguagem como forma de espelhar o mundo, que culmina numa determinada perspectiva, não é apenas atributo



do ser humano. Todo ser, por outros meios que não envolvem complexos processos racionais de composição linguística, se utiliza dos mesmos elementos para garantir a sua sobrevivência. Ou seja, o mundo orgânico funciona “perspectivisticamente”, pois apreende a realidade que lhe chega por meio de instrumentos internos que, embora não tão sofisticados quanto os humanos, igualmente partem de uma busca por simplificação; um “interpretar” constante e fundamental para a manutenção da vida, que não apenas busca se manter, mas se assenhorar do mundo. Por conseguinte,

se a linguagem humana se compusesse como metáfora da linguagem orgânica, ela estaria afirmando, na medida em que estaria dando prosseguimento, a atividade interpretativa contínua, incessante, própria de tudo que vive. Ao se afirmar como um fluxo interpretativo infinito e contínuo, a linguagem seria produto de uma vontade afirmativa de potência. Dar prosseguimento à metáfora orgânica seria afirmar a impossibilidade de sentido, seria afirmar a metáfora, a transposição, a invenção, a imposição como fundamento de toda interpretação (MOSE, 2018, p. 77).

A vontade bem formada tem ciência disso. Ela usa da linguagem com todo cuidado, esmero e robustez, e não menospreza o seu poder. A linguagem, nesse sentido, é o instrumento e, ao mesmo tempo, a expressão “tátil” e constituinte de um enquadramento emblemático de um poder perspectivístico, cerceador e emulador. Ou seja, perspectivisticamente o homem usa sua capacidade de construção esquemática de “verdades” sintéticas e abstratas por meio das diferentes linguagens de que dispõe. Como dissemos no capítulo dois, a educação se perfaz em torno do repasse dessas linguagens já constituídas, e isso é de extrema importância, a questão é qual será a atitude diante desse repasse. Esse mundo “literário” e ficcional que nos é dado como representação fiel de uma realidade apreensível, deve ser continuamente revisado e confrontado, para não virar uma masmorra que nos impeça de circular livremente. Assim, a linguagem se torna um dos mecanismos para o extravasamento da vontade, que a utiliza sem jamais esquecer de sua origem e de sua função.

Ela é vontade de poder, de potência, que se afirma em seu próprio movimento; que busca a si mesma; que quer dominar de todas as formas e em todos os sentidos possíveis; que mesmo quando fraca e acovardada, anseia por uma medida valorativa vinda de sua condição paupérrima, mas que quando livre e soberana; reflexiva e dotada de grande conhecimento; formada no seio de uma cultura superior e comprometida com a elevação da vida; cheia de energia e capacidade de domínio conceitual, será capaz de conduzir a humanidade por caminhos nunca antes vistos.

Para tanto, é necessário que essa vontade jamais se sinta constrangida diante da gigantesca influência dos antigos “ídolos” que a toda hora tentam lhe coagir a se manter dentro de seus termos. Ela deve saber se impor, se desvencilhar de toda sorte de subterfúgios ficcionais; de toda promessa de recompensas fantasiosas ou grosseiras; de todas as narrativas homogeneizantes, de toda senilidade do misticismo além-mundista, das estruturas massificadoras, da educação “comum” que em nome de um suposto benefício coletivo tentam “pacificá-la” e despotencializá-la, até que se torne um espectro errante.

#### **4.4.3 O “absorver trágico” dos referenciais balizadores: o papel da cultura para a formação da vontade**

A vontade bem formada aspira a “estetização” da vida e dos fenômenos, sejam eles físicos, biológicos, sociais ou psíquicos. Não no sentido relativístico usual, como se toda interpretação estivesse correta, mas enquanto um olhar sobre a realidade, em cada mínimo detalhe, sem jamais desviar os olhos dela, para que só depois ela se sinta a vontade para criar, abstrair, teorizar, dominar, agrilhoar, enfim, estetizar o mundo e a si própria por meio de seus símbolos e equivalências. A verdade se torna a afirmação da vontade, mas de uma vontade bem formada, que tem consciência de seu poder criativo, e não tenta camuflá-lo ou esquecer-se de onde veio e a quem obedece. A racionalidade descarnada e insensível dá lugar a uma razão corporal, que pensa fisicamente, biologicamente, organicamente, “dionisíacamente”, e usa disso tudo para pensar, refletir e criar, pois tudo isso serve como estimulante para a vontade de poder. Enfim,

O que, então, quer a vontade de potência no método trágico? Ela quer a criação de novos valores porque a vontade sem freios, instinto de liberdade que diz sim ao que até então foi maldito na filosofia. Sim a diferença! Não ao idêntico, ao Mesmo. Não ao mundo como ilusão, aparência e representação. Não ao transcendente, ao Além, Ao-lado, Acima, Fora. Não a doença que nega a vida. Não há um *finale*. São as riquezas e forças que filosofam! Filosofia da Saúde! Sim à imanência absoluta! A alegre mensagem de Nietzsche: querer equivale a criar novos valores. Vontade é igual à alegria! Vontade criadora! Filosofia do senhor, o único que cria valores, só ele tem esse direito. Vontade livre dos grilhões! Nietzsche devolveu a alegria à vontade, ela pode querer, outra vez, criar novos valores. Potência não é representada, não é interpretada, nem avaliada, é ela que interpreta, avalia e quer. A vontade de potência nada aspira, nada procura porque nada lhe falta. A vontade de potência dá, é doadora de sentido e valor”. (HEUSER, 2008, p. 137-138).

Essa vontade bem formada não aceitará verdades e preceitos péticos, independente de onde venham. A sua única certeza será a incerteza total de tudo que existe. O mergulho

direto sob as origens e os vetores responsáveis pelas estruturas diretivas será a lei. A reflexão permanente e a fuga de qualquer forma de reificação será o seu modo de agir. Porém, ela terá que se abastecer do legado das gerações passadas; do grandioso trabalho elaborado por outras vontades no decurso da história. Ou seja, a reflexão, o pensamento crítico, a iconoclastia em relação aos monumentos sagrados da civilização não podem ser entendidos como subtração de referenciais e da sua importância. Como já referido no capítulo dois desse trabalho, criticar e destruir não são sinônimos, e com certeza a vontade bem formada estará em condições de passar todas as verdades e sistemas construídos em seu escrutínio, enquanto instrumentos, cujo valor repousa na utilidade que possam ter para a vida. Portanto,

Com tal crítica, Nietzsche não quer acabar com as instituições e com a vida das pessoas; ao contrário, a defesa da vida é um aspecto central em toda sua obra. Não, é claro, uma vida previamente determinada e cheia de teleologias, mas criada a cada instante. Nietzsche também não nega a razão; apenas opta por utilizá-la de outra perspectiva. A ela não cabe o estatuto nem de inventora do conhecimento nem de faculdade que reúne uma legião de senhores para imperar sobre rebanhos. Com Nietzsche, o homem adjetivado historicamente como ser racional perde seu poder, sua prepotência e seu status (PEREIRA, 2010, p. 76).

Nesse sentido, a cultura, compreendida da forma mais abrangente possível, em todas as suas manifestações, é algo de suma importância, e Nietzsche jamais deixou de levar em conta isso. Nenhum povo ou indivíduo alcançariam a grandeza sem uma base cultural densa e capaz de preservar o legado construído numa fase anterior. Ela não veio do nada; não brotou em meio a um deserto axiomático, como resultado de um processo abiogênico; não foi idealizada por algum ser divino, que benevolmente a deu de presente ao ser humano, para que ele não vivesse feito um animal embrutecido. Foi o homem quem a criou, a duras penas, como resposta aos diversos desafios da vida, mas sempre absorvendo o que veio antes. A cultura, nesse sentido, é a síntese das experiências mais significativas de um povo.

Talvez pudéssemos comparar o processo constitutivo de uma cultura com aquele que Nietzsche propõe para a consciência (*Bewusstseins*). Os órgãos de integração de um organismo, tais como a consciência, a circulação sanguínea, o estômago, não foram criados por um desenvolvimento teleológico, mas sim ao acaso: mostram-se úteis na conservação do complexo formado pelo corpo [...]. Da mesma forma, a cultura conserva ou deveria conservar as condições de crescimento: podemos entendê-la enquanto um órgão de integração. Assim como a consciência forma conceitos que consolidam inúmeras experiências individuais, a cultura, mediante suas regras de educação, sintetiza a experiência contra as dificuldades que um povo enfrenta. Para manter-se, um organismo deve saber se defender contra várias ações exercidas sobre ele --- seja esse organismo um ser vivo ou uma cultura. A educação é responsável por transmitir e perpetuar a experiência sintetizada em regras pela cultura (FREZZATTI JR, 2008 p. 57).

A educação, por esse prisma, seria um instrumento sintetizador, cuja missão é repassar esse legado e perpetuá-lo através do tempo. Ela jamais deve ser menosprezada na formação de uma vontade nobre e soberana, pois quando se desvia da tarefa de guardião do conhecimento e da cultura; instrumento responsável por repassar para as novas gerações o legado das gerações passadas, a humanidade estará a um passo de cair na barbárie, no obscurantismo e nas superficialidades do senso-comum, pela negligência em relação aos seus parâmetros<sup>33</sup>. Assim, embora, por vezes, Nietzsche seja associado à uma figura pitoresca e cujo grande objetivo era a busca de um caos total, pela ausência de referenciais, ele nem de longe defendia isso, pois negar a tradição e aquilo que o ser humano construiu seria um erro crasso. A grande questão é como devemos nos posicionar diante daquilo que algum dia foi construído; qual seria a maneira correta de mergulharmos na tradição cultural e epistemológica e aproveitarmos ao máximo a herança da qual somos herdeiros, e é disso justamente que se trata a educação (o médium responsável pela transmissão adequada e crítica do passado). Ao falar sobre a vantagem da modernidade no manuseio da história e da cultura pregressa, Nietzsche nos diz o seguinte:

Em dois aspectos a nossa época deve ser considerada feliz. No tocante ao passado nós fruímos de todas as culturas e suas produções e nos nutrimos do mais nobre sangue de todas as épocas; ainda nos achamos próximos o bastante da magia das forças de cujo seio elas nasceram, para podermos temporariamente nos sujeitar a elas com alegria e horror; enquanto as culturas anteriores eram capazes de fruir apenas a si mesmas e não enxergavam além de si, sendo como cobertas por uma abóbada de maior ou menor amplidão, da qual desciam torrentes de luz sobre elas, mas que nenhum olhar ultrapassava. No tocante ao futuro, pela primeira vez na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos, que abarcam toda a Terra habitada. Ao mesmo tempo nos sentimos conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural; e, seja qual for o resultado de nossa empresa, mesmo que tenhamos superestimado nossas forças, em todo caso não há ninguém a quem prestarmos contas, exceto nós mesmos: a partir de agora a humanidade pode fazer o que quiser consigo mesma. — É verdade que existem singulares homens-abelhas, que do cálice de todas as coisas sabem extrair apenas o que é mais amargo e mais irritante; — e, de fato, todas as coisas têm em si um tanto desse não-mel. Que eles pensem à sua maneira sobre a dita felicidade de nossa época e sigam construindo a sua colméia de mal-estar (OS, 2017, p. 70-71).

Além do mais, os alicerces sobre os quais se sustenta a subjetividade necessitam de uma base formativa sólida que consiga preencher o vazio da ausência de referenciais. Um ser humano, muito além da estrita pertença biológica à espécie, é um ser cultural, que se forma e ganha os contornos próprios e qualificantes de sua condição única a partir do momento que é inserido adequadamente nos horizontes civilizatórios, sem os quais ele se rebaixaria ao nível

---

<sup>33</sup> Nesse sentido, a visão anticientífica que ganha força hoje em dia pode ser citada como exemplo.

das demais criaturas. Ninguém até hoje conseguiu legitimamente descobrir algo de si mesmo sem levar em conta as diversas camadas constitutivas de seu ser. Entre todos os elementos responsáveis por sermos quem somos, a história que nos precedeu é um dos mais importantes. O passado vive em nós, mesmo quando não nos damos conta disso, pois as bases culturais servem como ingredientes de suma importância no processo de edificação dos contornos de nossa subjetividade. Ao mergulharmos nessas águas caudalosas, por vezes nos deparamos com diversos fragmentos de uma história reelaborada, como que criando novos encaixes e novas configurações (o quinhão de autenticidade que emerge desse oceano de determinismos exógenos). A cada novo mergulho, novas coisas surgem, novas descobertas ocorrem, e mais exercitados estaremos nesse processo reflexivo de autocompreensão (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 70-73).

O contato com culturas diferentes também auxilia nesse processo, pois favorece a tomada de consciência acerca do quão vasto é o campo dos saberes humanos, e como sua história não se restringe a um movimento retilíneo constante e “matricida”. Ou seja, consegue ter a clareza do olhar, a percepção da deveniência que a cada novo ciclo agrega e pressupõe aquilo que passou. “Assim o autoconhecimento se torna oniconhecimento no tocante a tudo que passou: tal como, numa outra cadeia de raciocínio, aqui apenas aludida, a autodeterminação e auto-educação dos espíritos mais livres e longívidos poderia tornar-se onideterminação, no tocante a toda a humanidade futura” (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 85-86).

#### **4.4.3.1 O papel da ciência no processo formativo da vontade**

Entre todos os instrumentos culturais à mercê da fruição do homem, a ciência é um dos mais importantes, para Nietzsche, inclusive, mais importante até mesmo do que a filosofia. Muito embora o cientificismo tenha sido alvo das críticas de Nietzsche, que inclusive defendia uma “estetização” do saber, em sua fase madura ele enceta uma nova interpretação a respeito da ciência. O apego mais íntimo e honesto à realidade, sem intenções de transcendê-la e ir além daquilo que ela tem a oferecer, faziam da ciência um mecanismo ímpar para a superação da metafísica e de seus esquemas explicativos. Obviamente, a postura hermética e prepotente com que o positivismo a tratou, restringindo demais os limites da racionalidade, nunca deixou de ser duramente atacado por Nietzsche, que apenas percebeu como a análise da realidade que se atém a própria realidade, foi uma revolução e, com certeza, uma arma poderosa em sua guerra contra toda explicação imutabilizante e presa no discurso autocentrado.

As respostas vindas da ciência (quando respondidas, pois nem sempre a resposta é possível) não são tão “seguras” e confiantes quanto aquelas vindas de outras abordagens. Muito menos os resultados de seus empreendimentos conseguem inspirar simpatia ou chegar a verdades absolutas, oferecendo pouco em termos de comoção. A satisfação pessoal de quem consagra sua vida à ciência não vem em forma de frenesi, como uma força interna que extravasa e é canalizada para a criação de algo que será apreciado pelo olhar do vulgo. Esse, inclusive, frequentemente se sente frustrado ao ver seus castelos de areia serem destruídos pelas pesquisas e pelos métodos científicos, verdadeiras armas aniquiladoras de ilusões, crendices e metafísicas. Por isso é muito fácil se desviar de seus postulados e buscar formas “alternativas” de explicação mais fáceis de serem assimiladas e digeridas. E isso fica evidente quando olhamos o mundo que nos rodeia e o renascimento de antigas formas de compreensão com forte apelo emocional e capacidade de aglutinamento --- vide os movimentos terraplanistas. Aquilo que atiça a curiosidade, mexe com o psicológico, oferece recompensas e resultados aparentemente rápidos e impactantes, mesmo sem dar garantias ou trabalhar com métodos adequados de aferição, sem dúvida prevalecerá perante o grande público, cuja busca pela “verdade” apetecível se sobrepõe a incerteza constante e a modéstia pragmática da ciência, sem condições de oferecer nada além daquilo que for empiricamente possível de ser demonstrado.

O falibilismo, a abertura para novos enfoques e reinterpretações, por vezes tornam o conhecimento científico algo provisório, o que decepciona o leigo sedento por verdades pétreas e pela segurança e conforto do chão firme e sólido das narrativas homogêneas e teleológicas. O filósofo prolixo e sistemático, o artista talentoso e vanguardista, o escritor versátil e verossímil, o religioso messiânico, radical e eloquente, o empresário de sucesso, todos tem a capacidade de atrair a atenção do público, de emocionar e atizar as paixões. Porém, o cientista exerce o seu mister com sobriedade e nem sempre ele vai poder apresentar o resultado de suas pesquisas com o entusiasmo ou a vibração de outros “sábios floreadores”. Não raro ele terá que se abster do reconhecimento e das glórias, pois seu processo de criação depende não apenas de criatividade, mas de paciência e humildade diante de um universo de fenômenos e coisas cuja natureza não se desvelará tão facilmente, sendo imprescindível a calma, a sabedoria do momento certo e a frieza astuciosa, que se contenta em dar pequenos passos cautelosos a caminho de seus objetivos.

A ciência requer naturezas mais nobres que a arte da poesia: elas têm de ser mais simples, menos ambiciosas, mais abstinentes, mais sossegadas, não tão voltadas para a glória póstuma, e esquecer de si por coisas que, aos olhos de muitos, não parecem

dignas de um tal sacrifício da personalidade. A isso junta-se uma outra desvantagem, da qual são conscientes: o seu tipo de ocupação, a contínua exigência da máxima sobriedade debilitam sua vontade, o fogo não é mantido tão intenso como no forno das naturezas poéticas: por isso é freqüente perderem antes do que essas o seu vigor e florescimento maior — e, como dissemos, eles sabem desse perigo. Em todas as circunstâncias eles parecem menos dotados, porque reluzem menos, e são tidos por menos do que são (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 77-78).

E mesmo quando a ciência consegue oferecer grandes avanços, a maneira como os divulga e o tempo em que as pessoas se sensibilizam e lhes prestam homenagens é curto demais, e logo o agradecimento e a emoção pela conquista esvanece --- a “cura” milagrosa por cristais ou pelas mãos unguidas do pastor calam mais fundo no peito do fiel do que a insulina que trata sua diabetes; o espanto diante de um motor a combustão movimentando uma estrutura de aço sobre rodas rapidamente vira apenas um elemento a mais da paisagem urbana, e o assombro dá lugar ao tédio. O perigo disso é o afastamento progressivo da ciência, a sua equiparação a qualquer tipo de absurdo fantástico e defendido com a retórica típica dos grandes vigaristas, e, como consequência, a recaída da humanidade a um estágio bárbaro e pré-moderno; o seu aconchego nos braços afáveis e macios de devaneios encantadores e prazerosos. Assim,

Se essa demanda por uma cultura superior não for respeitada, pode-se prever com alguma certeza qual o curso futuro da evolução humana: o interesse pela verdade será perdido, pois proporciona menos prazer; ilusão, erro, fantasia, como coisas ligadas ao prazer, reconquistarão passo a passo a terra que outrora lhes pertenceu; a consequência mais imediata será a ruína das ciências e um novo mergulho na barbárie; a humanidade terá que recomençar a tecer sua trama, depois de tê-la desfeito à noite, como Penélope. Mas quem nos garante que continuará a ter força para fazê-lo? (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 181, tradução nossa)

O trabalho científico exige paciência, calma, tranquilidade, persistência, resiliência, acuidade de pensamento, equilíbrio emocional, humildade, capacidade crítica e, como dissemos, um apego à realidade sem nenhum interesse em superá-la e buscar algo além dela. Justamente por esse motivo é que “de modo geral, os métodos científicos são o resultado mais importante da pesquisa científica, pelo menos tanto quanto seus resultados: pois é sobre o conhecimento do método que se baseia o espírito científico e, se esses métodos forem perdidos, todos os resultados da ciência não poderão impedir uma nova invasão da superstição e da loucura” (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 269, tradução nossa)

Nietzsche, nesse sentido nos diz:

Os métodos rigorosos de investigação espalharam bastante desconfiança e

prudência, para que quem defenda uma opinião com violência verbal ou física seja visto como inimigo da nossa cultura atual ou, pelo menos, como alguém atrasado. Hoje em dia o *pathos* da posse da verdade vale muito pouco comparado a esse outro *pathos*, sem dúvida mais suave e silencioso, da busca da verdade, aquele que nunca se cansa de aprender e experimentar coisas novas (HH, 2014, p. 269, tradução nossa).

Todavia, a ciência igualmente pode contribuir para manter e fortalecer antigos hábitos de pensamento há muito calcificados em nossa consciência. Acreditar que existem leis e regularidades rígidas na natureza, presas num eterno equilíbrio ontológico, permitem a perpetuação de uma ideia metafísica de fixidez causal das estruturas mantenedoras da realidade. E isso nada mais é do que projetar uma “ética” no mundo, enquanto uma forma de disciplinar o agir concatenado das diversas camadas da tecitura fenomênica, seja no mundo físico ou no mundo orgânico. Conseqüentemente, isso abre brechas para a ideia de um “relojeiro” que esteve por detrás na confecção das peças e no ajuste posterior, permitindo a plena funcionalidade do mecanismo. Ou seja, ao invés de colocar um ponto final na metafísica, acrescenta novos ingredientes a receita; um upgrade científico que objetifica e eterniza processos humanos de compreensão e domínio (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 16).

Desse modo, a ideia da verdade plena se desloca de seu antigo lugar, mas continua existindo, como se de fato, seguindo todas as etapas necessárias, ela poderia ser alcançada de uma vez por todas, o que implica no arrefecimento do instinto crítico, da percepção da devenida e da desacomodação mental que nunca sossega e sempre busca o progresso contínuo. Por conseguinte, o que há de mais belo, pedagógico e potencialmente transformador na ciência, justamente por não se restringir apenas ao trabalho científico do profissional dedicado a pesquisa, mas com poder de mudar a perspectiva do leigo, que trará tais contribuições para sua vida, são deixadas de lado. Ou seja, a procura de uma verdade fugidia que sempre se esconde e, quando aparece, trás junto a si novas perguntas e questionamentos; o falibilismo metodológico, capaz de tirar as estruturas de pensamento de seu pedestal teórico e jogá-las na laicidade investigativa, cujos procedimentos são impiedosos, independente de quão importantes sejam tais estruturas; a humildade de se reconhecer os limites e os erros cometidos, a calma durante a aferição dos resultados, a resiliência diante de eventuais fracassos, a defesa de pontos de vista assentadas em argumentos sólidos e congruentes.

A afirmação de que a *verdade existe* e se pode acabar com a ignorância e o erro é uma das maiores seduções que há. Posto que se acredite nela, então a vontade de examinar, de pesquisar, de acautelar-se, de experimentar fica paralisada: essa vontade pode passar até mesmo por reprovável, a saber, como *dúvida* a respeito da verdade... A “verdade” é, por consequência, mais *plena* de fatalidade que o erro e a



ignorância, pois impede as forças com as quais se trabalha no esclarecimento [*Aufklärung*] e no conhecimento. O afeto da *preguiça* toma agora o partido da “verdade”; “Pensar é uma necessidade, uma miséria!”, do mesmo modo a ordem, a regra, a felicidade da posse, o orgulho da sabedoria – a *vaidade*, em suma – é mais confortável *obedecer* que *examinar*... é mais lisonjeiro pensar “eu tenho a verdade” do que só ver escuridão em torno de si... – antes de tudo: isso acalma, dá confiança, facilita a vida – “melhora” o *caráter* à medida que *diminui a desconfiança*... “a paz da alma”, a “calma da consciência”: todas são invenções que só são possíveis sob o pressuposto de que a *verdade existe*... – “Em seus frutos deveis reconhecê-la”... A “verdade” é verdade, *pois* faz os homens melhores... o processo prossegue (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 316).

Assim, podemos dizer que uma educação científica, se bem conduzida, também deve fazer parte da formação da vontade. O que a ciência oferece vai além do laboratório e dos seus objetos de pesquisa, servindo para o melhoramento do sujeito. O caráter se forma na mesma proporção com que se consolida uma percepção empírica do mundo e da vasta gama de objetos e fenômenos contidos dentro dele. O indivíduo absorve os mecanismos da ciência e apazigua sua megalomania quimérica, arrefecendo na medida certa seu entusiasmo e sua busca por compreensão e poder. Ele aceita a realidade, tentando compreendê-la, mas sabendo que, mesmo em seus melhores conceitos, existem apreciações de valor e uma medida humana insuperável, mas sempre referenciada pelo universo circundante e pelos fenômenos captados pela sensibilidade. Dessa forma, a própria ciência faz parte de um grande processo de estetização, pois ela não se configura enquanto um desvelar pleno de uma verdade escondida, mas numa criação simbólica, dependente, por sua vez, de uma plasticidade conceitual. Ela imita a realidade, mas não de uma forma isomórfica, já que na imitação estão contidas características humanas, o que Nietzsche chama de antropomorfismo e perspectivismo.

#### 4.4.3.2 A necessária crítica cultural

Diante do exposto acima, podemos dizer que assim como o corpo, mesmo sendo robusto e saudável; mesmo tendo herdado as melhores qualidades físicas e metabólicas; mesmo que seja belo, forte e potente, ainda assim não poderia se manter e subsistir sem o alimento e a atenta diligência de quem o “possui”, o espírito e a genialidade também precisam de cuidados, independente de quão talentosos formos. O alimento do espírito, sua fonte primordial de energia para crescer, se desenvolver e alcançar a maioridade plena, é obtido por meio do conhecimento; do magnífico tesouro acumulado ao longo dos séculos, e que está a nossa disposição para o usufruirmos da maneira que quisermos. Sendo assim,

Uma educação que não acredita mais no milagre deve ter três coisas em conta: primeiro, quanta energia é herdada?; segundo, como pode a energia nova ser inflamada?; Terceiro, como o indivíduo pode responder às múltiplas demandas da cultura sem ser confundido e dilacerado em sua singularidade? — Em suma, de que maneira o indivíduo pode se inserir no contraponto da cultura pública e privada, dirigir a melodia e acompanhá-la ao mesmo tempo? (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 177, tradução nossa)

O que Nietzsche critica, portanto, é o endeusamento da cultura. Ou seja, a visão sacralizada que se tem sobre o horizonte cultural, que passa a ser entendido como único possível. Esse conservadorismo deixa de levar em conta a própria dinâmica dos fenômenos humanos, que não se estabilizam de uma vez por todas. Uma cultura não é o ponto fixo de uma ordem cosmogônica engendrada, mas, como dito, a síntese da experiência humana e, por conseguinte, sempre estará à mercê de novas reconfigurações; avanços e retrocessos; ordem e caos. Por ser, na visão de Nietzsche, expressão máxima da vontade de poder, a cultura faz parte do devir ilógico que abarca todas as coisas existentes no universo. Dessa forma, ela não está imune às consequências desse embate perpétuo entre forças irreconciliáveis. A sua estabilidade, assim como de um organismo, sistema cosmológico, estrutura física ou psíquica, é o ponto máximo de poder adquirido e manifestado antes da inevitável derrocada diante de uma força contrária e detentora de mais poder.

O aspecto do mundo é o de um imenso laboratório de experiências, em que certas coisas têm sucesso, outras fracassos, e falta uma ordem ou uma lógica entre elas. A seleção nietzschiana é um processo cíclico, pois os impulsos selecionados, ou seja, mais potentes, inevitavelmente diminuirão em potência e se desarticularão, isto é, entrarão em decadência. A partir daí, outros impulsos (agora mais potentes) poderão ser selecionados. Assim, uma nova cultura sempre poderá surgir de uma cultura decadente: uma nova cultura não é um objetivo histórico fixo, mas sempre um objetivo relativo à cultura vigente. Em consequência, Nietzsche não introduz uma meta salvífica em sua Filosofia: o ciclo da cultura segue o ciclo da própria vida. (FREZZATTI JR, 2008, p. 61).

Ou seja, quando a educação e a cultura se avolumam e tentam subsumir o indivíduo em seu abraço sufocante; quando ao invés de ser elemento de fortitude, elas representam um labirinto claustrofóbico e aniquilador; quando a autenticidade, a originalidade e a singularidade são sacrificadas em nome de uma normatização, o ambiente formativo e cultural, em todas as suas esferas, inclusive e principalmente na esfera formal, se tornam vetores de perpetuação da mediocridade e um empecilho para o alcance de uma vida proativa. Sendo assim,

Quanto ao indivíduo, a tarefa da educação é torná-lo tão estável e seguro que, como

um todo, não possa mais ser desencaminhado. Mas para isso o educador deve infligir feridas ou usar aquelas que o destino lhe inflige, e uma vez que a dor e a necessidade aparecem, nos pontos feridos, algo novo e nobre pode ser inoculado. Toda a sua natureza irá absorvê-lo dentro de si mesmo e mostrará mais tarde, em seus frutos, seu efeito enobrecedor (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 170, tradução nossa)

Enfim, essa vontade bem formada terá consciência de suas limitações e poderes. Lidará com suas paixões de modo saudável, sem considerá-las patológicas e tumorais; antíteses de um hemisfério mais evoluído e que deve ser hegemônico. A experiência com o mundo, a ampliação de seus horizontes através de múltiplas perspectivas, facetas diferentes sobre uma mesma realidade observada, sem que haja a tentativa autoritária de “oficializar” uma única. Por último, a vontade bem formada, que foi municionada pela cultura e tornou-se crítica, precisa desenvolver sua criatividade. Ela não pode se contentar com aquilo que já foi feito, nem em ser apenas iconoclasta, ela também necessita desenvolver o seu potencial construtivo, pois o devir renitente, de um pulsar de vida cambiante, não pode e nem deve se estagnar.

#### **4.4.4 A metáfora das três metamorfoses e a ascensão dos tipos humanos superiores: um projeto formativo assentado na superação do homem**

Esse processo, que poderíamos, com um pouco de tato hermenêutico, chamar de pedagógico-formativo, feito por meio da tensão entre construção e desconstrução; crítica e criação, é tratado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* na metáfora das três metamorfoses. No percurso para elevar-se há fases de transição, que necessitam ser vivenciadas e ultrapassadas. “Afirmção da vida exige mudança de estado: sair da dependência para a independência e do niilismo passivo para o ativo, isto é, para criação. Tal transformação, entretanto, pressupõe que se cumpram três etapas [...]” (LAGO, 2010b, p. 20).

A primeira etapa é desconstrutiva. Se o sujeito é produto, entre outras coisas, dos referenciais culturais que a ele foram repassados e que ajudaram a estruturar os seus esquemas de pensamento e a própria percepção de mundo, então precisamos iniciar pelo desmantelamento dessas bases subjetivantes. Esse caminho sempre é dolorido, pois algo de mais íntimo e até então tido como verdadeiro é amputado, por meio da reflexão sobre a genealogia dos valores, impossível sem o exercício de uma reflexividade crítica e contundente. O peso é esmagador, e quem se enveredou por esse caminho passa pela

“metamorfose do camelo”. Nessa primeira transformação o indivíduo precisará ter muita força e coragem, pois a cada passo dado as pernas titubeiam e, no primeiro deslize, facilmente se cairá, e ao invés de se ir para frente, se retornará ao ponto de origem, pois todos os antigos “ídolos” permanecem a espreita, prontos para arrebanhar e reconverter as ovelhas perdidas --- o pastor espera a volta do crente para seu templo, sem o qual o sustentáculo físico de sua fé descamba; o empresário neoliberal anseia atrair para junto de si o consumista voraz e o (pseudo) empreendedor com suas habilidades meritocráticas prontas para serem absorvidas pelo mercado; o ideólogo radical quer dar legitimidade as suas teorias engrossando a fileira de seu exército de acéfalos; o político de carreira aspira a conquista e a manutenção do poder pelo aumento de sua base de eleitores abnegados e fielmente comprometidos. O sacrifício para se manter de pé, e continuar indo adiante com seu fardo, é fundamental para o espírito transformado em camelo superar essas dificuldades psicológicas e irromper em meio a elas (NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 43).

Os espíritos escravizados, oprimidos, explorados e presos a uma moral comum, mesmo que conscientes da sua condição, são como o camelo (burros, mulas de carga), a pedir que os carreguem cada vez mais, pois somente assim receberão o prêmio de consolação, serão reconhecidos. Porém, o homem, ao cruzar os desertos da sua existência, ao experienciar o nada, passa a se perguntar quem ele realmente é, onde se encontra, o que faz, para quem faz e a quem serve --- se a si ou não. É nesse deserto, na sua crise, que ele se reconhece como camelário em função do seu “dono”, sem liberdade, sem vontade própria, dominado. Tal é o cenário em que ele pode, depois, com a força de um leão, livrar-se das cargas e das amarras que oprimem e agigantam-se contra o seu senhor (LAGO, 2010b, p. 20-21).

E é justamente essa a segunda metamorfose, entre as três formuladas por Nietzsche; a metamorfose do leão. O leão não apenas suporta a revelação niilista, da ausência de princípios metafísicos e axiomas universais, como fazia o camelo, arquejante devido à imensa carga em suas costas. O leão deve ficar em prontidão, para atacar quando necessário. A imagem do animal tido como o rei das selvas é representativa das simbologias usada por Nietzsche, que se coloca, acima de tudo, como um pensador combativo e um “pregador” da visão crítica do mundo, desvinculada de qualquer diretriz absolutizante e, por assim dizer, “inumana” --- por isso o próprio personagem Zaratustra, da obra que leva seu nome, é apresentado narrativamente como um messias anunciador de um novo evangelho. A figura leonina é imponente, e sua ação é predatória, e quando suas garras e dentes afiados conseguem capturar a presa, ela será eviscerada, e nada restará de sua pobre carcaça. Assim também o espírito, transformado em leão, se lançará ao embate, para lutar e destruir as estruturas civilizacionais herméticas e fajutas, mesmo as mais enraizadas. “O leão adormecido

no escravo, ou seja, o homem oprimido em seu princípio vital, redescobre o seu ser originário e lança-se a destruição do opressor e a desmistificação da religião e da moral de rebanho, forças que oprimem e impedem a vida. Esse é o homem que, ao recobrar as suas forças originárias, parte a caça de quem o fez prisioneiro e sofredor, sobre fardos pesadíssimos” (LAGO, 2010b, p. 21).

A terceira metamorfose é a da criança. Se enquanto camelo o espírito se viu diante da difícil tarefa de suportar a ausência de preceitos norteadores, e, por conseguinte, o vazio de uma existência carente de propósitos e finalidades; se enquanto leão ele não apenas suportou, mas se colocou na ofensiva, usando de toda sua fúria para atacar as antigas construções epistêmicas e morais, agora, como criança, ele adquiriu a inocência. Ele foi purificado, passou pelas etapas necessárias para, enfim, se colocar na atitude humilde de alguém que está apto para reaprender a andar. A criança representa essa pureza; a água cristalina obtida após a decantação; o terreno arado e pronto para o cultivo; a inanição da não significância, conquistada pela desintoxicação do espírito, não mais vergado, condicionado e obliterado pelas estruturas deontológicas arraigadas dentro dele. A criança diz a verdade, ela não foi corrompida pelas etiquetas sociais. Suas ações são verdadeiras e puras, mesmo quando chora, faz birra e violentamente repele aquilo que não gosta. Além do mais, a criança representa a inventividade; a criatividade lúdica e capaz de construir mundos. E é disso justamente que se trata; a capacidade de construir o mundo, com parâmetros legislados racionalmente. A razão toma para si à árdua e “ingrata” tarefa de formular a sua própria medida, sem o apoio da fantasia metafísica e da mentira aconchegante de uma ficção bem contada (NIETZSCHE, ZA, 1983, p. 44-45). Em outras palavras, “Para que haja uma nova vida, uma nova moral, são necessários [...] princípios que estejam voltados à afirmação da vida, como do espírito da criança, que manifesta com sinceridade e sem medo seus desejos, simpatias e antipatias, que segue seus impulsos originários, ou seja, que é capaz de ser fiel a terra” (LAGO, 2010b, p. 22).

Ao tratar desse indivíduo superior Nietzsche usou de várias terminologias, cada uma cumprindo um propósito interpretativo no que concerne ao papel do homem em seu contínuo processo de aperfeiçoamento e conquista da liberdade. Em seus primeiros escritos, ele usa o termo “gênio” ao se referir a esse sujeito que melhor se adaptava ao seu horizonte filosófico, enquanto representante de uma casta superior; o único em condições de deixar sua marca e perpetuar seu nome na história, pois sua vontade conseguia ser afunilada em obras de grande relevância. Embora não haja uma explicação detalhada do porque da escolha por esse termo específico, Nietzsche qualifica tal indivíduo como aquele capaz de transmutar os elementos

mais nefastos e trágicos da existência em obras primas para a expressão do seu talento. A chamada “metafísica do artista” ganha contornos e significado prático por meio da figura do gênio, pois, ao transliterar os elementos naturais para uma linguagem “estética”, ele navega pelos extremos apolíneos e dionisíacos, dando forma ao assombro diante do caos que o circunda, “subjugando” esse caos por meio de abstrações (ALMEIDA, 2014, p. 12).

Eis a razão pela qual o gênio poderá imprimir um selo de perenidade à obra de suas mãos e, por conseguinte, estabelecer um vínculo entre o seu povo e a eternidade, libertando-o assim da efemeridade dos instantes fugazes. Mas tudo isso ele só poderá fazer – conclui Nietzsche – quando for amadurecido e nutrido no seio materno da cultura (*Bildung*) de um povo (ALMEIDA, 2014, p. 12).

Com o desenvolvimento de sua filosofia e uma postura crítica mais acentuada, direcionada ardorosamente contra todas as estruturas reificantes responsáveis pela manutenção da cultura e dos valores ocidentais, Nietzsche se utiliza da figura do “espírito livre”. Como o próprio nome pressupõe, esses indivíduos amam a liberdade, e lutam para conquistá-la, contra tudo e todos que se colocam contra eles e seu propósito. Por isso, não se intimidam e se anulam perante a gigantesca influência dos vetores constitutivos da mentalidade ocidental. Eles se sobrepõem a esses vetores, lutam para superá-los e construir os seus próprios. Ou seja, o panorama civilizacional, encarado como o conjunto das narrativas homogeneizantes, significantes e universalizantes, é colocado na berlinda, não mais como algo absoluto e plenamente estabelecido para além de qualquer crítica, mas simplesmente como instrumento de conquista simbólica do mundo e da natureza visceral humana. Em suma,

Um espírito livre é alguém que pensa diferente do que seria esperado com base em suas origens, seu ambiente, sua posição social e sua profissão, ou às opiniões predominantes em sua época. Ele é a exceção, os espíritos assujeitados são a regra [...] Além disso, não é característico da essência de um espírito livre ter opiniões mais moralmente justas, mas sim a liberdade da tradição, bem sucedida ou não. Mas normalmente terá a verdade do seu lado, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE, HH, 2014, p. 170, tradução nossa).

O terceiro “personagem” apresentado por Nietzsche, e o seu mais famoso, é o “Além-do-homem”, conhecido no Brasil, devido a traduções mais antigas da sua obra, como super-homem (termo hoje em dia questionado pelas ambiguidades que suscita a quem o escuta). Ele não apenas se desvencilhou das estruturas ancestrais, em busca da liberdade, mas conseguiu fortalecer seu espírito a ponto de afirmar a vida sem querer renegá-la e se esconder dentro do casulo de ficções e ilusões agradáveis. Ele busca a superação e a autossuperação; a

conquista senhorial de seu mundo, construindo a medida do seu pensar e do seu agir. Ou seja, ele tem a capacidade não apenas crítica, mas criativa, de impor suas diretrizes e seu modo de ser, sem se prostrar aos valores exógenos vindos de seu meio. Ele é o tipo ativo, já trazido em outro momento, e, por conseguinte, se contrapõe ao tipo reativo, que nesse contexto teórico é chamado de o “último-homem”. Os dois se relacionam por serem antagônicos, e cada qual é definido pelas oposições existentes em relação ao seu contraponto.

Os mais preocupados hoje indagam: “Como se conservará o homem?” Zaratustra, porém, foi o primeiro e único que indagou: “Como se superará o homem?” [...] pelo super-homem, almeja o meu coração, é ele o meu primeiro e único anseio – e não o homem: não o próximo, não o mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor. [...] o que posso amar no homem, ó meus irmãos, é que ele é uma transição e um ocaso. E também em vós há uma coisa que em mim suscita amor e esperança (ZA, 1983, p. 288).

Muito embora o além do homem tenha entrado para a história como um dos elementos mais importantes da filosofia de Nietzsche (uma das chaves de leitura para se compreender a sua obra e seus demais conceitos), acima dele aparece outra figura: o “homem soberano”; a manifestação plena do sujeito após ter aceitado o seu trágico existir; a afirmação positiva diante do niilismo e do devir renitente de uma cosmologia flutuante e incoercível, que a enfrenta sem se constranger ou fugir para algum recanto acalentador. Ele é o resultado de um processo hipostático ascendente, cuja atribuição maior é a capacidade de deixar sua impressão digital no mundo, por meio dos axiomas que ele mesmo criou. Seu objetivo é a busca sempre renovada pelo que há de mais típico em si mesmo. Não no sentido de desvelar uma essência pura contida nos subterrâneos de uma interioridade oculta, mas explorar formas cambiantes de um encontro sempre renovado com experiências subjetivantes e ricas em possibilidades heurísticas. Em outras palavras, ele coloca em movimento a sua vontade de poder, o eterno processo erradio de uma potestade que se justifica em sua própria manifestação senhorial, sem se associar a uma ordem rígida (WEBER, 2011, p. 238-242).

Tanto a metáfora das três metamorfoses quanto as tipologias humanas superiores não coincidentemente se relacionam, pois dizem respeito, cada uma a sua maneira, a um desenvolvimento individual de superação de um estado de coisas e afirmação da vida e do poder humanos. Ou seja, são as características do indivíduo durante e após o processo de descobrimento do seu trágico existir e sua posterior atitude afirmativa diante disso. Consequentemente, também ajudam a entender como se dá a formação em Nietzsche, pois ela carrega essa atitude de apreciação crítica do legado cultural, autodescoberta, desenvolvimento individual e posicionamento ativo, cujo intuito é a “objetificação” do talento e das habilidades

desenvolvidas, enquanto afirmação da vontade de poder. O corolário prático será a já referida “transvaloração de todos os valores”. Ou seja, “não mais o prazer na certeza, mas na incerteza; não mais ‘causa e efeito’, mas o constante criativo; não mais vontade de conservar-se, mas antes vontade de poder etc., não mais o modo de dizer humilde ‘tudo é *somente* subjetivo’, mas sim ‘isso é também *nossa* obra!’, fiquemos orgulhosos com isso!” (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 508).

#### 4.4.5 A vida como princípio de toda boa formação

Com base no que vimos acima, podemos dizer que, em última instância, o único critério de avaliação do percurso formativo é a vida. Ou seja, como um conjunto de ditames morais e intelectuais, construídos pela vontade, podem ou não contribuir para a elevação e manutenção da vida. “Para Nietzsche, este mundo é o único que existe; em vez de nos afastarmos dele, devemos viver, gozar de nossas vidas no máximo possível. O pensador se propõe a enfrentar, não a abandonar a realidade que se apresenta nua e crua. Emerge, assim, a necessidade de se assumir novos valores, valores contingenciais, ou seja, sem Deus, sem moral platônico-cristã” (LAGO, 2010b, p. 18). Antes de se legislar sobre esses valores, portanto, torna-se necessário dizer sim a vida, da forma em que ela se expressa e vibra em todas as dimensões. Esse é o primeiro e o grande princípio de toda e qualquer formação condizente com o pensamento de Nietzsche. É o aspecto positivo e otimista da vontade de poder colocada frente a frente com o demônio do eterno retorno, encarando-o e agradecendo-lhe por sua feliz revelação; pela eterna continuidade de uma espiral ontológica mantida em movimento, mas sem nunca encontrar seu ponto fixo de equilíbrio ou seu corolário definitivo, voltando inúmeras vezes as mesmas configurações, numa sucessão infinita de caos deveniente. Ela aceita o niilismo. Ela abraça o devir, seus afetos e paixões e, a partir daí, tenta encontrar o seu caminho. Não o caminho certo, ou o único caminho, mas o seu caminho; o caminho que leva a significância, a felicidade e o poder desperto de suas entranhas. A sensação do poder efluindo e a percepção da realidade transfigurada por esse poder, fazem vibrar o espírito, dar sentido a vida e contentamento ao coração.

A questão de se estamos contentes conosco não é absolutamente a primeira, mas sim a de se estamos contentes com alguma coisa em geral. Se dissermos sim em um único instante, então teremos dito sim não só a nós mesmos, mas à existência como um todo. Pois nada se sustenta por si, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se só por uma única vez nossa alma vibrou e soou de felicidade como uma corda de um instrumento, então todas as eternidades foram necessárias para condicionar esse



único acontecer – e toda eternidade foi abençoada, libertada, justificada e assentida nesse único momento do nosso dizer sim. Os afetos *que dizem sim*: – o orgulho, a alegria, a saúde, o amor do sexo, a inimizade e a guerra, a veneração, os belos gestos, maneiras, a vontade forte, o cultivo da alta espiritualidade, a vontade de poder, a gratidão à terra e à vida – tudo o que é rico e que quer doar, e que presenteia, doura, eterniza e diviniza a vida – toda a potestade das virtudes *transfiguradoras...* tudo o que abençoa, que diz sim, que afirma fazendo –. (NIETZSCHE, VP, 2008, p 497)

Como podemos evoluir? Como poderemos contribuir para uma expressão de vida mais robusta, viril, plena, sobrecarregada de força, saúde, completude, vigor e felicidade? Como, em contrapartida, acabar com valores provindos da fraqueza, do servilismo, do rebaixamento, da negação da vida em seus níveis biológicos e materiais?

De que valem as nossas estimações e tábuas de valores elas mesmas? *O que vem à luz em sua dominação?* Para quem? Com referência a quê? – Resposta: para a vida. Mas *o que é vida?* Aqui, portanto, necessita-se de uma nova e mais determinada apreensão do conceito “vida”. Minha fórmula para isso soa da seguinte maneira: vida é vontade de poder (NIETZSCHE, VP, 2008, p 152)

O amor a vida tem necessariamente que estar ligado ao amor por aquilo que sustenta a vida, a embeleza, a conforta, a transforma e a potencializa. Nesse sentido, os prazeres mundanos oferecem mais substrato do que qualquer idealismo. As coisas até então consideradas grandes e nobres desviaram os olhos da realidade dos sentidos, e criaram a falsa ideia de uma natureza mais evoluída expressa em abstracionismos bordados pela artificialidade da mente em seu contínuo movimento de negação do mundo. Por conseguinte, não apenas as coisas banais e prosaicas foram esnobadas, mas também os comportamentos tidos como menores e que não refletiam a grandeza da alma pura, abundante e sublime. A brutalidade, a riqueza visceral plasmada no indivíduo em carne e osso, que abraça o corpóreo com amor e gozo, são elementos capitais para o desenvolvimento saudável de uma concepção de vida que quer se afirmar em toda sua *ostensividade* e beleza fulgurante, e não renega quem é ou as múltiplas facetas que a compõem e determinam a sua ação, por mais díspares elas sejam (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 89-97).

Se algo nos faz honra, então é isso: pusemos a *seriedade* em qualquer outra parte: tomamos como importantes as coisas *baixas* desprezadas por todas as épocas e deixadas de lado – achamos banais, por outro lado, os “belos sentimentos”... Há algum engano mais perigoso do que o desprezo do corpo? Como se, com ele, toda a espiritualidade não fosse condenada a tornar-se doentia, não fosse condenada aos *vapeurs* do “idealismo”! Não tem pé nem cabeça tudo o que foi ideado pelos cristãos e os idealistas: somos mais radicais. Descobrimos o “mundo menor” como o decisivo em toda parte. O calçamento das ruas, o bom ar no quarto, a comida, todos compreendidos em seu valor; fomos sérios com todas as *necessidades* [*Necessitäten*] da existência e *desprezamos* tudo “o que concerne à bela alma” como uma espécie

de “leviandade e frivolidade”. – O que foi até agora mais desprezado foi posto em primeira linha. (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 489)

Em suma, no que se refere à formação, a questão que primeiro salta aos olhos quando nos debruçamos no pensamento de Nietzsche é saber que tipo de homem pretendemos formar. Ou, melhor dizendo, qual resultado almejamos no final do processo? Quais atributos ele deverá ter? Como, tendo por premissa a genealogia niilista nietzschiana, todos os modelos formativos existentes ao longo da história foram sepultados, pois sempre se mantiveram em esquemas restritos e tendenciosos de compreensão a respeito do ser humano, essa questão se torna mais complexa, pois não há uma base fixa que comodamente sirva para balizarmos o processo. Sendo assim, ao invés de modelos formulaicos, o próprio sujeito deverá ser o foco. A formação deverá partir dele e voltar a ele, num círculo pedagógico amplo de autodescoberta e autossuperação, cujos parâmetros serão flexíveis e não se pretenderá alcançar um protótipo anteriormente idealizado, pois o solipsismo eurístico do sujeito o impedirá de se vergar à qualquer sistema autoritário e modelador.

O problema que coloco aqui não consiste em redimir a humanidade na sucessão serial dos seres viventes (—o ser humano é um fim—): mas que tipo de ser humano deve ser criado, deve ser desejado como o mais valioso, com a vida mais digna e o futuro mais certo. Esse tipo de valor mais elevado já existiu com bastante frequência: mas sempre como um mero acaso da fortuna, como uma exceção, nunca como algo deliberadamente desejado. Pelo contrário, foi precisamente o mais temido, foi, até agora, considerado o mais temível; — e, devido ao medo, amou-se, criou-se e realizou-se o tipo inverso: o ser humano como animal doméstico, o ser humano como animal gregário, o ser humano como animal doente, — o cristão... (NIETZSCHE, AC, 2016, p. 706-707, tradução nossa)

Assim, qualquer instrumento racional usado como sustentáculo para o desenvolvimento cognitivo do indivíduo em seu processo de aculturação deve servir à vida, entendida no sentido mais pleno, natural e concreto possível. Formar alguém é diferente de massificar, empobrecer, anular, alijar de suas idiossincrasias, despir de suas características mais singulares, ajustar a um modelo utilitário exógeno, envernizar com uma falsa erudição acadêmica, cheia de floreios e carente de reflexão. Formar é oferecer as bases fundamentais para o florescimento do indivíduo, com vistas a uma experiência significativa e única; a um mergulho no horizonte de possibilidades inerentes à existência, que não se encerra numa idealidade essencial, mas sempre oferece novas oportunidades de descobertas. A educação deixa de ser um trabalho abstrato de afunilamento passivo da consciência a uma estrutura civilizacional específica, e coloca o indivíduo como centro gravitacional, a partir do qual ela

ganha sentido e significado. Por essa perspectiva, podemos dizer que o projeto nietzschiano de educação e formação estava estruturado em torno de oposições:

a oposição entre cultura elevada e cultura contemporânea, a oposição entre formação (*Bildung*) e a formação do filisteu, o processo educativo enquanto individual e não coletivo e a importância dos obstáculos e dificuldades. A preocupação nietzschiana sempre foi com a *Erziehung* (educação) e não com a instrução escolar (*Schulung*) e a erudição livresca (*Gelehrsamkeit*), pois a primeira tem o âmbito mais geral no sentido que é entendida como inseparável da vida. Em outras palavras, a *Erziehung*, para o filósofo alemão, não deve ser confundida com habilidades técnico-científicas de resolução de problemas, com o conhecimento enciclopédico dos livros, com a falsa erudição dos escritores de artigos jornalísticos, com a Filosofia que repete o pensamento de outros, com saberes não criativos. A educação deve ser um processo contínuo de transformação, diríamos até de superação, da cultura vigente. O objetivo da educação e da cultura nietzschianas é a produção contínua, embora esporádica, de gênios e de culturas superiores (FREZZATTI JR, 2008, p. 43).

#### **4.4.6 A estetização do conhecimento em Nietzsche: A expressão apolíneo-dionisíaca na formação da vontade**

Esses gênios são aqueles capazes de absorver uma alta dose dos impulsos elementares apolíneos e dionisíacos. Razão e emoção, descoberta e criação, ordem e caos, estabilidade e descontinuidade, civilização e animalidade, ajustamento mental e quebra de paradigmas. Nietzsche nunca abandonou essa interpretação acerca do panteão olímpico grego, especialmente nas figuras de Apolo e Dionísio e aquilo que tais divindades representavam para a cultura grega antiga. Nesse sentido, facilmente poderíamos dizer que a filosofia de Nietzsche transita por entre essa tensão entre esses impulsos básicos. O progresso e a superioridade cultural de um povo, para Nietzsche, dependem de uma reconfiguração dos elementos naturais, que passam para um universo antropomórfico carregado de atributos simbólicos. Nesse sentido, se a essência dos entes é incapturável pelas nossas capacidades cognitivas; se aquilo que chamamos conhecimento é um processo conceitual de agrilhoamento do mundo e, portanto, dependente de nossa criatividade; se a ciência, com todo seu rigor metodológico, não pode fugir dos limites da condição humana, então todos os nossos empreendimentos, epistemológicos ou morais, por mais esmerados e congruentes sejam em relação aquilo que representam, no fundo possuem “apenas” um sentido estético. Em outras palavras, assim como o artista olha para a realidade e capta certas nuances que posteriormente serão reproduzidas, de acordo com sua percepção daquilo que olhou, todo homem do conhecimento, seja ele cientista ou filósofo, recebe os estímulos do ambiente e, por meio de sua vontade cerceadora, reproduz essa realidade por meio de seus signos, o que, no

fundo, por esse viés, também é um processo artístico (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 13 a 30). Se ele for “bem formado”<sup>34</sup>, se não foi corrompido ou radicalizado por meio de determinada ideologia, e tiver, acima de tudo, a mente aberta, ele aceitará essa verdade, viverá a partir dela, e criará o seu mundo a sua maneira; uma grande tela pintada com as mais vivas cores e com a segurança do toque magistral do artista talentoso.

A arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida... A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã, antibudista e antiniilista *par excellence*. A arte como a *redenção de quem conhece*, – daquele que vê e quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor [-] trágico. A arte como a *redenção do homem de ação*, – daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói. A arte como a *redenção do sofredor*, – como caminho para estados nos quais o sofrer é querido, transfigurado, divinizado; nos quais o sofrer é uma forma do grande arrebatamento (NIETZSCHE, VP, 2008, p 426-427).

No entanto, assim como a obra de arte, literalmente falando, também se arruína quando deixa de levar em conta o talento do artista e a eventual fruição do expectador --- coisa muito comum de acontecer na arte de legenda vinda com o abstracionismo ---, a “obra de arte” do cientista e do filósofo, entendida no sentido metafórico de emulação sintética e valorativa do mundo, quando deixa de lado o valor da obra para a vida e a capacidade de ajuste emulativo dos artistas da arguição, tem como destino fatal o declínio inexorável daquilo que produz. A crueza destoante de uma idealidade almejada, mesmo que conscientemente rejeitada enquanto verdade objetiva, destitui a obra de sua profundidade, beleza, capacidade de influir positivamente na vida das pessoas, e cumprir a sua missão principal: servir como símbolo máximo da vontade humana em seu processo esteticamente constituinte e cerceador.

Quando as névoas de uma filosofia místico-metafísica chegam a tornar opacos todos os fenômenos estéticos, segue-se que eles também ficam não avaliáveis entre si, pois cada qual se torna inexplicável. Mas, se não podem mais ser comparados um ao outro para fins de avaliação, surge enfim uma total ausência de crítica, uma cega tolerância; e daí também um constante decréscimo na fruição da arte (que se distingue da crua satisfação de uma necessidade apenas através de um provar e distinguir bastante aguçado). Quanto mais diminui a fruição, porém, tanto mais o anseio por arte se transforma e volta a ser uma fome vulgar, que o artista busca saciar com alimento cada vez mais grosseiro (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 22).

Em outras palavras, a busca por uma reconfiguração estética da existência permite que embelezemos a vida, traduzindo-a para nosso universo simbólico. O mundo é

---

<sup>34</sup> Ou seja, se não foi conformado por uma diretriz externa.

“decantado” pela razão, e o que passa pelo processo sai mais pleno e reluzente. Todos os horrores, toda a dor, tudo que é repulsivo, feio, imundo, fugidio e grotesco é emoldurado, conformado à uma silhueta produzida pelo olhar estético do homem, uma verdadeira máquina de embelezamento que não conhece limites. O resultado não afeta somente aquilo que é embelezado, nós também não somos os mesmos depois do processo. Nos tornamos melhores, pois as nossas mais íntimas qualidades e potencialidades vieram à tona e foram canalizadas no momento em que demos forma e concretude a essa pulsão estética, que, como vimos, muito além de um mimetismo banal, é uma apropriação ativa e “empoderadora”. Todavia, desde que haja algo a ser reconfigurado, e que essa reconfiguração não desvie o olhar do homem; não o faça embasbacar e comover diante da obra já concluída, sem perceber a realidade fenomênica por trás dela e que lhe desacomodou e lhe inspirou.

Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das obras de arte, não é mais que um apêndice: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo. — Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada — tolos que somos! Se damos início à refeição pela sobremesa e saboreamos doce após doce, não surpreende que arruinemos o estômago e até mesmo o apetite para o bom, substancial, nutritivo alimento que nos oferece a arte! (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 68).

Como já mencionamos, essas considerações ajudam a pensar o processo formativo como sendo referenciado por vários fatores, inúmeros contextos e agentes. E é disso justamente que a nossa sociedade plural e complexa necessita. Os metarrelatos foram extintos, mas a importância de fios condutores continua a mesma. No entanto, a pretensão de eleger um único discurso como capaz de nos fazer os felizes habitantes da terra não pode ser jamais aceito. Isso porque, o pensamento hermético inibe a reflexão e a autocrítica. O mundo introjetado em nossa mente passa a ser o único possível, e qualquer coisa que não faça parte dele é imediatamente hostilizado. É como se houvesse uma fronteira circundante e intransponível, e caso algo ultrapassasse essa fronteira devesse ser repellido, mantendo, assim, a segurança e o aconchego do lugar comum. Isso porque, o que é diferente incomoda, leva à incerteza e ao medo. O sossego e a tranquilidade do que é conhecido, mesmo sem trazer vantagens evidentes, nos livra do sofrimento da incerteza. A terra firme não deixa o estômago embrulhado, como do marinheiro explorador que se coloca em mar aberto em busca de terras distantes. Mas ao não se arriscar e se manter na segurança da terra natal se perde a possibilidade da descoberta, ou mesmo da aceitação do desigual. Por isso é tão importante ir

além das fronteiras e deixar o que está além vir até nós, sem preconceitos, mas com abertura para aceitar e agregar o novo ao antigo, sempre numa dinâmica interativa e fluente, que com certeza, trará riscos, mas também enormes possibilidades em termos de experiência e expansão dos nossos horizontes de pensamento.

Nietzsche fala sobre o processo disruptivo dessa consciência que busca superar a si mesma relacionando-o com a doença e a maneira como ela nos aflige e nos tira de nosso ponto de equilíbrio habitual --- metáfora que ele, devido a sua própria experiência, constantemente lança mão em seus escritos. Vivemos nossas vidas no automático, simplesmente reagindo as diversas situações que se apresentam através de esquemas mentais pré-definidos, concedendo importância e relevância a determinadas coisas e nos direcionando ao encontro delas, como se fossem o nosso eixo gravitacional. Todavia, ao sermos acometidos por alguma moléstia somos tirados de nossa zona de conforto e as coisas que até então nos impulsionavam deixam de ter resplendor. O clima fica gélido, a atmosfera plúmbea e descolorida, e a própria percepção muda substancialmente. A melancolia diante da sensação de uma natureza declinante em saúde e vigor retira o véu da realidade; faz emergir os elementos mais trágicos da existência, até então escondidos embaixo do reboco de nossas prioridades fantasiosas e embusteiras. Por conseguinte, a capacidade de julgamento se expande, pois um novo ângulo de visão brota em meio ao desmoronamento da vitalidade, acometida e arrefecida pela doença. A busca por riquezas, honrarias, poder, ascensão social, bens materiais, sucesso profissional, tudo passa a ser relativizado e colocado numa nova perspectiva. Contudo, quando a doença começa a ceder e a saúde reaparece, junto dela a alegria também ressurge. O ânimo, a motivação, o ímpeto, tudo volta, mas não como antes. A enfermidade deixa “sequelas”, e nossa mente não recuperará às mesmas condições de antes, pois o turbilhão de pensamentos desperto durante a convalescença nos modificou. Passamos a viver e nos portar de uma forma diferente; reconstruímos nosso mundo pessoal em meio aos escombros das antigas verdades deixadas pelo caminho (NIETZSCHE, A, 2014, p. 549-551).

#### **4.4.7 A experimentação no processo formativo e na constituição da consciência *deveniente*: o encontro do sujeito consigo mesmo**

Para retomar o que foi dito anteriormente, a lapidação do intelecto e da consciência, que poderíamos entender como um absorver ativo do legado cultural, somado a um desenvolvimento e afinamento das paixões e tendências avivadas no processo, tem que partir e ter como ponto de chegada o sujeito. Ele é a base e a medida. Portanto, educar jamais

deve ser encarado como um despertar de elementos intrínsecos, e muito menos como um mecanismo de ajustamento passivo ao panorama circundante. A dialética formativa necessita de um movimento contínuo e processual entre sujeito e objeto, entre o individual e o coletivo, entre o singular e o plural, entre o “próprio” e o “estranho”, entre a natureza e a sociedade, entre o orgânico e o artificial. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que toda formação necessita de um horizonte de significados construídos ao longo da história, e que servem como parâmetro para o processo formativo, ela não pode esquecer que quem está se formando é um ser cuja complexidade é tamanha que um universo inteiro cabe dentro de si. O protagonismo ativo e, ao mesmo tempo, a necessidade de inteligência e consciência associadas aos referenciais balizadores, que também contribuem para o desenvolvimento e o descobrimento do sujeito, são cruciais para se desenvolver a autonomia e garantir a eficácia do sistema formativo e educativo, em todas as suas nuances. Encarar a formação ou qualquer outra atividade humana como algo externo é encarar o indivíduo como um autômato sem vontade (NIETZSCHE, VP, 2008, p. 445-455).

No que concerne ao indivíduo, o tornar-se o que se é nada mais seria do que permitir que uma configuração de impulsos atinja seu *quantum* máximo de potência [...]. Podemos apresentar, no entanto, uma outra perspectiva para o entendimento do processo educativo em Nietzsche ou do “tornar-se o que se é”: nem ação da cultura ou da educação, nem ação da condição “fisiológica”, mas a relação entre as duas, posto que tanto uma quanto a outra nada mais são do que conjuntos de impulsos em luta entre si por mais potência. (FREZZATTI JR, 2008, p. 65)

Assim, o homem toma para si a missão de construir o seu mundo.

O indivíduo é algo inteiramente *novo* e *criador do novo*, algo absoluto, todas as ações dizem respeito inteiramente *a ele*. Os valores para suas ações, o indivíduo as retira, em última instância, de si mesmo: pois ele também deve *interpretar* para si, *de modo inteiramente individual*, as palavras legadas pela tradição. Ao menos a *interpretação* das fórmulas é pessoal, mesmo que ele não *crie* também novas fórmulas: como *intérprete*, ele sempre cria. (NIETZSCHE, VP. 2008, p. 382)

Mas, sem transcendentalismos, sistemas e pontos de suspensão direcionadores, colocando os homens diante de uma tarefa tão grandiosa, não poderia ter consequências desastrosas? Essa vontade bem formada, já que a força que a impele é desprovida de sentido ou finalidade, não poderia se extravasar sem controle, encontrando no seu movimento a sua obliteração? Esses são os perigos, que apenas podem ser amenizados, pois a própria noção de bem e mal também é construída pela vontade. Todavia, no que se refere à moral, a sua petrificação sempre foi mais maléfica do que seu relativismo. Sendo assim, o mundo deve ser

um grande laboratório, onde nós, seres humanos, seremos os cientistas, encarregados de fazer experiências, de nos jogarmos de corpo e alma no grande projeto de edificação dos contornos da nossa realidade e de nós mesmos.

A jornada do vivente, por esse viés, é similar a do viajante que parte para terras nunca antes vistas. O viajante distraído e pouco sensível às paisagens e pontos turísticos em seu caminho nada aproveitará, será um mero boçal com a visão embaçada pela estupidez e falta de tino, não muito diferente de uma besta de carga com sua viseira. Em contrapartida, os viajantes autocentrados se focam tanto em si mesmos que não enxergam nada ao seu redor, apenas o próprio umbigo, como se as terras que visitam fossem apenas o plano de fundo de um autorretrato. Há ainda os viajantes deslumbrados, tão extasiados pela viagem e suas novidades que mergulham irrefletidamente no momento mágico da experiência, mas sem a capacidade de reelaborá-la e transcendê-la para além do momento. Já outros, conseguem guardar a experiência, trazendo-a junto de si para toda a vida. E, por último, temos os viajantes excepcionais, os turistas atentos e abertos ao novo, com memória e sensibilidade não apenas para aproveitar a viagem e guardar suas mais incríveis recordações, mas reelaborá-las e dar uma nova roupagem à elas, como fenômenos significativos e capazes de deixar marcas profundas. “De modo igual a esses cinco tipos de viajantes vão todos os homens pela jornada da vida, os mais baixos como seres puramente passivos, os mais elevados como os que agem e se exprimem inteiramente, sem nenhum resíduo de eventos internos” (NIETZSCHE, OS, 2017, p. 90).

Assim, como dissemos numa outra oportunidade, a própria essência individual vai se construindo aos poucos, pela soma dos vários fragmentos de experiências acumuladas, mas sem chegar a uma definição conclusiva, enquanto destino final e fatal de um processo de desvelamento. Ou seja, sempre há espaço para o novo, para a emergência de perspectivas dilatadas e enriquecidas com o que mais significativo conseguirmos extrair das diversas situações pelas quais a vida nos levou. Quanto mais perspectivas, mais aguçado será nosso olhar sobre o mundo e mais inteligentes e autoconscientes seremos. Por conseguinte, a “formação da vontade”, num sentido lato e não restrito à esfera educativa, consegue absorver essas experiências, reelaborá-las e usá-las como elementos não apenas manuseáveis, mas primordiais no delineamento e fortalecimento de nossa singularidade. A vontade se forma e ganha forma, mas não de forma definitiva ou modelar, pois ela se direciona por um caminho provisório de estabilidade, essencial para fazer emergir as características do indivíduo. Esse movimento constitutivo sempre será circular, dinâmico, interativo, fluente e com a dose certa de caos, necessário para não cairmos na ilusão da verdade pétrea e cercada por muralhas



inexpugnáveis. Consequentemente, a fixidez identitária do sujeito formado dentro desse panorama se esvanece, e dá lugar para a diversidade multifatorial de camadas psicossensoriais despertadas no decurso da vida. “A ideia do homem livre e criador produz-se pela educação como libertação, como auto-libertação. Desse modo, além de fazer uma crítica destrutiva, Nietzsche aponta para um caminho afirmativo, para um caminho de superação, para um homem que se constrói e que dá sentido à vida” (HERMANN, 2010, p. 120).

Pensar de uma forma circular, tendo o eterno retorno nietzschiano como referência, não é um empecilho para termos uma noção do que seria essa visão sobre nós mesmos, a qual chamamos “eu”. Todavia, o eu deixa de ser uma identidade fixa, e passa a ser a revelação consciente; a expressão do momento exato que sintetiza as diversas camadas responsáveis pela constituição de nossa subjetividade. A “instabilidade ontológica”, que oblitera a linearidade do tempo (entendido como uma progressão infinita), por meio do retorno que trás junto de si todos os diversos instantes constitutivos de nosso “eu” singular, permite resgatar esses instantes e todas as possibilidades adjacentes, as quais foram responsáveis pela identidade que nos vem à mente quando pensamos em nós mesmos. Essa “engenharia reversa” do pensamento nos coloca diante de processos de autocompreensão, desvelando as inúmeras possibilidades de subjetivação que ficaram no passado, mas que podem eventualmente retornar e nos enriquecer com novas perspectivas sobre os contornos nucleares de nossa consciência. Assim como, nos presentear com formas de vida experiências no tempo até então desconhecidas. “É a ideia de um tempo sucessivo que permite a identidade na medida em que afasta o que foi. Ao contrário, o tempo do círculo como um tempo sucessivo e circular é capaz de restaurar, na circularidade do instante, as diversas camadas que compõe isto que provisoriamente penso ser” (MOSÉ, 2018, p. 162).

O uso do signo linguístico que me define gramaticalmente, linguisticamente, me permite acessar minha identidade, num único instante, como uma palavra mágica.

Em um mínimo fragmento de instante, sou capaz de dizer meu nome, acreditar que tenho e sou este nome e, simultaneamente, acessar o caos de sentido subjacente a ele. Como microcírculos infinitos, o pensamento simultâneo é capaz de recuperar todas as possibilidades que esta identidade nome produziu, para chegar a este resultado, a este signo. Eu posso manter a linguagem, com seu conjunto de signos, desde que possa fazer emergir, em cada palavra pronunciada, o jogo de forças que deu nascimento à linguagem. É como recuperar todas as identidades que existiram em mim para que eu possa ser [o] que sou - (MOSÉ, 2018, p. 48)

Enfim, a vontade bem formada passou por todas essas etapas. Foi municionada pela cultura, tornou-se crítica, descobriu a relevância da linguagem na expressão de seu poder e na

constituição de sua personalidade, percebeu a dinâmica interativa no delineamento de seus referenciais e a verdadeira importância de todo aparato epistemológico e moral. Ela se desvencilhou de suas amarras ideológicas e encarou a si mesma como algo único; percebeu que, no fundo, a realidade é sua criação, pois a percepção do real inevitavelmente passara pelo filtro de suas capacidades mentais. Ou seja, percebeu que “não existe um mundo ‘em si’ a ser conhecido, mas um mundo a ser interpretado à luz do ângulo de visão humana. Por isso, não é possível ao homem aprender o ideal do conhecimento, mas sim, interpretar e transformar o mundo, a cultura e a vida” (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 132). Todavia, também se deu conta que não é um núcleo de consciência plena, mas a manifestação perceptível de um turbilhão de fatores internos e externos que ajudaram a lhe formar.

O perspectivismo apontado pelo autor oferece-nos a possibilidade de rever os aspectos que são singulares da vida humana --- a afirmação da vontade. A ideia de que o mundo é interpretação apresenta-se como possibilidade de aproximar o conhecimento da vivência do homem. Assim, podemos dizer que o filósofo antecipa a compreensão de pensadores contemporâneos como Foucault, Rorty e o próprio Habermas, para os quais não existe um fundamento justificado que transcenda a experiência da vida humana; tudo, dizem eles, é fruto das relações do homem com seu meio. Para Foucault, o conhecimento decore das relações de poder; para Habermas e Rorty, emerge das relações linguísticas; Nietzsche, por sua vez, afirma que o conhecimento é pura interpretação. Como tais autores, Nietzsche volta o seu olhar para a vida e insere o homem no seu contexto, aproximando de suas experiências de vontade e de autocriação” (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 131-132)

Ao trazermos para o universo educativo tais análises filosóficas, vemos que o ideal pedagógico de Nietzsche é justamente a ausência de ideais; de fórmulas prontas e hermeticamente arquitetadas para além de qualquer realidade concreta, com seus desafios e problemas. Por esse viés, os ambientes de ensino não deveriam ter como objetivo formar legiões de alienados e incapazes de pensar fora da caixa, apenas absorvendo e alimentando o sistema que os formou com material humano novo. Por mais importantes que sejam a existência de parâmetros sólidos e propedêuticos para a prática formativa, não se pode ter medo de mudar e responder aos desafios inerentes a essa prática, que exige, diante das circunstâncias peculiares onde ocorre (dentro de um panorama temporal e contextual que não se imutabiliza), diligência, protagonismo e adaptação ativa e positiva por parte dos seus agentes; professores e alunos. Portanto, o objetivo é o desenvolvimento de um processo desconstrutivo, iconoclasta, que continuamente se coloque na berlinda, no sentido de não se fechar em torno de pseudocertezas didático-pedagógicas, e que consiga perceber seus acertos, seus erros e seus limites. Em outras palavras, é necessário trazer a pulsão dionisíaca para o

interior das instituições de ensino; para dentro da sala de aula; para referenciar a postura dos envolvidos e colocá-los diante da tarefa de refletir sobre a prática que estão desenvolvendo, sem perder de vista, todavia, sua fragilidade perante um mundo alheio as suas demandas e necessidades, mas, ao mesmo tempo, sem diminuir e desconsiderar seus enormes poderes cognitivos e transformativos (HARDT, 2010, p. 105-112).

Em outras palavras, no que se refere ao ambiente formativo, ele deverá trabalhar para a mais eficiente manifestação da vontade de poder. A escola deve ser uma escola aberta, flexível, alicerçada tanto na adequação dos seus educandos às exigências e questões de seu entorno quanto na proteção dos mesmos em relação a este entorno, e é aí que entra a reflexão e a crítica. Nietzsche nos faz ver, em seu ideal perspectivista de educação e conhecimento, a importância de se observar o contexto onde o processo educativo e formativo se perfazem e a postura antidogmática que o educador deve assumir para, efetivamente, tornar-se flexível. A transversalidade curricular, o diálogo entre todas as abordagens da realidade, a quebra da figura autossuficiente dos educadores, a fuga dos cânones ou “sacralismos” didático-pedagógicos, a importância de se colocar os indivíduos acima das estruturas e de mostrar-lhes sua importância suprema sobre qualquer fetichismo que possam querer lhes insuflar. Essas deveriam ser as metas principais das instituições, desde que coloquem como prioridade o ser humano e a vida. E nisso Nietzsche ainda pode nos auxiliar.

Quanto ao educador, ele deverá saber como desenvolver ao máximo os talentos de seus discípulos. Seres humanos não são fabricados em série e, por isso, cada indivíduo possui algo único, e essa unicidade deverá fazer parte do trabalho de seus educadores. Entender quem são seus educandos e preparar mecanismos avaliativos com vista a fazer emergir o que de mais peculiar e orgânico possa existir em cada natureza, é algo fundamental para superar o formalismo conteudista e conformador, usando a tradição pedagógica e o gigantesco manancial da cultura como um meio, mas nunca como um fim em si. “se tudo é perspectivismo, interpretação, não cabe mais a reprodução, a simples conceituação; deve haver a ação no reconhecimento da necessidade de criação e de responsabilização. Não se trata de uma criação abstrata, mas de uma determinação da vida, em que o educador passa a ser responsável pela sua própria prática” (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 132). Nesse sentido, ao falar sobre a inépcia dos educadores na condução do trabalho desenvolvido frente a seus educandos, Nietzsche nos diz o seguinte:

O mais inepto educador. — Nesse, todas as suas reais virtudes se acham plantadas no solo do seu espírito de contradição; naquele, em sua incapacidade de dizer “não”, em seu espírito de concordância; um terceiro desenvolveu toda a sua moralidade a

partir de seu orgulho solitário, um quarto, de seu forte instinto de sociabilidade. Supondo agora que nesses quatro, devido a educadores ineptos e ao acaso, as sementes das virtudes não tivessem sido espalhadas no solo de sua natureza com a terra mais rica e fecunda: então eles seriam criaturas sem moralidade, débeis e desagradáveis. E quem teria sido justamente o mais inepto dos educadores e o mau destino desses quatro indivíduos? O fanático moral, que acredita que o bem só pode nascer do bem e crescer no bem (NIETZSCHE, AS, 2017, p. 164).

Por conseguinte, um legítimo mestre não pode pensar no seu trabalho como a produção de cópias de si mesmo ou de algum arquétipo arquitetado por esferas sociais desumanizadas e reificadas. “A contribuição de Nietzsche é no sentido de acordar o educador do seu ‘sonho dogmático’, de sensibilizá-lo para a vida, impedindo que ele se aproxime de pensamentos ideológicos, que não sustentam nem resolvem a multiplicidade das relações e acontecimentos da experiência educativa (DEVECHI; TREVISAN, 2010, p. 133). Caso contrário, um mestre com o ego inflado irá se utilizar de todo tipo de artimanhas para engrandecer a sua própria figura; para que seus discípulos o vejam como alguém dotado de características ímpares e, conseqüentemente, dignas de servir não apenas como exemplo de coerência e sabedoria, mas como um “avatar” passível de ser parodiado. Ao invés de pensadores e pessoas verdadeiramente instruídas, os discípulos serão meros evangelistas propagando doutrinas e atitudes a eles repassadas, sem o mínimo de consciência crítica.

Nesse sentido, o maior compromisso de um mestre formador é, em primeiro lugar, conhecer a fundo seus discípulos; em segundo lugar, criar estratégias adequadas para fazer emergir suas potencialidades e, em terceiro lugar, permitir a divergência, o pensamento crítico e o alcance de uma vida autônoma e livre de todo tipo de cerceamento obnubilador. Ou seja, assim como já mencionado anteriormente, apesar da importância de uma base formativa densa e bem administrada por quem a manuseia e transmite, nunca se pode perder de vista o objetivo maior de todo processo, justamente o desabrochar de uma consciência soberana e capaz de transitar pela história e pelos diferentes paradigmas sem se perder ou se anular diante deles. Quando o sujeito, depois de passar pelos ambientes formativos e pelas mãos de mestres competentes e honestos com sua missão, encontrar a si mesmo; ter diante de si uma visão panorâmica dos referenciais que lhe serviram de escudo contra a ignorância extrema, ele poderá agradecer a quem lhe permitiu chegar á esse estágio.

Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, trata dessa questão nos seguintes termos:

Retribui-se mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo. E porque não quereis arrancar folhas da minha coroa? Vós me venerais; mas --- e se, algum dia, a vossa veneração vier a morrer? Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua! Dizei que acreditais em Zaratustra? Mas o que importa Zaratustra! Sois os meus crentes; mas que importam todos os crentes! Ainda não vos

havíeis procurado a vós mesmos: então, me achastes. Assim, fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças. Agora, eu vos mando perder-vos e achar-vos a vós mesmos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós (ZA, 1983, p. 92).

Em outras palavras, o discípulo deve superar o seu mestre. Não copiá-lo ou venerá-lo de forma indulgente e sem reservas, mas, a partir de seus ensinamentos, conseguir ir além dele e do que ele lhe ensinou, para descobrir o que de mais autêntico possui. Além disso, se partirmos do princípio de que o conhecimento é um processo ininterrupto e devenida, com elevado nível de abertura para novos enfoques; ao não sacralizá-lo como algo pronto, acabado e fixamente estabelecido de uma vez por todas, criamos as condições necessárias para o progresso, para o contínuo desenvolvimento do saber, que não se configura como uma idealidade plena e apreensível, mas uma práxis recheada de variáveis e a mercê da ação humana no tempo.

#### **4.5 Para concluir...**

Nossa intenção no presente capítulo foi compreender como poderíamos pensar num processo formativo tendo a filosofia de Nietzsche como suporte teórico, junto das premissas inerentes a tal filosofia. Ou seja, partindo do princípio da vontade de poder e a forma como tal princípio é tratado por Nietzsche, a questão que nos direcionou foi a problemática da formação dessa vontade, pois ela não poderia estar rígida e cegamente alinhada a nenhuma propedêutica pedagógica, epistemológica ou civilizacional. Mas, muito menos, se perder em meio a uma ausência total de qualquer compromisso para com sua singular posição existencial. Sendo assim, procuramos entender de que forma os elementos vindos da cultura, em todas as suas nuances e significados, seja na área do conhecimento, da moral, da estética etc, foram tratados por Nietzsche, e de que forma, partindo da necessidade transvalorativa dos axiomas reguladores da mentalidade ocidental, a cultura poderia ser assimilada pelo indivíduo, por meio de suas instâncias formativas, sem ser anulado por elas. Nesse sentido, vimos que Nietzsche não defendia uma visão puramente caótica e bestializada sobre o mundo e a vida humana, mas que, por meio de um processo reflexivo e crítico, a absorção do legado cultural é de suma importância, pois sem isso não teríamos onde nos “escorar”, e nem como desenvolver a nossa “silhueta” mais típica.

O objetivo e o resultado desse processo formativo alargado e potencialmente transformador, chamamos aqui de vontade bem formada. Ou seja, a vontade humana que age

sem se render ao seu meio, mas sem renegá-lo ou perceber a importância de se pautar por referenciais seguros. Todavia, com convicção da devida e da flexibilidade sem as quais ele não conseguirá viver e explorar todas as possibilidades e experiências que a vida oferece. Assim, usando uma passagem do livro de José Fernandez Weber, *Formação (bildung), educação e experimentação em Nietzsche*, poderíamos sintetizar nesses termos o processo que viemos trabalhando nesse capítulo:

Formar para não permanecer órfão de tradição; educar para não aceitar a tradição como um valor absoluto; experimentar para não permanecer na atitude negativa da crítica que isenta o indivíduo de criar um referencial quando nenhum referencial externo faz mais sentido. Essa sequência pode ser interpretada como um ideal pedagógico, na medida em que incorpora tanto a pertença a uma tradição, quanto a sua crítica, bem como a tarefa de recriação do sentido num mundo em crise. Embora possa parecer forçado demais, é exatamente disso que se trata quando a crise se torna modo próprio de ser, do homem e do mundo (2011, p. 247).

Por conseguinte, muito embora sempre se tenha louvado a atitude dos homens inflexíveis, constantes e moralmente centrados, se pegarmos os testemunhos da história, foram esses "nobres" senhores hirtos e conservadores os responsáveis por muitas das maiores atrocidades cometidas, principalmente quando trabalharam como paladinos da moral e dos bons costumes. Os cidadãos cultos e racionais devem se permitir a mudança. Assim como a ciência, como vimos, busca reiterar seus resultados por meio de seus experimentos contínuos e exaustivos, nunca com a pretensão de chegar a uma verdade última e definitiva, imaculada e alheia a novos escrutínios, os homens também devem fazer experiências com suas vidas; devem ser experimentos, instrumentos voltados para a edificação de uma forma de vida mutável, flexível e rica de possibilidades (NIETZSCHE, GC, 2000, p. 186-188). Esse será o resultado prático de uma vontade bem formada.

## 5 CONCLUSÃO

Nossa intenção no presente trabalho foi avaliar as conexões possíveis entre o pensamento de Nietzsche e a formação humana, dentro de um contexto pós-humanista e carente de princípios reguladores e metanarrativas homogeneizantes. O que nos levou a tentar refletir sobre tais questões foram as nuances mais gerais do nosso tempo e a urgência de se resgatar uma base reflexiva sobre a ação humana no mundo, tanto ao nível do conhecimento, quanto no que concerne a uma conduta ética e moral. Ou seja, de que forma poderemos formar, oferecendo ao indivíduo os parâmetros civilizacionais sem os quais ele simplesmente não seria humano, na acepção mais abrangente do termo, sem que esse processo sirva para subtrair do indivíduo a sua liberdade e a vivência mais plena de sua natureza típica.

Com essa ideia em mente, nos debruçamos sobre um dos princípios mais importantes da filosofia nietzschiana, a vontade de poder. Para o filósofo alemão, tal princípio pode ser entendido como uma força presente em tudo que existe. Ela não é uma “coisa”, objeto, ser ou fenômeno. Todavia, mesmo sem ter corporeidade, ostensividade ou forma específica, e nem se apresentar de uma única maneira ou buscar um mesmo fim em seu movimento, ela está presente em cada fração da matéria, permitindo sua “atualização” no tempo e no espaço, enquanto estabilidade ontológica fugidia e momentânea, que inevitavelmente cairá no fluxo *deveniente* e inexorável da ordem do universo. Por conseguinte, ela não tem uma finalidade a cumprir, nem foi idealizada por alguém, muito menos cumpre um propósito maior. A vontade de poder é um grande processo constituinte, que ocorre em todos os seres e em toda a matéria; no macrocosmos e no microcosmos; no interior de cada ser vivente e na maneira como esse ser “interpreta” o mundo e o trás para seu

campo de ação. Ela anseia, única e simplesmente, o poder, conquistado por meio do embate com outras vontades.

Nos seres humanos, como vimos, detentores da vontade mais evoluída entre todas as vontades, ela se expressa de inúmeras formas, estando presente em cada produto cultural. Ela pode ser afirmativa ou negativa; representar a expressão máxima de uma força superior que busca se assenhorear da realidade e sentir o gozo magistral do poder expresso, ou a reação melindrosa de uma vontade fraca que quer se proteger e sentir o gosto do poder por meio da perversão de sua fraqueza, usando-a como trampolim para a glória. Sendo assim, quando o homem pensa e age; quando cria ficções e tece argumentações; quando raciocina e cria abstrações e equivalências científicas, ele está colocando em movimento sua vontade de poder, que quer, acima de tudo, constranger o mundo ao seu redor, mantendo-o numa medida vinda dele mesmo. Sendo assim, todo o universo de saberes humanos é apenas um conjunto de perspectivas, restringidas pelo ângulo de visão antropocêntrico que esteve na sua origem. O conhecimento se configura enquanto um processo “estético” de espelhamento, *antropização*, manipulação e cerceamento, mediante um trabalho inquiridor e transformador. Ou seja, o conhecimento e a verdade, por si e em si mesmos, são impossíveis, pois a centralidade do sujeito/agente na tecitura da realidade, entendida como um somatório de visões condensadas e carregadas de significados – que apenas ganham importância aos olhos de quem os formulou e aceitou suas regras –, impede uma neutralidade e objetividade absolutas.

Foi isso que tratamos no segundo capítulo, mostrando, inclusive, como esse processo perspectivista encontra seu vetor mais importante para se consolidar na linguagem. A linguagem, da maneira como a tratamos aqui, ancorados no pensamento de Nietzsche, pode ser entendida como um conjunto de esquemas simbólicos capazes de emular as coisas de que trata, por meio de uma concatenação sintática e de uma relação semântica nem sempre eficaz naquilo que se propõe, estando limitada pelas próprias limitações humanas. O uso dos esquemas gramaticais, da linguagem em todas as suas formas, todavia, não se resume apenas a representar coisas existentes no mundo, mas se configura, também, como um poderoso veículo de subjetivação, pois nossos pensamentos e a própria ideia que temos a respeito e nós mesmos depende do arsenal linguístico que possuímos e da maneira como o manuseamos. Ou seja, a autopercepção humana, sintetizada na ideia de um eu centralizado; de um sujeito que pensa e se expressa livremente, depende, entre outras coisas, de um ancestral hábito linguístico vindo através das gerações, que deixa de levar em conta uma série de elementos presentes nos bastidores da consciência.



Após essas considerações, no terceiro capítulo tentamos costurar as análises ontológicas e epistemológicas vindas de nossa leitura da obra de Nietzsche, apresentadas nos dois capítulos anteriores, com a noção de formação, associando-a com o princípio da vontade de poder e com as pulsões apolíneo-dionisíacas, dentro de um universo trágico e niilista, que pressupõem a inserção de aspectos referentes à sensibilidade e a paixão no ato educativo. Assim, as questões principais levantadas, como já dissemos, dizem respeito a como poderemos formar essa vontade, que a priori não possui sentido ou finalidade, nem pode ser mensurada por nenhuma técnica quantitativa de avaliação, sem que ela seja podada ou conformada a uma diretriz externa e simplista. Nesse sentido, mostramos como Nietzsche, apesar de, por vezes, seus leitores menos atentos não se darem conta, não defendia uma anomia total; muito menos era um niilista cético e patologicamente incapaz de aceitar qualquer coisa sem tentar destruí-la. Muito menos desvalorizava o trabalho construído ao longo do tempo pelo ser humano, em sua árdua tarefa de encontrar sentido, razões para o existir, explicações para os fenômenos percebidos e parâmetros para o seu agir. Sobre isso, Givan Fogel, no texto de apresentação da obra *Vontade de poder* (NIETZSCHE, 2008), ao refletir sobre tal princípio e como ele se insere na genealogia crítica e transvalorativa de Nietzsche, o define como:

[...] um pensamento fundamental, então, um saber de princípio, esses conceitos básicos da tradição, *inclusive a própria vontade de poder*, no jogo da confrontação, são vivisseccionados e, assim, atravessados, perpassados – superados. Superar não é eliminar, excluir. Não se trata de eliminação histórica, de anulação e exclusão de tradição. Ao contrário, é assunção, incorporação. Superar fala, sim, de ultrapassar, de um ir sobre, para além e, *assim*, incorporar tais conceitos desde um outro horizonte, a partir de um outro *registro*, a saber, princípio, vida, visto (ou vista) enquanto e com vontade de poder e, claro, tudo que isso implica (2008, p. 12).

Desse modo, no que concerne a formação humana, ao mesmo tempo em que Nietzsche a pensa como um processo cuja centralidade repousa no próprio sujeito a ser “formado”, e, enquanto tal, jamais deve ser entendida como conformação passiva e veneranda à um sistema em voga, não defendia a ausência de referenciais e critérios eficientes na condução do pensamento, principalmente quando a intenção é formular juízos de valor sobre o mundo. Sendo assim, o movimento iconoclasta e a ausência de verdades absolutas pressupõem um rigor infinitamente maior, que parte da absorção do legado cultural vindo de seu meio e sua posterior crítica. Além do mais, precisa ter como atitude mais digna a observação atenta do que o próprio mundo tem a nos mostrar. Assim, apesar da defesa do perspectivismo radical no entendimento da realidade e da gênese dos valores ocidentais,

Nietzsche acaba assimilando as bases culturais e, por conseguinte, o pensamento científico, instrumentos poderosíssimos na sua empreitada contra a metafísica. A ciência passa a ser um dos pilares de sustentação do seu pensamento, sem que, contudo, ele tenha abandonado seu olhar trágico sobre a existência e o papel do homem como construtor do seu mundo e dos seus referenciais. Nesse sentido, mesmo a ciência, por mais progressos tenha trazido para o conhecimento, não deixa de fazer parte de um grande processo estetizante, cujos métodos não devem prescindir da sensibilidade e da criatividade compositiva na elaboração de seus enunciados. Essas foram as nossas preocupações no terceiro e último capítulo desse trabalho.

Diante disso, como já exposto, além de evidenciar a importância dada por Nietzsche à absorção do legado cultural, presente em diversos de seus aforismos e livros, a nossa pesquisa contribuiu no sentido de buscar na sua obra, principalmente nos textos da maturidade, elementos referentes à formação e a educação do indivíduo e sintetizá-los num apanhado geral, junto da análise exegética feita por alguns comentadores pertinentes e imprescindíveis para se compreender e, acima de tudo, expandir nossa visão sobre o assunto. Somado a isso, a ideia de associar o conceito de vontade de poder a um processo formativo amplo, multifatorial, dinâmico, interativo, intersubjetivo, transdisciplinar, interdisciplinar e perspectivístico, condizente com as necessidades de nosso mundo hodierno e com a própria percepção da realidade enquanto algo complexo e além de um alcance seguro e plenamente reproduzível e dominável por meio de uma narrativa modelar, representa uma novidade dentro da área da filosofia da educação, mesmo entre comentadores e pesquisadores da obra de Nietzsche. Isso porque, fugimos das obras convencionais que geralmente são usadas ao se tratar de Nietzsche e a educação/formação; obras da juventude e que ainda não dialogavam com ou se baseavam na ideia de vontade de poder e, conseqüentemente, com os desdobramentos ontológicos e epistemológicos que dela se desprendem. Ou seja, por meio da ideia mais ampla de vontade de poder, empreendemos um processo de afinamento até chegarmos à ideia de formação, com a preocupação em jamais perder a fio hermenêutico capaz de cingir, relacionar e condicionar esses dois elos da corrente argumentativa proposta.

Em suma, diante do panorama político, filosófico e científico hodiernos, onde influenciadores de renome não se furtam de defender teses estapafúrdias e anticientíficas e a capacidade de convencimento repousa na arrogância e no hermetismo das próprias ideias; onde outras tantas pessoas vivem hedonisticamente como se não houvesse amanhã, mergulhadas num eterno obscurantismo e incapazes de dar um sentido maior para a própria vida, Nietzsche representa um sopro de inteligência, para além de qualquer imbecilidade. Para o filósofo alemão, a humildade diante das aparentes certezas, a centralidade do sujeito como

construtor de seu mundo e, conseqüentemente, sua atitude crítica sobre os alicerces sobre os quais repousa seus saberes, e a necessidade de respaldá-los pela empiria e os métodos mais eficientes, são as bases a partir das quais o ser humano pode alçar voos mais longínquos, em busca não apenas do conhecimento, mas da soberania intelectual e do refinamento de si mesmo. Como dito numa outra oportunidade, esse será o resultado prático de uma vontade bem formada.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 6.1 Básicas

COSTA, Thalita Schuh Venâncio da. *Corpo em Nietzsche: uma formação trágica*. Orientador: Lúcia Schneider Hardt. F. 140. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FÁVERO, Altair Alberto. Pessimismo e arte na cultura: o dionisíaco e o apolíneo em *O nascimento da tragédia*. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

FREZZATTI JR. Wilson Antonio. Educação e Cultura em Nietzsche: o duro caminho para “tornar-se o que se é”. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

HERMANN, Nadja. Nietzsche: crítica e transvaloração da educação. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. 1 V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. 2 V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEUSER, Ester Maria Dreher. Paidéia: a crueldade espiritualizada. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

- LAGO, Clênio. O trágico no processo educativo. FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.
- LAGO, Clênio. Sobre o devir em Nietzsche: uma provocativa. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 1 Ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1990.
- MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- MENDONÇA, Samuel. Educação como crítica de si: a trajetória de Friedrich Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 134-146, fevereiro de 2014.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. 6 Ed. Traduzido por Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Traduzido por Mário da Silva. São Paulo: Círculo do livro, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Avontade de poder*. Traduzido por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, F. Aurora. Traduzido por Jaime Aspiunza. In: \_\_ *Obras completas: Obras de madurez I*. 3 V. Madri: Tecnos, 2014.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar a marteladas*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. El Anticristo. Traduzido por Joan B. Llinares. In: \_\_ *Obras completas: Obras de madurez II*. 4 V. Madri: Tecnos, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres. Traduzido por Marco Parmeggiani In: \_\_ *Obras completas: Obras de madurez I*. 3 V. Madri: Tecnos, 2014.
- NIETZSCHE, F. O andarilho e sua sombra. Traduzido por Paulo César de Souza. In: \_\_ *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.
- NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Traduzido por Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Traduzido por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. Opiniões e sentenças diversas. Traduzido por Paulo César de Souza. In: \_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

OSELAME, Valmor Luiz. Nietzsche e o trágico. In: FÁVERO, A.A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da utilidade da filosofia para a vida. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. O homem como uma somatória unitária de *Erlebenisse* (vivências) em Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 76-94, fevereiro de 2014.

WEBER, José Fernandez. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina-PR: Eduel, 2011.

## 6.2 Complementares

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo, 1983: Zahar.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. A cultura, o Estado e a Educação nos “Escritos Trágicos” de Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 110-133, fevereiro de 2014.

ARALDI, Claudemir Luíz. Nietzsche, a educação e a crítica da cultura. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1997.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Das vantagens e desvantagens da história da filosofia para o ensino de filosofia. In: \_\_\_. *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

BARBOSA, Jair. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

BENINCÁ, Elli. *Introdução à Filosofia*. Passo Fundo: Berthier, 1975.

BRANDÃO, Eduardo. Nietzsche e seu compromisso: a transvaloração e a “necessidade metafísica” em Schopenhauer. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

DALBOSCO, Claudio A. *Pragmatismo, teoria crítica e educação*. Campinas (SP): Autores Associados, 2010.

DALBOSCO, Claudio A. *Kant e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

DALBOSCO, Claudio A. *Condição humana e educação do amor próprio em Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DALBOSCO, Claudio A. *Instructio, Libertas, e exercício contemporâneo na contemporaneidade*. *Educação & Sociedade* (Impresso), v. 40, p. 1-20, 2019.

DALBOSCO, Claudio A. MÜHL, Eldon H (Org.); FLICKINGER, H-G. (Org.). *Formação humana (Bildung): Despedida ou Renascimento?* São Paulo: Cortez, 2019.

DALBOSCO, Claudio A. & DORO, Marcelo. Ontologia da formação pós-humanista em Heidegger e Foucault. *ETD: Educação Temática Digital*, v. 21, p. 63-83, 2019.

DALBOSCO, Claudio. A. A filosofia, a escola e o experimentum formativo: a libertas como cultivo da soberba inflamada. In: Silvio Gallo e Samuel Mendonça. (Org.). *A escola: uma questão pública*. São Paulo: Parábola, p. 19-38, 2020a.

DALBOSCO, Claudio. A. *Educação e condição humana na sociedade atual*. Formação humana, formas de reconhecimento e intersubjetividade de grupo. Curitiba: Appris, 2021.

DEBONA, Vilmar. Educação e moralidade em Schopenhauer. In: *Princípios*. Natal, v. 23, n. 40, p. 261-286, janeiro-abril de 2014.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Traduzido por Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.

DIAS, Rosa Maria. O professor Nietzsche. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

FÁVERO, Alcemira Maria. A gênese da consciência moral: uma leitura em Nietzsche. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

FERNANDES, M.S.P; MORAES, F.J.D. Sobre a tradução. In: NIETZSCHE, F. *Avontade de poder*. Traduzido por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de janeiro: Contraponto, 2008.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche educador: negatividade, afirmação e antropofagia. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

FIGUEIRA, F. L. G.; WEBER, J. F. A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 95-109, fevereiro de 2014.

FLICKINGER, H.-G. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas (SP): Autores Associados, 2010.

FOGEL, Gilvan. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. *Avontade de poder*. Traduzido por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de janeiro: Contraponto, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Educação (*bildung*) enquanto verniz: crítica ao Estado e psicofisiologia. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 62-75, fevereiro de 2014.

GALLO, S. Crítica da cultura, educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner. In: FEITOSA, BARRENECHEA & PINHEIRO (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

GELAMO, R. P.; PAGNI, P. A. Nietzsche, no limiar da educação contemporânea: crítica à cultura, formação do gênio e infância na educação filosófica. In: PAGNI, P. A.; SILVA, D. J. (org.) *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche e para além do bem e do mal*. São Paulo: Zahar, 2005.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

HARDT, L. S. A dimensão trágica da sala de aula. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

HARDT, L. S. Como a condição trágica é fecunda para pensar a formação de professores: A filosofia da educação e o cultivo de si. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 147-163, fevereiro de 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 1. Ed. São Paulo: Coimbra, 1974.

LAVAL, Cristian. As contradições da escola neoliberal. In: \_\_\_ *Escola não É Uma Empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino*. Trad. Maria Luiza M. de Carvalho e Silva. Londrina: Planta, 2004.

MANN, Heinrich. A glória póstuma. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

NEUKAMP, Elenilton. O professor Nietzsche e a educação. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. São Paulo: Escala, 2007.

NIETZSCHE, F. Da utilidade e dos inconvenientes dos estudos históricos. Traduzido por Sérgio Milliet. In: \_\_\_ *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*. Traduzido por Artur Morão. Covilhã-PT: LusoSofia, 2008.

NIETZSCHE, F. Fragmentos póstumos e aforismos. Traduzido por Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: \_\_ *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

NIETZSCHE, F. Schopenhauer educador. Traduzido por Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: \_\_ *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

NITZSCHE, F. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. Traduzido por Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: \_\_ *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

MARTON, Scarlett. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

MELO SOBRINHO, Noéli Correia de. Prefácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

PEREIRA, Vilmar Alves. O ataque ao sujeito metafísico: algumas relações com a noção moderna de infância. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

PETA, Nicolina L.; OJEDA, Eduardo A. B. *História: uma abordagem integrada*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2003

RODRIGUÊS, Luiza Contijo. *Nietzsche e os gregos: a arte e “mal-estar” na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

RODRIGO, Lidia Maria. Nietzsche e a construção do humano por meio da educação. In: WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina-PR: Eduel, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Traduzido por Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

SILVA, Mário. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Círculo do livro, 1988.

SILVA, Wagner. A educação pulsional em Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 36-61, fevereiro de 2014.

SPINELLI, Miguel. *Ética e política*. Edificação do éthos cívico da paideia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

TREVISAN, A. L.; DEVECHI, C. P. V. Nietzsche e a reafirmação da vida: contribuições póstumas para a educação. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.



