

Jonas Faccin

NIETZSCHE E A NOÇÃO DE CULTIVO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lúcia Schneider Hardt

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Faccin, Jonas
Nietzsche e a noção de cultivo / Jonas Faccin ;
orientadora, Lúcia Schneider Hardt - Florianópolis, SC,
2016.
140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós
Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Cultura. 3. Cultivo (Züchtung). 4.
Domesticação (Zähmung). 5. Superação. I. Hardt , Lúcia
Schneider . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

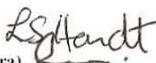
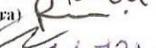
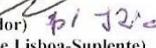
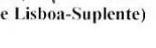


UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO

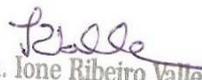
“NIETZSCHE E A NOÇÃO DE CULTIVO”

Dissertação submetida ao Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 03/08/2016

Dra. Lúcia Schneider Hardt (PPGE/U FSC-Orientadora) 
Dra. Rosana Silva de Moura (PPGE/UDESC-Examinadora) 
Dr. Eduardo Nasser (USP-Examinador) 
Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE-Examinador) 
Dra. Marta Sofia Ferreira Faustino (Universidade Nova de Lisboa-Suplente)

JONAS FACCIN
FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/AGOSTO/2016


Prof.ª Ione Ribeiro Valle
Coordenadora do PPGE/CED/UFSC
Portaria n. 1746/GR/2014

AGRADECIMENTOS

À professora Lúcia, pela amizade, confiança e pelos profundos ensinamentos.

À professora Rosana, por nossas aulas.

Aos professores Marta Faustino e Eduardo Nasser, pelos decisivos direcionamentos à pesquisa.

Ao professor Wilson Frezzatti, por aceitar participar da defesa.

À Letícia, minha amiga e companheira.

Aos colegas de estudo do BIO-GRAFIA NIETZSCHE, pelos profícuos debates.

À CAPES, pela provisão da bolsa de mestrado.

“Poucas dores existem tão agudas quanto haver presenciado, adivinhado, sentido como um homem extraordinário se extravia de sua rota e degenera: mas quem possui a rara percepção do perigo geral que o próprio ‘homem’ *degenere*, quem, como nós [...] pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e crueldade das ‘ideias modernas’, e mais ainda em toda a moral cristã – europeia: esse sofre de uma angústia a que nenhuma outra se compara – ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar de dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos.”

(*Além de bem e mal*, § 203)

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo refletir sobre a noção de cultivo (*Züchtung*) na filosofia de Nietzsche. Em sua constituição, a palavra *Züchtung* corresponde ao cultivo de plantas e à criação de animais, sendo de modo particular direcionada na perspectiva de um cultivo humano. Em Nietzsche, a *Züchtung* configura-se como uma firme tentativa de estabelecer novas configurações ao surgimento de um tipo superior de homem e cultura. Como tal, ela diz respeito, propriamente, aos meios sob os quais se age a favor do crescimento de um tipo particular, considerando-se, como contraponto, a hegemônica atividade da “moral da *décadence*”, esta que, agindo sob a prerrogativa de uma *Zähmung* (domesticação), não visa nada além do que a manutenção de uma existência, cuja capacidade afetiva e instintual é profundamente adoecida e debilitada. Tanto a *Züchtung* quanto a *Zähmung* inserem-se em um contexto muito particular da filosofia nietzschiana, a saber, aquele que aponta para a “grande questão: onde até agora a planta ‘ser humano’ cresceu de modo mais exuberante”. Apontar as *condições* sob as quais poderá o homem crescer implica demarcar dois modos diametralmente opostos de ação: de um lado, o “homem do ressentimento”; um tipo que tomado pelas nefastas perspectivas da domesticação vive tão somente pela busca de subterfúgios que visam à fuga de sua realidade existencial. De outro, o homem que visa constantemente em si se superar; este tipo é essencialmente *afirmativo*, posto que nele transborda uma abundância de vida cuja força o confere enxergar a realidade como seu próprio destino. No limite, marcados pelo distanciamento de uma disposição afetiva e instintual, tanto as ações do homem superior quanto as do *décadent* determinam o modo como ambos acolhem a realidade que vivenciam.

Palavras-chave: Cultura. Cultivo (*Züchtung*). Domesticação (*Zähmung*). *Amor fati*. Superação.

ABSTRACT

This master thesis aims at reflecting upon the notion of cultivation (*Züchtung*) in Nietzsche's philosophy. The word *Züchtung*, in its definition, corresponds to the cultivation of plants and animals, and it is also particularly directed to the idea of a human cultivation. In Nietzsche, the *Züchtung* appears as a determined attempt in order to establish new settings to the emergence of a higher type of man and culture. As such, the concept concerns, more specifically, the means which favor the growth of a particular type, considering, as a counterpoint, the hegemonic activity of "moral *decadence*". This activity, which acts under the prerogative of a *Zähmung* (domestication), seeks nothing more than the maintenance of an existence whose emotional and instinctual ability is deeply diseased and debilitated. Both the *Züchtung* and the *Zähmung* are part of a very particular context of Nietzsche's philosophy, namely, the one that points to the "great question: where the *plant* "human being" has so far *grown* most vigorously". Pointing out the *conditions* under which a man can grow implies demarcating two diametrically opposed modes of action: on the one hand, the "man of resentment"; a type taken by the negative prospects of domestication lives solely by the search for subterfuge aimed to escape his existential reality. On the other hand, the man who constantly seeks to overcome himself; this type is essentially *affirmative* of where he is supposed to follow and that in him overflows plenty of life whose strength allows him to see reality as his own destiny. Ultimately, marked by the distance of an emotional and instinctual disposition, both the actions of the superior and *decadent* men determine how they welcome the reality in which they live.

Keywords: Culture, Cultivation (*Züchtung*). Domestication (*Zähmung*). *Amor fati*. Overcoming.

LISTA DE SIGLAS

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Estudos Nietzsche*, publicada pelo Grupo de Trabalho Nietzsche (GT – Nietzsche) da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF).

OBRAS DE NIETZSCHE

NT – O nascimento da tragédia

DS/Co. Ext. I – Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor

HL/Co. Ext. II – Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida

SE/Co. Ext. III – Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador

WB/Co. Ext. IV – Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth

HH I – Humano, demasiado humano I

HH II – Humano, demasiado humano II

OS – Miscelânea de opiniões e sentenças

AS – O andarilho e sua sombra

A – Aurora

GC – A gaia ciência

ZA – Assim falou Zaratustra

BM – Além de bem e mal

GM – Genealogia da moral

CW – O caso Wagner

CI – Crepúsculo dos ídolos

EH – Ecce homo

AC – O anticristo

OPÚSCULOS E OUTROS TEXTOS INACABADOS OU INÉDITOS

DM – O drama musical grego

ITS – Introdução à tragédia de Sófocles

ST – Sócrates e a tragédia

VD – A visão dionisíaca de mundo

NP – O nascimento do pensamento trágico

OF – Origem e finalidade da tragédia

ST – Sócrates e a tragédia grega

EE – Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

FT – A Filosofia na era trágica dos gregos

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

- As citações dos fragmentos póstumos de Nietzsche serão feitas com a abreviatura [FP] Fragmento póstumo, seguida da indicação do número do fragmento e período. Por exemplo: (FP 16 [32], início do ano – verão de 1888). A tradução dos fragmentos póstumos cortejados da edição espanhola é de nossa responsabilidade.
- O texto *Homero e a Filologia Clássica* foi referenciado diretamente da obra de Rafael Gutiérrez Girardot, “Nietzsche Y la filologia clásica”, que dispõe integralmente deste escrito numa versão traduzida para o espanhol. O formato da referência segue a seguinte regra: o nome de Nietzsche, o ano de publicação do livro no qual o texto está inserido, seguindo-se da página. Neste caso, por exemplo, NIETZSCHE, 2000, p. 222. A tradução das passagens citadas deste texto é de nossa responsabilidade.
- O cortejo com os textos originais em alemão foi feito por meio do site “*Nietzsche source*” (<http://www.nietzschesource.org/>), que permite o acesso integral à obra nietzschiana.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. O JOVEM NIETZSCHE E O PROJETO CULTURAL ALEMÃO – ENTRE A <i>BILDUNG</i>, A FILOLOGIA E OS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO	27
1.1 A <i>BILDUNG</i> E O RESGATE <i>PEDAGÓGICO-CULTURAL</i> ALEMÃO.....	27
1.2 NIETZSCHE – O VIGOR JUVENIL E A TENTATIVA DE RENOVAÇÃO CULTURAL, ACADÊMICA E EDUCACIONAL.....	32
1.3 NIETZSCHE FILÓLOGO? – SOBRE O <i>FILÓLOGO EDUCADOR</i> , O PROJETO DE UMA <i>FILOLOGIA-FILOSÓFICA</i> E O “NASCIMENTO” DO “ <i>FILÓSOFO DA VIDA</i> ”.....	45
2. PARA UM REDIMENSIONAMENTO DO PROJETO CULTURAL: EM TORNO DA NOÇÃO DE CULTIVO (<i>ZÜCHTUNG</i>) NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE	55
2.1 A NOÇÃO DE CULTIVO (<i>ZÜCHTUNG</i>) NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE.....	55
2.2 A MORAL COMO FONTE DE TRANSFORMAÇÃO E CULTIVO.....	68
2.3 PARA UMA DIAGNOSE DA “MORAL DA <i>DÉCADENCE</i> ” E SEUS FUNDAMENTOS.....	71
3. ENTRE A <i>ZÜCHTUNG</i> E A <i>ZÄHMUNG</i> E AS DISTINTAS TIPOLOGIAS	84
3.1 A CULTURA ASCÉTICA E A FIGURA DE UMA TIPOLOGIA <i>DÉCADENT</i> : EM TORNO DA <i>ZÄHMUNG</i>	85
3.2 OS <i>NOVOS FILÓSOFOS</i> E A FIGURA DE UMA TIPOLOGIA SUPERIOR: EM TORNO DA <i>ZÜCHTUNG</i>	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	133

INTRODUÇÃO

Nietzsche pensou profundamente os acontecimentos e situações de seu tempo de modo a manter em sua filosofia notável preocupação ao problema da cultura (*Kultur*). Desde os seus escritos de juventude até suas últimas produções filosóficas a questão da cultura esteve presente como referência às mais diversas discussões, tendo em vista que se trata, sobremaneira, de uma crítica radical a cultura de sua época. Assim sendo, é, pois, impensável dissociar o problema da cultura do próprio empreendimento filosófico de Nietzsche. Sobre este aspecto, para ficarmos com algumas passagens do filósofo, note-se o que escreve ele num fragmento póstumo datado de 1887: “No lugar da ‘sociedade’, o *complexo cultural* como meu interesse privilegiado”¹. Anos antes, num apontamento de 1872, Nietzsche já havia escrito: “Minha tarefa: *compreender o íntimo nexos e a necessidade de toda verdadeira cultura*”². Em *Ecce Homo*, por sua vez, o pensador alemão chega a se autodenominar o único filósofo cujas ações mantinham verdadeiramente a cultura como horizonte: “Em toda seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou seu alegre mensageiro*”³. Como é possível perceber nestas poucas

¹ FP 10[28], outono de 1887.

² FP 19 [33], verão de 1872 – começo de 1873.

³ EH, *Crepúsculo dos Ídolos*, § 2. Alguns outros interessantes exemplos podem atestar como o problema da cultura se mantém como referência ao longo da filosofia nietzschiana. No capítulo intitulado “As Extemporâneas” de *Ecce Homo*, ressalta o filósofo: “As quatro Extemporâneas são integralmente guerreiras [...] O primeiro ataque (1873) dirigiu-se à cultura alemã, à qual já então eu descia os olhos com inخورável desprezo”. Cf. EH, *As Extemporâneas*, § 1. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, um escrito de 1888, Nietzsche não deixará de manter a cultura como referência em seu pensamento. Assim escreve ele: “Faça-se um cálculo aproximado: não apenas é palpável que a cultura alemã vem declinando, como também não falta razão satisfatória para isso”. Cf. CI, *O que os alemães estão perdendo*, § 4. Destarte, não obstante o fato de ter Nietzsche abordado de inúmeras formas a problemática da cultura em seus escritos, há em especial, no escrito de *Aurora*, um interessante aforismo em que o filósofo parece relacionar a questão da natureza humana à problemática da cultura. Sob o título “A primeira natureza”, escreve a respeito: “Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma segunda natureza: e a temos quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o

passagens referenciadas, não é de forma esporádica que Nietzsche se direciona à cultura de sua época, fazendo desta aproximação, acima de tudo, seu propósito filosófico por excelência. Como bem mostrou o filósofo francês Patrick Wotling, para quem muitas das noções formuladas por Nietzsche estão direta e inevitavelmente referenciadas às questões culturais: “política, religião, moral, arte são meios a serviço da cultura e não têm a autonomia que eles reivindicam. Só revelam seu sentido se referidas, a título de técnicas, a uma economia que as supera”⁴. Neste caso, aquilo que as supera não poderá ser outra coisa senão a cultura, justamente porque esta se configura no pensamento de Nietzsche como uma questão fundamental para onde todas as demais questões estarão direcionadas⁵.

bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua primeira natureza tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou”. Cf. A, § 455. Ora, esta “segunda natureza” de que fala Nietzsche nos parece ser justamente os processos culturais capazes de configurar o modo de ser e agir dos homens. Note-se que para ele, natureza humana (primeira natureza) e cultura (segunda natureza) não são de modo algum antagônicas, mas antes, confluem entre si. Em todo caso, mesmo não sendo sequer lícito negar as influências da cultura sobre os homens, para Nietzsche, é necessário a estes, em algum tempo, se desfazerem das “cascas culturais” que os encobrem, sobretudo daquelas que há muito se travestiram como as únicas possibilidades alcançáveis. O problema situa-se no fato de que são poucos os que dão conta de superar esta “segunda natureza”, uma vez que ela busca a todo custo tornar-se natural.

⁴ WOTLING, 2010, p. 25.

⁵ Segundo Marta Faustino, ao conferir espaço, sobretudo em seus últimos escritos, a um “vocabulário médico”, Nietzsche teria assumido, como princípio de sua filosofia, a ideia de uma terapêutica cultural. Sobre esta questão, assim escreve Faustino: “Com efeito, no contexto dos mais variados temas e domínios, sejam eles a estética, a filosofia, a ciência, a moral ou a religião, a política, ou mesmo a reflexão sobre si mesmo enquanto autor, os seus escritos estão invariavelmente impregnados de considerações e avaliações médicas, de diagnósticos, de prescrições e indicações terapêuticas, seja relativamente a uma sociedade, a uma cultura, a uma ideologia ou a indivíduos particulares especialmente representativos de uma determinada época ou cultura como Sócrates, Schopenhauer ou Wagner”. Cf. FAUSTINO, 2013, pp. 19-20. Ainda sobre esta questão, de acordo com Patrick Wotling, em Nietzsche, “desde sua primeira obra, a valorização exclusiva do conhecer e da busca do verdadeiro estão relacionadas a um tipo de cultura, que não é o único possível, nem pode ser o mais desejável: o socratismo e seu desenvolvimento em alexandrinismo. E o objetivo da investigação filosófica torna-se, assim, pensar as condições de uma reforma da cultura contemporânea, dando-se como intenção a instauração

Considerando-se ainda o envolvimento filosófico de Nietzsche às questões culturais de sua época, é demasiado interessante o fato dele se autodenominar um “extemporâneo” em relação ao seu próprio tempo. Conforme escreve no prólogo de *O Caso Wagner*: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo”⁶. Tendo como referência tais palavras, indagamos: Se se deve estabelecer uma “batalha” contra seu próprio tempo a fim de poder superá-lo, ao considerar-se um extemporâneo não teria Nietzsche assumido a posição de quem rejeita sua própria época, a ponto de tornar sua filosofia um grande paradoxo entre uma radical negação da cultura e a pretensão em elevá-la? O fato é que a extemporaneidade da qual Nietzsche anuncia participar corresponde, antes de mais nada, ao seu distanciamento e contraposição a determinados valores que hegemonicamente regem a cultura do Ocidente. Neste sentido, para empreender e dar cabo de uma crítica radical, Nietzsche encontra-se fundamentalmente engajado aos problemas de seu tempo, o que, entretanto, não significa estar conformado a eles⁷.

É, pois, na esteira de sua extemporaneidade que podemos assim pensar: “Nietzsche não é um historiador da cultura, mas um *crítico* da cultura com um interesse imediato sobre o *futuro* da cultura alemã”⁸. Estando o filósofo alemão direcionado ao futuro da cultura, deverá ele engajar-se no surgimento de possibilidades as quais possam recolocar a cultura no centro das mais sérias e comprometidas reflexões, o que significa dizer, noutros termos, a cultura recolocada no centro de efetivos empreendimentos críticos. Fato é que agindo com vistas a um reerguimento cultural, Nietzsche se coloca na imediata e por vezes inseparável preocupação em reerguer a própria humanidade e com ela a

de algo análogo àquilo que era a cultura trágica dos gregos. O questionamento nietzschiano não mais se desviará dessa preocupação inaugural: os textos ulteriores, trabalhados com a permanência da referência à cultura, às vezes com diferenças de tom, destacarão bem esta última como constituindo o problema específico do filósofo aos olhos de Nietzsche”. Cf. WOTLING, 2010, p. 24.

⁶ CW, Prólogo.

⁷ De acordo com Viesenteiner, Nietzsche não age “apenas como filósofo engajado que pensa os problemas do seu tempo, mas também como filósofo extemporâneo que supera a si em sua época para pensar para além do seu próprio tempo”. VIESENTEINER, 2014, p. 228.

⁸ LARGE, 2000, p. 20.

figura “de homem” já há muito perdida no imaginário das pseudoidealizações da modernidade.

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência, um *grande meio-dia* em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote e coloque a questão do por quê? do para quê? pela primeira vez como *um todo* – essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente⁹.

O diagnóstico de Nietzsche é preciso: a humanidade encontra-se afundada numa profunda situação decadencial e isto porque guiada por valores que são, eles mesmos, insustentáveis. Se foi “sob as mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence*” aquilo que até o momento sustentou a permanência de um certo tipo de vida, inversamente, a vida deverá ser agora conduzida por valores que privilegiem o surgimento de um tipo humano *afirmativo*, este que, sob a potência de instintos e afetos opostos àqueles que atuam no homem *décadent*, caminha na direção de um acolhimento da existência ao invés de sua condenação.

Para todos os efeitos, a ideia de que Nietzsche aponta suas esperanças a uma necessária elevação da humanidade parece por vezes caminhar rumo a um paradoxo no interior de sua própria filosofia. Ou seja, se, por um lado, ele demonstra ser em muitos momentos um anti-humanista, sobretudo ao colocar em descrédito ideais que buscam no homem uma espécie de “salvação” do mundo, por outro, não existe ao filósofo outra possibilidade: é necessariamente para o homem que deverá ele se direcionar de modo que se há algum paradoxo em seu pensamento este é suprimido tão logo percebemos que “o anti-humanismo de Nietzsche deve ser entendido face ao humanismo metafísico que prevaleceu na cultura ocidental”¹⁰. Ora, este humanismo metafísico, agindo sob as forças de uma moral degenerante, tem como meta instaurar uma espécie de “universalidade e obrigatoriedade de uma

⁹ EH, Aurora, § 2.

¹⁰ NOBRE, 2006, p. 196.

crença”¹¹, neste caso, na crença de valores que pretendem o mais absoluto nivelamento dos homens, camuflando sempre que possível a efetiva realidade de sua condição. Contrário àquilo que se poderia pensar da filosofia nietzschiana, é por encontrar-se de modo inevitável direcionado à humanidade, em todos os seus aspectos, que será possível a Nietzsche vislumbrar o crescimento de um tipo superior de homem e cultura¹².

É na esteira de um olhar atento para com a constituição humana e cultural que se destaca na filosofia de Nietzsche a noção de cultivo (*Züchtung*). De maneira geral, o termo *Züchtung* corresponde a um vocabulário muito específico que aponta para o cultivo de plantas e a criação de animais, sofrendo assim um deslocamento ao ser pensado numa perspectiva de cultivo humano. Para Nietzsche, a *Züchtung* diz respeito, propriamente, aos meios pelos quais se pode fazer crescer uma tipologia superior. Ocorre que, potencialmente perigosa, sobretudo por denotar a possibilidade de se exercer certa influência sobre a vida, a noção de *Züchtung* é ainda hoje interpretada por alguns estudiosos do pensamento nietzschiano sob a prerrogativa de uma biopolítica eugenista. A nosso ver, contrário a esta inclinação, Nietzsche tem no cultivo de um tipo de homem superior a tentativa de *superar* a medíocre figura que remonta ao homem moderno, este que, por seu turno, é por ele insistentemente identificado como ser de profunda decadência. Em seus escritos, o filósofo alemão oferece sucessivas provas de que preterir um tipo destacado significa *transvalorar* uma existência já há muito suscetível as ações de uma grave “doença da vida”, esta que, cuja potência de atuação, busca no homem seu enfraquecimento instintual e afetivo.

Disto decorre que ao preterir o surgimento de determinado tipo de homem e cultura, Nietzsche tem como horizonte as decadentes configurações valorativas da moral cristã uma vez que, hegemônica na cultura ocidental, é quem age a favor de um nefasto controle humano a partir de sua domesticação (*Zähmung*). Nestes termos, o que para nosso filósofo caracteriza as ações de um tipo *décadent* é a sobrevalorização –

¹¹ GC, § 76.

¹² Cf. NOBRE, op., cit., p. 192: “Somente é possível a adoção de uma perspectiva extramoral tendo-se aprofundado e mergulhado na baixaza do moralismo humano, ou seja, tendo o espírito experimentado a história, a cultura, o próprio homem. Por isso o filósofo fala em termos de uma auto-superação da moral ou de um conhecimento que desça até as profundezas do que há de mais mascarado no homem, dos seus adornos mais divinos”.

afetiva – do ressentimento, um fenômeno *psicofisiológico* cuja força de atuação busca negar nada menos que a efetiva realidade da vida. Voltado contra a própria vida, o homem do ressentimento nada mais deseja senão aliviar a todo custo o fardo de sua existência, buscando para isso artifícios que o possibilitem mascarar o efetivo real; Tendo à sua frente uma espécie de “guia espiritual” – o sacerdote asceta – um tipo em quem deposita toda a sua confiança, este “homem de rebanho” caminha tão somente sob as perspectivas de seu próprio amansamento e domesticação.

Ressalte-se que ao aproximar-se de tipos essencialmente opostos no que tange ao seu modo de ação como é o caso do *décadent* (o homem de rebanho) e aquele cuja existência é elevada, Nietzsche lançará mão, de maneira central em seus escritos, a um questionamento acerca das *condições* sob as quais teria o homem até então se desenvolvido. Ora, apontar as *condições* de crescimento ou degeneração do humano aproxima ainda mais o filósofo das discussões em torno da potencialização ou despotencialização dos instintos e afetos. No limite de toda questão, ao investigar as *condições* de crescimento da “planta homem”, dirá Nietzsche, toda e qualquer cultura que se pretenda superior tem na tragicidade do mundo o verdadeiro “substrato” para a sua elevação, ao passo que negar o caráter “terrível”, “caótico”, “conflitante” da existência significa negar as mais autênticas *condições de cultivo* e com ela a possibilidade em superar as decadentes perspectivas do doente homem moderno.

Acerca da estrutura de nosso trabalho, ele está organizado em três capítulos: No primeiro, refletimos sobre o pensamento de juventude de Nietzsche que, a partir das prerrogativas da *Bildung*, estabelece uma imprescindível proximidade à problemática da educação alemã. No segundo capítulo, iniciamos nossas discussões em torno da noção de cultivo (*Züchtung*) na filosofia nietzschiana e sua relação com o problema da moral. No terceiro e último capítulo centramos os esforços em demonstrar a dicotomia presente entre duas tipologias: o tipo em que impera a domesticação (*Zähmung*) e o tipo que tem no cultivo (*Züchtung*) sua mais autêntica forma de superação. Pretendemos evidenciar, sobretudo, a distância de uma disposição afetiva marcante nestes dois tipos de existência.

O primeiro capítulo tem por objetivo refletir acerca da tentativa de Nietzsche em elevar aquilo que considera como sendo a verdadeira cultura. Por seu turno, esta sua tentativa ocorre propriamente sob as mais fortes inclinações de um reerguimento *pedagógico-cultural*. Tal como é sabido, entre 1869 e 1879 Nietzsche lecionou Filologia Clássica

na Universidade de Basileia, de modo que imbuído do espírito pedagógico e educacional de seu tempo, ao refletir sobre os problemas circundantes da cultura alemã, ele não deixará de tecer ácidas críticas aos estabelecimentos de ensino de sua época e com eles também uma inevitável crítica ao grupo de professores e estudantes, ambos, pensa Nietzsche, grandes reprodutores dos decadentes ideais da modernidade. Estabelecer uma aproximação aos escritos nietzschianos de juventude é essencial para dizer do problema da cultura em sua intrínseca relação com as questões da educação/formação. Cultura e educação em Nietzsche dizem respeito, acima de tudo, às suas mais intensas inclinações a uma “nova” constituição humana e cultural.

Sobretudo em torno do conceito de *Bildung* (formação cultural), o que se vê da parte de Nietzsche é uma crítica radical às pretensões da pedagogia alemã e aos estabelecimentos de educação. De modo preciso, controladas pelo Estado e suas nefastas intenções utilitaristas, as perspectivas pedagógicas, e por consequência as instituições formativas, tem como objetivo central, acima de qualquer outro, a preparação de servidores para cumprir as exigências – via de regra, econômicas – impostas pelo poder estatal, em detrimento daquela que seria a verdadeira formação pensada na direção de uma efetiva elevação cultural. Assim, a fim de alcançarmos a crítica nietzschiana aos pressupostos educacionais de seu tempo, empreendemos primeiramente uma breve reflexão em torno do cenário histórico-pedagógico alemão no século XIX com o intuito de caracterizar neste cenário a tão cara e ao mesmo tempo fundamental noção de *Bildung*. Tal como veremos, surgindo das emergências de novas configurações culturais, o conceito de *Bildung* foi o que de fato, a partir do campo educacional, melhor correspondeu às tentativas de reerguer uma Alemanha acima de tudo politicamente debilitada. Importa com isso sublinhar o modo singular com que Nietzsche, diante de suas investidas culturais, assimila em seu pensamento a *Bildung*. Configurado pelas expectativas desta “formação cultural”, o filósofo lança em seus escritos os mais diversos questionamentos com vistas à elevação do que compreende como *verdadeira cultura*. Conforme indica o próprio Nietzsche, é definitivamente em decorrência de uma “pobreza do espírito pedagógico” característico de seu tempo e que haveria tomado de modo completo o ambiente educacional que estaria sendo impedida a elevação desta *verdadeira cultura*.

Sobre as mesmas perspectivas de uma imprescindível elevação cultural, há de se considerar também que ao tecer duros ataques aos estabelecimentos de ensino alemães, Nietzsche não deixará de criticar a

própria Filologia. Conforme pensa nosso filósofo, presa às suas rígidas e pragmáticas inclinações científicas, a Filologia, tal como estaria sendo desenvolvida, mostrou-se incapaz de modificar os decadentes ideais do mundo moderno, e isto porque, ao direcionar-se com sua ciência para a Antiguidade teria se fechado à verdadeira força de atuação dos gregos e com isso ignorado a possibilidade de ter esta cultura como um espelho para efetivas transformações culturais. Esta incapacidade dos filólogos para com os problemas de sua própria época faz com que Nietzsche aponte para o surgimento de uma “nova” ciência filológica, esta, no entanto, configurada pelas imprescindíveis ações da Filosofia e sua decisiva inclinação de nos gregos buscar uma autêntica elevação cultural. Em seu conjunto, este primeiro capítulo visa ressaltar os direcionamentos que Nietzsche estabelece ao problema da cultura; Em grande medida, suas ações correspondem a uma árdua tentativa de elevar aquilo que seria a autêntica cultura alemã, tendo para isso, como um dos pilares, as mais engajadas discussões em torno da educação.

No segundo capítulo, nos aproximamos das discussões acerca da noção de cultivo (*Züchtung*) na filosofia de Nietzsche. Parte essencial de seus “experimentos de pensamento”, a *Züchtung* pretende fazer pensar o problema da cultura, e, por conseguinte, as ações de um tipo humano elevado. Se nos textos de juventude Nietzsche se utiliza de um vocabulário muito singular como comprovam principalmente as noções de *Bildung* (formação cultural) e *Erziehung* (educação), ocorre que, após assumir novas perspectivas em sua filosofia, sempre com vistas a pensar o problema da cultura, será essencial ao pensador aproximar-se de novas e decisivas terminologias, tal como ocorre com o termo *Züchtung*. De maneira mais precisa, a noção de cultivo é assumida por Nietzsche em face das mais decadentes intenções de uma moral que visa adoecer e debilitar o indivíduo. Com a *Züchtung* o filósofo se lança ao experimento de novos meios cujas perspectivas concentram-se em superar o tipo humano ora moralmente configurado. Como se pode perceber, diante de seus experimentos de pensamento Nietzsche terá de considerar em mais alto valor o problema da moral. Sua empreitada crítica à moral, a um tipo específico de moral – a moral cristã –, ocorre antes de mais nada por um prejuízo afetivo e instintual instaurado por ela a uma forma de vida cujo objetivo é fazer degenerar. O que se critica na verdade é um hegemônico modo de ação que tem no adocimento dos instintos e afetos sua mais poderosa forma de controle. Exímio negador da vida – de sua autêntica realidade existencial –, o tipo humano que impera das intenções moralizantes do cristianismo não passa de um ser afetivamente adoecido, debilitado. Negando a vida em

todas as suas circunstâncias, ele busca a todo custo consolar-se da dura realidade sob a qual inevitavelmente caminha. Oferecendo este consolo a um alto preço, a domesticação (*Zähmung*) passou a ser o autêntico instrumento de domínio desta moral que, para Nietzsche, não passa de uma “moral de rebanho”.

Diante de um cenário culturalmente falido, conforme dá o Ocidente sucessivas provas de assim o ser, a *Züchtung* parece de fato configurar-se como uma das mais autênticas tentativas de Nietzsche em preterir um novo tipo de homem e cultura. Fundamental às suas intenções, o filósofo lança-se à tarefa de descortinar aquilo que por vezes marca o antagonismo presente entre um tipo superior e um tipo *décadent*. Conforme tratamos no terceiro e último capítulo de nosso trabalho de pesquisa, a distinção entre estes tipos está intrinsecamente ligada à tentativa de Nietzsche em saber acerca das *condições* sobre as quais foi possível até então ao homem se desenvolver. Ora, Nietzsche sabe que apenas conseguirá indicar tais *condições* mantendo como chave de leitura as questões relativas ao poder afetivo e instintual no humano. Isto é, ao pensar as autênticas *condições* de crescimento da “planta homem”, o filósofo alemão irá indicar dois modos de ação que em sua essência mantêm entre si uma radical diferenciação: de um lado, um homem cujo prevaecimento de instintos e afetos adoecidos e debilitados não sabe enxergar a vida sob outro horizonte que não seja o da sua condenação; Este tipo “sofre da vida” de modo que seu objetivo último é aliviar, tanto quanto possível, sua existência sofredora. De outro, porém, um homem cujos instintos e afetos sadios o conferem viver de modo fundamentalmente acolhedor. Suas ações não visam condenar a existência, mas ele acolhe tudo o que lhe sucede como seu próprio destino. Na verdade, este tipo de homem não saberia caminhar de outro modo a não ser pela força de um amor incondicional ao destino.

Ademais, ressalte-se que ao tratarmos a noção de cultivo na filosofia nietzschiana, tratamos, de modo direto e inevitável, das questões que envolvem a educação. Ora, ao reconfigurar a maneira como pensa as questões culturais de seu tempo, com a *Züchtung*, será decisivo ao filósofo lançar-se a novos experimentos de pensamento em que pretende alcançar, de maneira fundamental, novas possibilidades à constituição do humano. Neste sentido, direcionada a uma perspectiva de formação, o cultivo em Nietzsche marcará suas mais novas expectativas em torno da problemática da educação.

1. O JOVEM NIETZSCHE E O PROJETO CULTURAL ALEMÃO – ENTRE A *BILDUNG*, A FILOLOGIA E OS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO

O primeiro capítulo tem por objetivo destacar como para Nietzsche, desde suas primeiras atividades intelectuais, o problema da cultura fez-se latente como uma questão de primeira grandeza em seu pensamento. Inevitavelmente próximo dos emergentes problemas educacionais de seu tempo, o jovem Nietzsche não deixará de pensar sua cultura a partir de um cenário formativo e pedagógico, de modo que, ao preterir uma necessária elevação cultural, ele terá como horizonte configurador as mais decadentes atividades desenvolvidas pelas instituições de ensino alemãs.

Neste sentido, nos aproximamos, ainda que rapidamente, da cena histórica e pedagógica alemã na qual se originou o termo *Bildung*. A partir deste horizonte configurado pelo conceito de *Bildung*, destacamos as críticas tecidas por Nietzsche aos interesses meramente utilitaristas do poder estatal que, com seu modo peculiar de ação, passou a controlar de forma perigosa os estabelecimentos de ensino da época. Ao empenho de analisar o controle exercido pelo Estado – representante máximo dos imediatos interesses da modernidade – sobre a educação alemã, Nietzsche não deixará de apontar suas críticas para uma já desgastada ciência filológica, seja porque mera reprodutora dos nefastos ideais do Estado, seja porque comprometida unicamente com uma rígida cientificidade, fato é que a Filologia dá mostras de ser incapaz de elevar aquela que seria a verdadeira cultura.

1.1 A *BILDUNG* E O RESGATE *PEDAGÓGICO-CULTURAL* ALEMÃO

Diante da abrupta e impactante aceleração industrial, intensificada de modo considerável a partir de 1870, a Alemanha viu aumentar em seu território fortes tensões sociais e culturais, de tal modo que se fez urgente uma reação contrária a tal situação. Exponentes de um contra movimento às fortes tendências desta escalada industrial – fruto imediato de um intenso e irreversível processo de modernização –, os acadêmicos alemães tornaram-se peça fundamental ao ímpeto de necessárias transformações culturais. Segundo consta, eles “reagiram às perturbações com uma intensidade tão desesperada que começou a

aparecer em tudo o que diziam e escreviam, fosse qual fosse o assunto, o espectro de uma era moderna ‘sem alma’¹³, ao passo que para grande parte destes acadêmicos era inegável o fato de que a Alemanha vivenciava uma profunda ‘‘crise da cultura’’, do ‘ensino’, dos ‘valores’ ou do ‘espírito’¹⁴. Segundo continua Ringer,

a doença cultural do *fin de siècle* foi um fenômeno internacional, ou pelo menos europeu [...] Mas a ansiedade geral era certamente mais intensa na Alemanha. Acima de tudo, os alemães foram mais longe do que quaisquer outros na atribuição dos problemas culturais da época e às deficiências da educação superior e ao declínio do próprio ensino¹⁵.

É possível constatar, já na segunda metade do século XVIII, um acentuado empenho da classe dos versados acadêmicos alemães em tentar refrear e ao mesmo tempo enfraquecer este processo de industrialização e suas graves consequências à cultura de maneira geral e às instituições de ensino de modo particular. A este respeito, destaque-se a figura do neo-humanista Wilhelm von Humboldt e suas investidas ao surgimento de uma identidade nacional alemã. Movido pelo ímpeto de uma profunda reforma do sistema e das instituições educacionais, Humboldt escreve a obra *Ideias para uma tentativa de determinar os limites da ação do Estado*, onde insistiu na necessidade de uma elevação da cultura a partir de uma ampla reformulação pedagógica, a começar, sobretudo, pela limitação das intervenções do Estado nos assuntos correspondentes aos interesses educacionais, tendo em vista que o poder estatal via a educação tão somente como meio para um projeto eminentemente utilitarista¹⁶.

¹³ RINGER, 2000, p. 20.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., pp. 244-245.

¹⁶ No que se refere a este caráter utilitarista, note-se ainda que grande parte dos acadêmicos alemães não havia cedido espaço às influências dos ideais utilitaristas dos acadêmicos franceses e ingleses, para quem todo o conhecimento poderia ser controlado e modificado. Cf. RINGER, 2000, p. 94: “[...] muitos intelectuais franceses e ingleses do século XVII em diante associaram ciência e educação quase que exclusivamente com a ideia de manipulação prática, de técnica racional e de controle ambiental”.

É neste contexto, em meio ao preocupante cenário caracterizado pela crescente tecnificação alemã que tem origem a noção de *Bildung* (formação cultural)¹⁷. Em seu fundamento a *Bildung* surge com a finalidade de resgatar a identidade do povo como nação. Diante de uma Alemanha política e territorialmente fragmentada, o sentimento de pertencimento e unidade nacional dos indivíduos foi por isso consideravelmente abalado. Como contra movimento a tal situação, a *Bildung* encontra-se em imediata correspondência a uma formação direcionada à interioridade do homem, ao seu “crescimento interior e autodesenvolvimento integral”¹⁸, donde se segue que “o ponto de partida é o indivíduo único”¹⁹, singular. Neste sentido, o conceito de *Bildung* encontra-se muito próximo do processo de “autodesenvolvimento, de autoformação dos indivíduos no que diz respeito à sua educação. O que este termo sublinhava era a importância incontornável da dimensão ativa da individualidade no processo de formação cultural”²⁰. Ou seja, é com base no sentimento de pertença de cada indivíduo como parte fundamental da nação que

o conceito de *Bildung*, de uma educação que partia do âmbito individual, e que norteou suas propostas de renovação espiritual e material da cultura, emerge no horizonte da história alemã como resposta a uma situação político-social que já há muito apresentava sintomas de falência. A

¹⁷ Além da palavra *Bildung*, que em consenso com alguns estudiosos a compreendemos igualmente como “formação cultural”, a língua alemã dispõe também da palavra *Kultur* (Cultura). Para fins de diferenciação terminológica, de maneira geral, a palavra alemã *Kultur* (cultura) “foi adaptada de *cultura animi* de Cícero por Samuel Pufendorf e Gottfried von Herder. Até os últimos anos do século XVIII, continuou estritamente relacionada com o conceito de *Bildung*. Tinha o significado de ‘cultura pessoal’; referia-se ao cultivo da mente e do espírito. Depois, gradativamente, passou a ser usada, nos círculos alemães cultos, em seu sentido mais geral de síntese de todas as realizações do homem civilizado na sociedade”. Cf. RINGER, 2000, p. 96. Segundo BRITTO, 2012, p. 222, de modo mais amplo que *Bildung*, o termo *Cultur* corresponde ao “estado externo da cultura, suas instituições públicas, seu horizonte ideológico coletivo”, o que em última instância corresponde à “configuração epistemológico-axiomática de uma época e de uma sociedade”. Cf. BRITTO, 2015, p. 67.

¹⁸ RINGER, 2000, p. 96.

¹⁹ Ibid.

²⁰ BRITTO, 2012, p. 222.

Bildung, tanto em um nível psicológico quanto em um nível institucional, foi o que permitiu aos alemães, pela primeira vez, resgatar certa unidade simbólica, uma imagem como nação. Somente a ideia de uma cultura que nasce dos indivíduos e que se estende sob a forma de um espírito popular, um *Volksgeist*, parecia ter força ideológica suficiente para recuperar uma identidade cultural que para a Alemanha, com uma série de estados independentes e gradualmente fragmentados, era particularmente difícil²¹.

Deste modo, se, por um lado, a *Bildung* surge na emergência de um contra movimento às fortes tendências utilitaristas que teriam atingido a cultura alemã para assim resgatar no povo uma identidade nacional (cultural), por outro, ressalte-se que o combate a tais tendências deveria necessariamente compor e em grande media modelar as dimensões pedagógicas das instituições educacionais, privilegiando, por vezes, os estudos das fontes clássicas numa evidente proximidade ao espírito da Antiguidade. Segundo destaca Nasser, a *Bildung* “sintetiza a inclinação educacional que visa não a transmissão de conteúdos, de saber técnico, ou a subserviência a regras sociais, mas o crescimento interior do indivíduo, um espelhamento das práticas educacionais da antiguidade clássica”²². Enquanto ideal, a *Bildung* deveria apontar para

²¹ Ibid., p. 220. Mais adiante no texto, destaca Britto que “a preocupação com a autonomia dos indivíduos nos processos de formação cultural deu-se inicialmente em meios teóricos. Isso se deixa observar pela maneira como a palavra *Bildung* vai substituindo, aos poucos, nos debates intelectuais, mas também nos jornais lidos pelo grande público, outros termos utilizados anteriormente. Essa não é uma transição linguística arbitrária ou sem consequências: ela indica a transformação de um universo de referências extremamente importante para os alemães. Ao longo do século XIX – e principalmente a partir de Humboldt –, o uso da palavra *Bildung* constituiu-se numa espécie de unanimidade, e atualizou toda a carga semântica que ela havia recebido desde sua origem pré-pedagógica, ainda que em uma direção completamente nova em relação a ela”. Ibid., p. 222.

²² Cf. NASSER, 2015(b), p.33. Em seu texto “Helenismo e crítica da modernidade: A relação com a Antiguidade no pensamento de Nietzsche”, Alexandre Alves nos recorda que “desde o pré-romantismo alemão, na segunda metade do século XVIII, afirma-se uma afinidade eletiva entre o pensamento alemão e a Grécia clássica. Numa Alemanha politicamente fragmentada e culturalmente retardatária, a nostalgia pelo passado grego repercute no sonho de

uma “educação plena e harmoniosa do indivíduo integral, a formação de personalidades esteticamente harmoniosas, ‘cultivadas’”²³, o que em última instância significa dizer que “o ensino implicava claramente algo mais que a formação intelectual”²⁴. Na esteira desta questão, para o classicista Werner Jaeger “a palavra alemã ‘*Bildung*’ é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico”²⁵, o que só faz reforçar a certeza de que o projeto pedagógico alemão, em contato com as veneráveis fontes da Antiguidade, deveria objetivar, acima de tudo, a transformação do estudante em um homem integralmente novo, renovado²⁶.

Ademais, em que pese a extrema relevância que possui a cena histórica em torno da pedagogia alemã com o surgimento da noção de *Bildung*, passamos a investigar, neste momento, a maneira como teria Nietzsche traduzido em seu pensamento estas implicações de cunho político, social, cultural e pedagógico. Neste sentido, não há dúvidas de que foi certamente decisivo a Nietzsche inserir-se nas mais variadas problemáticas que marcam uma Alemanha que há muito estaria tentando reerguer-se pela via, em nada simples, de um projeto que além de cultural, caracteriza-se também e de modo decisivo como um projeto educacional. Há de se considerar, no entanto, que diante das investidas em torno da “recuperação” cultural alemã, no fundo ainda ineficientes aos seus emergentes problemas, Nietzsche, então recém admitido à

um ‘renascimento’ da cultura alemã”. Cf. ALVES, 2012, p. 1. Tal como nos mostra Girardot, foi justamente na originalidade dos gregos que Humboldt haveria fundamentado suas perspectivas educacionais: “O intento pedagógico de Wilhelm von Humboldt nasceu desta convicção: o íntimo contato com o mundo grego só é possível mediante a revivificação das letras, e tal contato é a única base para realizar a forma de vida helênica”. Cf. GIRARDOT, 2000, p. 22.

²³ RINGER, 2000, p. 33.

²⁴ Ibid.

²⁵ JAEGER, 1995, p. 13.

²⁶ Conforme destaca RINGER, 2000, p. 96: “As matérias que são ‘experienciadas’ no decurso da aprendizagem são ‘os valores culturais objetivos’. [A *Bildung*] está sintetizada na relação do neo-humanismo com suas fontes clássicas. Ele [o indivíduo] não chega apenas a conhecê-las. Ao contrário, os exemplos morais e estéticos contidos nas fontes clássicas afetam-no profunda e totalmente. Toda a personalidade está envolvida no ato de cognição. Quando as matérias a aprender são selecionadas de forma adequada, sua contemplação pode conduzir à sabedoria e à virtude. Elas podem atrair, elevar e transformar o estudioso”.

cátedra de Basileia como professor de Filologia Clássica, imerso neste mesmo horizonte configurador da *Bildung* e sua perspectiva pedagógica, não medirá esforços na tentativa de resgatar/reformular aquilo que para ele se configurava como sendo a *verdadeira cultura* alemã.

1.2 NIETZSCHE – O VIGOR JUVENIL E A TENTATIVA DE RENOVAÇÃO CULTURAL, ACADÊMICA E EDUCACIONAL

A transferência de Nietzsche da Universidade de Bonn, em 1865, onde então cursava Teologia, para a Universidade de Leipzig, onde passou a frequentar as aulas de Filologia Clássica fora crucial ao que viria se caracterizar como vigor juvenil de um professor profundamente atento às rápidas e emergentes transformações culturais da Europa, de maneira geral, mas sobretudo de uma Alemanha que, de modo singular, tinha suas instituições de ensino, estas em grande medida relegadas aos imediatos interesses mercadológicos e utilitaristas de uma crescente maquinação cultural, como meras reprodutoras de uma espécie de educação que, na verdade, não passava de uma nefasta tendência “desvirtuante” e diretamente responsável pela reprodução de uma cultura em si já submersa numa profunda decadência. Em Leipzig, Nietzsche terá a oportunidade de aprofundar sua visão sobre a cultura na medida em que se prepara para o ofício de *mestre*, o que o colocará, de maneira incontornável, em direção ao diagnóstico dos problemas circundantes a atmosfera cultural alemã²⁷.

Em 1872, o então professor Nietzsche profere de janeiro a março uma série de cinco conferências intituladas *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Essencialmente estratégicas, ele traz à tona nessas conferências duras críticas à cultura alemã e às suas instituições de ensino no imediato interesse de empreender aquilo que viria a caracterizar-se como o seu ideário em torno do resgate da verdadeira cultura. A *Bildung* assume centralidade nas conferências na medida em que Nietzsche tenta identificar e combater o tipo de formação cultural que estaria vigorando nas instituições de ensino da época, uma vez que

²⁷ No que diz respeito à figura do “professor” para o jovem Nietzsche, destaca Fabiano de Lemos: “O que até agora [referindo-se aos anos de formação no *Gymnasium* e o curto tempo em Bonn] era dado ainda como material disperso das reflexões juvenis, começa a ser organizado em uma espécie de quadro geral [...] em que o tema da *cultura* fará da figura do *professor* o agente central” BRITTO, 2015, p. 53.

para ele estas instituições se encontravam cada vez mais enfraquecidas em sua tarefa de formar indivíduos para a autêntica cultura, no mesmo instante em que falhavam na imprescindível tarefa de elevação do gênio²⁸.

Tendo o mundo helênico como ideal de cultura, Nietzsche chega a interrogar em parte de suas conferências: “se eliminarmos os Gregos e, ao mesmo tempo, sua filosofia e sua arte: com que escala pretendem vocês ainda elevar-se à cultura?”²⁹ De fato, constata o professor Nietzsche, o Estado moderno demonstra estar tanto mais debilitado justamente quando posto ao lado do Estado grego que, por seu turno, ultrapassa a mera institucionalidade estatal em favor da harmonia entre natureza, criação (artística) e cultura³⁰. Ocorre que o período moderno, e

²⁸ Para uma caracterização da figura do gênio nos escritos de juventude de Nietzsche, cf. NASSER, E.

“O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche* 30, 2012. Segundo Nasser, “para que o gênio seja alcançado, as instituições políticas e educacionais devem estar a serviço da finalidade da natureza. No entender de Nietzsche, o Estado, a educação e a cultura (*Bildung*) são utensílios da vontade encarregados de proteger e oferecer as condições necessárias para a vinda dos gênios. Esses esforços seriam bem sucedidos se, por fim, fosse instituída uma República de gênios, cuja tarefa é doar sentido para a humanidade. A teleologia nietzschiana percorre, portanto, uma trajetória circular: o fim das instituições humanas é o gênio, cuja função é guiar essas mesmas instituições”. Cf. NASSER, 2012, p. 293.

²⁹ EE V, p. 151. Sobre o gênio e sua necessária vinculação ao mundo grego, escreve Nietzsche: “Misterioso e difícil de compreender é o laço que une verdadeiramente o ser profundo da Alemanha e o gênio grego”. Neste caso, considere-se que a educação alemã não terá êxito “enquanto a necessidade mais nobre do verdadeiro gênio alemão não procurar a mão deste gênio grego [...] enquanto este alemão não exprimir aquela nostalgia angustiante pelos gregos”. Cf. EE II, p. 98.

³⁰ Num apontamento póstumo, datado entre anos de 1870-1871, Nietzsche escreve que o Estado parece-lhe ser, enquanto um fim superior, “uma instituição de defesa e cuidado para os *indivíduos*, ou para o gênio, embora a cruel origem e o comportamento bárbaro do Estado assinalem pouco a tais fins. Cf. FP 7[121], final de 1870 – Abril de 1871,. Pouco mais adiante, conferindo destaque à relação entre o Estado grego e a criação artística, Nietzsche chega a falar de um “impulso político” que poderia garantir a continuidade do gênio. Assim escreve ele: “O artista grego não se dirige com sua obra de arte aos indivíduos, mas sim ao Estado [...] Todas as grandes criações, tanto da escultura como da arquitetura como das artes musicais tomam em consideração grandes sentimentos populares cultivados pelo Estado [...] O Estado era um *instrumento*

necessário da realidade artística. Mas, se temos de assinalar como o verdadeiro fim da tendência do Estado a esses seres individuais, a esses homens que se eternizam nos trabalhos artísticos e filosóficos: então a enorme força do impulso político, em um sentido mais estrito de um impulso pátrio, pode parecer-nos também uma garantia que essa série sucessiva de gênios singulares será contínua, e que o solo do qual unicamente eles podem surgir não será rachado por um terremoto, nem se impedirá sua fecundidade”. Cf. *Ibid.* É em particular interessante notar como a vinculação que Nietzsche estabelece entre *Estado, cultura e política*, poder-se-ia dizer, decorre da influência direta das ideias do “velho” professor de Basileia, seu colega de profissão Jacob Burckhardt. As ideias de Burckhardt influenciaram fortemente o pensamento de Nietzsche em sua juventude, tornando-se decisivas na constituição de toda a sua filosofia posterior. Sobre as influências de Burckhardt ao pensamento de Nietzsche, Cf. DELBÓ, 2010, p. 294: “É a partir da avaliação de Burckhardt do Estado como potência a integrar a unidade suprema que é a cultura, e não como elemento a se servir dela e limitá-la, que Nietzsche se reporta ao Estado e, tal como Burckhardt, opõe estado grego antigo a estado moderno”. Cf. também CHAVES, E. “Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt”. *Cadernos Nietzsche* 9, p. 41-66, 2000 e numa visão muito interessante sobre um suposto mal relacionamento entre Nietzsche e Burckhardt Cf. DUNCAN, L. “‘Nosso Maior Mestre’: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. *Cadernos Nietzsche* 9, p. 3-39, 2000. Apesar das poucas referências a Burckhardt nas obras publicadas de Nietzsche – elas podem ser constatadas na *Segunda Extemporânea* (HL/Co. Ext. II, § 3) e no *Crepúsculo dos Ídolos* (CI, “O que os alemães estão perdendo”, § 5 e “O que devo aos antigos”, § 4) – no capítulo intitulado “O que os alemães estão perdendo”, Nietzsche se recorda de Burckhardt no exato momento de uma evidente crítica ao Estado, à formação cultural e à educação. Mais precisamente, em *Crepúsculo* Nietzsche dá provas de querer reafirmar que o declínio cultural alemão decorre, em grande parcela, da decadente educação reproduzida pelas instituições de ensino da época. Fazendo menção à subserviência da educação aos meros interesses imediatistas e mercadológicos do Estado, o filósofo retoma aquilo que em escritos anteriores já havia estabelecido como crítica, a saber, o fato de que a educação alemã teria como *telos* “um brutal adestramento, a fim de, com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um *grande número* de homens jovens”. Cf. CI, “O que os alemães estão perdendo”, § 5. Ora, uma vez que na Alemanha “esqueceu-se que educação, *formação* é o fim – e não ‘o *Reich*’ –, que para esse fim é necessário o *educador* – e não professores de ginásio e eruditos universitários”, de modo que, “faltam educadores [...] *daí* o declínio da cultura alemã” (*Ibid.*), Burckhardt demonstrou ser, portanto, desde o primeiro contato, o verdadeiro exemplo de educador; “Sobretudo a ele a Basileia deve sua preeminência em humanidade”. (*Ibid.*). Por fim, conforme retrata Ringer, tanto Burckhardt quanto Nietzsche empenharam-se em tratar sobre a dicotomia, ainda muito recente, entre “educação individual” e “civilização moderna”.

junto com ele o forte interesse utilitarista do Estado impossibilitam a ascensão da verdadeira cultura, algo que nas conferências aparece sob a inscrição de duas correntes que, de modo perspicaz e tendencioso, dão a tônica às instituições de ensino alemãs, quais sejam: “a tendência à *extensão*, à *ampliação* máxima da cultura, e a tendência à *redução*, ao *enfraquecimento* da própria cultura”³¹.

A primeira corrente, a *ampliação* da cultura, é uma das atividades do “dogma da economia política”³² mais nefastas que a Alemanha poderia presenciar, correspondendo principalmente ao desenfreado crescimento de professores e estabelecimentos de ensino. Na verdade, este dogma econômico, instalado nas mediações dos estabelecimentos de educação, pretende justamente “formar indivíduos de tal modo que, do seu nível de conhecimento e de saber, ele possa extrair a maior quantidade possível de felicidade e lucro”; Agindo assim “não se permite cultura a um homem senão na proporção com o que demanda seu interesse de ganho”³³. Disto decorre que o fim supremo da cultura está pautado no ganho, tanto quanto possível, de dinheiro e lucro. Em última instância, dirá Nietzsche, tornada “a cultura, <<tão universal quanto possível>>”, a tentativa de ampliação “enfraquece a tal ponto a cultura, que ela não pode mais admitir privilégios ou garantir qualquer respeito”³⁴.

No que diz respeito a segunda corrente, a *redução* da cultura, segue-se a crítica ao modo de atuação dos acadêmicos alemães (os doutos) e sua por vezes inquestionável erudição. Cedendo aos interesses mercadológicos do Estado, o douto tornou-se um mero especialista diante de seu ofício e de suas responsabilidades acadêmicas. Com a ampliação do campo científico, a especialização fixou-se como uma exigência de primeira ordem de tal modo que “um erudito,

Segundo Ringer, “Nietzsche era especialmente crítico a respeito do ensino superior alemão. Não gostava do papel oficial que as universidades tinham passado a desempenhar, nem de sua subserviência à burocracia e de seu nacionalismo exacerbado. A seu ver também, o ensino estava sendo corrompido com o ingresso da mediocridade burguesa em busca de carreiras seguras. Estava convencido de que apenas uma pequena elite era capaz de uma educação humanista em seu sentido original e não se conformava com a leviandade filisteia que fazia do novo especialista em *Wissenschaft* [ciência] ‘objetiva’ uma caricatura do homem culto”. Cf. RINGER, 2000, p. 244.

³¹ EE V, p. 72.

³² Ibid.

³³ Ibid., p. 73.

³⁴ Ibid., p. 74.

exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou máquina determinadas³⁵; ocorre que grande parte do professorado alemão não faz mais qualquer distinção entre “*estabelecimentos para a cultura e os estabelecimentos para as necessidades da vida*”³⁶, transformando o seu ofício numa mera ocasião de sobrevivência, daí a afirmação de Nietzsche que

o erudito não tem sensibilidade para a angústia do gênio, ele perora a seu respeito com uma voz cortante e fria, e está somente disposto a dar de ombros na sua presença, como se se tratasse de um objeto bizarro e estapafúrdio, a respeito de quem ele não tem tempo nem vontade de se ocupar. Não é jamais nele que se encontra o saber quanto à finalidade da cultura³⁷.

No limite, numa espécie de ciclo reprodutivo, as ações de corrompidos educadores só fazem crescer “o erudito, ou o funcionário, ou o especulador, ou o filisteu da cultura”³⁸, de modo que

a educação da juventude alemã parte justamente deste conceito falso e infrutífero: sua meta, pensada como pura e elevada, não é de maneira alguma o homem culto livre, mas o erudito, o homem de ciência, e, em verdade, o homem de ciência, o mais rapidamente útil, que se separa da vida a fim de reconhecê-la clara e distintamente; seu resultado, visto de modo empírico-comum, é o filisteu da cultura histórico-estética, o tagarela precoce e sabichão que não para de falar sobre o Estado, a igreja e a arte [...] Que uma educação com tais metas e com estes resultados seja antinatural, isso sente apenas o homem que ainda

³⁵ Ibid., p. 75. Cf. FP 8 [65], inverno de 1870-1871- outono de 1872: “O Estado como guia da formação. Nele atuam elementos que se contrapõem à verdadeira formação: Ele conta com um grande número: adestra para si a muitos jovens professores. Situação ridícula da cultura clássica: o Estado tem especial interesse no lacônico especialista”.

³⁶ Ibid., p. 125.

³⁷ SE/ Co. Ext. III, § 6.

³⁸ SE/ Co. Ext. III, § 6.

não foi formado nela, e sente apenas o instinto da juventude porque esta ainda tem o instinto da natureza, que só é corrompido artificial e violentamente por esta educação³⁹.

Acrescente-se a tudo isto o fato de que a favor de uma possível “liberdade acadêmica” nunca antes vislumbrada, aos estudantes é concedido o direito de desprenderem-se das rígidas exigências de disciplina impostas pelo processo formativo, o que noutros termos implica dizer que ao negligenciar a dinâmica própria da natureza, esta que, afinal, tem como uma de suas mais significativas metas elevar o gênio, os estabelecimentos de ensino passaram a agir sob a prerrogativa de um suposto florescimento da subjetividade, da personalidade autêntica e da autonomia irrestritas e inquestionáveis dos estudantes, por vezes negligenciado a própria tarefa da educação e da cultura em sua exata consonância com a espontaneidade/naturalidade do surgimento do gênio⁴⁰. De maneira mais ampla, este sentimento de liberdade que toma os estudantes aparece em *Schopenhauer educador* sob a seguinte constatação: “Em todo lugar em que se fala agora de ‘Estado cultural’, se vê atribuir a ele como tarefa libertar absolutamente as forças espirituais de uma geração, para que elas possam assim servir e ser úteis às instituições existentes: mas não para ir além delas”⁴¹.

Nestes termos, dirá Nietzsche noutra passagem, que o problema de uma pretenciosa liberdade acadêmica concentra-se por certo no fato de que “muitos pressupostos dos nossos métodos educacionais modernos levam consigo o caráter do não-natural e que as mais graves fraquezas do nosso tempo estão justamente ligadas a estes métodos antinaturais de educação”⁴². Sobrelevando assim a livre personalidade, a autonomia e a subjetividade dos estudantes numa perspectiva estritamente utilitarista, o Estado acaba por sistematizar uma pedagogia que no cerne de uma formação cultural (*Bildung*) decadente não faz outra coisa senão impedir o surgimento de uma genialidade espontânea/natural, em favor de uma genialidade forjada, artificial e

³⁹ Cf. HV/Co. Ext. II, § 10. Cf. também FP 14 [15], começo do ano de 1872.

⁴⁰ Segundo consta num fragmento póstumo: “Intenção da natureza de chegar à perfeição. O gênio é neste sentido atemporal. A meta é sempre alcançada. O fim da formação é proteger a natureza para esta melhora atemporal: mais ou menos como a medicina protege a natureza em sua tendência para a saúde”. Cf. FP 18 [3], final de 1871 – começo do ano de 1872.

⁴¹ SE/ Co. Ext. III, § 6.

⁴² EE, prefácio. Cf. FP 14 [12], começo do ano de 1872.

grosseira, muito embora, tal como sustenta Nietzsche, “uma educação correta devesse justamente aspirar, com todos os seus esforços, reprimir as ridículas pretensões de autonomia de julgamento e apenas habituar o jovem a uma estrita obediência sob a autoridade do gênio”⁴³. Acontece que os estabelecimentos de ensino tornaram-se incapazes de guiar a verdadeira formação dos jovens principalmente por carecerem de efetivas condições para “implantar a cultura verdadeira e autêntica, que é, sobretudo, obediência e hábito”⁴⁴.

Obediência e hábito são requisitos indispensáveis a uma formação contrária àquela para a subserviência e a qual caminha na direção da *barbárie* ensaiada pelo egoísmo do Estado que, por seu turno, tece “a ocasião de fazer valer bem alto seu mérito em relação à cultura: mas ele somente a promove para promover a si mesmo, e não concebe um objetivo que seja superior a seu bem e à sua existência própria”⁴⁵. A

⁴³ EE II. Segundo Fabiano de Lemos Britto, “só se pode falar de uma educação para o gênio nesse sentido preciso, o de uma pedagogia que possa impedir tudo o que é alheio e inimigo desse fato natural”. Cf. BRITTO, 2011, p. 308.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁵ SE/Co. Ext. III, § 6. Acerca desta *barbárie* ensaiada pelo poder do Estado, Cf. EE II, p. 87, onde está escrito: “[...] o *laissez-faire* [deixar-fazer] universal do que se chama <<livre personalidade>> só pode ser o sinal distintivo da **barbárie**”. [grifo nosso]. Na esteira desta questão, é interessante notar o que escreve Caio Moura acerca da oposição entre *cultura* e *barbárie* no pensamento do jovem Nietzsche: “A oposição entre cultura e barbárie [...] resulta de uma crítica radical ao indivíduo interiorizado que emerge como o produto mais acabado dos novos tempos na Alemanha. Pois, ao acreditar que refutava o mundo da convenção aristocrática e, portanto, aquilo que se situava na ordem do superficial, o alemão voltou-se para si mesmo, na tentativa de reconciliar-se com o que julgava ainda existir de mais profundo em seu próprio ser. Mas, na prática, esse movimento de interiorização engendrou uma nova forma de vida comandada por exigências de outra ordem. Deixando-se ‘vagar por onde lhe bem conviesse’, ‘deixando-se ir’ [*laissez-faire*], o alemão inverteu as exigências da cultura e entregou ao seu próprio ‘eu’ – já liberto da convenção e em condições de externar sua ‘livre personalidade’ – a tarefa de conduzi-lo no aprimoramento dos costumes. De agora em diante, toda manifestação da ‘cultura’, bem como todas as apreciações em torno do seu significado, resultarão diretamente da projeção de um ‘eu’ liberto e incapaz de reconhecer no mundo tudo o que não diga respeito ao horizonte de sua interioridade. Inversão de perspectivas: o senso de utilidade e de praticidade – exigências outrora secundárias e subalternas – saltam para o primeiro plano da cultura, operando em seu interior uma reviravolta que não tardará a produzir efeitos profundos”. Cf. MOURA, 2010, p.204-205.

este respeito, destaca Barbara Stiegler que dentre os principais objetivos do Estado moderno figura “a produção de uma massa uniforme e homogênea, composta de indivíduos sem individualidade, facilmente adaptáveis ao programa de domínio e cálculo intensificados pela revolução industrial”⁴⁶. No limite, ao reivindicar este falso sentimento de autonomia e liberdade acadêmica por parte dos estudantes Nietzsche reivindica na verdade a maneira como o Estado moderno age sobre o espírito pedagógico de sua época e, por conseguinte, sobre os estabelecimentos de ensino alemães que, imersos numa formação decadente, encontravam-se posicionados totalmente à margem dos efetivos problemas culturais.

Implica com isso dizer que tendo em conta o fato de que “o alemão não tem nenhuma cultura porque, em razão de sua educação, não pode absolutamente ter cultura”⁴⁷, a reforma pedagógica defendida por Nietzsche não poderá pautar-se numa reforma intrínseca e exclusivamente institucional, caso contrário, não se estaria propondo mais do que uma “redistribuição de representatividade”⁴⁸, deixando de lado o que realmente importa, a saber, o resgate e elevação da verdadeira *Bildung*. Ora, o problema situa-se justamente na “pobreza de *espírito pedagógico* da nossa época”⁴⁹, de tal modo que toda e qualquer

⁴⁶ STIEGLER, 2009, p. 163. Fabiano de Lemos Brito parece ilustrar de forma concisa aquilo que se passa no interior das reivindicações do jovem Nietzsche, ao afirmar que “o que se rejeita nas conferências é a manutenção utilitarista da individualidade, uma educação que coloque o individual antes do universal e que não favoreça o surgimento da dialética desses dois termos na figura do gênio. Sob a forma da subjetividade, da ‘originalidade’, da ‘personalidade’, a verdadeira cultura se falsifica e se transforma segundo critérios particularistas – a falsa cultura subjetiva é, portanto, a micropolítica do Estado, a mediocridade artificial e a esterilização da sociedade. Mesmo o elogio das formas pretensamente mais nobres do sujeito, incitadas pelo Estado no interior das instituições de ensino, é apenas uma imitação pálida da forma do gênio [...] O resgate da verdadeira *Bildung* por ela [a pedagogia] solicitado é, a um só tempo, uma purificação da subjetividade e uma purificação do Estado, das instituições de ensino que ele [Nietzsche] insiste em tomar para si, de tudo o que é individual”, ao passo que “o erro fundamental da modernidade que avança sobre a Alemanha e submete tudo ao seu regime utilitarista, fragmentado e vazio é substituir a subjetividade do gênio [...] pelo sujeito escravizado pelos interesses do Estado que ele transformou por uma fraqueza indisciplinada, em seus próprios interesses”. Cf. BRITTO, 2011, p. 308-309.

⁴⁷ HV/Co. Ext. II, § 10.

⁴⁸ BRITTO, *op. cit.*, p. 307.

⁴⁹ EE II. [*grifo nosso*]

tentativa de renovação e purificação pedagógicas-culturais “virão de uma renovação e de uma purificação do espírito alemão que sejam profundas e poderosas”⁵⁰. Disto se segue que, se pudéssemos apontar o caráter angular da reforma pretendida por Nietzsche à educação de seu tempo este seria, portanto, uma reforma essencialmente *espíritual* (*geistlich*), o que em outras palavras significa dizer que Nietzsche consagra o surgimento da verdadeira cultura a uma profunda transformação do *Geist* alemão. Usualmente designada como “espírito”, segundo atesta Viesenteiner, a palavra *Geist* alude também “à inteligência, gênio, atmosfera cultural de uma época e, principalmente, à totalidade das forças criativas e criadoras do homem, empregadas tanto no cultivo e na produção da elevação do homem, quanto na nobreza da cultura”⁵¹. Para Nietzsche, o *espírito* (*Geist*), isto é, as forças criativas e criadoras do homem devem apontar para a *Bildung*, daí o projeto de uma verdadeira formação cultural ser definitivamente distinto dos anseios comumente apresentados pelo “Estado cultural” cuja finalidade é instaurar uma cultura de massa em detrimento de uma cultura direcionada a autoridade do gênio.

Distante deste *Geist* movente de transformação, uma educação preocupada com o aparecimento de indivíduos cujo objetivo é servir aos desígnios utilitaristas do Estado deixando assim “vislumbrar no fim de sua trajetória um posto de funcionário”⁵², caracteriza-se, por certo, como uma educação incapaz de sustentar as condições de uma verdadeira atmosfera cultural. Avesso a esta situação, Nietzsche põe em destaque a figura do *extemporâneo*, este que, inconformado com os nefastos acontecimentos de seu tempo, agarra com todas as forças o projeto de renovação da cultura. Fato é que Nietzsche mesmo se denomina um *extemporâneo* em relação ao seu próprio tempo, conforme atesta em sua segunda “Extemporânea” *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*:

E que eu, apenas eu, enquanto pupilo de tempos mais antigos, especialmente dos gregos, cheguei, além de mim, como um filho da época atual, a experiências tão intempestivas. De qualquer modo, não há mais nada que precise conceder a mim mesmo em virtude de minha profissão como

⁵⁰ Ibid., p. 98.

⁵¹ VIESENTEINER, 2012, p. 23.

⁵² EE IV.

filólogo clássico: pois não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro⁵³.

Ora, se, por um lado, poder-se-ia dizer que no contexto *filológico-pedagógico* do jovem Nietzsche o *extemporâneo* se mantém avesso tanto ao erudito, este bárbaro e impiedoso reproduzidor da falsa cultura, quanto ao círculo docente e sua subserviente atenção aos interesses econômicos bem como aos estudantes com sua pretensão de autonomia e liberdade, ambas problemáticas intrínsecas à crescente tecnificação da cultura alemã e à consequente contaminação utilitarista das instituições de ensino, por outro lado, fundamentada neste mesmo contexto *filológico-pedagógico* e, por seu turno, no contexto de uma formação cultural (*Bildung*), a *extemporaneidade* da qual o jovem Nietzsche anuncia participar corresponde, de modo fundamental, conforme a citação supracitada parece dar provas, a um contra movimento a filologia de sua época, sobretudo no que concerne à maneira como estaria ela direcionada ao conhecimento da Antiguidade, grosso modo, tão somente a partir de parâmetros científicos e pragmáticos, algo que Nietzsche criticará veementemente. Assim, é por não estar totalmente de acordo a estas prerrogativas da filologia que declara Nietzsche não haver, definitivamente, “mais nada que precise conceder a mim mesmo em virtude de minha profissão como filólogo clássico: pois não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva”⁵⁴.

Ressalte-se, pois, que junto às pretensões de Nietzsche em buscar a elevação da verdadeira cultura segue-se sua incondicional tentativa em “recolocar num outro rumo” nada menos que a própria filologia. Para Fabiano Lemos, estando Nietzsche inteiramente comprometido em revalorizar a *Bildung* e a *Kultur*,

⁵³ HV/Co. Ext. II, Prólogo. Optou-se por não modificar a versão que o tradutor deu à palavra “*Unzeitgemässen*”. Neste caso, mantivemos “intempestivo” ao invés de “extemporâneo”. Ainda acerca da figura do “extemporâneo”, anos mais tarde, em 1888, agora porém não mais como “filólogo” mas como “filósofo”, tal como o próprio Nietzsche se apresenta, escreve ele em *O Caso Wagner*: “Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se ‘atemporal’. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo”. Cf. CW, Prólogo.

⁵⁴ Ibid.

nem a Filologia nem a figura do professor teriam mais as mesmas funções. A pedagogia nietzschiana desse período [dos anos de professorado em Basileia] se constituía, portanto, como um questionamento destruidor da própria Pedagogia e das Ciências que a ela se pretendiam vinculadas⁵⁵.

Se já nas conferências o pensador alemão não deixa de criticar a filologia e sua relação com a Antiguidade Clássica, tal como atestam as palavras do velho filósofo na floresta⁵⁶, ao que tudo indica, antes mesmo de assumir as funções como professor extraordinário na Universidade da Basileia uma visão altamente crítica à ciência filológica de sua época já estaria sendo gestada em seu pensamento, o que pode ser atestado quando por ocasião de sua aula inaugural, no ano de 1869, Nietzsche profere a palestra intitulada *Homero e a Filologia Clássica* em que uma de suas mais intensas, significativas e criticadas pretensões de “reforma da filologia” indicará propriamente uma espécie de projeto *filológico-filosófico* donde se segue que, tal como sua aula inaugural de 69 não hesita em indicar, “toda e qualquer atividade filológica deve ser cercada e abarcada por uma visão filosófica do mundo”⁵⁷. Conforme evidencia o

⁵⁵ BRITTO, 2015, p. 112.

⁵⁶ Cf. EE II: “Desta única relação possível entre os nossos clássicos e a cultura clássica, não foi certamente ouvido senão um leve ruído entre os muros vetustos do ginásio. Os filólogos estão mais infatigavelmente preocupados em apresentar por si mesmos às almas jovens o seu Homero e o seu Sófocles, e, sem um maior exame, eles chamam o resultado disso, com um eufemismo incontestável, de <<cultura clássica>>”. Na terceira conferência, Nietzsche chegará a dizer: “Todos os homens que, no instante fulgurante de uma iluminação, estão convencidos do caráter singular e inacessível da Antiguidade grega e que, em penosos combates, defenderam contra si mesmos esta convicção, todos estes homens sabem que o acesso a estas iluminações não será jamais aberto a muitos e consideram um comportamento absurdo e mesmo indigno o fato de que alguém se relacione com os Gregos, por assim dizer, por razões profissionais, com o fito de ganhar seu pão, como se tratasse de uma ferramenta de uso cotidiano, e manipule estes objetos sagrados com mão de artesão, sem o menor respeito. Mas é justamente nesta classe que se recruta a maior parte dos professores do ginásio, é na classe dos filólogos que este sentimento grosseiro e desrespeitoso é um fato absolutamente universal: por isso, a propagação e a transmissão de um tal estado de espírito não deverá, de modo algum, causar surpresa”. Cf. EE III.

⁵⁷ NIETZSCHE, 2000, p. 222.

jovem professor, será imprescindível à filologia guiar-se pelas diretrizes filosóficas – esta última a via de acesso mais “autêntica” no retorno ao espírito grego – se se quer realmente extrair da Antiguidade os elementos para a elevação da verdadeira cultura. A este respeito, de acordo com Nasser, “essa exortação à filosofia tem por finalidade romper com a visão demasiadamente estreita da filologia enquanto um ofício analítico que aspira à pura erudição”⁵⁸, daí que, na esteira de uma *filologia-filosófica*,

Nietzsche busca incutir o valor formador na mentalidade fortemente científica do filólogo como o valor mais elevado, o que viabiliza uma retomada enfática dos ideais educacionais do projeto apresentado pelos classicistas de uma regeneração cultural da Alemanha mediante um retorno aos gregos⁵⁹.

Disto se segue que se a atividade filológica pretendida por Nietzsche tem na Antiguidade Clássica um espelho ao reerguimento cultural alemão, o fato é que para ele, não passava de um grande erro dos filólogos direcionarem-se ao mundo antigo com um espírito meramente pragmático e cientificista, sobretudo porque, não bastasse relegarem aquilo que os gregos possuíam como primordial, a saber, enxergar o mundo e a vida a partir de uma perspectiva artística e estética, tão grave quanto, a então atividade filológica difundida em seu tempo não tocava suficientemente os emergentes problemas culturais pelos quais passava uma Alemanha já há muito debilitada. Assim, sendo fundamental rever a imagem que possui da Antiguidade, ao filólogo será preciso empreender uma espécie de “destruição” dessa imagem. Como tal, afirma Girardot, essa destruição “supõe uma nova imagem do

⁵⁸ NASSER, 2015b, p. 85.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 85-86. A esse respeito, segundo pensa Girardot, à época de *Homero e a filologia clássica* Nietzsche se apresenta próximo de uma “filosofia da filologia” unicamente pelo interesse em refletir sobre a ciência filológica de sua época. Nas palavras de GIRARDOT, 2000, p. 40: “Los testimonios críticos de esta época tienen tanto mayor peso por cuanto son testimonios de un profesional de la filología. Son no ya el resultado de una disputa de sus inclinaciones, sino de una reflexión sobre la ciencia. Son, en una palabra, *filosofía* de la filología, pregunta por la justificación de sus fundamentos y de sus pretensiones culturales y humanas”.

mundo antigo, um novo acesso aos gregos, em nome do qual se destrói”⁶⁰. Ressalte-se, todavia, que

não se trata de destruir a ciência, mas sim *dominá-la*. Em todas as suas finalidades e todos os seus métodos depende completamente de ideias filosóficas, *mas ela se esquece disso facilmente*. A *filosofia dominante, contudo, deve refletir também sobre o problema de até que ponto pode crescer a ciência*. A *filosofia tem que determinar o VALOR!*⁶¹.

O que, portanto, deve prevalecer na atividade filológica em relação à Antiguidade Clássica é uma aproximação menos rigorosamente científica e objetiva a favor de uma força artística, poética e criativa com vistas à retomada de uma tão cara para a filosofia nietzschiana intuição estética grega⁶². Engajando-se, assim, nas discussões em torno da ciência filológica de seu tempo, Nietzsche levará até as últimas consequências certa crítica que culmina com a tentativa de uma comprometida e não menos audaciosa renovação da filologia. Tal renovação filológica pressupõe uma indelével aproximação à filosofia se se almeja tornar aquela, de fato, uma ciência mais efetiva ao surgimento de uma autêntica cultura.

⁶⁰ GIRARDOT, 2000p. 48.

⁶¹ FP 19 [24], verão de 1872 – começo de 1873. Cf. GIRARDOT, 2000, pp. 48-49: “Não é uma destruição da filologia, mas de uma ciência que tem a pretensão de administrar, distribuir e repartir a verdade originária do pensamento grego; uma ciência que por sua essência espiritual é encobrimento desse passado”.

⁶² É sabido que em 1872, em sua primeira obra publicada *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche traz à tona a celebre afirmação: “[...] a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético”. Cf. NT, § 24. Nas palavras de ADRADOS, 1970, p. 102: “Nietzsche representa uma Filologia cujo método rigoroso teria sido desdobrado por um excesso de intuição, de ideias gerais e de paixão. Estas ideias gerais teriam sido ao mesmo tempo fecundas para fazer surgir novos mundos do panorama aparentemente conhecido e comum da Antiguidade grega”.

1.3 NIETZSCHE FILÓLOGO? – SOBRE O *FILÓLOGO EDUCADOR*, O PROJETO DE UMA *FILOLOGIA-FILOSÓFICA* E O “NASCIMENTO” DO “*FILÓSOFO DA VIDA*”

Desde a sua fundação, com Friedrich Wolf, na passagem do século XVIII para o XIX, a filologia encontrava-se substancialmente imersa no espírito de uma “ciência da antiguidade” (*Alterthumswissenschaft*) cuja finalidade pautava-se no estudo estritamente científico da Antiguidade Clássica, mais precisamente, na sistematização crítica da língua transmitida pelos textos clássicos, na análise das fontes, dos manuscritos e sua respectiva crítica textual, na autenticidade dos textos, sua cronologia e gramática. Conforme atesta Wolf a este respeito, os estudos dos textos antigos devem proceder de uma “explicação gramatical, exata; nada de estética ou poética”⁶³. Ora, esta prerrogativa em direcionar-se ao mundo helênico com os olhos da ciência não deixará de figurar a formação intelectual de Nietzsche,

⁶³ WOLF, *apud*, GIRARDOT, 2000, p. 24. Destaque-se a extrema relevância da crítica de Nietzsche ao “método” utilizado pela filologia nos estudos da Antiguidade Clássica. A este respeito, Cf. NASSER, E. “Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos”. *Hypnos*, São Paulo, v. 34, 1º sem., 2015b, p. 79-104. Conforme atesta Eduardo Nasser, o reflexo da filologia propagada por Wolf e seu espírito cientificista perante os estudos da Antiguidade “se fará notar naquele que é o principal método mobilizado pelos filólogos: o método histórico-crítico” (p. 83). Entretanto, “à revelia do paradigma objetivista do método histórico-crítico, Nietzsche requer a internalização da consciência epistemológica do filólogo, que deve, doravante, aceitar que o conhecimento da antiguidade sofre a influência de elementos subjetivos” (p. 87). Neste sentido, segundo pensa Nietzsche, comete o filólogo um equívoco ao pensar-se direcionado ao mundo antigo de modo puramente neutro e objetivo sem que sua personalidade (subjetividade) exerça algum tipo de influência ao conteúdo do conhecimento. Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 207: “Depois que a crítica histórica se apropriou com plena segurança do método fazendo evaporar personalidades aparentemente concretas [...]”. Acerca ainda desta questão, escreve Fabiano de Lemos Britto: “Numa espécie de profissão de fé, ela [a filologia praticada por Nietzsche] parece indicar o repúdio da *sach-philologie* e de toda forma de objetividade intelectual em ciência, ao mesmo tempo que assinala seu aparente alinhamento com a Filologia subjetivista de Ritschl, Bernhardt e outros ao sublinhar a importância da personalidade do filólogo para a correta apreciação de sua ciência”. Cf. BRITTO, 2015, p. 143.

intensificando-se, sobremaneira, com seus estudos acadêmicos em Leipzig, em meios à forte influência de seu professor, Ritschl⁶⁴.

Acontece que mesmo brilhante em suas análises filológicas, conforme poderá atestar Ritschl, Nietzsche dá mostrar de não concordar plenamente com a visão geralmente aceita da filologia em sua relação ao estudo da Antiguidade. Conforme atestam seus escritos dessa época, os filólogos terão de voltar-se para o mundo helênico de modo menos cientificista se de fato pretendem fazer desta cultura um espelho ao reerguimento cultural alemão⁶⁵. Neste caso, direcionar-se aos gregos a partir de uma perspectiva menos científica e objetivamente rígida exige do filólogo ceder espaço ao poeta, o que em outras palavras significa dizer: a ciência que cede espaço à *criação* enquanto um movimento eminentemente artístico. Conforme atesta *Homero e a Filologia Clássica*, enquanto que para a arte, esta “mais bela sedutora”, “a vida merece ser vivida”, para a ciência “a vida merece ser conhecida”⁶⁶. Isto implica que na passagem do científico ao estético a filologia terá de deixar-se abarcar pelas perspectivas filosóficas de maneira que, “apoiada pela filosofia e a sua revelação do universal, a filologia passa a ver a si mesma como uma atividade sintética que auxilia na elevação do

⁶⁴ Segundo atesta Girardot, “como Wolf, pretende Ritschl la formación y adiestramiento del pensamiento en el ejercicio científico. No importaba al profesor de Bonn el conocimiento material de la Antigüedad, y así como Wolf rechazaba la explicación estética o poética de los textos, desprecia Ritschl todo aquello que no sea aplicación científica y absoluta reducción al texto. Precisión, finura del conocimiento, control riguroso y exacto de las conjeturas filológicas, manejo y perfeccionamiento del método científico aprendió Nietzsche de su maestro”. Cf. *op. cit.*, p. 32.

⁶⁵ Cf. FP 3 [92], inverno de 1868-1870 – começo do ano de 1870: “A maioria das questões candentes da filologia clássica são bastante *insignificantes* frente as questões centrais, que certamente são percebidas somente por alguns poucos. É indiferente saber em que ordem foi escrito os diálogos de Platão! Que estéril é a questão da autenticidade em Aristóteles! A comprovação métrica de um *carmen* é também algo sem importância”. Cf. também FP 7 [74], final de 1879 – Abril de 1871: “Reforma dos estudos sobre a Antiguidade [...] Entendo o estudo da língua. Mas um filólogo clássico deve ser muito mais que um homem de ciência: deve ser o típico mestre”. De resto, assevera Britto: “A atividade de uma *Filologia estrita*, tal como definida tradicionalmente por Ritschl, ocupada com os monumentos falados e figurados de uma cultura, pode acabar esquecendo sua tarefa fundamental em relação ao presente, que é resguardar sua legitimidade cultural”. Cf. BRITTO, 2015, p. 57.

⁶⁶ NIETZSCHE, 2000, p. 204.

‘homem moderno’”⁶⁷. A esta “revelação do universal” segue-se justamente a tarefa da filosofia em revelar aquela que para Nietzsche sempre demonstrou ser a verdadeira cultura: a helênica. De acordo com as palavras de Britto:

Entre a artificialidade dos modernos – sua falta de uma essência – e a pouco tangível obra de arte do futuro, era necessário revelar uma dimensão onde se pudesse observar *efetivamente* a apresentação do universal – e, por consequência, da *cultura universal* a que os homens e, nesse caso, os alemães, deviam estar devotados. Era preciso identificar a *pátria* do gênio. Essa cultura era a da Grécia antiga⁶⁸.

Estando Nietzsche motivado a constituir uma profunda e significativa reforma filológica, tal reformulação a que almeja ele chegar “não estaria tão somente comprometida com frias normas científicas, mas também com o encargo de ver no mundo grego o caminho para verdades eternas, o que deveria, em última instância, suscitar efeitos estetizantes e edificantes”⁶⁹. Em meio às pretensões de elevar uma “filologia do futuro” (*Zukunftsphilologie*), Nietzsche irá aproximar duas correntes que, numa Alemanha culturalmente enfraquecida davam a tônica da atividade filológica: por um lado, a *filologia acadêmica*, aquela praticada nas universidades, e por outro a *formação clássica*, fruto de uma aproximação “idealista” da Grécia antiga. A primeira, de caráter historicista, tinha em Wolf seu maior representante ao compreender que a Antiguidade só poderia ser vislumbrada a partir de bases científicas; Dentre suas mais diversas pretensões, esta corrente buscava preservar a distância entre os estudos da Antiguidade e a “anterior consideração puramente estética e moral dos gregos, considerados como modelos ideais de vida”⁷⁰. Já a segunda corrente, marcada pelas

⁶⁷ NASSER, 2015b, p. 85.

⁶⁸ BRITTO, 2010, p. 121. Pouco mais adiante no texto, Fabiano de Lemos Britto comenta que “na Alemanha de 1871, é extremamente relevante que esse signo [do gênio, com seu heroísmo trágico] possa ter se apresentado: ele confirma a tese basilar de todos os trabalhos de Nietzsche sobre a Grécia, nesse período; a de que a construção da identidade alemã é a reconstrução do pensamento artístico-filosófico grego”. Cf. BRITTO, 2010, p. 125. [*grifo nosso*]

⁶⁹ NASSER, 2015b, p. 85.

⁷⁰ ADRADOS, 1970, p. 91.

tendências humanísticas de autores como Lessing, Winckelmann, Humboldt, Goethe e Schiller, tinha na filologia a grande possibilidade de retorno a uma Grécia que serviria de inspiração à elevação da verdadeira cultura alemã. Para estes autores, a força artística da *criação* era, pois, aquilo que o mundo grego teria de mais profundo a oferecer ao homem moderno. Deste modo, segundo assevera Girardot, se a primeira corrente é ciência pura, a segunda é, portanto, estética⁷¹.

O que Nietzsche vislumbra, na realidade, é uma espécie de fusão entre estas duas formas de compreensão da filologia. Ciência e arte parecem compor aquilo que para ele marca verdadeiramente a filologia clássica, ao passo que assim o jovem professor intenciona alcançar uma ciência da Antiguidade renovada. Esta “nova filologia” anunciada por Nietzsche, e sua própria tentativa em reconfigurar os estudos científicos da Antiguidade, encontram-se enraizadas, como bem mostrou Britto, “no uso de uma *Bildung* resgatada e reformulada”, isto é, de modo preciso, “no *uso* criativo, artístico, de um conceito ou ideia”⁷². Disto decorre que, “uma tese filológica não vale mais apenas pelo que ela afirma, mas por tudo aquilo a que ela dá lugar ou que, potencialmente, faz surgir”⁷³. Assim sendo, a filologia do futuro de Nietzsche encontra-se alicerçada tanto mais em princípios estéticos que puramente científicos, de modo que o caráter estetizante desta nova filologia consiste substancialmente em fazer surgir elementos para uma verdadeira renovação cultural. Segundo dá mostras sua conferência inaugural, a filologia “ainda oculta em si, sobre o terreno estético e ético, um elemento artístico imperativo que se encontra em inquietante antagonismo com seus gestos puramente científico. Ela é tanto um pouco de história quanto um pouco de ciência natural e de estética”⁷⁴.

⁷¹ Cf. GIRARDOT, 2000, p. 59.

⁷² BRITTO, 2015, p. 147. Como é sabido, as conferências pronunciadas por Nietzsche em 1872 foram por ele divididas em cinco grandes palestras. Há, contudo, um fragmento não publicado que parece atestar uma possível intenção de Nietzsche em pronunciar inicialmente não cinco, mas sete conferências, de modo que a sétima teria como proposta a abordagem da seguinte questão: “O artista acentua o caráter *cotidiano* e *persistente* da formação cultural (*Bildung*)”. Cf. FP 8 [69], inverno de 1870-1871 – outono de 1872.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ NIETZSCHE, 2000, pp. 201-202. Por ocasião da reedição de *O nascimento da tragédia*, em 1886, Nietzsche escreve em seu conhecido prefácio, “Tentativa de autocrítica”, que sua primeira obra publicada tinha como tarefa, justamente, “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...”. Cf. NT, Prefácio, § 1.

Na esteira de uma filologia direcionada à estética, atesta o jovem Nietzsche que apenas “os artistas e as naturezas artisticamente configuradas” são capazes de “compreender como a espada da barbárie oscila sobre a cabeça de cada indivíduo que teria perdido de vista a indizível simplicidade e a nobre dignidade do heleno”⁷⁵. Com efeito, a filologia torna-se portanto estética “quando de uma série de antiguidades toma suas partes e erige com elas a chamada ‘Antiguidade Clássica’, com a pretensão e o propósito de desenterrar um mundo ideal dos escombros e contrapor ao presente o espelho do clássico e eternamente exemplar”⁷⁶. Seguindo esta passagem, parece ser, de resto, exatamente a partir desta perspectiva que sua crítica à filologia enquanto ciência absoluta parece ganhar ares de uma investida “revolucionária”. Isto é, não bastasse, por um lado, a afirmação de que o filólogo deve necessariamente ceder sua cátedra ao poeta⁷⁷, o que nas entrelinhas corresponde ao desejo de Nietzsche em elevar uma filologia tanto mais estética que científica, por outro, enxergar nos gregos a força estética para a *criação* corresponde, acima de tudo, ao enfrentamento que deve ser exercido sobre as condições que marcam um tempo de profundas e significativas perdas. Nestes termos, além de criticar a filologia por não compreender que ao instrumentalizar os estudos dos clássicos, em nome da pura ciência, sua atividade não passava de um grave reducionismo da cultura grega, como via direta e consequente, Nietzsche também reivindica o fato de não serem os filólogos suficientemente capazes de pensar o seu próprio tempo, tornando-se eles acrílicos aos acontecimentos e situações que de maneira negativa marcam não apenas a cultura alemã, mas o Ocidente de modo geral.

Contraopondo-se ao modo de ação desta filologia e seus contemporâneos representantes, Nietzsche insiste na elevação de uma atividade que se autorize a não mais dever resultados exclusivamente a uma ciência absoluta, mas que consista de modo decisivo em uma *filologia-filosófica*, donde se segue que a aproximação aos clássicos sob outras perspectivas tem por finalidade o resgate e a elevação da verdadeira *Bildung* enquanto direta e irrestrita contraposição à sua própria época, algo que enquanto pura ciência, a filologia tal como se apresenta jamais conseguirá alcançar. A este respeito, segundo escreve Girardot: “O ideal pedagógico da nova filologia do futuro, com seu caráter marcadamente comparativo e polêmico em sua essência, se

⁷⁵ NIETZSCHE, 2000, p. 203.

⁷⁶ Ibid., p. 202.

⁷⁷ Cf. BRITTO, 2015, p. 149.

diferencia do ideal puramente clássico, justamente pela perspectiva que impõe a polêmica e a crítica da época”⁷⁸. Em meio a uma Alemanha cada vez mais afastada da possibilidade de experienciar a cultura grega, o filólogo, tal como pensa o jovem Nietzsche, além de não erigir sua própria época como preocupação central de suas atividades, age apenas a favor de seus próprios interesses e privilégios.

Em meio a este cenário acadêmico-pedagógico-cultural de significativas incompreensões, Nietzsche põe em questão, uma vez mais, a figura do *filólogo educador* para quem o ensino deveria ser “o ponto de partida para uma transformação da *Bildung*, para o resgate da verdadeira cultura”⁷⁹; ao filólogo caberia “resolver o solo em que se assentava uma já estabelecida ideia de cultura”, por sinal, perigosamente “bastante favorável aos critérios ideológicos dos círculos de eruditos e suas instituições”⁸⁰. Revirar o solo em onde se cultivava uma inércia cultural corresponde, pois, à tarefa imposta por Nietzsche a si mesmo enquanto *filólogo educador*. Ao vislumbrar na Antiguidade a chave de acesso ao reerguimento da cultura alemã, o jovem professor está convicto de que não basta à filologia apenas direcionar-se ao mundo antigo sob o espírito da frieza e rigidez científica, mas se de fato almeja-se que a modernidade retire do mundo antigo a força da *criação* e da *reinvenção*, será preciso fazer surgir uma ciência cujas bases permitam uma transição que parte do filólogo em direção ao filósofo e que tenha na estética sua prerrogativa de atuação.

Ademais, dado o dispendioso esforço de Nietzsche em estabelecer novas configurações à filologia de seu tempo na tentativa de elevar uma nova ciência da Antiguidade e assim repensar seus contemporâneos problemas culturais, considere-se também que muitas

⁷⁸ GIRARDOT, 2000, p. 75. Pouco antes, neste mesmo escrito, Girardot já havia destacado o fato de que “cuando Nietzsche defiende y elogia la filología, su filología del futuro, lo hace poniéndose frente a sus odiadores, él defiende su filología del futuro y la justifica, porque ésta es la única que no se agota en el manejo de los instrumentos científicos, sino que se presenta con la pretensión del Gran Maestro, de lo perenne y eternamente válido, que quiere proponer a la fugaz barbarie de su tiempo un camino de formación suprema”. Cf. *Ibid.*, p. 70. Conferir também o que diz Ernani Chaves que, ao afirmar não haver Nietzsche permanecido preso às ideias do humanismo clássico, corrobora com a ideia de que “para o ‘jovem’ Nietzsche, não se trata apenas de mostrar a importância dos ideais clássicos [...] mas de promover sua revisão e radicalização no presente”. CHAVES, 2000, p. 52.

⁷⁹ BRITTO, 2015, p. 109.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 110.

de suas investidas em torno da ciência filológica devem-se à relevância que possui o seu próprio percurso intelectual e suas decisivas experiências no ofício acadêmico como professor em Basileia, fatores determinantes que por vezes o afastam gradativamente de suas funções. Este afastamento de Nietzsche do ambiente acadêmico ocorrido ao longo de seus dez anos de professorado, portanto, entre 1869 e 1879, é de todo interessante não apenas pela perspectiva histórico-biográfica que revela sobretudo sua difícil convivência numa atmosfera acadêmica um tanto quanto pesada, a antipatia adquirida por alguns colegas de profissão, as constantes queixas acerca das exigências ocasionadas pela atividade docente bem como a evidente piora de uma saúde em si já debilitada, mas, precisamente, em decorrência de uma radical mudança de perspectiva quanto ao seu pensamento em torno do problema da cultura⁸¹.

Ocorre que, concomitante ao seu afastamento das atividades filológicas e acadêmicas, significativas mudanças de pensamento ocorrem em meio a um interesse sempre crescente para com a filosofia, tal como dão provas os variegados escritos do então período de juventude. Esta inclinação ao universo filosófico ganha fôlego, porém, tão logo Nietzsche e alguns amigos iniciam um projeto que viria a se chamar “convento para espíritos livres”, em que afastados do ambiente universitário e decididos a vivenciarem uma profunda experiência “contemplativa”, pensavam enfim dispor do tempo necessário para refletir sobre sua própria existência⁸². A experiência do “convento” atinge seu ápice quando em 1876 Nietzsche reúne-se em Sorrento com Malwida von Meysenbug, Paul Rée e Albert Brenner, este último seu aluno, com o propósito de lá vivenciarem o *ócio* e a *contemplação*. No limite, é neste período que ganha acento a inclinação de Nietzsche à filosofia, sem, entretanto, desconsiderarmos suas já contínuas e autênticas manifestações filosóficas, atestadas principalmente no conjunto de suas aulas, preleções e escritos. Contudo, é inegável que a

⁸¹ Conforme atesta Britto, após deixar as exigências acadêmicas de Basileia, o problema da cultura em Nietzsche se projeta para “fora do eixo acadêmico-erudito”. Cf. BRITTO, 2015, p. 53.

⁸² Cf. NASSER, 2015c, p. 119: “No convento para espíritos livres em Sorrento, Nietzsche pensava ter finalmente encontrado uma maneira para realizar seu verdadeiro *dever* em detrimento dos deveres impostos pela profissão”. Sobre a experiência de Nietzsche em Sorrento, Cf. D’IORIO, P. “Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia”. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2014, 216 p.

experiência em Sorrento marca uma angustiante decisão entre o abandono da carreira como filólogo e o “definitivo” despertar do filósofo. A este respeito, Paolo D’Iorio relata que mesmo vivendo sob “a angústia de ter de retomar o ensino na Basileia e a impaciência por poder se consagrar à sua vocação filosófica”⁸³, após a profunda contemplação em Sorrento,

seu eu mais profundo havia recomeçado a falar. Agora, era bem mais difícil impor-lhe silêncio, sufocar sob a retomada das antigas tarefas de professor essa voz que falava de liberdade de espírito e de amor à viagem, esse “eu, velho e sempre jovem”, que aspirava a novas experiências, a novas ideias e a novos caminhos⁸⁴.

Fato é que à época de Sorrento, onde lá encontrara o caminho rumo ao “espírito livre”, Nietzsche passa por significativas e decisivas transformações de pensamento. Estas mudanças correspondem à ruptura e consequente distanciamento de antigas posições, dentre as quais, como se sabe, o projeto artístico-metafísico de Wagner e a filosofia de Schopenhauer. Para além das discussões que marcam o envolvimento de Nietzsche ao projeto wagneriano e às perspectivas de Schopenhauer, é interessante notar seu crescente desejo em dedicar-se plenamente à filosofia, tal como comprova a carta endereçada aos cuidados de seu amigo Rohde, em 1878⁸⁵. Fato é que, ao mais íntimo desejo de um “definitivo” engajamento filosófico segue-se, no de ano 1878, a publicação de *Humano, demasiado humano* e com isso o início de uma paradigmática transformação intelectual, agora, porém, não mais como filólogo mas como “filósofo da vida”.

Deste modo, em 1879, Nietzsche abandona definitivamente suas incumbências profissionais em Basileia se distanciando também do

⁸³ D’IORIO, 2014, p. 62.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ A intenção de se tornar um “filósofo da vida” pode ser atestada numa carta que Nietzsche escreve em 1878, sobretudo após a profunda experiência realizada em Sorrento ao projeto do “Convento para os espíritos livres”. Segundo escreve o filósofo: “Agora, devo livrar-me de tudo que não me pertence, homens, amigos ou inimigos, dos hábitos, dos confortos, dos livros; viverei na solidão durante anos, até que eu possa (e provavelmente precise) voltar, maduro e pronto, como filósofo da vida (*Philosoph des Lebens*)”. NIETZSCHE, *apud*, NASSER, 2015c, pp. 119-120.

projeto que visava o resgate da verdadeira cultura pela via acadêmico-institucional. Seus escritos a partir de agora – tanto os publicados quanto os que permanecem no espólio – deverão marcar os seus mais novos posicionamentos frente ao problema da cultura, de modo que junto a um respectivo afastamento da noção de *Bildung* (formação cultura), Nietzsche indicará o caminho sob o qual de agora em diante deverá ele seguir, bastando ver, por um lado, a intensificação de algumas questões chave já latentes em seu pensamento, como é o caso de seu interesse pela “teoria” dos impulsos, das pulsões, dos afetos, cujo “corpo” é o fio condutor e parâmetro de reflexão, assim como a abrangência dos estudos sobre a moral em sua relação com a arte, a política, a ciência, a religião e a filosofia, e por outro, o aparecimento de noções centrais em seu pensamento como atestam, por exemplo, as terminologias do “além do homem”, do “indivíduo soberano”, da “vontade de poder”, do “*amor fati*”, do “eterno retorno” e não menos importante a noção de cultivo (*Züchtung*), esta última, tal como veremos, decisiva a Nietzsche para pensar acerca das *condições* sob as quais é possível surgir um tipo de homem e cultura superior, um questionamento que ele acena de modo veemente em seus escritos e que por vezes não se distancia do horizonte da educação.

Assim, partindo do cenário onde após o período de Basileia torna-se latente em Nietzsche uma forte inclinação por caracterizar um projeto cultural centrado nos desdobramentos da noção de cultivo (*Züchtung*), cabe-nos, portanto, apresentar os fundamentos argumentativos do filósofo concernentes à *Züchtung* para então argumentar a favor da hipótese de que à pretensão de elevar um tipo de homem e cultura superior, Nietzsche enseja com tal noção, acima de tudo, “ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo”⁸⁶. Pois bem, se de fato “poucas dores existem tão agudas quanto haver presenciado, adivinhado, sentido como um homem extraordinário se extravai de sua rota e degenera”⁸⁷, Nietzsche sabe que quem, como ele,

possui a rara percepção do perigo geral que o próprio “homem” *degenere* [...] quem presente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e crueldade das “ideias modernas”, e mais ainda em

⁸⁶ BM, § 203.

⁸⁷ Ibid.

toda a moral cristã-europeia: esse sofre de uma angústia a que nenhuma outra se compara – ele apreende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se poderia *cultivar de dentro do homem*, ele sabe, com todo o saber de sua consciência, como o homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades, e quantas vezes o tipo homem já defrontou decisões misteriosas e caminhos novos⁸⁸.

⁸⁸ Ibid.

2. PARA UM REDIMENSIONAMENTO DO PROJETO CULTURAL: EM TORNO DA NOÇÃO DE CULTIVO (*ZÜCHTUNG*) NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Este capítulo inicia uma aproximação à noção de *Züchtung* (cultivo) na filosofia de Nietzsche e seu respectivo sentido para o filósofo. Tal como se comprova, a originalidade com que Nietzsche se utiliza da *Züchtung* marca de maneira fundante sua filosofia, sobretudo em torno de suas inclinações ao problema da cultura. Enquanto uma *atividade* que se encontra direcionado a uma ação, o cultivo em Nietzsche vincula-se a uma imprescindível grandeza afetiva no homem, donde se segue que apontando para a elevação de um tipo superior, a *Züchtung* contrapõe-se, o que é fundamental destacar, às intensas ações de uma moral dominante que por temor ao homem de exceção desde sempre esteve inclinada a adoecê-lo e debilitá-lo.

Sendo a *Züchtung* pensada numa chave de leitura que considera a moral como questão determinante, Nietzsche irá distinguir uma espécie de moralidade, nomeadamente a cristã, que hegemônica no Ocidente não visa outra coisa senão intensificar no humano uma forma de doença existencial. Com efeito, é em vista do enfraquecimento afetivo e instintual dos homens que a moralidade cristã pretende controlá-los, a considerar que, constata Nietzsche, uma das marcas mais profundas ocasionadas pelas ações desta moral dominante é a fixação do niilismo haja vista que pelas perspectivas niilistas a vida é negada em todas as suas circunstâncias e os valores que nela vigoram configuram um tipo humano existencialmente degenerado. Diante disto, implica dizer que enquanto terminologia central a *Züchtung* marca nada menos que as novas e audaciosas pretensões de Nietzsche ao problema da cultura.

2.1 A NOÇÃO DE CULTIVO (*ZÜCHTUNG*) NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Ao longo de sua atividade intelectual Nietzsche manteve uma notável preocupação para com a *Kultur* alemã, sobretudo ao se direcionar criticamente a uma espécie de degenerescência que teria se abatido sobre o *Geist* (espírito) de sua época, tal como pudemos observar no capítulo anterior do presente trabalho de pesquisa. Uma vez mais, já no período de juventude, Nietzsche dá inúmeras provas de se fazer próximo desta questão bastando ver, por exemplo, o que escreve

em seu – não publicado – *Cinco Prefácios Para Cinco Livros Não Escritos*, de 1870: “Deixem-se encontrar, solitários, em cuja existência eu acredito! Perdidos de si mesmos, que sofrem, em si mesmos, *a dor da corrupção do espírito alemão!*”⁸⁹.

Destaque-se também a forma como esta mesma preocupação para com o *Geist* aparece em *Crepúsculo dos Ídolos*, especificamente no capítulo que se intitula: “O que os alemães estão perdendo”, ao direcionar Nietzsche sua atenção a uma decadente formação cultural (*Bildung*), em seu cerne correspondente à decadência da própria *Kultur* alemã, provocada por uma espécie de “fraqueza do espírito” que há muito estaria imperando sobre os homens de seu tempo. Segundo consta nas palavras iniciais do texto: “Entre os alemães hoje não é suficiente ter espírito: é preciso ainda tomar-se, *arrojar-se* espírito...”⁹⁰. Levando a cabo esta designação, o que precisamente toca a Nietzsche é o fato de

⁸⁹ CP, “Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação”. [*Grifo nosso*]. Noutras duas passagens, também de *Cinco Prefácios...*, respectivamente intituladas como “O estado grego” e “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã”, Nietzsche irá escrever: “Se a cultura fosse realmente do agrado de um povo, se aqui não governassem poderes inexoráveis, que são a lei e o limite do homem singular, então o desprezo pela cultura, *a glorificação da pobreza de espírito* e o aniquilamento iconoclasta das pretensões artísticas seriam mais do que uma insurreição das massas oprimidas contra homens singulares ameaçadores: seriam o grito da compaixão, que contornaria os muros da cultura”. [*Grifo nosso*]. E “A propósito de tudo o que chamam agora de ‘formação’, eles devem perguntar: *é esta* a esperada cultura alemã, tão séria e criativa, *tão cheia de soluções para o espírito alemão*, tão purificadora para as virtudes alemãs que seu único filósofo deste século, Arthur Schopenhauer, deveria declarar-se partidário dela? [*Grifo nosso*]. A este respeito, tal como mostra Ringer, não teria sido privilégio apenas de Nietzsche o interesse em tomar o espírito (*Geist*) como mote de reflexão, de modo que, desde as primeiras décadas do século XIX os acadêmicos alemães já apresentavam especial preocupação para com o estado deste espírito alemão e sua notável relevância às mais profundas questões culturais. Cf. RINGER, 2000, p. 20: “A industrialização alemã, tão logo se acelerou por volta de 1870, foi particularmente abrupta. As tensões sociais e culturais que gerou foram incomumente graves e, sobretudo, os acadêmicos alemães reagiram às perturbações como uma intensidade tão desesperada que começou a aparecer em tudo o que diziam e escreviam, fosse qual fosse o assunto, o espectro de uma era moderna ‘sem alma’. No começo dos anos 20 deste século, estavam extremamente convencidos de experimentarem uma crise profunda, uma ‘crise da cultura’, do ‘ensino’, dos ‘valores’ ou do ‘espírito’”.

⁹⁰ CI, O que os alemães estão perdendo, § 1.

que os alemães estariam perdendo, isto é, deixando esmorecer aquelas questões fundamentais “próprias do espírito”, a saber, tanto a formação direcionada às forças criativas e criadoras do homem, quanto uma formação estendida à nobreza cultural, de modo que se encontra em declínio “cada vez mais a seriedade alemã, a profundidade alemã, a *paixão* alemã em coisas espirituais”⁹¹.

Com efeito, tomando, por um lado, os textos acima referidos como prova afirmativa de que Nietzsche mantém desde os manuscritos de juventude até os de sua maturidade intelectual uma forte inclinação às questões relativas ao *Geist*, delineando-se assim em seu pensamento a certeza de que a “doença cultural” que teria acometido o seu próprio tempo não poderia ser pensada sem a imediata consonância a uma grave “deficiência do espírito”, por outro, é igualmente notável que ao tratar sobre as questões relativas ao *espírito* ele tem como referência os mais graves sintomas de um enfraquecimento afetivo e instintual, os quais figuram de maneira profunda no homem moderno. Ora, uma vez que o *espírito* precisa ser verdadeiramente modificado isto deverá ocorrer tão somente em face de uma profunda transformação dos impulsos, ao passo que, abandonando-se livremente aos seus próprios instintos, o homem degenera o *espírito* à proporção mesma de um enfraquecimento instintual: “Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade mais. Esses instintos contradizem, perturbam,

⁹¹ CI, O que os alemães estão perdendo, § 2. É interessante notar o que escreve Eduardo Nasser em seu texto “Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*”, onde ali é evocada a busca de Nietzsche por um leitor fundamentalmente *espirituoso*, haja vista, sobretudo, uma forma de (des)espiritualização que haveria atingido de modo intenso os seus próprios leitores. Dirá Nasser a esse respeito: “Nietzsche quer o leitor que saiba pensar junto, donde não se segue somente uma técnica, mas uma **complicidade espiritual**”. [grifo nosso] Cf. NASSER, 2014, p. 43. Adiante no texto, assevera Nasser que o problema central para Nietzsche situa-se justamente no fato de que “a consciência metodológica que se instala na modernidade é alimentada pelo ideal do conhecimento objetivo que nos fornece *certezas*. O propósito é estabelecer um caminho tão seguro que, mesmo que percorrido incontáveis vezes, nos conduzirá a resultados idênticos. Ora, é justamente esse ideal que Nietzsche está aqui combatendo. A sua meta não é apresentar o caminho seguro para se alcançar objetivamente as suas *verdades*. O filósofo lança mão de um empreendimento seletivo que só admite a chegada de leitores que não estão em busca de verdades absolutas e estáticas; um empreendimento que convoca o **leitor espiritual**, aquele capaz de se entusiasmar com a tarefa do pensamento inesgotável”. [grifo nosso]. Cf. *Ibid.*, p. 53.

destroem um ao outro; já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica”⁹².

Fato é que ao pensar o *Geist* em chave da potencialização dos instintos e afetos no homem Nietzsche encontra-se efetivamente próximo da noção de cultivo (*Züchtung*), assimilada e desenvolvida de modo singular em sua filosofia. Sobre a *Züchtung*, é preciso destacar que muito embora o filósofo não a tenha abordado sistematicamente em seus escritos, ela se tornou fundamental à medida que lhe configurou um

⁹² CI, Incursões de um extemporâneo, § 41. Assim escreve Nietzsche sobre as universidades de seu tempo: “nossas universidades são, *contragosto*, autênticas estufas para essa espécie de atrofia do instinto do espírito”. Cf. CI, “O que os alemães estão perdendo”, § 3. A este respeito, ao analisar contextualmente este mesmo capítulo de *Crepúsculo*, numa aproximação das três tarefas que a Nietzsche são imprescindíveis às “questões relativas ao espírito”, quais sejam, “aprender a *ver*, aprender a *pensar*, aprender a *falar* e *escrever*”, afirma Viesenteiner que a tarefa do “aprender a *ver*” fora por Nietzsche pensada numa intrínseca relação ao que escreve o psiquiatra francês Charles Féré em “Sensation et Mouvement” sobre a “reação imediata a um estímulo”. Dirá Nietzsche a respeito que “aprender a *ver*” corresponde a “acostumar o olho à calma, à paciência, a permitir que as coisas se nos aproximem; aprender a protelar o juízo, a circunscrever a conceber os casos particulares por todos os lados. Essa é a *primeira* propedêutica à espiritualidade: *não* reagir a um estímulo, mas sim tomar gosto pelos instintos inibidores, pelos instintos que sabem separar”. Cf. CI, O que os alemães estão perdendo, § 6. Para Viesenteiner, “além do fenômeno patológico, o que mais impressiona Nietzsche no texto de C. Féré, porém, é precisamente a ideia de que a reação imediata conduz sempre a um esgotamento nervoso, expressão muito mais de uma fraqueza e debilidade decadenciais, do que efetivamente da plenitude fisiológica da força: ‘A excitação põe em jogo uma atividade que se esgota’ (Féré, 1887)”. Cf. VIENSENTEINER, 2016, p. 28. A continuidade do texto dedicado à tarefa do “aprender a *ver*” não deixa escapar como esta aproximação às “coisas do espírito” encontra-se no pensamento de Nietzsche eminentemente relacionada com as questões de ordem instintual e afetiva: “Toda não espiritualidade [*Ungeistigkeit*], toda vulgaridade assenta-se na incapacidade de produzir resistência a um estímulo – *tem de* reagir, deixar-se levar por cada impulso. Em muitos casos, esse *tem-de* [*Müssen*] já é algo doentio, um declínio, sintoma de esgotamento”. (Cf. CI, O que os alemães estão perdendo, § 6). Em última instância, assevera Viesenteiner, os escritos de Féré teriam conduzido Nietzsche a uma “retomada da análise fisiológica do fenômeno moral, da arte, filosofia, etc.” (Cf. VIENSENTEINER, *op. cit.*, p. 28), donde se segue que o fato do homem moderno ser incapaz de reagir a seus instintos deixando-se por eles levar tornou-se crucial para as análises que Nietzsche empreende sobre o fenômeno do ressentimento.

horizonte ao qual pôde reflexionar os problemas circundantes de sua cultura⁹³. A nosso ver, é com a noção de *Züchtung* – assumida como

⁹³ Cabe-nos neste interim destacar que toda pesquisa que se lança à abordagem da noção de *Züchtung* (cultivo) no pensamento de Nietzsche terá necessariamente de se confrontar com perspectivas que visam marcar uma biopolítica eugenista em sua filosofia. A respeito de leituras que caminham nesta perspectiva, conferir, por exemplo, MOORE, G. “Biology and Metaphor”. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; SALANSKIS, E. “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche* 32, 2013. A respeito da conexão entre cultivo e eugenismo em Nietzsche, escreve John Richardson: “De fato, são equivocadas as fortes conotações eugenistas que escutamos agora com o termo ‘cultivo/*Züchtung*’. Nietzsche não usa persistentemente o termo numa conotação genética ou biológica, mas em um amplo sentido no qual se incluem formação, instrução, ensinamento, etc. Certamente, ele parece aplicar com mais frequência o termo de acordo com este último caso e não no sentido de manipulações (genética) de bens herdados. O ‘cultivo’ que ele defende opera frequentemente não num sentido genético”. Cf. RICHARDSON, 2004, p. 192. Com uma leitura que parte de pressupostos da Biologia, para Wilson Frezzatti “Nietzsche sem dúvida, propõe uma seleção [*Züchtung*] em que difere da educação de sua época” (Cf. FREZZATTI, 2006, p. 34). Neste caso, “a seleção é apresentada, portanto, por Nietzsche, como um instrumento cultural, isto é, como educação” (Ibid., p. 34) que atua na forma de “seleção cultural” (Ibid. p. 37). Continua Frezzatti, “no contexto de sua [de Nietzsche] filosofia da maturidade, no entanto, um projeto educacional deve ser contraposto à sua ideia de que toda produção humana tem uma relação com a vida: de negação (o que indica processos fisiológicos declinantes, isto é, doença) ou de afirmação (o que indica processos fisiológicos ascendentes, ou seja, saúde). Para entendermos a atuação do projeto educacional defendido pelo filósofo alemão, devemos entender como se constituem esses processos fisiológicos: determinam o modelo de o organismo se expressar perante a vida ou podem ser modificados e, assim, resultar na modificação dessa expressão? Em outras palavras, esses processos fisiológicos são determinantes ou podem ser alterados pela cultura, pela educação de uma cultura?” (ibid., p. 34-35); no limite da questão, se interroga o intérprete: “A educação reconfigura ou potencializa impulsos ou apenas seleciona os conjuntos de impulsos potentes por ‘natureza’?” (ibid., p. 40). Estas questões marcam aquilo que Frezzatti defende enquanto uma superação da dualidade entre cultura e biologia por Nietzsche. Ressalte-se também o que diz Patrick Wotling, para quem “[...] a práxis [seletiva] que Nietzsche entende implantar levará em conta a especificidade do tipo decadente que reina na cultura europeia contemporânea”. Disto resulta que “a condição de possibilidade da práxis seletiva na qual resulta o questionamento é, com efeito, a recusa da fixidez”. Cf. WOTLING, 2013, p. 265. Sobre o modo como Frezzatti e Wotling tratam a problemática da *Züchtung*

na filosofia de Nietzsche, é preciso dizer que muito embora ambos permeiem por lugares por vezes muito próximos, tal como é o caso, por exemplo, de suas reflexões em torno do problema da *Kultur* (própria de um tipo existencialmente forte) e da *Civilisation* (de um tipo existencialmente fraco), de maneira contrária, a forma como compreendem Nietzsche incorporar o termo *Züchtung* em sua filosofia parece estabelecer entre eles uma considerável distância. Esta discussão torna-se profundamente relevante tão logo percebemos que desta contraposição de pensamento surge, sem dúvida alguma, aspectos determinantes que visam estabelecer a maior fidelidade possível ao pensamento nietzschiano. Neste caso, portanto, para Frezzatti, que visa aproximar-se dos estudos científicos de Nietzsche, a problemática da *Züchtung* corresponde propriamente aos processos fisiológicos recorrentes das diversas leituras biológicas, médicas e científicas realizadas pelo filósofo alemão, de modo que ao inserir em seu vocabulário termos específicos destas áreas de atuação, Nietzsche teria em vista retraduzi-los às suas perspectivas filosóficas, donde se segue que, dirá Frezzatti, “embora pensemos que Nietzsche não se utilize dos termos fisiológicos exatamente como a Fisiologia, a Biologia e a Medicina os empregam, consideramos que há elementos na filosofia nietzschiana que indicam que sua investigação sobre a civilização e a cultura visa uma transformação que necessita de uma atuação concreta por parte do homem” (FRAZZATI, 2006, p. 102); e complementa em uma nota explicativa presente nesta mesma página: “Ainda que Nietzsche não se insira no pensamento dominante, ele ainda está falando de forças e de processos biológicos e fisiológicos; no entanto, ele dá um sentido próprio a esses termos, um sentido em que é possível a superação do homem e da cultura. Em outras palavras, apesar de suas concepções serem diversas daquelas utilizadas pela corrente dominante nas ciências de sua época (no caso da Física, Lord Kelvin e Boscovich, e no caso da Biologia, os biólogos chamados neolamarckistas), são concepções voltadas ainda para os mesmo assuntos”. (Ibid., nota explicativa 16, p. 102). Por fim, dirá ainda Frezzatti: “Entendemos o termo fisiologia, no pensamento nietzschiano, como a configuração de impulsos em luta por potência. Nossa proposta é que, para atingir a transformação do homem, Nietzsche propõe uma seleção [*Züchtung*] baseada em teorias neolamarckistas”. (Ibid., nota explicativa 15, p. 102). Patrick Wotling, por sua vez, compreende que a recorrente utilização da noção de *Züchtung* por Nietzsche, e com ela outras tantas noções advindas da Física, Biologia, Medicina, Fisiologia, podendo-se incluir a própria Etnografia, correspondem, pois, a uma linguagem estritamente metafórica, de modo que “a linguagem de Nietzsche supera a linguagem metafísica, na medida em que não mais traduz ideias, mas uma experiência, respeitando seu movimento próprio” (WOTLING, 2013, p. 49). Segundo escreve adiante, “a suspeita em relação à linguagem chega à constatação do primado do conceito, e à substituição deste último pela metáfora enquanto ferramenta filosófica fundamental. [...] não se trata de substituir os conceitos por metáforas, mantendo intacta a estratégia de significação, mas de substituir uma lógica da concatenação conceitual por uma

questão essencial em seu pensamento – que Nietzsche direcionará sua filosofia com vistas ao surgimento de um ideal superior de cultura (*Kultur*), donde se segue que ao projeto de uma renovação cultural ele trará insistentemente a tona em seus escritos o imprescindível surgimento de um tipo de homem superior cuja descomunal *força interior* o coloca numa condição de destaque da grande massa, esta que no fundo não faz mais que sustentar e reproduzir uma forma de vida

significação metafórica. O privilégio da metáfora reside em que ela introduz ao mesmo tempo uma lógica da multiplicidade e uma lógica do deslocamento: uma lógica que faz do desvio, da remissão a condição mesma da significação” (Ibid., p. 69). Como se pode notar nestas poucas e breves referências, a problemática envolvendo a *Züchtung* envereda por inúmeras questões que precisam ser constantemente revisitadas se se pretende com ela chegar a alguma posição. Ocorre que, se, por um lado, Nietzsche encontra-se de fato inserido em um vasto contexto de leituras médicas, biológicas, psiquiátricas, fisiológicas, tal como confessa em *Ecce Homo*, especificamente na parte em que dedica a *Humano, demasiado humano*: “Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza — mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a tarefa a isso me obrigou imperiosamente” (Cf. EH, Humano, demasiado humano, § 3), por outro, ele não deixa de recorrer com atestada frequência à linguagem metafórica, tal como também dão provas seus mais variados escritos. Nossa hipótese afirmativa, conforme buscaremos elucidar no decorrer deste trabalho de pesquisa, parte do pressuposto de que Nietzsche, posicionado a partir de uma dura oposição contra determinado tipo de valoração moral, nomeadamente aquela engendrada pelo cristianismo e seus respectivos desdobramentos à modernidade, tal como afirma esta sua passagem: “O cristianismo como *cultivo do animal de rebanho*; as pequenas virtudes do animal de rebanho como a virtude – estados e meios de autoconservação do tipo mais ínfimo de homem recarimbados como virtudes” (Cf. FP 10 [75], outono de 1887), pretende, pois, (re)colocar em suspeita um sistema moral cuja perspectiva visa cultivar no homem uma forma de paralisia existencial. Em meio a esta paralisia sob a qual se encontra a vida humana de maneira global, a *Züchtung* pensada por Nietzsche visa percorrer o caminho dos instintos e afetos no homem de modo a identificar, por meio da “potencialização” ou “des-potencialização” afetiva, distintos tipos de cultura e, por conseguintes, distintos tipos de existência. Ora, na base de suas perspectivas, a *Züchtung* leva Nietzsche a interrogar-se acerca das *condições* sob as quais os tipos humanos puderam então surgir e vigorar, o que implica afirmar que de forma ainda mais profunda a noção de cultivo nietzschiana está eminentemente direcionada a “efetivar” as verdadeiras *condições* de crescimento tanto de um tipo de vida quanto de uma cultura superior.

sempre igual, à margem e por vezes contra toda e qualquer tentativa de superação de uma forma de vida em si decadente⁹⁴.

Se em muitos dos seus textos de juventude Nietzsche se ocupa com um vocabulário deveras específico como dão provas, sobretudo, os conceitos de *Bildung* (formação cultural), *Erziehung* (educação), *Erzieher* (educador), nos textos ulteriores, porém, principalmente após o período de Basileia, empreendendo um afastamento destas terminologias, o filósofo passa a utilizar-se de modo mais acentuado dos conceitos de *Zucht*, *Züchtung*, *Züchten*, *Züchter*, que em sua totalidade aludem a “disciplina”, “cultivo”, “criação”, “seleção”, mais precisamente de plantas e de animais, mas que pensados de modo abrangente se direcionam para a perspectiva de um cultivo humano e cultural⁹⁵. Agindo assim, Nietzsche designa na realidade o modo como

⁹⁴ De acordo com Oswaldo Giacoia: “O que nele [no homem] se empreende, há mais de três séculos, é, para Nietzsche, uma tentativa global em sentido inverso da auto-superação do homem, a saber, o ensaio de auto-rebaixamento, de congelamento do ‘tipo homem’ numa figura medíocre e banal”. Cf. GIACOIA, 2005, p. 16. Acerca da polissêmica, jamais sistematizada e ao mesmo tempo controversa figura do “homem superior” na filosofia nietzschiana, referenciamos, neste instante, aquilo que em nosso trabalho assumimos como perspectiva de entendimento. A saber, segundo analisa Paul Tongeren a figura do “homem nobre”, presente sobretudo no escrito de *Além de bem e mal*: “[...] temos de distinguir entre a nobreza tal como ela aparece nos períodos iniciais da sua história de desenvolvimento, e a nobreza atualmente; isso significa: entre nobreza (A), ligada a um determinado grupo (estirpe, raça, povo), e que vem à tona em uma determinada moral (a moral dos senhores), e uma nobreza (B), realizada nas relações de tensão entre diferentes tipos morais, formas de vida e culturas reunidas no homem atual [...] estamos em um ponto da história em que o combate há muito não é conduzido entre partes, mas no qual as partes são encontradas no interior de um povo, no interior de um homem [...] A nobreza nessa época atual só se realiza quando o homem combate a si mesmo incessantemente, superando-se”. Cf. TONGEREN, 2012, pp. 207-208. Na esteira desta questão, assinala Paschoal: “A ideia de elevação do homem superior pressupõe a pluralidade disposta como conflito”. Cf. PASCHOAL, 2009, p. 151. Ora, ao insistir na figura de um ser nobre, elevado, superior, Nietzsche tem como perspectiva um tipo de homem capaz de em si manter uma existência combativa, dado que apenas desta forma será possível a ele permanecer enquanto ser não fixado em contraposição a medíocre figura do homem moderno.

⁹⁵ Segundo escreve Frezzatti numa nota explicativa: “O sentido comum de *Züchtung* é criação ou cultura (nos sentidos biológico – cultura de células –, agrário e botânico – cultura de milho). *Zucht* significa, comumente, criação,

pretende delinear sua filosofia em torno do problema da cultura, neste sentido, conforme atesta Patrick Wotling, a *Züchtung* diz respeito “a questão dos instrumentos de cultura, isto é, dos meios graças aos quais é possível agir sobre o homem e orientar seu desenvolvimento no sentido de um tipo particular”⁹⁶, de modo que Nietzsche se utiliza do conceito de *Züchtung* com vistas a caracterizar o seu “projeto ‘terapêutico’, ou, sobretudo, criador, como uma tentativa que visa a impor ao homem uma forma nova”⁹⁷. Agir desta forma implica, pois, “experimentar mecanismos” que possibilitem ser a cultura meticulosamente pensada, insistentemente articulada, no sentido de “*um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido”⁹⁸, a fim de que a partir de um experimento de cultivo seja possível alcançar uma nova cultura e um novo tipo de homem sobre a terra. Aliás, sobre o modo de ação de Nietzsche, ele não vê outra possibilidade senão lançar-se aos mais variados experimentos de pensamento de tal modo que faça de seu agir, por excelência, uma “filosofia experimental”: “Tal filosofia experimental (*Experimental-Philosophie*), como a vivo, antecipa à guisa de ensaio [ou seja, experimentalmente] a possibilidade do niilismo fundamental”⁹⁹, dado que a própria história atua por experimentação: “A história como grande *empresa de experimentações*”¹⁰⁰.

cultura (no sentido botânico), raça ou disciplina. *Züchten* significa criar ou cultivar (nos sentidos biológico e botânico)”. Cf. FREZZATTI, 2010, p. 416. (nota 19).

⁹⁶ WOTLING, 2013, p. 263. Para Wotling, “todos os instrumentos que um processo de seleção [*Züchtung*] põe em marcha estão a serviço do crescimento de potência, mas de um crescimento que pode ser do tipo dionisíaco, afirmativo, ou do tipo niilista, fraco, negador. Nietzsche pretenderá instaurar uma seleção destinada a elevar o valor do tipo humano predominante na cultura europeia, mas esse projeto criador tem como pré-condição o conhecimento de efeito induzido pelos diversos tipos de instrumentos de cultura”. Cf. *Ibid.*, pp. 278-279. Acerca de tais instrumentos de cultura e sua inclinação ao aumento da força, da potência – diríamos instintual, afetiva do humano – assim escreve Nietzsche num apontamento póstumo datado de 1885: “Fico observando sistemas religiosos e educacionais, no sentido de ver até que ponto eles congregam e repassam forças; e nada me parece mais essencial de estudar que as leis do cultivo (*Züchtung*), para não perder novamente maior quantia de energia por meio de ligações e modos de viver que sejam inadequados aos fins”. Cf. FP 34 [176], abril-junho de 1885. [tradução modificada].

⁹⁷ *Ibid.*, 2013, p. 264.

⁹⁸ HH, I, § 25.

⁹⁹ FP 16 [32], início do ano – verão de 1888. Cf. também GC, § 319: “Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências do modo mais

Em Nietzsche, a noção de *Züchtung* está ancorada em saber não o que “sucederá a humanidade na sequência dos seres vivos (– o homem é um final –); mas sim que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*, como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro”¹⁰¹. Dado que “já houve, frequentemente, este tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*. Ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; –”, ocorre que “a partir do temor foi querido, cultivado, *alcançado* o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão...”¹⁰². Ora, conforme indica a passagem, se o “acaso”

rigoroso como se faz uma experiência científica, hora a hora e dia a dia! Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”. Conforme ressalta Patrick Wotling: “O conceito propriamente nietzschiano de *Versuch*, que caracteriza o que deve ser a atividade filosófica, às vezes se altera com o de *Experiment*, que evoca ainda mais o trabalho de laboratório, a experimentação científica que assume seu sentido em relação a uma teoria que ela tem de corroborar ou enfraquecer”. Cf. WOTLING, 2013, p. 336.

¹⁰⁰ FP 26 [90], verão – outono de 1884. A este respeito, destaca Wotling: “Com efeito, o filósofo deve considerar os tipos humanos identificados como tantas tentativas de seleção já efetuadas. Fracassos ou sucessos, essas tentativas apresentam um interesse considerável, desempenhando para o filósofo um papel equivalente ao da prática médica para um médico. Assim, Nietzsche pode reivindicar a experiência insubstituível que uma longa prática confere, e se assiste, então, por conseguinte, a uma verdadeira apropriação da história, com o passado cultural da humanidade se assemelhando a um laboratório no qual se fez uma longa série de experimentações que completam a reflexão teórica do filósofo”. Cf. WOTLING, 2013, p. 336.

¹⁰¹ AC, § 3.

¹⁰² Ibid. Cf. também FP 11 [413], novembro de 1887-março de 1888; FP 15 [120], início de 1888: “Que tipo a humanidade remirá um dia? Mas isso é mera ideologia darwinista. Como se uma espécie fosse algum dia remida! No que me diz respeito, esse é um problema de hierarquia no interior do próprio gênero humano, cujo progresso no todo eu não acredito, o problema da hierarquia entre os tipos humanos, que sempre estiveram presentes e que sempre estão presentes. Distingo um tipo da vida ascendente e outro da decadência, da composição, da fraqueza [...] Esse tipo mais forte já existiu de maneira muito frequente: mas como um caso fortuito, como uma exceção – nunca como *querido*. Ao contrário, ele foi precisamente o tipo mais bem combatido, mais bem *impedido* – ele sempre teve contra si o grande número, o instinto de todo e qualquer tipo de medida mediana, mais ainda, ele teve ainda contra si a manha, a fineza, o espírito dos fracos – consequentemente a ‘virtude’... ele foi até aqui o quase temível: e por temor se quis, se cultivou, se *alcançou* o tipo inverso, o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente, o cristão...”.

já teria dado mostras, e quiçá continuará dando, de ser capaz de fazer surgir um tipo de homem de exceção, destacado¹⁰³, o problema situa-se no juízo de valor impresso sobre este tipo forte, ele que, como assevera o filósofo, por instigar temor e receio teve de ser enfraquecido, tornado doente para que outro tipo, dominado e obediente, pudesse então vigorar. Neste sentido, preterir o surgimento de uma tipologia significa colocar-se contra uma forma específica de ação que por temor a potência instintual do homem elevado não apenas cultivou a permanência de um tipo fundamentalmente oposto a este como também o combateu de modo veemente, preterindo a todo custo sua eliminação. Assim escreve o filósofo apontando suas duras críticas a estas nefastas ações: “Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo [...] o ser forte como o tipicamente reprovável, o ‘réprobo’”¹⁰⁴.

Mediante as nefastas ações do cristianismo será imprescindível a Nietzsche trazer à luz a crítica ao tipo de experimento de cultivo que culturalmente hegemônico foi o que mais soube agir a favor de um adoecimento humano, sempre com vistas ao seu completo e perigoso controle. Esta empresa crítica pode ser atestada em suas análises acerca da moralidade do costume¹⁰⁵, quando já em *Humano, demasiado humano* o filósofo se detém em observar um tipo de ação – hipoteticamente no período da pré-história da humanidade – que teria feito de sentimentos como medo, transgressão, culpabilidade o grande impulso à educação de indivíduos que, vivendo sob um regime moral/cultural coercitivo, eram com isso levados a agir sempre em prol da comunidade e nunca a favor de uma utilidade própria: “ela [a moralidade do costume] exigia que alguém observasse os preceitos sem

¹⁰³ No aforismo 4 de *O Anticristo* Nietzsche dirá que: “Num outro sentido se acha um contínuo êxito de casos particulares, nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais um *tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de além-do-homem. Tais acasos felizes de grande êxito sempre foram possíveis e talvez sempre serão”. Cf. AC, § 4. [tradução modificada]. Cf. também FP 11 [413], novembro de 1887 – março de 1888.

¹⁰⁴ AC, § 5. Note-se que é a um tipo específico de *modus operandi* – o do cristianismo – que Nietzsche se posiciona de forma radicalmente crítica.

¹⁰⁵ Cf. HH, I, § 96 e 97; HH, II, OS, § 89; Cf. também A, § 9: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar”; Cf. A, § 104.

pensar em si como indivíduo”¹⁰⁶, fazendo-se fixar desta forma nos indivíduos uma “consciência moral”.

Disto se segue que enquanto sistema de valoração e avaliação que a todo custo visa impor sua moral, seus costumes e suas tipologias, enquanto crenças determinadas e regras a serem seguidas, toda cultura intenta ser, em última instância, “um meio de educação, de disciplina, de unificação, de tipificação e, neste sentido, de criação, cultivo [...] de um determinado tipo de vida, de um determinado tipo de homem”¹⁰⁷. Nestes termos, o que se busca na realidade é uma sobreposição do tipo de vida consagrado por uma determinada moral que, de forma intensamente atuante no interior de uma cultura, visa tomar como modelo universal o tipo – de vida – por ela consagrado. Daí a afirmação de que

*uma moral foi até agora em primeiro lugar a expressão de uma vontade conservadora para criar e disciplinar uma espécie igual, com o imperativo: “É preciso evitar toda variação; somente o prazer na espécie deverá restar”. Aí diversas características são longamente *fixadas* e *estruturadas*, enquanto outras são sacrificadas*¹⁰⁸.

Tal afirmação situa-se, pois, na emergência das discussões que tocam o problema da moral no pensamento nietzschiano. Mais precisamente e levando a cabo o fato de que toda moral no interior de uma cultura é uma poderosa fonte de transformação, cultivo e disciplina da vida (de uma forma específica de vida), é preciso dizer que como propagadora dos mais variados valores, ela age a favor do cultivo de uma vida que tenta se firmar e afirmar valorativamente. Se o que de fato está na base da crítica nietzschiana a determinada moral é sua imposição valorativa a uma única verdade, o que equivale dizer, a uma imposição de valores absolutos tornados auto evidentes no interior

¹⁰⁶ A, § 9.

¹⁰⁷ FAUSTINO, 2013, pp. 45-46.

¹⁰⁸ FP 35 [20], maio-julho de 1885. Cf. FP 1 [239], outono de 1885 – início do ano 1886: “Toda moral, que de algum modo imperou, sempre foi o cultivo e a criação de um tipo determinado de homem, sob o pressuposto de que se poderia alterar (‘melhorar’) muitas coisas no homem com *intenção* e coerção: –ela sempre considera a assimilação aos tipos normativos como ‘aprimoramento’ (ela não tem nenhum outro conceito de ‘aprimoramento’ –)”.

de uma cultura¹⁰⁹, ocorre que para o pensador alemão, “não se trata mais de pôr-se em busca da verdade; trata-se – isso sim – de pôr em causa as estimativas de valor que tal busca esconde”¹¹⁰, daí que “o fato de que se sinta a moral como problema, porém significa que nos engajamos na busca pelo valor das estimativas de valor tornadas problemáticas”¹¹¹, e não propriamente na busca por uma outra verdade que pudesse, de algum modo, sobrepor-se em absoluto¹¹².

Com efeito, posicionada no centro da relação entre *Kultur* e *Züchtung* está a crítica de Nietzsche aos fundamentos e estimativas de valor de uma moral que até então se pretendeu intocável, hegemônica e absoluta. A este respeito, dirá o filósofo alemão: se defendendo com todas as forças, “ela diz obstinada e inexorável: ‘Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!’”¹¹³. Ora, se “faltou a suspeita de que ali havia

¹⁰⁹ Cf. GIACOIA, 1989, p. 99: “o que pode significar uma tal vontade incondicionada e exclusiva de verdade? De onde provém a crença no exclusivo valor da verdade? Qual a natureza do valor atribuído ao valor-verdade? Como se poderia avaliá-lo? Do exame de tais questões, resultará, para Nietzsche, em primeiro lugar, que a crença na verdade como valor incondicional é o resultado de uma *avaliação moral*”.

¹¹⁰ MARTON, 2010, p. 43.

¹¹¹ TONGEREN, 2012, p. 58.

¹¹² Sobre o fato de que a filosofia de Nietzsche pretende colocar em questão as estimativas de valor que perpassam e sustentam a busca pela verdade, e não propriamente encontrar uma outra verdade, é interessante notar aquilo que diz o emblemático aforismo 108 de *Além de bem e mal*: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”. Cf. BM, § 108. Ora, uma vez mais, destaca Nietzsche, que “a” verdade, tal como até então se pretendeu alcançar ou se arrogou ter chegado, no fundo, não passa de uma interpretação ela mesma moral, o que justifica apontar sua filosofia ao questionamento do valor acerca do próprio valor depositado pelos homens na busca pela verdade. Tomando este aforismo 108 de *Além de bem e mal* como referência, Edmilson Paschoal identificará a ação de Nietzsche em questionar as estimativas de valor, estas imediatamente relacionadas à busca a qualquer custo pela verdade, como um questionamento acerca do “querer-poder” que perpassa tais estimativas. Cf. PASCHOAL, 2009, p. 94, que diz: “Nesse aforismo, além da sua tese de que não existem fenômenos morais propriamente ditos, ou ações que sejam, por si, morais ou imorais, está contida também a caracterização de seu próprio trabalho como uma fenomenologia das interpretações morais, o que compreende a busca pela utilidade e ‘finalidade’ para a qual as morais apontam, para a espécie de querer-poder que atua por meio de cada moral”.

¹¹³ BM, § 202.

algo problemático”¹¹⁴, foi porque “evidentemente, até agora a moral não foi problema [...] Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais”¹¹⁵. Em suma, “até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – *pô-lo em questão*. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho - ”¹¹⁶.

Partindo da concepção de que para Nietzsche todo sistema moral configura-se como uma poderosa fonte de criação e transformação da vida, refletimos as perspectivas do filósofo em torno do fenômeno moral, sobretudo com vistas a delinear as ações de um tipo específico de moralidade que haja vista sua destreza no jogo de forças e atuações se destoa de todas as demais morais, fixando-se na cultura do Ocidente como valor universal e inquestionável. Noutras palavras, segundo destaca nosso filósofo, são pelas ações da moral cristã que uma forma de adoecimento existencial fora tomado como um estado de normalidade entre homens, de modo que a peculiaridade do cultivo desta moral tornou-se nada menos que a própria manutenção deste estado de enfermidade. Ocorre que ao reconhecer a força de atuação da moralidade cristã, Nietzsche percebe que tais ações tornaram-se a própria força que rege e orienta as perspectivas culturais do mundo moderno. Ou seja, reconhecendo no modo de operar do cristianismo pressupostos de um asceticismo cultural, o filósofo predica que o tipo de cultivo preterido pela modernidade não passa na verdade de uma grave degenerescência do humano. Agindo assim, o tipo de homem que surge ao cultivo de uma moral decadente não passa de um tipo domesticado, enfraquecido e fundamentalmente ressentido, neste caso, portanto, um autêntico *décadence*.

2.2 A MORAL COMO FONTE DE TRANSFORMAÇÃO E CULTIVO

Perpassando de modo decisivo por grande parte do *corpus philosophicus* de Nietzsche, é inegável o fato de que a moral ocupa lugar de destaque em seu pensamento. Ele toma a moral como uma questão determinante ao homem uma vez que os sistemas morais correspondem intensamente a uma poderosa fonte de formação, cultivo, transformação da vida, tal como encontramos escrito no prólogo da

¹¹⁴ Ibid., § 186.

¹¹⁵ GC, § 345.

¹¹⁶ Id.

Genealogia da Moral, onde ali se lê: “[...] moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno”¹¹⁷. Sendo, pois, as doutrinas morais uma poderosa fonte de transformação da existência, Nietzsche as identifica a partir do caráter essencialmente prático que desempenham, tendo em conta, sobretudo, a capacidade que possuem em avaliar/selecionar/modificar a vida de modo geral. Sobre esta influência prática exercida pela moral, encontramos as seguintes palavras num fragmento póstumo datado de 1885: “As morais legiferantes são o principal meio com que se pode constituir, a partir do ser humano, o que agradaria a uma vontade criativa e profunda”¹¹⁸. Sobre esta questão, conforme destaca Wotling, a especificidade das morais “é a de exercer uma ação modificadora profunda sobre o homem que as toma como verdadeiras, e lhes dá sua confiança”¹¹⁹. Nesta mesma proporção em que se considera o poder transformador da moral, irá afirmar Edmilson Paschoal: “por trás dos pressupostos básicos de toda moral, há sempre a afirmação de um determinado tipo de homem, que ela defende e que apresenta como sendo o ‘melhor’ (o ‘ideal’) em relação a outros tipos e outros homens de fato ou possíveis”¹²⁰. A propósito de seu poder configurador, é Nietzsche mesmo quem escreve: “[...] moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”¹²¹.

Deste modo, se todo sistema moral age como poderosa fonte de regulação e transformação da vida, o fato é que estamos todos inevitavelmente fadados às suas ações, não havendo, por certo, qualquer possibilidade de negar/dissipar completamente a moral¹²². Ou seja, se tomarmos ampla e formalmente o sentido de moral para Nietzsche, tal como argumenta Tongeren, enquanto “uma tirânica engrenagem na

¹¹⁷ GM, “Prólogo”, § 6. Segundo destaca Patrick Wotling, os sistemas morais agem “como fontes, e mais precisamente, como fontes de transformação do tipo de vivente que as pratica; esse processo constitui uma forma de seleção aplicada ao homem a que Nietzsche visa ao empregar os termos ‘tipo’, às vezes ‘raça’, e, quase sistematicamente, sobretudo ‘cultivo’”. Cf. WOTLING, 2010, p. 27.

¹¹⁸ FP 37[8], junho-julho de 1885.

¹¹⁹ WOTLING, 2010, p. 27.

¹²⁰ PASCHOAL, 2009, p. 95.

¹²¹ BM, § 19.

¹²² Cf. WEBER, 2011, p.226, que diz: “Assim como a submissão à moralidade não é garantia de um modo moral de ação, o abandono da moralidade não instaura necessariamente a destruição como princípio diretivo das relações entre os homens”.

multiplicidade de possibilidades que a natureza carrega em si”¹²³, donde “sua multilateralidade recebe uma direção, é impelida em uma determinada direção, sob a exclusão de outras possibilidades”¹²⁴, devemos então reconhecer que o imoralismo reivindicado por Nietzsche não se volta, numa atitude de recusa, contra esta concepção de moral, haja vista que se todo sistema moral carrega consigo a perspectiva de ser uma contraposição à própria natureza, isto é, uma coerção e imposição exercidas sobre a natureza, tal como destaca Nietzsche: “toda moral é, em contraposição ao *laissez aller*, um pouco de tirania contra a ‘natureza’, e também contra a ‘razão’: mas isso não constitui objeção a ela, caso contrário se teria de proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania”¹²⁵, em última análise, se comprova que a moral, tomada de forma ampla e geral, deverá corresponder àquela constante “intervenção tirânica formadora e conformadora que opera mediante a exclusão de certos impulsos e a promoção de outros enquanto uma tendência ou exigência da própria vida”¹²⁶. Assim sendo, torna-se central a Nietzsche, obviamente, não a destruição da moral, mas o questionamento acerca do modo como determinada moral teria até então, hegemonicamente, cultivado uma espécie cuja existência encontra-se num constante estado de adoecimento e debilidade.

Isto implica dizer que ao tratarmos do problema da moral tratamos, por certo, do problema dos valores, dos modos de valorar e avaliar próprios a qualquer sistema moral. Ora, “valores são, portanto, condições de conservação e crescimento de complexos vitais, precisamente do tipo de vida que os elege e institui a partir de uma perspectiva ou ponto de vista”¹²⁷, o que os configura, propriamente, como poderosa fonte de conservação/transformação da vida. Neste sentido, não é sem um firme propósito que afirma Nietzsche: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação-*

¹²³ TONGEREN, 2012, p. 50.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ BM, § 188.

¹²⁶ LOPES, 2013, p. 116. Na esteira desta questão, Edmilson Paschoal distingue na filosofia de Nietzsche duas concepções distintas de moral, a saber, “moral da compaixão” e “moral em geral”. Acerca desta última, escreve ele: “No segundo conjunto, em que o termo ‘moral’ indica a moral em geral, agrupam-se aquelas formas genéricas de moral que, a princípio, pelo imperativo do dever e da interdição, próprios a qualquer moral, estariam em oposição às formas de expansão que seriam próprias da vida”. Cf. PASCHOAL, 2009, p. 107.

¹²⁷ GIACCOIA, 1989, p. 100.

elevação no que diz respeito a configurações complexas de duração relativa de vida no interior do devir”,¹²⁸. Considerando-se, assim, a moral e os valores por ela difundidos como poderosa fonte de cultivo de uma determinada forma de vida, caberá a Nietzsche identificar que tipo de moral, agindo a partir de uma forma peculiar de cultivo, neste caso, ao cultivo de valores decadentes, teria promovido tão grande atrocidade à existência humana a ponto de causar uma profunda enfermidade da vida. Ao apontar as degenerantes ações desta moral – a cristã – Nietzsche tem como referência os valores e as perigosas perspectivas de valoração por ela perpetuados. É, portanto, aos valores difundidos pela moralidade cristã que o filósofo direciona suas duras críticas, tendo em vista que ao pretender manter em sua égide um tipo de homem de rebanho, gregário, uniforme, o cristianismo precisou cultivar um tipo “animal doméstico”, um tipo manso e obediente aos seus ensinamentos.

2.3 PARA UMA DIAGNOSE DA “MORAL DA DÉCADENCE” E SEUS FUNDAMENTOS

Conforme escreve Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*, especificamente no aforismo que se intitula “*Crítica da moral de decadence*”:

Em lugar de dizer ingenuamente “*eu não valho mais nada*”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor — a *vida* não vale nada”... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso — em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos¹²⁹.

¹²⁸ FP 11 [73], novembro de 1887 – março de 1888.

¹²⁹ CI, *Incurções de um Extemporâneo*, § 35. É interessante notar como um juízo de valor como este, que toma a existência de forma completamente negativa, corresponde tão somente aos sintomas de uma vida em si mesma declinante: “Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida [...] 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

Tomando como pressuposto o aforismo supracitado, nele se nos apresentam ao menos três questões centrais, quais sejam: 1) A ideia de que dentre os homens vigora uma “mentira moral”; 2) Tal mentira é anunciada pela “boca do *décadent*”; 3) Para o *décadent* a “vida não vale nada”. Ora, diante destas constatações iniciais, faz-se necessário interrogar: para Nietzsche, quem ou o que teria sido responsável por engendrar na cultura do Ocidente uma espécie de moral fundamentada numa perspectiva enganosa (“mentira moral”) e cuja valorização da vida ocorre a partir de uma prerrogativa niilista (“a vida não vale nada”)? Conforme destaca o filósofo, foi a “moral socrático-platônico-cristã” a grande responsável por sustentar uma falsa moralidade no mundo e, por seu turno, engendrar um tipo de homem *décadent*, um tipo niilista e portanto negador da própria existência. Por outras palavras, Nietzsche identifica na filosofia socrática e platônica as condições que possibilitaram as hegemônicas e nefastas ações da moral cristã sobre o Ocidente. Mas em que sentido e sob quais prerrogativas o pensador alemão associa a filosofia socrática e platônica às ações da moralidade cristã? A resposta se nos apresenta, de forma concisa, em *Crepúsculo dos Ídolos* quando assim assevera Nietzsche: “Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos”¹³⁰. As figuras históricas de Sócrates e Platão empreenderam, segundo Nietzsche, uma espécie de falsificação da “naturalidade”¹³¹ da existência ao colocar em descrédito, justamente, o caráter *natural-existencial* do homem, do mundo (da realidade), da vida em geral.

No concernente ao pensamento de Sócrates, ao centrar sua filosofia numa “racionalidade a qualquer preço”¹³², ele haveria aberto o caminho que conduz a uma exagerada confiança no poder da razão. Ao

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”. Cf. CI, Moral como antinatureza, § 5. Cf. também GC, Prefácio, § 2: “Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos”.

¹³⁰ CI, O Problema de Sócrates, § 2.

¹³¹ Cf. GIACOIA, 1997.

¹³² CI, O Problema de Sócrates, § 11.

fixar a máxima que diz: “razão = virtude = felicidade”¹³³, o filósofo ateniense teria preterido, acima de tudo, “instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* — a luz diurna da razão”¹³⁴. Sobre tal questão, escreve Nietzsche em *Ecce Homo*: “Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. 'Racionalidade' contra instinto. A 'racionalidade' a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!”¹³⁵. Enquanto precursor de uma dissolução grega, enquanto pseudogrego, antigrego, Sócrates corresponde, portanto, a um aniquilador dos desejos, dos impulsos, dos afetos, das paixões humanas; sua fórmula a uma antinatureza inscreve-se sob o título da “racionalidade a qualquer preço”, de modo que, “é preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...”¹³⁶.

No que concerne à figura de Platão, a partir de seu anúncio da pura ideia do Bem, do Belo e do Verdadeiro Nietzsche vê a história do Ocidente marcada por uma identidade eminentemente metafísica e cuja reinterpretação ficara a cargo dos valores cristãos e sua confiança na supremacia de um Deus santo, perfeito e por isso mesmo ideal¹³⁷. Segundo destaca Nietzsche, seduzido por Sócrates¹³⁸, Platão intensificou

¹³³ Ibid., § 10

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ EH, O Nascimento da Tragédia, § 1.

¹³⁶ CI, O Problema de Sócrates, § 10. A este respeito, escreve José Fernandes Weber: “Em Sócrates, a crença na sondabilidade da natureza complementa-se na crença da força terapêutica do saber. O conhecimento é o mais desejável, por que além de permitir a delimitação, a medição, a dissecação, o esquatejamento, enfim, a clarificação completa de todas as interrogações, permite também – e este é o seu maior valor – a recriação das condições necessárias para a estabilização daqueles elementos que, de alguma maneira, afundaram numa anarquia desestabilizante. O poder de corrigir o ser, atribuído por Sócrates ao conhecimento racional, ocupará a função de ordenação das ações a partir de um postulado prático que segue as relações causais do conhecimento lógico, dispostas no discurso segundo os postulados do diálogo. Daí decorre que a atividade investigativa é essencialmente otimista, pois, se a natureza e a existência comportam intervenção, elas podem ser curadas das suas afecções por meio do uso das fórmulas terapêuticas que, seguindo um critério lógico, corrigem as eventuais inconsistências ou contradições no ente”. Cf. WEBER, 2011, p. 119.

¹³⁷ Cf. CI, O que devo aos Antigos, § 2: “Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambiguidade e fascinação chamada de ‘ideal’”.

¹³⁸ Cf. FP 14[94], começo do ano de 1888.

as ações de uma moral “antinatural” ao elevar a níveis mais altos uma forma de dualidade do mundo, dos homens, da vida, decorrendo-se disso o fato de que “desde Platão, a Filosofia está sob o domínio da moral”¹³⁹. Conforme destaca Müller-Lauter: “Ele [Platão] preferiu, em favor da moral, ‘a mentira e a ficção da verdade’, ‘o não efetivo ao existente’ [...] Desde então, o efetivo vigora como aparência, a aparência como efetivo”¹⁴⁰. De todo modo, é por considerar-se partícipe desta mesma decadência *platônico-metafísica*¹⁴¹ que arroga para si o status de “justificadora” da existência humana que Nietzsche denominará sua própria filosofia como “platonismo invertido”¹⁴². Daí que ao empenho de uma *transvaloração de todos os valores*, “também compreendida por seu autor como transvaloração ou reversão do platonismo”¹⁴³, Nietzsche visa superar as nefastas ações da moralidade cristã e, por seu turno, a própria metafísica platônica.

Com efeito, se na esteira da filosofia socrática, que promove uma radical separação entre corpo (afetos, instintos, pulsões) e alma (razão), situam-se as religiões tidas como niilistas¹⁴⁴ dentre as quais destaca-se o cristianismo e sua proposta de dominação e/ou extirpação dos afetos¹⁴⁵,

¹³⁹ FP 7[4], final de 1886 – começo do ano de 1887. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche radicaliza sua crítica a Platão ao denominá-lo como “cristão preexistente”: “Acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, *tão cristão anteriormente ao cristianismo* — ele já adota o conceito ‘bom’ como conceito supremo”. Cf. CI, O que devo aos Antigos, § 2. [*grifo nosso*]. Por outro lado, se Platão já correspondia ao cristianismo que ainda viria instalar-se, dirá Nietzsche reciprocamente no prefácio de *Além de bem e mal*: “cristianismo é platonismo para o povo”. Cf. BM, Prefácio.

¹⁴⁰ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 148.

¹⁴¹ Cf. GC, § 344: “[...] que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...”.

¹⁴² FP 7 [156], final de 1870 – abril de 1871: “Minha filosofia é um platonismo invertido”.

¹⁴³ GIACOIA, 1997, p. 13.

¹⁴⁴ Cf. FP 14[13], começo do ano de 1888: “*as religiões niilistas* todas juntas: *histórias sistematizadas da doença* sob uma nomenclatura religiosa e moralizante”.

¹⁴⁵ Cf. CI, Moral como Antinatureza, § 2: “A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — em todas as épocas, ao disciplinar, ela põs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). — Mas

de modo não menos diferente, sob os ideais platônicos, assumidos e reinterpretados pelo cristianismo e sua perspectiva de controle do mundo e da vida, os valores cristãos tornaram-se máxima instância axiológica determinante do horizonte normativo e regulatório do mundo moderno. Enquanto representante máxima de uma moral universal, o cristianismo buscou a todo custo absolutizar e dogmatizar suas doutrinas tornando assim a existência humana potencialmente mais enfraquecida e debilitada, sobretudo ao convencê-la de que suas próprias fraquezas são, pois, a virtude mais dádiosa a cultivar¹⁴⁶. Numa perspectiva geral, Nietzsche compreende o cristianismo como a “moral da *décadence par excellence*” e isto porque, ao inverter de forma perigosa os valores, a moral cristã tornou-se nada menos que o fundamento de uma antinatureza ao homem fazendo-o enxergar o mundo e a vida sob a ótica do desprezo e da negação.

A moral cristã — a mais maligna forma da vontade de mentira, a verdadeira Circe da humanidade: o que a corrompeu [...] A moral da renúncia de si é a moral de declínio par excellence, o fato “eu pereço” traduzido no imperativo: “todos devem perecer” — e não só no imperativo!... Essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia de si, trai uma

atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à vida...*”. Conferir também, neste mesmo capítulo, o aforismo 4 onde ali está escrito: “A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida — é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que ‘Deus vê nos corações’, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida...*”.

¹⁴⁶ Cf. GM, I, § 13: “[...] ‘nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*’; mas esta seca constatação [...] graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito* [...] O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito”.

vontade de fim, nega em seus fundamentos a vida¹⁴⁷.

Conforme especifica Nietzsche, são os nefastos ideais de uma “moral da compaixão” os verdadeiros responsáveis pela situação decadencial na qual se encontra a cultura do Ocidente:

Onde atualmente foi pregada a compaixão – e, escutando-se bem, agora não se prega mais outra religião –, o psicólogo deve abrir bem os ouvidos: em meio a toda vaidade, a todo o ruído que é característico desses pregadores (como de todos os pregadores), ele poderá ouvir um áspero, queixoso, genuíno tom de *autodesprezo*. Este é parte do ensombrecimento e enfeamento da Europa, que há um século não faz senão crescer [...] O homem das “ideias modernas”, esse orgulhoso símio, está desmedidamente insatisfeito

¹⁴⁷ EH, “Por que sou um destino”, § 7. Cf. também Ibid., § 8. Em *Além de bem e mal*, escreve Nietzsche nas mesmas proporções: “Desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e autoescarnecimento, automutilação”. Cf. BM, § 46. Cf. WOTLING, 2013, p. 380, que diz: “Todos os componentes da cultura europeia fazem com que apareça novamente este traço fundamental: a religião antes de tudo, mais precisamente a forma específica de cristianismo que reina na Europa do século XIX, que não é nada além de uma religião do esgotamento, cujo único sentido é provocar o atordoamento, produzir representações anestésicas, destinadas a acalmar um sofrimento sentido de maneira demasiado vivaz”. Na esteira desta questão, destaca Rogério Lopes que “Nietzsche é certamente um dos, senão o filósofo que mais longamente refletiu sobre as implicações, tanto para o indivíduo quanto para a cultura, decorrentes da hipótese de que nós não estamos mais autorizados (por razões históricas, mas também de honestidade intelectual) a seguir vivendo conforme as intuições morais básicas do cristianismo. Isso o levou a propor experimentos de pensamento e a esboçar formas de vida no interior das quais não apenas crenças, mas sentimentos morais deixam de comparecer como componentes essenciais. Nietzsche foi um dos poucos filósofos a insistir na tese de que a perspectiva do imoralismo deve ser levada a sério, ressaltando que há bons argumentos a favor de uma reforma de nossas práticas de atribuição de responsabilidade moral”. Cf. LOPES, 2013, p. 93.

consgo: isto é um fato. Ele sofre, padece: mas, para sua vaidade, apenas “compadece”...¹⁴⁸.

¹⁴⁸ BM, § 222. Cf. PASCHOAL, 2009, p. 105: “A moral da compaixão faz um tipo de oposição à vida, à natureza e a este mundo que a coloca muito além da simples ideia de moral como interdição ao “livre curso” da vida/natureza. Sua forma de oposição permite mesmo defini-la de forma muito peculiar como “inimiga da vida”, pois opera uma inversão de valores, que produz, segundo Nietzsche, um tipo de cansaço da vida, do homem, um niilismo”. Sobre esta questão, é interessante ainda notar aquilo que escreve Nietzsche sobre a relação entre a moral cristã e a atividade dos filósofos: “Eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia”. Cf. GM, Prólogo, § 5. Tendo Nietzsche afirmado que as ações da moral cristã teriam atingido e tornado doentes até mesmo os filósofos, cumpre mostrar como o pensador alemão compreende esta afetação. Ao que tudo indica, para ele, tomados pelas difusas perspectivas da moralidade cristã, sobretudo no que diz respeito à possibilidade de conquista de uma “única” verdade, os filósofos teriam reconhecido nas ações desta moral uma espécie de “inspiração” para eles próprios, com seus empreendimentos filosóficos, buscarem fundamentar “a” verdade a qualquer preço. Ou seja, também os filósofos teriam depositado sua confiança na moralidade cristã, sem, contudo, perceber que ao estimarem suas ações, eles apenas fortaleciam as nefastas configurações desta moral. A este respeito, interrogará Nietzsche: “em que medida toda ciência e filosofia até aqui se encontravam entre juízos morais?” Cf. FP 2[127], outono de 1885 – outono de 1886. “Ao elocubrar como fazer com que o ser humano se tornasse mais forte e mais profundo do que ele tem sido até agora, aventei, sobretudo, com a ajuda de qual moral algo assim tem sido operacionalizado até agora. O primeiro que entendi foi que, para isso, não se pode usar a moral corrente na Europa, da qual com certeza os filósofos e moralistas da Europa afirmam que se trata da própria Moral e da única Moral – tal unísono dos filósofos é de fato a melhor demonstração de que essa moral realmente é a que domina”. Cf. FP 34[176], abril – junho de 1885. Escreve Nietzsche no § 186 de *Além de bem e mal*: “Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral [...] O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseção de mesma fé”. Cf. BM, § 186. Sobre tal questão, escreve também Oswaldo Giacoia: “Além de canhestros e ineptos como conquistadores, os filósofos, na medida em que são dogmáticos, se deixam iludir por um outro equívoco fatal, a saber, que se possa ter um acesso à verdade ‘nua’, à verdade objetiva, à estrutura ontológica da ‘realidade’,

O grande triunfo da moral da compaixão teria sido a promessa de eliminar todo e qualquer tipo de sofrimento, como se este fosse algo extrínseco, alheio e avesso à existência humana: “Vocês querem, se possível [...] *abolir o sofrimento*”¹⁴⁹, entretanto, “nós o queremos ainda mais, maior e pior que jamais foi! [...] A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que foi *essa* a disciplina que criou toda excelência humana?”¹⁵⁰. A renovada tentativa de enfraquecimento da disciplina ao “grande sofrer” marca as ações da compaixão cristã e do homem por ela revelado. A este respeito, dirá Müller-Lauter: “A compaixão cristã quer aniquilar os gérmenes a partir dos quais poderia brotar a grandeza humana. Ela busca manter o pequeno no homem”¹⁵¹. Sendo esta moral da compaixão a própria moralidade do rebanho, para Nietzsche, “nada mais hostil está no caminho do que aquilo que ora na Europa se chama retamente de ‘*A Moral*’: como se não houvesse e não pudesse haver outra – senão aquela antes designada moral-do-rebanho”¹⁵². De fato, perante um cenário doentio e decadente no qual se encontram homem e cultura, “seres humanos de grande criatividade, os autênticos grandes seres humanos como eu entendo, hão de ser hoje procurados em vão, e provavelmente por longo tempo ainda: eles faltam”¹⁵³.

A propósito da perspectiva hegemônica imposta por esta moral e considerando o tipo de cultivo sustentado por seus pressupostos, Nietzsche colocará em xeque os ensinamentos que nela são germinados e que por ela são difundidos, tal como atestam suas palavras em *Ecce Homo*: “Como?! Estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve? — Certo é que lhe *ensinaram* sempre os valores de *décadence* como os valores supremos”¹⁵⁴. Ocorre que os valores ensinados a partir das perspectivas desta moral dominante estabeleceram na cultura do

uma vez que o intelecto se desembarace dos condicionamentos subjetivos, de natureza psicológica e antropológica, em que somos enredados pela volubilidade das paixões, pela estreiteza do desejo e dos interesses”. Cf. GIACOIA, 2005, p. 10. Ademais, é interessante notar como Nietzsche critica a forte influência das ações da moral cristã sobre alguns escritores e literatos. A este respeito, Cf. por exemplo, CI, *Incurções de um Extemporâneo*, § 5.

¹⁴⁹ BM, § 225.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 161.

¹⁵² FP 35[20], maio – junho de 1885. Cf. também FP 34[176], abril – junho de 1885.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ EH, “Por que sou um destino”, § 7. [*grifo nosso*].

Ocidente uma forma singular de existência, tornando-se o *niilismo* um de seus mais nefastos sintomas de degeneração¹⁵⁵. Se com o niilismo Nietzsche intenciona investigar como até então se sucedeu a “avaliação moral da existência”¹⁵⁶, para ele, é certo que “o *niilismo radical* é a convicção de uma absoluta insustentabilidade da existência, quando se <trata> dos valores supremos que se reconhecem”¹⁵⁷. Deste modo, é, pois, sob a referência da superioridade dos valores cristianizados, isto é, valores intocáveis e irrefutáveis, que Nietzsche reconhecerá as ações do niilismo. Estes valores se configuram de um modo tão peculiar que tornando insustentável ao homem nada menos que sua própria existência, nele intensificam um gradativo empobrecimento de suas forças vitais. Segundo escreve em sua *Genealogia da Moral*:

E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não isto?... Estamos cansados do homem...¹⁵⁸.

Na esteira do problema do niilismo, encontramos, num fragmento póstumo do final de 1886 – começo do ano de 1887, um esboço daquilo que teria sido pensado por Nietzsche como prefácio ao capítulo três do terceiro livro que comporia sua obra *A Vontade de Poder* intitulado

¹⁵⁵ É importante destacar que para Nietzsche “o niilismo não é nenhuma causa, mas apenas a lógica da decadência”. Cf. FP 14[86], começo do ano de 1888,. A respeito do niilismo e sua relação com a moralidade cristã, Cf. FP de 1885-1886, 2[127]: “O niilismo está batendo à porta: de onde vem este hóspede de todos o mais sinistro? – I. 1) Ponto de partida: é um *erro* apontar para ‘situações sociais de indigência’ ou até mesmo para a corrupção como *causa* do niilismo. Esses estados permitem sempre interpretações completamente diversas. Ao contrário, é em uma *interpretação completamente determinada*, da interpretação moral cristã que se esconde o niilismo”. De acordo com Viesenteiner, “a questão central, a propósito do niilismo, é que se trata do desdobramento de um processo decadencial que, paulatinamente, vai se efetivando em todas as esferas da cultura até desembocar na execução da lógica final dos próprios valores cultivados pela tradição ocidental”. Cf. VIERSENTEINER, 2006, p. 113.

¹⁵⁶ ARALDI, 1998, p. 78.

¹⁵⁷ FP 10[192], outono de 1887.

¹⁵⁸ GM, I, § 12.

“Para a história do niilismo europeu”, nele se destacam as seguintes palavras:

Niilismo. Suportei até aqui uma tortura: todas as leis, segundo as quais a vida se desenvolve, pareciam estar em contradição com os valores em virtude dos quais nós nos *mantemos vivos*. Não parece ser o estado do qual muitos sofrem *conscientemente*: apesar disso, quero reunir os sinais a partir dos quais suponho que esse é o *caráter fundamental, o problema trágico* propriamente dito de nosso mundo moderno e a indigência secreta, a causa ou a interpretação de todas as nossas indigências. *Esse problema tornou-se consciente em mim*¹⁵⁹.

Ora, sendo o niilismo uma cadeia de contradições entre aquilo que é da ordem do natural (leis sob as quais nos desenvolvemos e em grande medida não nos é possível controlar) e aqueles *valores* forjados e sob os quais nos “*mantemos vivos*”, o “*caráter fundamental, o problema trágico* propriamente de nosso mundo moderno” concentra-se antes de tudo nesta relação contraditória engendrada pelas ações da moral dominante. Neste sentido, cumpre mostrar que os ácidos ataques desferidos às ações desta moral procuram ultrapassar a lógica niilista e contraditória dos valores por ela sustentados na modernidade. A propósito, é preciso recordar que a lógica do niilismo, efetivada pela moral cristã, diz respeito também ao que para Nietzsche configura-se como sendo os efeitos de uma cara afirmação de que Deus é “a” verdade, de modo que ao problema da *décadence* e seu niilismo radical subscreve-se a seguinte proposição: “‘Deus é a verdade’ na crença fanática de que ‘tudo é falso’”¹⁶⁰. Nestes termos, parece não ser outro o motivo que faz Nietzsche anunciar a “morte de Deus” senão aquele que visa questionar as verdades autoimpostas por esta moralidade, seu modo singular de valoração e junto a isso os sintomas niilistas por ela sustentados¹⁶¹.

¹⁵⁹ FP 7[8], 1886 –1887,.

¹⁶⁰ FP 2[127], 1885 –1886,. De acordo com as palavras de Araldi: “O cristianismo, em sua gênese, já é niilista. A afirmação *Deus é a Verdade* traz implicitamente a consequência *Tudo é Falso*”. Araldi, 1996, p. 11.

¹⁶¹ A propósito, é importante salientar que para Nietzsche, a própria modernidade teria fracassado em suas tentativas de superar os pressupostos

Conferindo destaque à expressão “Morte de Deus”, assim escreve Nietzsche no emblemático aforismo 125 *d’A Gaia Ciência*, capciosamente intitulado como “*O homem louco*”: “O homem louco se lançou para o meio deles [da multidão] e trespassou-os com o seu olhar: ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos”¹⁶². Tendo como horizonte tais palavras e seguindo o pensamento de Didier Franck que ao deparar-se com o fato de que para o “louco” fomos nós seres mortais os responsáveis pela morte de Deus, tece a seguinte questão: “Quem é, então, este deus suscetível de morrer sob nossos próprios golpes, o qual, na medida mesma de sua divindade própria, nós somos capazes de aplicar-lhe a morte?”¹⁶³ Sua resposta é direta: “o deus cristão”¹⁶⁴; pelo que deverá ele

crístãos enquanto guias supremos da humanidade, isto porque, ao pressupor outras tantas questões que se colocariam no lugar do “velho Deus”, como razão, sujeito, eu, ou mesmo as tentativas que se sucederam com vistas a organizar a sociedade política a partir dos princípios da liberdade subjetiva e da igualdade, como foi o caso da democracia, do socialismo, do anarquismo, todas estas tentativas nada mais fizeram senão agir a partir da mesma prática que havia sustentado a moral cristã, a saber, a partir da dogmatização de suas ideias como verdades absolutas, o que para Nietzsche acabou gerando um movimento contrário de fortalecimento dos nefastos sintomas niilistas na cultura ocidental. A este respeito, cf. GIACOIA, 2005, p. 29, que diz: “Ao instituírem-se como valor absoluto e submeterem a si toda e qualquer outra forma de sentimento de valor e valoração, as ‘ideias modernas’ realizam esse seu impulso inconscientemente tirânico e, ao mesmo tempo, promovem o nivelamento e a uniformização massiva da humanidade”. Cf. também ARALDI, 1998, p. 87, que diz: “A reflexão de Nietzsche sobre si e sobre sua época é elaborada filosoficamente em termos de niilismo. O niilismo, que se origina e se desenvolve a partir da moral, radicaliza-se na modernidade, tanto na teoria quanto na prática; há traços niilistas na teoria do conhecimento, na moral, nas ciências naturais, na política, na estética. Não há como fugir desse hóspede inquietante que se instala sorrateiramente em todos os domínios da modernidade”. Noutro texto intitulado “O Niilismo e a Consumação da Modernidade”, Araldi traz também a tona esta questão. Segundo ele, “a modernidade é o momento decisivo do transcurso niilista, pois nela o niilismo apresenta suas formas mais acabadas, na moral, na política, na economia, por fim, em todas as esferas valorativas do mundo moderno”. Cf. ARALDI, 2011, p. 2.

¹⁶² GC, § 125.

¹⁶³ FRANCK, 2005, p. 13.

¹⁶⁴ Ibid. Escreve Franck na continuação do texto: “A morte de Deus é, pois, aquela do deus da revelação cristã, do deus trinitário, e Nietzsche nunca disse

ainda interrogar: “Mas ‘deus cristão’ não equivale a ‘deus moral’?”¹⁶⁵ Sendo a resposta afirmativa, voltamos nossa atenção para o fato de que Nietzsche identifica “Deus cristão” a “Deus moral”, ou seja, para nosso filósofo a “morte de Deus” equivale a morte mesma do que identifica enquanto “Deus moral”: “a refutação de Deus, a rigor apenas o Deus moral está refutado”¹⁶⁶. Segundo destaca Araldi: “Nietzsche se declara herdeiro da mais audaciosa e liberadora auto-superação humana (da interpretação moral do mundo). Juntamente com a moral cristã sucumbe também o deus cristão”¹⁶⁷. No limite de toda questão, Nietzsche “considera no cristianismo somente o Deus Moral”¹⁶⁸ e é de fato para esta perspectiva que a “morte de Deus” está efetivamente direcionada.

Implica com isto dizer que a guerra declarada aos ideais cristãos – o cristianismo é o representante máximo do “Deus moral” – ocorre, sobremaneira, porque Nietzsche antevê nestes ideais a mais intensa e perigosa perspectiva moral em se colocar hegemonicamente acima de tantas outras morais possíveis. Segundo consta num apontamento datado do outono de 1887: Declarei guerra aos ideais cristãos anêmicos (juntamente com aquilo que lhe é aparentado); não com a intenção de negá-los, mas apenas para colocar um fim em sua *tiranía* e conquistar um espaço livre para novos ideais *mais robustos...*¹⁶⁹. A guerra

outra coisa”, basta ver o que escreve o filósofo alemão no aforismo 343 *d’A Gaia Ciência*: “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu crédito – já começa e lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”. Cf. GC, § 343. Cf. também FP 2[115], outono de 1885 – outono de 1886, que diz: “‘Deus está morto’. Perigo da veneração de Deus segundo esquemas judaico-cristãos”.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ FP 39[13], agosto – setembro de 1885. Cf. também FP 2[107], outono de 1885 – outono de 1886: “As religiões perecem junto à crença da moral: o Deus moral cristão não é sustentável: Consequentemente, ‘ateísmo’ – como se não pudesse haver nenhum outro tipo de deuses”. FP 2[117], outono de 1885 – outono de 1886: “As tentativas até aqui de superar o *Deus moral*”; FP 5[71], verão de 1886 – outono de 1887, § 7: “No fundo, só se superou efetivamente o Deus moral”.

¹⁶⁷ ARALDI, 1996, p. 14

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ FP 10 [117], outono de 1887. Escreve Nietzsche ainda acerca desta pretensa hegemonia moral: “*Moral hoje na Europa, moral de animal de rebanho*: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais são ou deveriam ser possíveis”. Cf. BM, § 202.

declarada ao cristianismo ocorre, portanto, porque este corresponde a mais “ambígua, plurívoca e desconcertante versão ético-religiosa da vontade de nada”¹⁷⁰, donde se segue que “compreendê-lo como formação cultural implica, antes de mais nada, considerá-lo no registro filosófico da *décadence*”¹⁷¹. Tão logo identifique os direcionamentos desta moral dominante Nietzsche não deixará de interrogar acerca de suas ações e do tipo de vida por ela sustentado. Agindo assim, o filósofo identifica na realidade duas formas diametralmente distintas de ação, a saber: de um lado a *Zähmung* (domesticação), esta que no fundo corresponde ao modo singular de uma tipologia fraca, negadora da existência; de outro a *Züchtung* (cultivo), correspondente a um tipo superior, essencialmente *afirmativo* e inclinado a agir sob as perspectivas de uma necessária superação. Ora, diante destas implicações aquilo que terá de ser elucidado é o que para Nietzsche verdadeiramente determina a diferença entre estas tipologias, a considerar que se trata, acima de tudo, de uma abordagem cujo horizonte aponta para a problemática dos instintos e afetos no homem.

¹⁷⁰ GIACOIA, 1997, p. 20.

¹⁷¹ *Ibid.*

3. ENTRE A ZÜCHTUNG E A ZÄHMUNG E AS DISTINTAS TIPOLOGIAS

Neste último capítulo, refletimos acerca de duas tipologias constitutivamente antitéticas: por um lado, um tipo de homem fraco, o típico *décadent*; por outro, um tipo reconhecido como superior, destacado. No primeiro, facilmente corrompível pelas promessas de alívio da dura realidade a que está exposto, vigora um dilacerante adoecimento afetivo e instintual, algo que ocorre na medida em que sobre ele se exerce uma domesticação (*Zähmung*) cujo ápice culmina no fenômeno do ressentimento. A perpetuação deste tipo “doente da vida” está também intrinsecamente ligada às ações do sacerdote ascético, este que, como representante máximo da *moral da décadence* é quem enfraquece no homem, tanto quanto possível, seus instintos e afetos mais elevados, utilizando-se para isso da *Zähmung* como seu modo peculiar de ação. O homem superior, por sua vez, antípoda dos mecanismos que visam mascarar a efetiva realidade do mundo e da vida, não se deixa dominar por afetos ressentidos os quais agem pelo princípio da exclusão de tudo o que possa causar receio e desconforto; muito pelo contrário, o que nele se eleva é a condição *afetiva* do “acolhimento” dos mais variados acontecimentos que lhe sucedem, estes, diga-se de passagem, originários da mais plena atuação da vida.

Ao estabelecermos uma diferenciação entre estas tipologias nos aproximamos do questionamento – posto pelo próprio Nietzsche a si mesmo – acerca das *condições de cultivo* sob as quais seria possível crescer um tipo humano específico. Ora, empreender um olhar sobre as *condições* determinantes ao crescimento do homem implica uma profunda reflexão acerca das disposições afetivas que marcam definitivamente uma distinção entre tipologias, ou seja, o homem superior do homem de rebanho.

3.1 A CULTURA ASCÉTICA E A FIGURA DE UMA TIPOLOGIA DÉCADENT: EM TORNO DA ZÄHMUNG

Utilizando-se de uma linguagem metafórica, precisamente em torno das emblemáticas figuras do “pastor” e do “rebanho”, Nietzsche ataca duramente em sua *Genealogia da Moral* aquilo que identifica como “moral de rebanho” e o tipo humano cultivado por suas ações. O “pastor” e o “rebanho” são personificados, respectivamente, pelas

figuras do sacerdote ascético (um tipo de “guia espiritual”)¹⁷², e pelo homem das massas, um tipo existencialmente doente que além de não saber viver fora das cercas que o prendem, obedece cegamente ao comando de seu pastor. Para Nietzsche, o olhar desse estranho pastor¹⁷³ sobre o seu rebanho desencadeou uma forma peculiar de ação que consiste precisamente em amansar quando não castrar os impulsos no homem, donde se segue que enquanto *tipologias* o pastor e o rebanho correspondem a mais autêntica forma de enfraquecimento da potência afetiva e instintual. Direcionado a estes tipos, sua crítica objetiva atacar uma forma reprodutiva de ideais moralizantes cuja potência degenera tanto os alicerces de uma cultura superior quanto a capacidade humana de criação e superação.

Considerando o poder e a profundidade das ações da “moral da *décadence*”, tornar-se-á fundamental a Nietzsche investigar a maneira como teria esta moral até então estimado e cultivado um tipo de vida sob as mais intensas perspectivas niilistas. Tal investigação aproxima o filósofo daquilo que se configura como sendo os *instrumentos de cultivo* de que se valeu o sacerdote asceta para assim dominar o seu rebanho, a considerar que

em todas as épocas se quis “melhorar” os seres humanos: sobretudo a isso se chamou moral. Mas sob as mesmas palavras escondem-se todas as tendências mais diversas. Tanto a *domesticação* [*Zähmung*] da besta homem quanto o *cultivo* [*Züchtung*] de uma determinada espécie de ser humano foi denominado de “melhoramento” [...] Denominar de “melhoramento” a domesticação de um animal é, aos nossos ouvidos, quase uma piada¹⁷⁴.

¹⁷² Nas palavras de Giacoia, “o sacerdote asceta se revela como formação típica da vontade de poder habitada pelo negativo, cujo paradoxo consiste em transformar essa negatividade em condição de triunfo e conservação da existência”. Cf. GIACOIA, 1997, p. 25.

¹⁷³ Cf. GM, III, § 15: “De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor”.

¹⁷⁴ CI, “Os ‘melhoradores’ da humanidade”, § 2. Cf. RICHARDSON, 2004, p. 191: “Mais abrangente, ele [Nietzsche] vê a domesticação (*Zähmung*) como característica global ou dominante de todas as mudanças que separam os homens dos outros animais; toda a história da humanidade (e pré-história) caminhou nesta perspectiva. De forma um pouco mais minuciosa, ele encontra a domesticação no modo moralista com que as configurações humanas

Agindo a partir da supressão de impulsos superiores no homem, o tipo de cultivo intensificado pela “moral da compaixão” – esta que é uma variante da moral da *décadence* – não pretende outra coisa senão o surgimento de um tipo humano completamente manso e domesticado. Nestes termos, se o indivíduo, cuja espiritualidade é elevada, reconhece a si mesmo enquanto “impulsos e escalas de valores mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua”,¹⁷⁵ agindo de maneira contrária, a mais profunda aspiração do homem espiritualmente fraco “é que um dia tenha fim a guerra que ele é”,¹⁷⁶.

caracterizaram diversas sociedades, incluindo a sociedade europeia, desde a cristianização de Roma”.

¹⁷⁵ BM, § 200.

¹⁷⁶ Ibid. Torna-se necessário esclarecer que é demasiado extensa as discussões que se referem ao tema da fisiologia no pensamento de Nietzsche, como, por exemplo, acerca do sentido que cumprem os “impulsos”, as “pulsões”, os “afetos” na constituição dos complexos vitais de modo geral, mas principalmente, e de maneira muito singular, na espécie humana, tal como teria ocupado grande parte das reflexões de Nietzsche. Constatando as intenções da moral cristã em intensificar a soberania de impulsos que tendem a enfraquecer a existência de maneira geral, escreve Nietzsche no aforismo 7 de *O Anticristo*: “O cristianismo é chamado de religião da compaixão. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento da vida: ela tem efeito depressivo [...] Em termos bem gerais, a compaixão entrava a lei da evolução, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para o desaparecimento, peleja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie que *mantém* vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável [...] Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo. Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável”. Cf. AC, § 7. Wilson Frezzatti possui uma leitura verdadeiramente interessante acerca da problemática dos instintos, pulsões e afetos em Nietzsche. Referenciamos para tanto algumas passagens do estudioso e que estão presentes em FREZZATTI, W. A. “A Fisiologia de Nietzsche”. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, 312 p. De acordo com Frezzatti, “se Nietzsche pode ser considerado um dos primeiros a abordar a cultura como um problema, com mais razão ainda pode se dizer que foi o primeiro a colocar a cultura em termos fisiológicos: uma determinada moral, cultura, filosofia ou, enfim, qualquer produção humana é expressão de determinado estado fisiológico de um conjunto de impulsos. Em outras palavras, o filósofo alemão considera o homem e toda sua produção enquanto resultantes de uma configuração de impulsos ou forças, ou seja, são investigados a partir de pressupostos biológicos” (p.24). Para o estudioso, “[...]”

Nestes mesmos termos, dirá Nietzsche noutra passagem igualmente central:

Acho que tudo aquilo com o que estamos habituados na Europa hoje a venerar como “humanidade”, “moralidade”, “condição humana”, “compaixão” e “justiça” tem muito provavelmente um valor de face como enfraquecimento e atenuação de certos impulsos fundamentais, perigosos e poderosos, mas, apesar disso, não é, visto a longo prazo, outra coisa senão o apequenamento de todo tipo de “homem” – sua *mediocrização* definitiva¹⁷⁷.

Note-se que tanto neste fragmento quanto na passagem logo acima referenciada de *Crepúsculo*, Nietzsche direciona-se contra uma forte tendência à castração dos impulsos mais saudáveis nos homens. Ele vê imperar no Ocidente as ações de uma “moral da castração” transmitida, assimilada e estimada enquanto valor formativo absoluto regente da humanidade, esta que, no entanto, não passa de uma espécie de supressão daqueles impulsos mais nobres, sobretudo por causar um embotamento das forças vitais. O estabelecimento de uma perspectiva decadente almeja unicamente o cultivo de um tipo de vida doentia e debilitada, de modo que no tipo humano preterido por esta “moral da castração” devem prevalecer apenas desejos como agregação, extirpação de impulsos nobres e segurança do rebanho, o que efetivamente leva Nietzsche a afirmar: “onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o

o Nietzsche maduro troca a metafísica estética baseada em Schopenhauer e Wagner por uma teoria dos impulsos que incorpora elementos de suas leituras científicas, especialmente aquelas dos neo-lamarckistas Carl L. Rüttimeyer, W. H. Rolph e Wilhelm Roux. Aqui, a concepção de corpo passa a ter um papel fundamental para entendermos a cultura, principalmente porque o gênio ou o grande homem é aquele capaz de criar uma cultura elevada: como potencializar os impulsos do homem para que neste surja o gênio passa a ser uma questão axial da última filosofia de Nietzsche” (pp. 27-28). Deste modo, “a domesticação é identificada com o afastamento do homem de seus instintos naturais – com o enfraquecimento do homem. O filósofo alemão, por exemplo, apresenta várias manifestações de sua época como enfraquecimento: a compaixão cristã, a crença científica no progresso, a crença política na igualdade dos homens, entre outras” (pp. 29-30).

¹⁷⁷ FP 2[13], outono de 1885 – outono de 1886.

quis”¹⁷⁸. Assim, se “a moral do *cultivo* e a moral da *domesticação* são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem”¹⁷⁹, ocorre que

para pensarmos modicamente a moral, precisamos colocar dois conceitos *zoológicos* em seu lugar: *domesticação* da besta e *cultivo de um tipo determinado* [...] – A domesticação da besta é alcançada na maior parte dos casos por meio de um prejuízo da besta: mesmo o homem moralizado não é nenhum homem melhor, mas apenas um homem mais fraco, um homem fundamentalmente circuncidado e estropiado... Mas ele é menos nocivo...¹⁸⁰.

Prevalendo a moral da *décadence* sobre a cultura ocidental prevaleceu também um tipo específico de homem mantido sob uma particular e ao mesmo tempo perigosa inclinação, a saber, a que almeja seu *amansamento e domesticação*:

[...] na Europa de hoje o homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida, e glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas, a saber: espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão¹⁸¹.

Como se pode prever, a moral dominante tem como objetivo configurar um tipo específico de vida. Neste caso, conforme destaca Nietzsche:

Todo aquele que em nossos dias se sente “homem bom” é absolutamente incapaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo desonesto-mendaz, radical-mendaz, porém inocente-mendaz, sincero-

¹⁷⁸ GM, III, § 18. Ainda nesta passagem, encontramos: “Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza”.

¹⁷⁹ CI, “Os ‘Melhoradores’ da Humanidade”, § 5.

¹⁸⁰ FP 15 [55], início do ano de 1888.

¹⁸¹ BM, § 199.

mendaz, cândido-mendaz, virtuoso-mendaz. Esses “homens bons” — estão todos moralizados até a medula, e quanto à honestidade arruinados e estragados por toda a eternidade: qual deles ainda toleraria uma verdade “sobre o homem”!¹⁸²

Acerca desta questão, ressalta Paschoal: “ele [Nietzsche] nega aquele tipo de homem tido como ‘bom’ na mesma proporção que é fraco, doente e que tem a moral acima de si, como um fim e não como meio entre outros meios”¹⁸³. O que o filósofo persegue na verdade é a “psicologia do homem bom”¹⁸⁴, este, por seu turno, forjando para si uma realidade sob a qual possa manter-se “seguro”, nega tudo aquilo que coloque sob suspeita suas doutrinas moralizantes ao que para Nietzsche não passa de um “não-querer-ver a todo preço como a realidade é no fundo constituída”¹⁸⁵. Tomado pelas perspectivas da moral da *décadence*, este “homem bom” mostra-se como ser essencialmente dogmático e isto porque tem a sua frente, como guia, uma moral dogmática. Mundanizada, esta moral tornou-se nada menos que o

¹⁸² GM, III, § 19. Cf. também BM, § 202: “O que aqui julga saber, o que aqui se glorifica como seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predomina sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*”.

¹⁸³ PASCHOAL, 2009, p. 121.

¹⁸⁴ EH, Por que sou um destino, § 4. Ao que Nietzsche mesmo indica, é exatamente contra este “tipo bom” que deverão centrar-se suas ações *imoralistas*: “No fundo são duas as negações que a minha palavra imoralista encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os bons, os benévolos, os benéficos; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si — a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã” Cf. EH, Por que sou um destino, § 4. A respeito do posicionamento “imoralista” de Nietzsche, é interessante notar que é o próprio filósofo quem não hesita em se reconhecer nesta posição. Não bastasse assumir a postura de um autêntico “negador”, o imoralismo de Nietzsche corresponde também às ações de quem faz da destruição sua grande prerrogativa para a construção: “Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme à minha força para destruir — em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor par excellence”. Cf. EH, Por que sou um destino, § 2.

¹⁸⁵ *Ibid.*

fundamento – ético e epistemológico – do mundo moderno, ao que leva Nietzsche a afirmar:

Há dias que me invade um sentimento mais negro que a mais negra melancolia – *o desprezo dos homens*. E, para que não reste dúvida quanto ao que desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje – eu sufoco com a sua respiração impura¹⁸⁶.

Como fundamento, a moral da *décadence* passou a ser não apenas medida de avaliação mas também prerrogativa essencial do tipo de homem a ser cultivado, o que em larga medida significa dizer que ela tornou-se, por excelência, prerrogativa de orientação e cultivo da humanidade. Uma vez que o sacerdote asceta se utiliza da *Zähmung* (domesticação) para dominar o rebanho enfermo, reproduzindo assim como naturais valores que na verdade não passam de uma antinatureza à existência, tornar-se-á central por parte de Nietzsche investigar as *condições* sobre as quais cresce e se desenvolve este tipo humano que, sob a égide sacerdotal, configura-se até então como um completo degenerado. Queremos com isso dizer que Nietzsche levará ao limite o fato de que uma espécie de “doença vital”, esta que “indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica”¹⁸⁷, pretende com toda intensidade o enfraquecimento daqueles “instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos”¹⁸⁸. Ou seja, noutros termos, é em decorrência de um juízo de valor subversivo – o juízo engendrado pela moral da *décadance* – que os instintos mais potentes no homem são assim adoecidos e “despontecializados”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Cf. AC, § 38.

¹⁸⁷ GM, III, § 13.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Vale recordar as palavras de Nietzsche num aforismo de *Aurora* que se intitula “Os instintos transformados pelos juízos morais”. Segundo consta: “O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da covardia, sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou o agradável sentimento da humildade, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado bom. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência! Em si, como todo instinto, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado

Para Nietzsche, este enfraquecimento instintual implica numa pretenciosa e ao mesmo tempo decadente promessa de suavizar o autêntico caráter da existência – “o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos”¹⁹⁰ – bem como negar as mais variadas *condições* sob as quais, de modo inevitável, caminha a humanidade. Com efeito, com a figura sacerdotal põe-se em curso, numa perspectiva *psicofisiológica*, a intensificação do estado doentio no indivíduo, donde se segue que “identificando na figura do sacerdote a função de adoecer e amansar, Nietzsche percebe nas atividades agregadoras desenvolvidas por ele um empenho em controlar os afetos”¹⁹¹, mantendo assim o sacerdote total controle sobre o doente, antes de tudo através da força de uma anomalia afetiva e instintual. Sobre isto, assevera o pensador: “os *instintos de declínio* tornaram-se senhores sobre os *instintos fontais*... a *vontade de nada* tornou-se senhora sobre a *vontade de vida*...”¹⁹².

como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo”. Cf. A, § 38.

¹⁹⁰ CI, O que devo aos antigos, § 5.

¹⁹¹ AZEREDO, 2003, p. 182. Cf. PASCHOAL, 2014, p. 33: “O termo ‘ressentimento’ corresponde, assim, já no interior da filosofia de Nietzsche, a um problema fisiológico, à falta de forças de um organismo cansado para reagir frente às intempéries da vida e que também não consegue digerir os sentimentos ruins que produz, apresentando, ora pela fraqueza que gera tais sentimentos, ora pela presença deles, uma ordem psíquica [propriamente um problema *psicológico*, sem que com isso pudéssemos separar em Nietzsche o corpo e o psíquico] que o impede de viver efetivamente o *presente*”. Nietzsche destaca esta questão em *Ecce Homo*: “E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido — para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo”. Cf. EH, Por que sou tão sábio, § 6.

¹⁹² FP 14 [140], começo do ano de 1888. Empenhado em mostrar que as ações de distintos tipos de existência correspondem ao modo de atuação dos afetos, dirá Nietzsche acerca da *vontade de nada* e da *vontade de vida*, em si mesmas correspondentes diretas de uma determinada disposição instintual. Cf. FP 14 [219], começo do ano de 1888: “Fraqueza da vontade: trata-se de uma imagem, que pode induzir em erro. Pois não há nenhuma vontade, e, conseqüentemente, nem uma vontade forte nem uma vontade fraca. A pluralidade e a desagregação dos impulsos, a falta de sistema entre eles resulta como ‘vontade fraca’; a coordenação dos impulsos sob o predomínio de um impulso em particular

A partir de um modo singular de ação o qual pretende minar a consciência do sofredor, o sacerdote asceta age tão somente sob o preceito de engendrar mecanismos de moralização dos instintos a fim manter o indivíduo preso em suas mais intensas e destrutivas ações de controle. O que na verdade se empreende com as ações deste tipo *décadent* de “cultivador” é um enfraquecimento instintual e afetivo ao imputar ao homem a própria doença como condição normativa de sua existência: “*O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência”¹⁹³. Se utilizando o sacerdote da moralização dos instintos e seu respectivo adoecimento como meios de enfraquecer o indivíduo, no mesmo instante em que sustenta um tipo específico de existência, escreve Nietzsche a respeito:

Percebe-se agora o que, segundo minha concepção, o instinto-curandeiro da vida ao menos tentou através do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos paradoxais e paralógicos como “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade”, “corrupção”, “danação”: para tornar os doentes inofensivos até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento [...] e desta maneira aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação. Já se vê que uma tal “medicação”, uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira cura de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura¹⁹⁴.

resulta como ‘vontade forte’; – no primeiro caso, temos a oscilação e a falta de um fiel da balança; no segundo caso, precisão e a clareza da direção”. Escreve ainda Nietzsche: “Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo *bom* é instinto — e, portanto, leve, necessário, livre”. Cf. CI, Os quatro grandes erros, § 2.

¹⁹³ GM, III, § 17.

¹⁹⁴ GM, III, § 16.

Agindo a partir de um meticuloso enfraquecimento dos afetos, a rigor o que se pretende é fragilizar a própria natureza instintual e afetiva do humano no intuito de mantê-lo como um animal doente, manso e continuamente dependente de uma ação que se arrogada “regeneradora”, neste caso, na total dependência do “medicamento” aplicado pelo sacerdote asceta, este que, na verdade, não passa de uma variante de seu modo peculiar de cultivo: “Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida”¹⁹⁵. Nestes termos, conforme destaca Giacoia, “o sacerdote asceta se revela como formação típica da vontade de poder habitada pelo negativo, cujo paradoxo consiste em transformar essa negatividade em condição de triunfo e conservação da existência”¹⁹⁶; direcionado para o aumento da potência

¹⁹⁵GM,III, § 15. Nietzsche esboça em seus escritos fortes reações contra uma espécie de “medicalização” pretensiosamente aplicada à humanidade. Cf. em especial os aforismos 17, 18, 19, 20 e 21 da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*. Cf. também FP 4 [318], verão de 1880: “Vou falar da mais importante enfermidade do h<omem> e pretendo mostrar como ela surgiu da luta contra outras enfermidades: como o aparente remédio, com o tempo, deu lugar a algo pior do que aquilo que através dele se queria erradicar”. De maneira semelhante, se expressa Nietzsche no aforismo 52 de *Aurora* e cujo título aponta para uma capciosa reflexão: “Onde estão os novos médicos da alma?” Cf. A, § 52, onde ali se lê: “Foi através dos meios de consolo que a vida recebeu o fundamental caráter sofredor em que hoje se crê; a maior doença dos homens surgiu do combate a suas doenças, e os aparentes remédios produziram, a longo prazo, algo pior do que aquilo que deveriam eliminar. Por desconhecimento, os recursos momentaneamente eficazes, anestésicos e inebriantes, chamados de ‘consolações’, foram tidos como os verdadeiros remédios, e nem mesmo se notou que o preço pago por esses alívios imediatos era frequentemente uma piora geral e profunda do mal-estar [...] onde está aquele que enfim também levará a sério os antídotos para tais sofrimentos e porá no pelourinho o inacreditável charlatanismo com que, sob os mais belos nomes, a humanidade habituou-se a tratar suas doenças da alma?” Acerca de uma análise minuciosa em torno da *Grande saúde* no pensamento de Nietzsche e a problemática de um tipo específico de ação “terapêutica” à humanidade, recomendamos o trabalho de pesquisa de Marta Faustino. Cf. FAUSTINO, M. S. F. “Nietzsche e a *Grande Saúde*. Para uma Terapia da Terapia”. Lisboa. Tese de doutorado apresentada pela Universidade Nova de Lisboa, 2013.

¹⁹⁶ GIACOIA, 1997, p. 25. Não se pode também aqui furtar-se à hipótese da vida que age (apenas) enquanto *vontade de poder*: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências*

ativa do ressentimento, “como fenômeno da *décadence*, a vontade ascética só pode sustentar sua própria posição e domínio por meio do aniquilamento da alteridade a que se contrapõe”¹⁹⁷. Aniquilar o outro, sua singularidade e por vezes sua mais profunda interioridade corresponde, pois, ao seu aprisionamento num rebanho – numa forma de vida que só se reconhece na fraqueza e na debilidade – de modo a se instaurar um mecanismo de auto controle e auto regulação por meio da internalização de sentimentos como medo, culpa, pecado, corruptibilidade, tal como destaca a passagem de *Genealogia* anteriormente referenciada, fazendo do indivíduo um profundo “sofredor de si mesmo”, um ser cuja “consciência sofredora” deixa-se fixar por pulsões de reatividade em detrimento de impulsos mais potentes e elevados cuja força acumulada não se deixa dominar pelo ressentimento¹⁹⁸.

disso”. Cf. BM, § 13. Habitada pelo negativo, a *vontade de poder* do sacerdote asceta é essencialmente vontade de nada: “Os *instintos de declínio* tornaram-se senhores sobre os *instintos fontais*... a *vontade de nada* tornou-se senhora sobre a *vontade de vida*...”. Cf. FP 14 [140], começo do ano de 1888. Escreve Müller-Lauter que “ao se perguntar pela raiz do ideal ascético, é preciso ter em vista a vontade de nada naquilo que a constitui originariamente” (Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 133), ao passo que “a vontade de nada, pois, também é vontade de potência”. Cf. *Ibid.*, p. 134. Nota: Preferimos manter, nesta última citação, a tradução de “*Macht*” por “potência” ao invés de “poder”.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Escreve Lampoujade acerca do tipo de existência que se deixa dominar pelo ressentimento: “O afeto reativo se fixa porque o homem não pode mais atuar em suas reações, ele só pode senti-las. A ferida da ofensa não passa [...] O ressentimento deixa de ser um afeto entre os outros, como ocorre ao indivíduo ativo, e torna-se constitutivo da própria subjetividade. O indivíduo torna-se sujeito na medida em que se sujeita à sua memória reativa. Trata-se de um sujeito essencialmente constituído pela vingança, pelo rancor, pela dívida e pelo cálculo. Como descrever essa subjetividade? Nietzsche a descreve como envenenamento ou infecção. Onde ocorre a infecção? É que o ressentimento *desenvolveu-se tanto que passa a comandar toda a perspectiva*. O indivíduo fica inteiramente invadido pelo afeto e, do afeto, não há qualquer meio de se distinguir. Ele se desenvolve como sujeito *no* afeto. O ressentimento cresce à medida que a potência do indivíduo torna-se reativa”. Cf. LAMPOUJADE, 2003, p. 354. Cf. também GIACCOIA, 2013, pp. 192-193: “Sequestrada pelo ressentimento, a doença se torna fraqueza num sentido particularmente perigoso: em razão da debilidade, o ressentimento invade e domina a consciência do sofredor, transformando o metabolismo psicológico que regula a alternância entre percepção, esquecimento e memória das vivências, sobretudo

Sequestrado por afetos reativos, o indivíduo afunda-se numa forma de “adoecimento passivo”¹⁹⁹ em que a “*grande dor*”, deixando de ser uma prerrogativa vital de sua existência, é suplantada por mecanismos cujas ações visam, a um alto preço, a narcose de sua consciência moral: “Quanto mais sofre, tanto mais anseia o sofredor por livrar-se desse fardo. Seu desejo mais ardente é o de *narcotizar* a consciência sofredora”²⁰⁰. Conforme irá indicar Nietzsche, a tentativa do indivíduo em medicalizar, isto é, narcotizar sua existência provém justamente de seu forte anseio em saber sobre as causas de seu sofrimento.

Todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento — em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou in effigie [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie²⁰¹.

o processo de assimilação dos traços de lembranças negativas. Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofredor se torna incuravelmente ressentido, porque sua consciência é pervadida pelos traços das lembranças aflitivas, que atraem como ímã a energia dos outros estados psíquicos [...] Nesse caso, o ressentimento constitui a *doença* propriamente dita, aquilo que mantém obstruído o processo de assimilação psíquica das vivências. Em tais condições, a dor não pode ser a *grande dor*, que liberta o espírito, fazendo com que ele se eleve acima de si mesmo, supere a intoxicação pelas lembranças mórbidas, e descortine novos horizontes de visão e poder”.

¹⁹⁹ “No limite, a passividade do indivíduo é dupla: uma primeira vez, face ao afeto ou ao instinto que toma conta do indivíduo e que comanda sua reatividade, que o comanda enquanto sujeito; e, uma segunda vez, na inércia na qual ele mergulha para se outorgar um pouco de descanso” Cf. LAPOUJADE, 2003, p. 355.

²⁰⁰ GIACOIA, 2013, p. 193.

²⁰¹ GM, III, § 15. “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem — ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’ O homem, o animal mais corajoso e mais habituado

Ora, todo o “doente da vida” anseia encontrar não apenas a causa de seu sofrimento mas também e de modo efetivo um culpado de sua danoção, de modo a poder exercer sobre ele seu poderio vingativo e reparador: “‘Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal’ — esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica”²⁰². Invertendo completamente o olhar sobre o sofrimento, o sacerdote asceta designa o próprio doente como causa fundamental de todo o seu sofrer, donde se segue que ninguém além do doente deverá ser o culpado por vivenciar suas misérias existenciais: “[...] primeira indicação sobre a ‘causa’ do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição...”²⁰³, resultando assim, “em toda parte, a incompreensão voluntária do sofrer tornada teor de vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo”²⁰⁴.

Este horizonte de profunda decadência deverá indicar a Nietzsche um sucessivo e não menos perigoso erro a respeito da causa e da finalidade do sofrimento. Mais precisamente, no capítulo “os quatro grandes erros” presente em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo parece querer ampliar esta discussão introduzindo assim sua crítica ao que

ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade”. Cf. *Ibid.*, § 28. Ademais, Nietzsche já havia pronunciado em *Além de bem e mal* as seguintes palavras: “e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma ‘vontade de verdade’, certamente não goza de melhor audição. Em certos casos, raros e isolados, poder ser que intervenha uma tal vontade de verdade, algum ânimo excessivo e aventureiro, uma ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de ‘certezas’ a toda uma carroça de possibilidades; talvez haja inclusive fanáticos puritanos da consciência, que preferiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer. Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada [...]”. Cf. *BM*, § 10.

²⁰² *Ibid.* Na continuidade do texto, Nietzsche indica algumas possíveis causas para o mal-estar fisiológico dos homens: “(— ela [a causa desse mal-estar] pode encontrar-se, digamos, numa enfermidade do nervus sympathicus, numa anormal secreção de bÍlis, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.)”. Cf. *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, § 20.

²⁰⁴ *Ibid.*

denomina de “causalidade da vontade”. Segundo constata, vivendo sob a perspectiva de uma *falsa causalidade*, “acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade”, de modo a engendrar três “fatos interiores” como verdadeira causa de todo sofrer, quais sejam, vontade como causa, consciência (espírito) e Eu (sujeito)²⁰⁵, e aqui as motivações não poderiam mostrar-se diferentes:

queremos uma *razão* para nos acharmos *assim ou assim* — para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato — dele nos tornamos *conscientes* —, *ao* lhe darmos algum tipo de motivação²⁰⁶.

Fato é que Nietzsche não deixa escapar aquilo que de maneira profunda já descrevera em sua *Genealogia da Moral*, ou seja, a fim de narcotizar sua consciência sofredora o indivíduo pretende a tudo tornar conhecido, leia-se, seguro, de modo que “fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder”²⁰⁷, vigorando, pois, a máxima que diz: “alguma explicação é melhor que nenhuma”²⁰⁸. O objetivo é eliminar tudo aquilo que possa oprimir, angustiar, tornar inseguro, e aqui o “impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo”²⁰⁹ de modo a transferir para o indivíduo toda a culpabilidade de sua condição. A origem dos “sentimentos gerais *desagradáveis*”, tal como destaca Nietzsche, condiciona-se justamente à efetivação desse sentimento de culpa²¹⁰.

²⁰⁵ Cf. CI, Os quatro grandes erros, § 3.

²⁰⁶ *Ibid.*, § 4.

²⁰⁷ *Ibid.*, § 5.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ “São determinados por ações que não podem ser aprovadas (o sentimento do ‘pecado’, da ‘pecaminosidade’, introduzido num mal-estar fisiológico — sempre se acha razões para estar insatisfeito consigo). São determinados como castigo, como pagamento por algo que não devíamos ter feito, que não devíamos ter *sido*”. Cf. CI, Os quatro grandes erros, § 6. Cf. também EH, Por que sou um destino, § 8: “A noção de ‘pecado’ inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de ‘livre-arbítrio’, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza!”.

Reconhecendo-se possuidor de uma vontade livre, ou seja, de um *livre-arbítrio*, o homem passou a ser julgado e punido na proporção da liberdade e responsabilidade de seus atos, de forma tal que “toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência”²¹¹. Todavia, se “o ‘mundo interior’ é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada — ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente”²¹²; na realidade, “a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*”²¹³, o que implica dizer que não há para Nietzsche espaço para uma “ordenação moral do mundo”²¹⁴ como se “a vontade, o espírito, o Eu”, erigidos a autênticos comandantes das ações humanas, pudessem assim ser causa (consciente) de todo

²¹¹ Ibid., § 7.

²¹² Ibid., § 3. Cf. também GM, I, § 19: “[...] a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado de ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer”. A estas questões parece inserir-se nada menos que a tão cara hipótese nietzschiana da vida enquanto *vontade de poder*. O aforismo 36 de *Além de bem e mal* aponta justamente para esta direção: “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – no fundo a crença nisto é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. ‘Vontade, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* [...] o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –”. Cf. BM, § 36.

²¹³ Ibid., § 7. Num aforismo mantido no espólio Nietzsche identifica o “apequenamento do homem” com a ilusão de possuir uma “vontade”. Cf. FP 9 [153], outono de 1887: “O apequenamento crescente do homem é precisamente a força impulsionadora para pensar no cultivo de uma *raça mais forte*: que teria seu excedente precisamente aí onde a espécie apequenada seria fraca e mais fraca (vontade, responsabilidade, certeza de si mesmo, poder estabelecer metas para si)”.

²¹⁴ Ibid.

sofrimento²¹⁵. No limite de tais questões, dirá o filósofo que “o vir a ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade”²¹⁶.

A implicação mais imediata deste modo de ação consiste em sobrelevar no indivíduo “instintos de reação e ressentimento”²¹⁷ e assim “amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, doméstico”²¹⁸. No entanto, este tipo que surge da reação e do ressentimento não passa de “uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à ‘cultura’”²¹⁹, donde se segue

²¹⁵ Ibid., § 3. O aforismo 13 da primeira dissertação de *Genealogia da Moral* é enfático ao afirmar esta questão: “Um quantum de força equivale a um mesmo quantum de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente [...] não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo. [...] O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito”. Cf. GM, I, § 13. Cf. também FP 1 [124], outono de 1885 – início do ano de 1886: “Aquilo que denominamos ‘consciência’ e ‘espírito’ é apenas um meio e um instrumento graças <aos quais> não um sujeito, mas *uma luta quer se conservar*. O homem é testemunha de que forças descomuns podem ser colocadas em movimento, por meio de um pequeno ser dotado de um conteúdo múltiplo (ou por meio de uma perenizante concentrada em muitos seres)”.

²¹⁶ Ibid., § 7.

²¹⁷ GM, I, § 11.

²¹⁸ Ibid. Em face da domesticação operada pela *moral da decadence* sobre a humanidade, escreve Rishardson: “A domesticação trabalhou para diminuir a variação natural entre indivíduos em suas habilidades e realizações. Reforçado pelo ressentimento do rebanho de exceções, civilizando, configurou mecanismos que inibem habilidades excepcionais e suprimem realizações excepcionais”. Cf. RISHARDSON, 2004, p. 204. Müller-Lauter atenta para o fato de que “uma vontade inicialmente submetida e fraca tenciona ao nada. É preciso entender essa intenção como *reação* à força de uma vontade vitoriosa e, antes de mais nada, dominante. Assim a moral do ressentimento irrompe ‘do não’ à moral dos nobres. Caso possa também ser ‘criadora’, ela será em seu fundamento uma *inversão* dos valores que estará ligada àquilo que inverte”. Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 136.

²¹⁹ Ibid.

que no jogo de atuações da moral da *décadence* o homem é levado a abrir mão de si mesmo para ser único com o grupo, com o rebanho. Implica dizer que sua verdadeira anomalia situa-se em chave fisiológica (pulsional, afetiva, instintual), ao passo que o ressentimento – esta sobreposição de afetos enfraquecidos – acaba por tornar-se o modo próprio de narcose (de medicalização) do sofredor, pelo que importa sublinhar que como narcótico ele deu evidentes mostras de ser o mais intenso e nefasto *instrumento* de domesticação da espécie humana. À tentativa de amansamento desta espécie elevou-se a níveis mais altos um impedimento, eminentemente afetivo, de fazer “variá perspectivas” e aqui Hardt nos aponta o que seria uma grave consequência em negar o caráter perspectivista da existência: “A afirmação e legitimação dos trajes únicos fazem prevalecer uma espécie de moral que, de fato, é uma antinatureza que nos dificulta viver em plenitude”²²⁰. Aliás, “a moral

²²⁰ HARDT, 2014, p. 154. Embora não seja nossa pretensão abordar sistematicamente a questão do *perspectivismo* em Nietzsche, o qual acredita o filósofo impor-se como condição essencial da existência, cumpre mostrar que esta não é uma problemática menor em sua filosofia, dando Nietzsche inúmeras provas de tratar acerca desta questão: Cf. CI, Moral como antinatureza, § 6: “[...] que ingenuidade é dizer ‘assim e assim deveria ser o homem!’ A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas [...] O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela da *fatum* [fato, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo que virá e será”. Cf. também HH, I, § 111: “quanto mais interiormente rico o homem se sente hoje, quanto mais polifônica a sua subjetividade, tanto mais poderosamente age sobre ele o equilíbrio da natureza”. Cf. GC, § 371: “[...] nós mesmos crescemos, mudamos continuamente, largamos a velha casca, trocamos de pele a cada primavera [...] Crescemos como árvores [...] não em um só lugar, mas em toda parte, não numa só direção, mas tanto para cima e para fora como para dentro e para baixo”; e CG, § 373: “Acima de tudo, não devemos querer despojá-la [a existência] de seu caráter *polissêmico*”. Cf. FP 25 [362]; 25 [363] e 25 [375], começo do ano de 1884; FP 26 [73]; 26 [119]; 26 [370] e 26 [378], verão – outono de 1884; FP 27 [27], verão – outono de 1884. No FP 34 [123], abril – junho de 1885, Nietzsche radicaliza ao escrever: “O conceito de ‘indivíduo’ é falso”. A esta afirmação, dirá Stegmaier que tal falsidade ocorre “no caso em que o indivíduo é observado como uma ‘essência’ fixa para si mesmo e para os outros”. Cf. STEGMAIER, 2013, p. 126. Ademais, segundo escreve LAPOUJADE, 2003, p. 354: “O que Nietzsche entende por doença, por degenerescência, quer, a princípio, dizer: a impossibilidade de fazer variar a perspectiva, não mais dela se distinguir e, ainda como consequência, proclamá-la como verdadeira”, de modo que, “só se pode ‘curar’ sob a condição de variar a perspectiva, ou seja, sob a condição de inventar os meios de *uma nova forma*

antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada”, direciona-se “justamente *contra* os instintos da vida — é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos”²²¹. Deste modo, vive-se apenas sob condições de variação, como tal isto ocorre, porque

existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”²²².

de subjetividade”. Cf. *Ibid.*, 355. Assevera também Caio Moura ao estabelecer uma relação entre o *último homem* (anunciado por Zaratustra) e a fixa ideia do indivíduo moderno por uma subjetivação: “Mais do que constituir a emergência de um tipo, dentre muitos outros, na história, ele [o *último homem*] carrega consigo a marca de uma subjetivação profunda jamais vista antes. Se originariamente a barbárie consiste no fechamento de um ‘eu’ abandonado e fechado sobre si mesmo, numa época dominada pela prevalência de um sujeito auto-referente, ela tenderá a adquirir uma importância *central* jamais conhecida por nenhum pensador anterior ou contemporâneo a Nietzsche”. Cf. MOURA, 2008, p. 166. Tongeren, por sua vez, afirma que se “a determinação de si [do homem] está sempre oferecida e é inevitável. A indeterminação do homem enfraquece sua condição e o torna suscetível às doenças [...] *Por outro lado*, porém, cada determinação representa uma identificação que esconde injustamente sua própria unilateralidade [...] Ao fanatismo que domina ‘em um único ponto de vista e sentimento’, Nietzsche contrapõe a liberdade, em condições de construir algo em meio a várias possibilidades. Nietzsche defende essa noção do suportar as muitas possibilidades daquelas moralidades que, em virtude da sua uniformidade, rouba do homem justamente suas possibilidades, reconduzindo-o a um perfeito adestramento”. Cf. TONGEREN, 2012, p. 115.

²²¹ CI, Moral como antinatureza, § 4.

²²² GM, III, § 12. [*grifo nosso*]. De acordo com Nietzsche: “A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de um outro ou vários outros afetos”. Cf. BM, § 117. Cf. também BM, § 158: “Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas nossa razão, mas também nossa consciência”. Na esteira desta questão, note-se o que escreve o filósofo num dos aforismos de *Aurora*: “Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém”. Cf. A, § 119. Para Patrick

É, pois, em face da essencialidade afetiva do humano que o filósofo alemão certamente compreende a existência em seu caráter eminentemente perspectivista. Tal constatação parece efetivar-se tão logo não perdemos de vista o fenômeno do ressentimento, este que ocorre, acima de tudo, a partir de um impedimento afetivo, de um intenso e meticuloso tolhimento/enfraquecimento de determinados afetos, marcando um tipo específico de vida por sua incapacidade de tomar distância de afetos reativos. No ressentimento a vida é impossibilitada de ser superada. O que aí se busca é a sobrevalorização de afetos adoecidos como verdadeira condição da existência.

De maneira central, a força – afetiva – do ressentimento, pensa Nietzsche, corresponde a uma força de atuação reconhecida como civilizatória. Ora, o estandarte de uma cultura civilizada sustenta-se pela confiança inabalável depositada numa pretensa e por vezes equivocada ideia de progresso humano a qual, no entanto, busca o filósofo incessantemente contrapor-se: “não temos cultura (*Kultur*), mas somente uma civilização (*Civilization*) com algumas modas culturais; estamos, ainda mais, mergulhados na barbárie”²²³. Longe de indicar qualquer sinal de evolução da humanidade:

Wotling: “É graças à noção de afeto que Nietzsche indica em que consiste o processo de transformação que está em jogo. Fundamentalmente, são os instintos e os afetos que constituem os instrumentos por meio dos quais o padre ou, de forma geral, o legislador, pode operar uma *Züchtung*”. Cf. WOTLING, 2013, p. 281.

²²³ FP 27 [66], ano de 1873 (Tradução de Caio Moura). Conforme atesta Wotling em seu “Vocabulário Nietzsche” acerca do termo Civilização: “Na tipologia hierarquizada das culturas, a *Civilisation* opõe-se, em contrapartida, ao que Nietzsche chama de cultura em sentido estrito, isto é, às culturas superiores, às culturas de alto valor: embora seja uma modalidade específica da organização axiológica das comunidades humanas, é uma versão fraca dela, de menor valor, caracterizada pelo sufocamento dos afetos e instintos poderosos – resultado da variação dos afetos deprimentes e, muito especialmente, da má consciência, associada às pulsões fortes. Visando quebrar os tipos de homem fortes, bem-sucedidos, ela é sinônimo do que Nietzsche também chama domaçaõ, domesticaçaõ ou adestramento do homem [...] É a cultura da Europa contemporânea que fornece o paradigma da *Civilisation* para Nietzsche: como cultura da compaixão e da condenaçaõ do sofrimento, bem como da recusa da hierarquia sob todas as suas formas, cujo corolário é para Nietzsche a doutrina da igualdade dos direitos – as duas atitudes que Nietzsche designa pela fórmula ‘ideias modernas’”. Cf. WOTLING, 2011, p. 22-23. Cf. FREZZATTI, 2006, p. 109: “Ao lado de sua crítica contra a civilizaçaõ (*Civilisation*), entendida como

que nós hoje nos iludamos! O tempo caminha para frente – nós gostaríamos de acreditar que tudo aquilo que se encontra nele também caminha para frente... que o desenvolvimento é um desenvolvimento para frente... Essa é a aparência, pela qual os homens mais prudentes são seduzidos²²⁴,

esta cultura civilizatória aponta para um grave adoecimento da vida na medida que age, ao seu modo peculiar de ação, a favor da

domesticação ou amansamento do homem, Nietzsche constrói uma noção de cultura (*Kultur*) que se constitui pelo respeito e aproveitamento dos instintos humanos”. Sobre a crítica nietzschiana à ideia de progresso, Cf. FP 11 [413], novembro de 1887- março de 1888: “A humanidade *não* representa um desenvolvimento rumo ao melhor; ou mais elevado; no sentido em que se acredita hoje: o europeu do século XIX se encontra, no que tange ao seu valor, muito abaixo do europeu do Renascimento; não há nenhuma necessidade em equipar desenvolvimento constante pura e simplesmente com elevação, intensificação, fortalecimento...”. Cf. FP 34 [179], abril-junho de 1885: “Que haja uma *evolução* de toda a humanidade é absurdo: nem mesmo deve ser desejado”. Cabe destacar a crítica tecida por Nietzsche aos estudos evolucionistas de Darwin. Para o pensador alemão, a teoria da evolução darwinista fracassa tão logo a própria história, que marca o acultramento da humanidade, não cessa de provar que não há qualquer forma de progresso em curso, sobretudo quando num olhar mais apurado percebe-se que foi uma cultura decadente (a dos fracos) que se sobrepôs a uma cultura elevada (a dos fortes), e não o contrário. A esse respeito, Nietzsche escreve o seu “*Anti Darwin*”: “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*... [...] Mas, supondo que haja essa luta — e, de fato, ela ocorre —, 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*...”. Cf. CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 14. Cf. também FP 14 [123], começo do ano de 1888 e FP 14 [133], começo do ano de 1888. Acerca da relação de pensamento entre Nietzsche e Darwin, Cf. FREZZATTI Jr., W. A. “Nietzsche Contra Darwin”. Coleção: Sendas e Veredas. Editora: Loyola, 2014, 232 p e RICHARDSON, John. “*Nietzsche’s New Darwinism*”, New York/ Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 287.

²²⁴ FP 15 [8], início do ano de 1888.

potencialização de instintos gregários e de afetos enfraquecidos e decadentes, os quais elevam no homem um modo de vida pautado pelo sentimento de temor à própria existência. De acordo com o filósofo:

Quem examinar a consciência do europeu de hoje haverá de extrair, de entre mil dobras e recessos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo do temor do rebanho: “queremos que algum dia não haja *nada mais a temer!*”. Algum dia – em toda a Europa, a via e a vontade que conduzem a ele se chama agora “progresso”²²⁵.

Na esteira destas questões, se, por um lado, tal como refletimos até o momento, impera no homem fraco (de rebanho), no típico homem moderno, um grave adocimento instintual e afetivo fruto de seu amansamento (*Zähmung*), este que é o grande *instrumento*, isto é, o modo utilizado pela moral da *décadence* para controlar o indivíduo, por outro, cabe neste momento a pergunta: o que de fato caracteriza o modo de ação do tipo identificado por Nietzsche como superior? Ora, ao apresentar a distinção entre o que compreende como “verdadeira cultura” e o seu antípoda, ou seja, a “civilização” – esta última em curso no decadente cenário cultural do Ocidente –,

O ápice da cultura e o da civilização encontram-se *separados um do outro*, não se deve se deixar induzir em erro quanto aos antagonismos desses dois conceitos. Moralmente expresso, os grandes momentos da cultura são os tempos de *corrupção*; e as épocas da *domesticação* desejada e imposta (“civilização”) do homem são os tempos da intolerância em relação às naturezas espirituais e mais ousadas e aos seus adversários mais profundos²²⁶,

o filósofo apresenta, igualmente, aquilo que acredita serem as *condições de cultivo* sob as quais surgem diferentes tipologias. Neste sentido, é de resto essencial para Nietzsche um olhar atento para as *condições* sob as quais até então se desenvolveu tanto um tipo superior quanto um tipo decadente: “Pensar até que ponto o ser humano poderia

²²⁵ BM, § 201.

²²⁶ FP 9 [142], outubro de 1887.

ser levado em seu desenvolvimento e sob ‘condições favoráveis’. Grande questão: onde até agora a planta ‘ser humano’ cresceu de modo mais exuberante²²⁷. Indicar as *condições* em que cresce ou degenera um tipo de homem e cultura não nos distancia das discussões que tocam o problema da potencialização ou despotencialização dos instintos e afetos. Para Nietzsche,

o mesmo tipo de homem, que só deseja “bom tempo”, também só deseja “bons homens” e, em geral, boas propriedades – ao menos o sempre crescente domínio do bem. Com um olhar superior, deseja-se precisamente o inverso, *o domínio cada vez maior do mal*, a libertação crescente do homem em relação ao liame moral estreito e amedrontado, o crescimento da força, a fim de que seja possível se servir das grandes potências naturais, dos afetos...²²⁸.

Assim, não é sob outra perspectiva senão na esteira das questões que tocam a condição instintual e afetiva do humano, aquela que tem o *corpo* como fio condutor, que o filósofo apontará seus experimentos de pensamento e com eles as condições de possibilidade de uma tão cara *transvaloração*. No limite, o que efetivamente deseja Nietzsche em mais alta estima aponta na seguinte direção: “Preparar uma *reversão e inversão dos valores* para determinada espécie forte de seres humanos

²²⁷ FP 34 [74], abril-junho de 1885. Cf. também FP 25 [309], começo do ano de 1884: “É preciso estudar como de fato acabou sendo produzido um grande ser humano”; Cf. FP 34 [146], abril-junho de 1885 e BM, § 44.

²²⁸ FP 10 [203], outono de 1887. Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, § 47: “É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo — *não* na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história — eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade —“. Para todos os efeitos, reconhecemos, desde já, que a abordagem que aqui realizamos em torno da problemática do “corpo” em Nietzsche não é demasiado suficiente para expressar a grandiosidade que possui esta questão no interior de sua filosofia. Nos limitamos, portanto, a empreender uma reflexão acerca dos *instrumentos*, isto é, dos meios que segundo Nietzsche agem a favor da potencialização ou despotencialização dos instintos e afetos.

de *máxima espiritualidade* e força de vontade, liberando lenta e cuidadosamente uma porção de *instintos aprisionados e renegados*²²⁹.

3.2 OS *NOVOS FILÓSOFOS* E A FIGURA DE UMA TIPOLOGIA SUPERIOR: EM TORNO DA *ZÜCHTUNG*

Escreve Nietzsche num dos aforismos que compõe suas “Incurções de um extemporâneo”, de *Crepúsculo dos Ídolos*:

A diminuição dos instintos hostis e que geram desconfiança — este seria o nosso “progresso” — representa só uma das consequências, na diminuição geral da *vitalidade*: custa cem vezes mais esforço, mais cautela, levar a efeito uma existência tão condicional e tardia. As pessoas se ajudam umas às outras; até certo ponto cada qual é doente, cada qual é enfermeiro. Isso, então, chama-se “virtude” —: entre seres que conheciam a vida de outra forma, mais plena, mais pródiga, mais transbordante, isto seria chamado diferentemente, talvez “covardia”, “mesquinhez”, “moral de velhas senhoras”... [...] As épocas fortes, as culturas *nobres* veem como algo desprezível a compaixão, o “amor ao próximo”, a falta de amor próprio e de si próprio. As épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* — e nisso a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como a última *grande* época, e nós, modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despreensão, legalidade, cientificidade — acumuladores, econômicos, maquinais —, como uma época *fraca*... Nossas virtudes são determinadas, *provocadas* por nossa fraqueza...²³⁰.

Tal como se encontra indicado, nesta passagem o filósofo estabelece uma distinção entre o que seria uma época *forte*, detentora de

²²⁹ FP 37 [8], junho-julho de 1885. [*grifo nosso*].

²³⁰ CI, Incurções de um extemporâneo, § 37.

“forças positivas”, e uma época *fraca*, aquela em que a sobrevalorização de instintos de *passividade* são vistos como característica fundamente de um suposto progresso humano, mas que na verdade não passam de uma “diminuição geral da vitalidade”. Ocorre que, direcionando nossa atenção para um fragmento anteriormente mencionado – 9 [142], outubro de 1887²³¹ – é possível notar que se Nietzsche, ao distinguir cultura de civilização, identifica os “grandes momentos da cultura” enquanto “tempos de *corrupção*” – e aqui estariam presentes as *forças positivas* de uma época, de um povo –, em contrapartida, épocas em que se buscou domesticar (civilizar) demonstram ser “tempos da intolerância em relação às naturezas espirituais e mais ousadas e aos seus adversários mais profundos”, tal como subscrito no aforismo de 87. Assim, apontando para a mesma direção, como é o caso do fragmento presente em *Crepúsculo* e aquele do ano de 1887, ao distinguir *Kultur* de *Civilisation*, fica evidente, Nietzsche intenta mostrar, de um lado, o tipo de vida correspondente a uma cultura superior, destacada, e de outro, uma existência decadente, sustentada sob o signo de um pseudo progresso civilizatório. Ou seja, se a civilização, que consigo traz a falsa ideia de progresso, corresponde aos períodos mais profundos de intolerância às naturezas elevadas; que, utilizando-se do enfraquecimento da *vitalidade* instintual e afetiva, e, portanto, da “diminuição dos instintos hostis e que geram desconfiança”, faz disso seu mais autêntico instrumento de cultivo, a verdadeira cultura, por sua vez, cujos grandiosos momentos correspondem a “tempos de *corrupção*”, tem na vitalidade dos instintos o seu mais potente instrumento de cultivo, donde se segue que suas “forças produtivas”, tal como foram nos períodos da Antiguidade e da Renascença²³², tem na fatalidade mesma, na potencialização de instintos hostis à vida sua mais autêntica forma de *Züchtung*: “Uma *espécie* nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais”²³³.

²³¹ Ver nota n. 226.

²³² Cf. FP 10 [111], outono de 1887: “– – com toda a tensão de três séculos, por exemplo, ainda não alcançamos uma vez mais o homem da *Renaissance*; e, por outro lado, o h<omem> da R>*enaissance*> ficou aquém do *homem antigo*...”.

²³³ BM, § 262. Cf. FP 35 [18], maio-julho de 1885: “Creio que, a partir de contradições e a partir dos seus sentimentos, surge exatamente o grande homem, *o arco com a grande tensão*”. Para Patrick Wotling, “a coação, o perigo, o risco que, passados ao estado de condições de vida, são realmente os instrumentos de seleção apropriados, ou, para se utilizar do conceito que Nietzsche elabora a fim

Uma existência elevada implica, propriamente, na potencialização de instintos e afetos possível apenas em condições de desfavorecimento, coação, perigo e conflito, e aqui assevera Nietzsche: “Considerar as misérias de toda espécie como objeção, como algo que é preciso abolir, é a niaiserie [tolice] par excellence, em sentido geral uma verdadeira desgraça em suas consequências, uma fatalidade de estupidez”²³⁴, de modo que “na grande economia do todo, os horrores da realidade (nos afetos, nas cobiças, na vontade de poder) são incalculavelmente mais necessários do que aquela forma de pequena felicidade que se denomina ‘bondade’”²³⁵. De fato, ao questionamento

de resumir essa situação, a ‘dureza’. Noutras palavras, o privilégio da dureza, das condições de existência desfavoráveis, sofríveis, reside em que elas impedem que a força se dissipe”. Cf. WOTLING, 2013, p. 342. De acordo ainda com o estudioso francês, Nietzsche, que segundo ele expressa-se a partir de uma linguagem metafórica, tem nas condições mais adversas a possibilidade de “acúmulo” e “concentração” de *força*, de forma que se “uma cultura de exceção, do ensino, do perigo, da nuance – uma *cultura de estufa* para as plantas incomuns – só conquista um direito à existência quando se faz presente força suficiente, de tal modo que a partir de então mesmo a dissipação se torna econômica” (Cf. FP 16 [6], início do ano – verão de 1888), dirá Wotling que “o valor seletivo das condições desfavoráveis reside, portanto, em que elas impõem à espécie que delas sofre a obrigação incessante da luta e, para isso, da capitalização das forças”; “retirar da vida seu caráter *perigoso*’ é suprimir a necessidade de uma tensão constante”. Cf. WOTLING, 2013, p. 343.

²³⁴ EH, Por que sou um destino, § 4.

²³⁵ Ibid. Cf. FP 27 [59], verão-outono de 1884: “O ser humano, ao contrário do animal, deixou crescer em si uma série de instintos e impulsos *antitéticos*: por meio dessa síntese ele é o senhor da Terra [...] O ser humano mais elevado teria a máxima multiplicidade de instintos e impulsos, e inclusive na força relativa maior que ainda pudesse suportar. De fato: onde a planta ser humano se mostra forte, encontra-se os instintos a se debater com força uns contra os outros (p. ex. Shakespeare), mas sob controle”. Cf. também CI, Moral como antinatureza, § 3: “Não agimos de modo diferente em relação ao inimigo ‘interior’: também aí espiritualizamos a inimizade, também aí compreendemos o seu *valor*. Somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz... Nada se tornou mais estranho a nós do que aquele desiderato de antigamente, o da ‘paz de espírito’, o desiderato *cristão*; nada nos causa menos inveja do que a vaca moral e a gorda satisfação da boa consciência. Renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra...”. Por fim, assim escreve o filósofo ao tratar em sua *Genealogia* sobre o problema da “justiça”: “em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo,

em saber “onde até agora a planta ‘ser humano’ cresceu de modo mais exuberante”²³⁶ parece seguir-se a prerrogativa que aponta ser em meio as *condições mais desfavoráveis*, aquelas que correspondem aos sofrimentos, coações e grandes conflitos internos onde haveria surgido um tipo existencialmente forte, resistente e superior.

[se] o que eles [os falsos *espíritos livres*] gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem estar e felicidade para todos [...] e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve *abolir*. Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu ‘espírito’) tinha de converter-se, sobre prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbadada até se tornar absoluta vontade de poder²³⁷.

violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”. Cf. GM, II, § 11.

²³⁶ FP 34 [74], abril-junho de 1885.

²³⁷ BM, § 44. Segundo reza o aforismo 290 d’A *Gaia Ciência* cujo título é “Uma coisa é necessária”: “– ‘Dar estilo a seu caráter’ – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que a sua natureza tem de forças e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar [...] Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei [...] Inversamente, são os caracteres fracos, nada senhores de si, que *odeiam* o constrangimento do estilo: eles sentem que, se lhes fosse imposta essa maldita coação, debaixo dela viriam a ser *vulgares*”. Cf. GC, § 290. Na esteira desta questão, Edmilson Paschoal nos mostra como o ressentimento implica numa profunda aversão ao que para Nietzsche consiste numa condição essencial do crescimento humano. Segundo escreve: “O agir do ressentimento mostra-se, assim, curiosamente paradoxal: para afirmar uma determinada forma de vida, a do homem do ressentimento, ele toma partido contra a vida e, igualmente, contra o conflito que é inerente à vida. Ele é contra a explosão de forças, a abundância, a sensualidade, a necessidade de inimigos, de embate, e não apenas porque seja inapto para o combate, mas

Pensando as verdadeiras *condições* de crescimento humano sob a perspectiva de um conflito interno, implica dizer que para Nietzsche nem doença, nem dor, sofrimento, angústia ou tudo aquilo que caracterize a terribilidade e tragicidade da vida, e por isso mesmo sua verdadeira realidade, são vistos como algo que devessem ou mesmo pudessem ser eliminados, acenando ele inúmeras vezes para esta questão em seus escritos²³⁸. Ocorre que para o filósofo alemão – alguém que sentiu no próprio corpo as mazelas de uma vida quase toda ela na enfermidade –, saúde e doença não podem ser tratadas antagonicamente como se houvesse qualquer possibilidade de sobrelevar-se uma em detrimento da outra: “*Saúde e doença* não são nada essencialmente diverso [...] De fato, há entre esses dois tipos de existência apenas diferenças de graus”²³⁹. A filosofia de Nietzsche desfaz a forte tendência em dicotomizar saúde e doença tão logo reconheça que o “estado saudável” do homem corresponde peremptoriamente a “uma capacidade transformadora para responder de maneira assertiva a um estímulo doloroso”²⁴⁰, e aqui exorta nosso filósofo, responder afirmativamente a um “estímulo doloroso” implica uma atitude de grandeza de quem não sabe viver de outra forma senão com vistas a “tomar a si mesmo como um fado, não se querer ‘diferente’ — em tais condições isso é a grande sensatez mesma”²⁴¹. A esta questão, e de maneira ainda mais

porque opta por um tipo de vida na qual as funções vitais se reduzem ao mínimo necessário para manter o homem na existência”. Cf. PASCHOAL, 2011, p. 197.
²³⁸ Cf. HH, I, Prólogo, § 5 e HH, II, § 356; Cf. também A, § 218 cujo título é “Dispor de suas fraquezas como um artista”; Cf. GC, Prefácio, §, 2 e 3 e Ibid., § 120: “Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos *prescindir* da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia”; GC, § 295, 325; 382; Cf. FP 10 [119], outubro de 1887: “O sofrimento em todas as nuances é, para nós, agora mais interessante”; Cf. BM, § 270: “A altivez e o nojo espirituais de todo homem que sofreu profundamente – a hierarquia é quase determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar [...] O sofrimento profundo enobrecce; coloca à parte”; Cf. GM, III, § 9; Cf. EH, Por que sou tão sábio, § 2: “Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico estimulante ao viver, ao mais-viver”; Cf. CW, § 5.

²³⁹ FP 14 [65], começo do ano de 1888.

²⁴⁰ Cf. LONG, *apud* TONGEREN, 2010, p. 283.

²⁴¹ GC, Por que sou tão sábio, § 6. De maneira muito interessante, assevera Nietzsche num fragmento não publicado: “O *detrito*, a *decadência*, o *refugo* não

surpreendente, assim compreende Nietzsche o autêntico pensador: “sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência!”²⁴².

Em contrapartida, é agindo de maneira inversa à compreensão do par “saúde/doença” que o sacerdote asceta – cuja sina é espiritualizar os impulsos – mantém ancorada suas mais abrangentes e por vezes nefastas ações sobre a humanidade. Mais precisamente, agindo com vistas a um profundo adoecimento da vida, o tipo sacerdote asceta obstaculiza a possibilidade do indivíduo (da vida mesma) em responder de maneira grandiosa às mais complexas manifestações de estímulos, determinando assim uma condenação radical ao que julga causar sofrimento, dor, desprazer, no mesmo instante em que anula no homem a possibilidade de retirar da “grande dor” o mais pleno estimulante para viver²⁴³.

é nada que precisaria ser condenado em si: ele é uma consequência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da decadência é tão necessário quanto qualquer despontar e avançar da vida: não se tem o direito de revoga-lo”. Cf. FP 14 [75], começo do ano de 1888.

²⁴² HH, I, § 109. “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento [...] No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde”. Cf. HH, I, § 4.

²⁴³ Cf. GC, Prefácio, § 3. Cf. BM, § 225: “A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultivava a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?”. Cf. também FP 13 [4], Exemplar de Emerson, outono de 1881 e FP 12 [67], outono de 1881. Cf. ZA, Prólogo, § 4: “Amo aquele cuja alma é profunda também no fermento, e que pode perecer de uma pequena vivência: assim passa de bom grado sobre a ponte”. Acerca desta questão, Nietzsche parece deixar evidente aquilo que espera colher de sua *Gaia Ciência*, ao se interrogar: “que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível”. Cf. GC, Prefácio, § 2. Cabe-nos ressaltar, todavia, que inseridas num contexto muito mais abrangente, as questões relativas à “saúde/doença” no pensamento nietzschiano nos possibilitam pensar as ações de dois modos distintos de posicionamentos: por um lado, um tipo decadente de homem – o típico homem moderno – que a

Marcante na cultura grega é de lá que Nietzsche retira a força diretriz que enxerga na debilidade o caminho de cultivo mais que necessário à potencialização da vida. Segundo consta, não há da parte do homem grego qualquer desprezo ou mascaramento de seu caráter doentio, sendo esta uma condição essencial de toda cultura que se pretende elevada. Acerca desta questão, escreve Nietzsche num aforismo que se intitula “*Enobrecimento da realidade*”:

Em virtude dessa arte da idealização, alguns povos transformaram doenças em poderosos auxiliares da cultura: os gregos, por exemplo, que nos primeiros séculos sofreram grandes epidemias nervosas (na forma da epilepsia e da dança de São Guido) e disso formaram o tipo magnífico da bacante. Pois algo que os gregos não possuíam era uma saúde robusta — seu segredo era venerar também a doença como uma divindade, desde que tivesse *poder*²⁴⁴.

Note-se que é a partir destas mesmas perspectivas de um engrandecimento da realidade que Nietzsche irá designar a tarefa da filosofia e com ela a necessária perpetuação de uma “nova espécie de filósofos”²⁴⁵, donde se segue que será dos *novos filósofos* (*neuen*

todo preço busca suavizar sua existência; de outro, um tipo superior, aquele que assume suas mazelas como verdadeira condição da existência.

²⁴⁴ HH, I, § 214. Cf. também HH, II, OS, § 220: “Talvez nada seja mais estranho, para quem contempla o mundo grego, do que descobrir que de quando em quando os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano: eis o propriamente pagão do seu mundo, pelo cristianismo jamais compreendido, jamais compreensível e sempre combatido e desprezado da maneira mais implacável. — Eles viam esse demasiado humano como inevitável, e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: sim, tudo o que tem poder no ser humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu [...] Abarcando todo o sistema dessas normas, o Estado não era edificado em consideração de determinados indivíduos ou castas, mas das características humanas habituais [...] Não foi uma lei moral limitada, sacerdotal ou de casta, que decidiu na constituição do Estado e do culto do Estado, mas a mais ampla atenção pela realidade do humano”.

²⁴⁵ BM, § 2.

Philosophen)²⁴⁶, estes *filósofos do futuro (Philosophen der Zukunft)*²⁴⁷ a responsabilidade em “indicar” aos homens as verdadeiras *condições* de seu efetivo crescimento, de modo a poder caminhar a humanidade na direção de grandiosos feitos²⁴⁸. Em suas palavras:

Para onde apontaremos *nós* nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar ‘valores eternos’, para precursores e arautos, para homens do futuro que atem no presente o nó, a coação que impõe caminhos *novos* à vontade de milênios²⁴⁹.

Próximos daquilo que configura a verdadeira *Züchtung*, estes filósofos, a quem Nietzsche designa também como *filósofos legisladores*

²⁴⁶ Ibid., § 44, 203, 211.

²⁴⁷ Ibid., § 210.

²⁴⁸ Parece ser justamente esta a indicação de Viesenteiner ao afirmar: “Preparar as condições para os legisladores do futuro é operar também uma espécie de reorientação de cultivo da humanidade, impulsionar radicalmente o homem e forçá-lo à tomada de uma séria decisão”. Cf. VIESENTEINER, 2006, p. 141. Aliás, há no escrito de *Humano, demasiado humano* uma passagem verdadeiramente provocadora ao apontar para a necessária existência de homens capazes de suportar “tarefas especiais”. A saber: “Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira. A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal *tem* que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento. Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. Cf. HH, I, § 25. Cf. também FP 26 [452], verão-outono de 1884: “Não quero convencer ninguém para a filosofia: é necessário, é talvez mesmo desejável, que o filósofo seja uma planta rara”.

²⁴⁹ BM, § 203. (Tradução modificada).

(*Philosophen Gesetzgeber*)²⁵⁰, encontram-se dispostos na direção de uma *transvaloração* dos decadentes valores que até então hegemônicos, foram os responsáveis por configurar as experiências do homem moderno. “Pensamento básico: os novos valores precisam ser primeiro elaborados – e não podemos *escapar* disso! O filósofo precisa ser como um legislador”²⁵¹. Mas, afinal, no que consiste esta sua legislação? Como críticos do “corpo e da alma” são estes filósofos, acima de tudo, “*legisladores* de escalas axiológicas”²⁵². Novamente, é do mundo grego que Nietzsche irá colher a imagem de uma legislação filosófica, e aqui ele não deixa dúvidas sobre a consistência e a legitimidade da *Züchtung* destes *legisladores* que, constituindo “uma aristocracia nova, descomunal, construída sobre a autolegislação mais rígida, na qual é dada para a vontade de *homens filosóficos violentos e de tiranos artísticos* a duração para além dos milênios [...] a fim de *como artista dar forma ao próprio ‘homem’*”²⁵³, serão, tal como foram os gregos, *tiranos do espírito* por excelência. Conforme assevera Nietzsche:

²⁵⁰ Ibid., § 211.

²⁵¹ FP 35 [47], maio-junho de 1885. Cf. também FP 38 [13], junho-julho de 1885. Cf. BM, § 211: “*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘*assim deve ser!*’, eles determinam o para onde? E para quê? do der humano [...] Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?...” Enquanto *legislador*, o verdadeiro filósofo é essencialmente um experimentador, e ele não poderá preterir nada à humanidade sem antes experimentar no próprio corpo o peso de grandes escaladas. Ele “[...] sente o fardo e a obrigação das mil tentativas e tentações da vida – ele arrisca *a si próprio* constantemente”. Cf. BM, § 205. “[...] sem dúvida serão experimentadores [estes *filósofos do futuro*]. Através do nome com que ousei batizá-los, já sublinhei claramente a experimentação e o prazer em experimentar: seria porque críticos do corpo e da alma, eles amam servir-se do experimento num sentido novo, talvez mais amplo, talvez mais perigoso?” Cf. BM, § 210. Cf. também *ibid.*, § 42: “Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da sua natureza *querer* continuar sendo enigmas em algum ponto –, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação”. Cf. FP 35 [45], maio-junho de 1885: “O filósofo como legislador, como experimentador de novas possibilidades, os seus meios”.

²⁵² FP 26[407], verão – outono de 1884.

²⁵³ FP 2 [57], outono de 1885 – outono de 1886. [*grifo nosso*].

Esses filósofos [os gregos] tinham uma sólida fé em si mesmos e em suas "verdades", e com ela derrubavam todos os seus vizinhos e precursores; cada um deles era um belicoso e violento *tirano*. Talvez jamais tenha sido maior, no mundo, a felicidade de se crer possuidor da verdade, mas também a dureza, a arrogância, a tirania e maldade de uma tal crença. Eles eram tiranos, ou seja, aquilo que todo grego queria ser e que todo grego era, se *podia* sê-lo. Talvez apenas Sólon fosse uma exceção; em seus poemas ele diz como desprezava a tirania pessoal. Mas o fazia por amor à sua obra, à sua legislação; e ser legislador é uma forma sublimada de tirania. Parmênides também fazia leis, assim como Pitágoras e Empédocles, provavelmente; quanto a Anaximandro, fundou uma cidade. Platão foi o desejo encarnado de se tornar o supremo filósofo-legislador e fundador de Estados; parece ter sofrido terrivelmente pela não-realização de sua natureza, e perto do fim sua alma se encheu da mais negra bile [...] A afirmação de que em geral os tiranos são assassinados e sua descendência tem vida breve também é válida para os tiranos do espírito [...] dificilmente haverá perda mais grave que a de um tipo, de uma nova e suprema *possibilidade de vida filosófica*, não descoberta até então [...] Aquilo que sucedeu entre os gregos — que todo grande pensador, na crença de possuir a verdade absoluta, tornou-se um tirano, de modo que também a história do espírito adquiriu o caráter violento, precipitado e perigoso que nos é mostrado em sua história política —, esse tipo de acontecimento não se esgotou então: coisas semelhantes ocorreram até a época mais recente, embora cada vez mais raras, e hoje dificilmente com a consciência pura e ingênua dos pensadores gregos [...] O período dos tiranos do espírito passou²⁵⁴.

²⁵⁴ HH, I, § 261. Ao amarem a verdade, dirá Nietzsche, os *novos filósofos* não almejam, entretanto, tornar universal "sua verdade": "Serão novos amigos da 'verdade' esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas

Ocorre que tratando acerca destes *homens filosóficos*, Nietzsche pretende pôr em evidência aquilo que de maneira central espera da filosofia: “toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta”²⁵⁵. Seguindo tais palavras: uma filosofia direcionada à saúde da vida é uma filosofia que não deixa de ver o combate como prerrogativa de uma existência elevada. Verdadeira *condição* para isso? Nietzsche já apontou: a “*grande dor*”, a dor que engrandece a *alma*: “[...] *não se ousou conceber o crescimento do caráter terrível do homem como fenômeno concomitante de todo crescimento da cultura*”²⁵⁶. Como bem ressaltou Tongeren: “por meio do sofrimento, o problema novamente emerge de sua solução e a discordância, plena de tensão, triunfa sobre a calma da satisfação, na qual o homem ameaça sucumbir”²⁵⁷. Para tanto, cabe também aos filósofos não esmorecerem diante das autênticas *condições de cultivo*, identificadas na mais plena combatividade existencial (na guerra, no conflito, na coação interna):

A nós, filósofos [...] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhe maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto não significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo²⁵⁸.

as aspirações dogmáticas” (Cf. BM, § 43), e isso porque “mais *duros* (talvez não apenas consigo) do que homens humanos poderiam desejar, não lidarão com a verdade para que ela lhes ‘agrade’, os ‘eleve’ ou ‘entusiasme’ – pelo contrário, será mínima a sua crença de que justamente a *verdade* comporte esses prazeres para o sentimento”. Cf. BM, § 210.

²⁵⁵ GC, § 370. Conferir a este respeito TONGEREN, 2012.

²⁵⁶ FP 10 [5], outono de 1887.

²⁵⁷ TONGEREN, 2012, p. 265.

²⁵⁸ GC, Prólogo, § 3. Ao se interrogar sobre “*O que significa conhecer*”, Nietzsche chega a afirmar que o conhecimento, não sendo uma prerrogativa do “pensamento consciente”, “é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* [...] que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*”, de modo que “a violência e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha)”.

Um filósofo, e assim portanto uma filosofia “que atenua o sofrimento, na medida em que ela fixe a vida sob uma determinada forma, ou tão logo reduza a vida combativa a uma preparação sentenciada à paz definitiva, é apenas o testemunho da fraqueza e da doença”²⁵⁹, a considerar que, dirá Nietzsche, “de fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear — fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia...”²⁶⁰. Sendo, pois, o filósofo “a má consciência do seu tempo”²⁶¹, aquele que crava “a faca no peito das *virtudes do tempo*”²⁶² e cuja tarefa consiste em “saber de uma *nova* grandeza do homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento”²⁶³, é quem de fato reconhece que “os homens mais espirituais, pressupondo-se que sejam os mais corajosos, também experimentam as mais dolorosas tragédias: mas justamente por isso eles honram a vida, porque ela lhes opõe o seu máximo antagonismo”²⁶⁴.

Ademais, se todas estas questões anteriormente elucidadas correspondem à grande questão de Nietzsche em saber sobre as *condições* de crescimento do homem, é fundamental neste instante ressaltar que as *condições* sob as quais deverá crescer um tipo forte em nada se diferem daquelas *condições* em que se desenvolve um tipo fraco, sendo o filósofo verdadeiramente claro ao afirmar: “As mesmas condições que levam avante o desenvolvimento do animal de rebanho

²⁵⁹ TONGEREN, 2012, p. 265.

²⁶⁰ EH, Por que sou tão sábio, § 2. De acordo com Oswaldo Giacoia: “[...] para uma certa classe de filósofos, nem a doença, nem o sofrimento podem ser vividos com amargura, suprimidos como meras figuras do negativo, a cuja existência haveria que se negar qualquer valor”. , GIACOIA, 2013, p. 187.

²⁶¹ BM, § 212.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ CI, Incursões de um extemporâneo, § 17. Cf. BM, § 200: “[...] se numa natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* –, e se, além dos impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e utiliza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si: então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução”. Cf. EH, O Nascimento da Tragédia, § 4: “a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias guerras, sem sofrer com isso...”.

levam também ao desenvolvimento do animal-líder”²⁶⁵. Uma vez mais, no que consistem tais *condições*? O filósofo ensaia constantemente em seus escritos a essencialidade destas *condições*: “Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a ‘dor da mulher que pare’...”²⁶⁶. Ora, nestes termos, a *Züchtung* em Nietzsche ganha contornos singulares justamente porque corresponde a uma tarefa que ocorre (apenas) em meio a um incondicional amor ao destino, e aqui faz-se latente a famosa fórmula do *amor fati*, esta cuja característica marcante perpassa pela força de um tipo de homem suficientemente capaz de afirmar: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas”²⁶⁷. As *condições* de crescimento da “planta homem” estão intrinsecamente ligadas a um inevitável amor ao destino (*amor fati*) donde se segue que este crescimento só poderá ocorrer a partir de um caráter eminentemente acolhedor por parte do indivíduo, e aqui escreve Nietzsche sem deixar dúvidas:

O que é *mediocre* no homem típico? O fato de ele não compreender o *outro lado das coisas* como necessário: o fato de ele combater as *situações malévolas* como se fosse possível se livrar delas; o fato de ele não querer suportar uma coisa com a outra – de ele procurar apagar e eliminar o *caráter típico de uma coisa*, de um estado, de um tempo, de uma pessoa, na medida em que ele só aprova uma parte de suas propriedades e gostaria de *suprimir* as outras. A “desejabilidade” dos *mediócre*s é aquilo que é combatido por nós: o

²⁶⁵ FP 35 [10], maio – julho de 1885. Cf. FP 2 [13], outono de 1885 – outono de 1886. Cf. também BM, § 242: “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocritização do homem – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, de mais perigosa e atraente qualidade”.

²⁶⁶ CI, O que devo aos antigos, § 4.

²⁶⁷ GC, § 276. Cf. também *ibid.*, § 277: “[...] todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*. A vida de cada dia e cada hora parece não querer mais do que demonstrar sempre de novo essa tese; seja o que for, tempo bom ou ruim, a perda de um amigo, uma doença, uma calúnia, a carta que não chegou, a torção de um pé, a olhada numa loja, um argumento contrário, o ato de abrir um livro, um sonho, uma trapaça: imediatamente ou pouco tempo depois tudo se revela como algo que ‘tinha de acontecer’”.

ideal concebido como algo, junto ao qual não deve restar nada nocivo, mal, perigoso, questionável, aniquilador. Nossa inteligência é a inversa: o fato de, com todo o crescimento do homem, também precisa crescer seu outro lado, de o homem *maximamente elevado*, supondo que um tal conceito seja permitido, ser o homem que representa da maneira mais intensa possível *o caráter oposto da existência*, como sua glória e única justificação... Os homens comuns não podem representar senão um cantinho e um angulozinho totalmente pequeno desse caráter natural: eles perecem, logo que a multiplicidade dos elementos e a tensão das oposições crescem, isto é, quando cresce a condição prévia para a *grandeza do homem*²⁶⁸.

Desta mediocridade do “homem típico” sucede um dos erros mais graves a que poderia ele incorrer, isto é, o de justamente pensar que de modo inteiramente consciente é capaz de fazer surgir um tipo “ideal de ser humano”, fruto de seu mais incessante combate “as *situações malévolas* como se fosse possível se livrar delas”. A estes, dirá Nietzsche:

a fatalidade do seu ser [do homem] 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

²⁶⁸ FP 12, 10 [111], outono de 1887. Cf. também BM, § 213, onde ali se lê: “[...] a maioria dos pensadores e eruditos [...] imaginam toda necessidade como aflição, como penoso ter-de-seguir e ser-coagido [...] mas não absolutamente como algo leve, divino e intimamente aparentado à dança e à exuberância! [...] Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de ‘arbitrário’, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e ‘livre-arbítrio’ se tornam unidos neles”.

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...²⁶⁹.

Longe de associar-se a uma *vontade* subscrita pelo poder da razão e que visa controlar os mais variados acontecimentos que se realizam na existência, a *Züchtung* pensada no interior da filosofia nietzschiana em hipótese alguma poderá enfraquecer e/ou negar as *condições* sob as quais é possível a ascensão de um tipo superior. Sobre isto, Nietzsche não deixa escapar o modo como compreende a relação entre sua *Züchtung* e o problema da *vontade*:

Aprecio o *poder de uma vontade* de acordo com o quanto de resistência, de dor, de tortura ela suporta e sabe transformar para a sua vantagem; de acordo com esse critério de medida, é preciso que permaneça longe de mim o anseio de colocar na conta da existência o seu caráter mal e doloroso como uma censura. Ao contrário, sou tomado pela esperança de que um dia ela se torne mais dolorosa do que até aqui...²⁷⁰.

Contudo, há ainda uma outra questão a ser colocada: o que de fato deverá marcar a diferença entre um tipo superior e um tipo inferior uma vez que ambos encontram-se presentes no mesmo “terreno” de crescimento, isto é, sob a influência das mesmas *condições*? Tal distinção é, de resto, crucial: Enquanto o homem fraco – o *décadent* – vive sob as nefastas ações de uma domesticação (*Zähmung*), algo que implica propriamente de sua parte uma ressentida condenação da vida; de forma totalmente inversa, no tipo forte prevalecem por sua vez as ações de um caráter eminentemente acolhedor donde o que nele se destaca é um cultivo (*Züchtung*) que aponta para a contínua superação (*Überwindung*) daquelas tendências morais que buscam enfraquecer a própria realidade da vida e, por seu turno, o impedem de em si superar-se.

Neste sentido, a afirmação de Nietzsche: “nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo,

²⁶⁹ EH, Os quatro grandes erros, § 8.

²⁷⁰ FP 10 [118], outono de 1887.

até hoje, a planta ‘homem’ cresceu mais vigorosamente às alturas”²⁷¹, aponta de maneira fundamental para um modo singular de ação dos “grandes homens”, estes que ao se posicionarem perante os *sentomas* provocados pela constante atuação da vida, daí retiram “uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo...”²⁷². Um tipo de vida superior vincula-se, antes de tudo, às *condições* mesmas de cultivo sob as quais poderá crescer, considerando-se, para isso, o seu modo de acolhimento dos mais variados, incontroláveis e inesperados acontecimentos que contraposto ao que compreende o homem de rebanho, não são meros fatos alheios à vida.

É em particular a partir de um modo de ser essencialmente *afirmativo* que Nietzsche identifica este tipo superior, um tipo que de tão acolhedor em nada sofre com a falta, pois nele transborda uma abundância de vida:

Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundâncias de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento da vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura²⁷³.

De igual modo, num fragmento intitulado “*Os fortes do futuro*” o filósofo acena para este caráter *afirmativo* do homem, considerando-se, no entanto, que enquanto tipo superior implica-lhe uma série de outras questões que em sua totalidade caminham numa única direção, isto é, na direção de um acolhimento possibilitado por um “excedente de força”:

²⁷¹ BM, § 44.

²⁷² Cf. EH, O Nascimento da Tragédia, § 2. É interessante notar como o filósofo reconhece *Aurora e Gaia Ciência* como escritos correspondentes a uma profunda afirmação da vida. Cf. EH, A Gaia Ciência: “Aurora é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo, e no maior grau, vale para a gaya scienza: em quase cada frase sua, profundidade e petulância dão-se ternamente as mãos”.

²⁷³ Cf. GC, § 370.

Não apenas uma raça de senhores, cuja tarefa se esgotaria em governar; mas uma raça com *uma esfera virtual própria*, com um excedente de força para a beleza, a coragem, a cultura, as maneiras até o cerne do que há de mais espiritual; uma raça *afirmativa*, que pode se permitir qualquer grande luxo... forte o suficiente para não ter a necessidade da tirania do imperativo da virtude; rica o suficiente para não ter a necessidade de economia e de pedanteria; para além de bem e mal; uma estufa para plantas especiais e seletas²⁷⁴.

Tal como revela o fragmento, o caráter *afirmativo* do homem superior pressupõe um “para além de bem e mal”, isto que no fundo diz respeito a atitude de quem sabe manter certa *distância* de tudo aquilo que possa enfraquecer sua “natureza afirmativa”. Nietzsche fala de um distanciamento que deverá ocorrer no *interior da própria alma*, possível apenas em decorrência daquele primeiro distanciamento denominado como *pathos da distância*:

sem o *pathos da distância* [...] não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘autossuperação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral²⁷⁵.

Este “outro *pathos* ainda mais misterioso” e cuja tarefa consiste na distância que o indivíduo precisa estabelecer em seu próprio interior aponta para uma “contínua ‘autossuperação do homem’”, ou seja, para a superação de um desgastado e por vezes decadente estereótipo de homem há muito enraizado no cerne da cultura ocidental. Neste sentido, se se deve caminhar no rumo de uma *transvaloração* de si mesmo, exige-se do homem, acima de tudo,

²⁷⁴ FP 9 [153], outono de 1887.

²⁷⁵ BM, § 257. Cf. também BM, § 260 e Cf. FP 2 [13], outono de 1885 – outono de 1886.

o domínio sobre as paixões, *não* o seu enfraquecimento ou extinção! Quanto maior é a força senhorial de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser concedida às paixões. O grande homem é grande por meio da livre margem de manobra dada aos seus desejos: ele, porém, é forte o suficiente para transformar esses monstros em animais domésticos...²⁷⁶.

Com efeito, a ideia de uma livre margem de manobra (*Freiheits-Spielraum*)²⁷⁷ dada aos próprios desejos (impulsos e afetos) parece efetivamente compor a noção de cultivo (*Züchtung*) em Nietzsche. Note-se como a capacidade humana de poder transformar suas paixões – a partir desta margem de manobra – ao invés de enfraquecê-las ou extirpá-las, mantém uma profunda conexão às palavras que sustentam a ideia do aforismo “O que somos livres para fazer”, de *Aurora*: “Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada”²⁷⁸. Ora, tendo em vista tais palavras, o que parece ficar evidente é que Nietzsche aponta a *Züchtung* na direção de um

²⁷⁶ FP 16 [7], início do ano – verão de 1888.

²⁷⁷ Segundo uma nota explicativa que compõe a obra “As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche”, uma organização de textos escritos pelo filósofo alemão Werner Stegmaier, o uso mais recorrente do termo *Spielraum* ocorre precisamente no século XVIII passando a designar “mais ou menos a margem de manobra delimitada da ação de possibilidades” (In. KNEBEL, S.K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. 1972, p. 1.390-1.392). Cf. “As linhas Fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009/Werner Stegmaier”. (Orgs.) Jorge Luiz Viensenteiner e André Luís Muiniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Nota 7 da Apresentação.

²⁷⁸ A, § 560. Pouco antes Nietzsche já havia escrito: “Ai do pensador que não é o jardineiro, mas apenas o solo de suas plantas!”. Cf. *Ibid.*, 382. Cf. *Ibid.*, § 178: “A esses jovens não falta caráter, nem talento, nem diligência: mas nunca lhes deixaram tempo para dar a si mesmos uma direção; pelo contrário, desde a infância foram habituados a receber uma direção”. Cf. também FP 7 [30], final de 1880: “Eu posso tratar a mim mesmo como um jardineiro suas plantas [...] Posso ter a tendência de tratar artisticamente, e dessa forma proceder a uma jardinagem para comigo mesmo, ou fazer secar”. [tradução de Jorge Luiz Viensenteiner]. “*Nós*, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”, Cf. GC, § 299.

autocultivo/autoformação. A este respeito, escreve ele num interessante aforismo de *Humano, demasiado humano II* cujo título é “Não há educadores”:

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 [...] — 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 experiência²⁷⁹.

Em todo caso, seguindo este pensamento de Nietzsche, não há no interior de sua filosofia um antagonismo de ideias entre a figura do *filósofo legislador*, este cuja tarefa consiste em “saber de uma *nova* grandeza do homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento”, e as singulares ações deste indivíduo que em meio a uma “margem delimitada da ação de possibilidades” consegue transformar *afirmativamente* suas próprias paixões? Ou seja, tão logo Nietzsche compartilhe da possibilidade de um autocultivo/autoformação não estaria ele negando a própria atividade dos *novos filósofos*, estes que tem por princípio “legislar”? Fato é que também os *novos filósofos* são, acima de tudo, educadores de si mesmos. Enquanto *homens filosóficos* inclinados à “tarefa do pensador”, poderão mostrar-se (apenas) “como um auto-educado que tem experiência”, ao passo que para serem *legisladores* seu mais autêntico modo de ação será justamente o “domínio” que possuem de si mesmos e, deste modo, uma aptidão para lançar-se a sucessivas tomadas de decisões. Disto decorre que o homem é verdadeiramente superior quando mesmo sob as possibilidades de uma delimitada margem de manobra nele se elevam afetos potencialmente fortes e criativos os quais o conferem estar na vida de modo *afirmativo*. Somente assim será ele suficientemente capaz de uma “definitiva” tomada de posição diante de suas verdadeiras *condições* de crescimento,

²⁷⁹ HH II, AS, § 267.

estas que, no fundo, precisam ser assumidas em sua tragicidade e nada mais²⁸⁰.

Deste modo, portanto, o caráter afirmativo de uma tipologia superior aponta na direção de um contínuo experimento que no interior do próprio indivíduo visa elevar a níveis mais altos um cultivo que cumpre superar a medíocre figura que remonta ao homem da modernidade. Com efeito, conforme diz Zaratustra a respeito do verdadeiro cultivo: “O homem é algo que deve ser superado”²⁸¹; “os mais preocupados perguntam hoje: ‘Como se conservar o homem?’ Mas Zaratustra é o primeiro e único a perguntar: ‘Como *superar* o homem?’”²⁸². De fato, “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amando, no homem, é ser ele uma *passagem* e um *declínio*”²⁸³.

²⁸⁰ “Nietzsche não vê consolo ou justificação metafísica, científica ou ética para a existência. Ou o homem moderno assume o ônus de determinar-se, *enquanto homem*, ou terá que renunciar à sua autonomia e ser determinado por outrem, pelos deuses ou pelos outros homens”. GIACOIA, 2005, p. 28.

²⁸¹ ZA, Prólogo, § 3.

²⁸² Ibid., Do homem superior, § 3. Cf. também FP de 1883, 18[56]: “O próprio ser humano superado foi o pai do ser-acima-do-humano. Por isso ensino e não me canso de ensinar: o ser humano é algo que precisa ser superado: pois vede, eu sei que ele *pode* ser superado – eu o vi, o ser-acima-do-humano”.

²⁸³ Ibid., Prólogo, § 4.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Direcionada para a reflexão dos emergentes problemas culturais do século XIX, a noção de cultivo (*Züchtung*) desenvolvida por Nietzsche configura-se como uma das “essências” de seu experimento de pensamento, possibilitando ao filósofo direcionar-se ao seu próprio tempo, sua cultura e ao tipo de homem que nela vigora no intuito de elevar uma “nova” cultura e um “novo” homem, ambos inscritos sob a perspectiva de uma *transvaloração* dos decadentes valores que de maneira geral marcam o mundo e a vida. Para chegarmos a possíveis indicações acerca da noção de cultivo em Nietzsche foi preciso percorrer algumas importantes questões em sua filosofia que, conforme procuramos elucidar no decorrer de nosso trabalho, mostram-se, na totalidade de seu pensamento, determinantes à problema da *Züchtung*.

Neste sentido, o primeiro capítulo buscou estabelecer uma aproximação ao pensamento do jovem Nietzsche e suas pretensões em torno da educação. Devedor da ampla história pedagógica alemã, por meio dela Nietzsche assume em seu pensamento a noção de *Bildung* (formação cultural) no intuito de “fazer pensar” novos rumos aos problemas culturais de seu tempo. Como *crítico* da cultura, sua tarefa consiste em apontar a grave “pobreza de *espírito pedagógico*”²⁸⁴ de uma Alemanha acima de tudo politicamente enfraquecida. A *Bildung* é para Nietzsche o indicativo de que a educação alemã encontra-se “em ruínas”, de modo que, apontar as esperanças para uma “formação cultural” implica a busca por uma ampla “reforma” que pretende elevar em mais alta estima a *verdadeira cultura*. Tal como pudemos observar, o decadente cenário alemão do século XIX é marcado sobretudo pelas ações de controle do poder estatal aos processos culturais. A manutenção deste poder, em meio as suas mais nefastas intenções utilitaristas, não hesita em ditar os rumos da cultura e, por conseguinte, da própria educação. As exigências estritamente econômicas e mercadológicas advindas com o ritmo acelerado do processo de industrialização obrigaram muitos acadêmicos alemães a se posicionarem de forma radicalmente contrária aos perigosos direcionamentos egoístas do Estado; o que na realidade se constatou foi a sobreposição de um profundo enfraquecimento *espiritual* que teria atingido a nação alemã, destituindo-a inclusive de sua própria identidade cultural.

²⁸⁴ EE II. [*grifo nosso*].

Participe deste cenário *pedagógico-cultural* decadente e já na condição de *mestre* ocupando a cátedra de Filologia Clássica na Universidade de Basileia, Nietzsche se posicionará veementemente contra as fortes ações utilitaristas empreendidas pelo Estado sobre a cultura, e, por seu turno, sobre os estabelecimentos de ensino alemães. Seus escritos, datados deste período, remontam em grande escala como ele se encontra absorvido por tais discussões. Em particular, suas cinco conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, pronunciadas em Basileia entre janeiro e março de 1872, relatam bem o que seria o clima cultural alemão e o respectivo *espírito* formativo das instituições de ensino. Nas conferências, o jovem professor Nietzsche desfere duros ataques aos declinantes interesses do Estado que ao utilizar-se das instituições formativas de maneira estritamente egoísta e interessada, não tinha em vista outro objetivo a não ser a preparação de meros especialistas para servir suas imediatas pretensões econômicas. Mediante estas intenções, dirá Nietzsche, eleva-se uma declinante ação formativa em que as instituições de ensino, seu professorado e os estudantes não passam de meros reprodutores de ideais em si mesmos falidos.

Fato é que a crítica de Nietzsche aos processos culturais deverá avançar contundentemente em direção à própria ciência filológica de seu tempo. Filólogo de formação e professor de filologia clássica, Nietzsche nunca se mostrou muito satisfeito com os direcionamentos filológicos tal como estariam sendo eles tomados. Para o pensador alemão, ao fixar-se unicamente em pressupostos científicos, a atividade filológica fazia-se em grande parte estéril àquilo que verdadeiramente seria sua tarefa, e isto porque, ao se direcionar para a Antiguidade, ignorando por vezes toda potência que os gregos poderiam oferecer, de lá não trazia mais que conhecimentos enrijecidos e à margem dos emergentes problemas culturais. É preciso todavia dizer que Nietzsche não se posiciona contra a Filologia, mas contra suas meras pretensões de objetividade e rigidez científicas que a tornaram incapaz de enxergar o grego como autêntico espelho de uma necessária elevação cultural.

De todo modo, é essencial ressaltar que os problemas culturais assumidos por Nietzsche sob as intensas configurações de uma *Bildung*, isto é, sob uma perspectiva *acadêmico-pedagógico-cultural*, darão espaço a novos horizontes em seu pensamento tão logo ele estabeleça novos posicionamentos em relação aos problemas circundantes da cultura. Com efeito, o que, no entanto, parece ficar evidente em seus escritos é que apesar de reconfiguradas, suas mais novas inclinações não perdem de vista as emergentes questões educacionais. Ou seja, dito de

modo mais preciso, embora Nietzsche se distancie do cenário acadêmico (institucional) no qual esteve presente até 1879, ano de seu definitivo afastamento das atividades docentes, ao que tudo indica, ao assumir, intensificar e reconfigurar noções centrais a seus empreendimentos filosóficos, também as diretrizes em torno da educação sofrerão profundas e significativas transformações em sua filosofia, bastando ver, para tanto, a relação existente entre suas perspectivas formativas e o caro conceito de *Züchtung* (cultivo), este, por sua vez, assumido como um “experimento de pensamento” diante de suas mais novas exigências intelectuais. Reconfiguradas, portanto, suas ações em torno do problema da cultura, com a noção de cultivo Nietzsche aponta para o “novo” modo como a partir de então conduzirá as questões relativas a educação.

Sendo assim, refletimos a partir do segundo capítulo aquilo que para Nietzsche deverá configurar sua noção de *Züchtung*. Não foi nossa pretensão estabelecer uma espécie de “mapeamento” conceitual desta terminologia nas obras Nietzsche. O que fica evidente é que o filósofo apropria-se deste conceito para pensar possibilidades de crescimento de um tipo humano elevado e que em sua constituição é essencialmente oposto ao homem da modernidade e a atividade de uma moral dominante. Tal como expusemos no decorrer do trabalho, correspondendo a campos muito particulares, a *Züchtung* diz respeito, propriamente, ao cultivo de plantas e à criação de animais, sendo então pensada como uma atividade ao cultivo de homens. Segundo ressaltou Patrick Wotling, para Nietzsche a *Züchtung* corresponde aos “instrumentos de cultura”, isto é, aos possíveis meios sobre os quais pode o homem ser levado a constituir-se como um tipo destacado. O que procuramos evidenciar é que ao pretender o cultivo de um tipo particular, Nietzsche tem como imediata percepção a figura humana sustentada pelos pressupostos da “moral da *décadence*”, a considerar que o modo de ação desta moral, correspondendo a um grave adoecimento da vida, não pretende outra coisa senão instaurar um profundo enfraquecimento dos instintos e afetos no homem. Ora, a *Züchtung* é por isso pensada em decorrência de um horizonte em que há muito figura uma tipologia cuja existência foi adoecida e debilitada, de modo que aquilo que Nietzsche critica é a manutenção de um tipo humano passivamente domesticado e por vezes à margem de sua de sua própria superação.

Conforme insiste o filósofo alemão, a moral da *décadence* não poupou esforços em fazer surgir um tipo de homem doente. Estabelecendo suas imposições sobre o mundo e a vida, é ela quem sustenta neste tipo a permanência de graves sintomas niilistas. Ocorre

que diante da incapacidade em vivenciar a realidade de sua existência o homem passou a negá-la enxergando-a tão somente como um grande e pesado fardo a ser carregado. O medo da vida o fez buscar mecanismos de fuga da realidade, encontrando alento numa forma de existência gregária e que tem no rebanho a imagem de uma vida plenamente segura e realizável. Fato é que as hegemônicas ações da moral da *décadence* sustentam-se justamente em decorrência da fraqueza humana. Ou seja, seu grande triunfo consiste na promessa de suavizar tanto quanto possível as intempéries e sofrimentos da vida, tomados sobretudo como fatos extrínsecos e alheios à própria existência. Neste sentido, para Nietzsche, a realidade é mascarada tão logo seja enfraquecido, a partir de um olhar condenatório, o caráter de terribilidade e tragicidade que a constituem.

No limite de toda questão, ressalta nosso filósofo, o que se percebe é a existência de duas tipologias distintas em seu modo de ação: de um lado o homem de rebanho, um tipo decadente que de tanto “sofrer da vida” a condena com todas as suas forças. De outro, o homem superior, um tipo que não age condenando a vida mas a assume como seu verdadeiro destino. Se o homem decadente caminha sob as leis de uma domesticação (*Zähmung*) que o pretendem sempre igual, manso, e obediente, o homem superior, pelo contrário, caminha sob as perspectivas de sua superação (*Überwindung*) donde se segue que apenas a partir de autênticos instrumentos de cultivo será possível a ele superar-se.

Para tratar acerca do antagonismo existente entre estas duas tipologias percorremos um questionamento que, lançado pelo próprio Nietzsche, parece-nos fundamental à sua noção de cultivo. Sua interpelação acerca das *condições* sobre as quais pode a “planta homem” crescer parece-nos apontar uma essencial distinção entre o tipo de vida que age sob as imposições de uma *Zähmung* e o que detém numa forma de *Züchtung* a chave de sua superação. Ora, as *condições* sob as quais caminham os homens dizem respeito, propriamente, àquilo que para Nietzsche se configura como a efetiva realidade da vida; recorde-se que apenas sob *condições* de coação, conflito, guerras interiores foi possível ao homem até então se desenvolver. Todavia, se os homens caminham sob as mesmas *condições* de cultivo, isto é, sob o mesmo caráter conflituoso e combativo da existência, a disposição afetiva e instintual atuante em cada tipo é o que efetivamente marcará um distanciamento entre eles e por vezes determinará seus posicionamentos e tomadas de decisões. Deste modo, sendo o *décadent* configurado por instintos e afetos que buscam negar a vida em todas as suas circunstâncias, o

enfraquecimento do caráter conflituoso da existência passa a ser o seu principal modo de ação. O tipo forte, todavia, tomado por instintos sadios não sabe agir de outro modo a não ser pelo enobrecimento da realidade. Para este homem, nada do que lhe sucede poderá ser alvo de condenação, pois ele, mais do que ninguém, compreende que sem *dores* e um profundo amor ao destino (*amor fati*) a própria existência é impossibilitada de caminhar sob as perspectivas de sua superação.

Portanto, enquanto no homem domesticado elevam-se afetos completamente adoecidos, como demonstra ser sua condição afetiva ao ressentimento, no tipo superior, dirá Nietzsche, sobrelevam-se afetos que o conduzem a uma afirmação incondicional da realidade, do mundo, da vida. No fundo, ser *afirmativo* corresponde ao modo como se “acolhe” os mais variados e inesperados acontecimentos que de assalto tomam a existência e do homem exigem uma resposta “positiva”. Nisto consiste a superação de si; em meio às *condições* pelas quais se caminha, acolher tudo como necessário, como seu próprio destino. Nisto consiste também o caráter autoformativo possibilitado pela *Züchtung*. O homem é “abundante de vida” porque nele vigora um cultivo que o possibilita, mediante sua própria condição no mundo, lançar-se corajosamente a contínuas tomadas de decisões. Definitivamente, estas não são tarefas fáceis de percorrer, mas, uma vez mais, Nietzsche nos tem algo a dizer: “E, seja lá o que ainda me aconteça, como destino e como vivência, – sempre haverá uma caminhada e uma escalada de montanha: afinal, vivencia-se apenas a si mesmo”²⁸⁵.

²⁸⁵ ZA, O andarilho.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

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

_____. **Aurora**: reflexões sobre preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. 4. ed. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 2007, 7 Letras.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filósofa com o Martelo**. Tradução Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

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

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Fragmentos do espólio**: julho de 1882 ao inverno de 1883/1884. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885**. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Fragmentos finais**. Seleção e tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

_____. **Fragmentos póstumos**: vol VI: 1885 – 1887. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Fragmentos póstumos**: vol VII: 1887 – 1889. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Fragmentos póstumos**: vol I: 1869 – 1874. 2. ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos**: vol II: 1875 – 1882. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2015.

_____. **Fragmentos póstumos**: vol III: 1882 – 1885. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. **Fragmentos póstumos**: vol IV: 1885 – 1889. 2. ed. Organização da tradução por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

_____. **Humano, demasiado humano**: uma filosofia para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Humano, demasiado humano II**: uma filosofia para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **O anticristo**: maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O caso Wagner**: um problema para músicos. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Schopenhauer como educador. Escritos sobre educação**. 6. ed. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC - Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

_____. **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

OBRAS SOBRE NIETZSCHE

ADRADOS, R. F. Nietzsche y el concepto de la filología clásica. **Habis** 1 (1970), p. 87-105.

ALVEZ, A. Helenismo e crítica da modernidade: A relação com a Antiguidade no pensamento de Nietzsche. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche** – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p.1-17

ARALDI, C. L. Considerações Acerca da "Morte de Deus" em Nietzsche. **Dissertatio Revista de Filosofia**, n.4, 1996, p. 5-19.

_____. Nietzsche: O Niilismo e a Consumação da Modernidade. In: VIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, 2012, Porto Alegre. **Anais...** Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, v. 8, p. 1-9.

_____. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 5, 1998, p. 75-94.

AZEREDO, V. D. de. **Nietzsche e Dissolução da Moral.** São Paulo: Editora Unijuí, 2003.

BRITTO, F. L. A máquina da cultura: pedagogia e política entre Wilhelm von Humboldt e Nietzsche. **Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 302-310, set./dez. 2011.

_____. Identidade Cultural e Formação Individual: A Alemanha do século XIX e a Fundação da Pedagogia Moderna. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 118, p. 217-233, jan.-mar. 2012.

_____. Nietzsche, Bildung e a tradição magisterial da filologia alemã. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol, 12, nº 1, 2008, p. 149-181.

_____. Nietzsche e a construção messiânica do wagnerianismo. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.113-128, 2010.

_____. **Soldados e centauros**: educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.

CHAVES, E. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, n. 9, p. 41-66, 2000.

CONSTANTINIDÈS, Y. Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 32, 2013.

DELBÓ, A. Nietzsche e Burckhardt: Cultura, Estado e Glorificação do Humano. In: **Nietzsche e as Ciências**. Miguel Angel de Barranechea, Charles Feitosa, Paulo Pinheiro, Rosana Suarez (Orgs.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

D'IORIO, P. **Nietzsche na Itália**: A viagem que mudou os rumos da filosofia. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2014.

FAUSTINO, M. S. F. **Nietzsche e a Grande Saúde**. Para uma Terapia da Terapia. Tese de doutorado apresentada pela Universidade Nova de Lisboa, 2013.

FRANCK, D. As Mortes de Deus. Trad. Alexandre Filordi de Carvalho. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 19, 2005, p. 7-42.

FREZZATTI Jr., W. A. **A Fisiologia de Nietzsche**. A Superação da Dualidade Cultura/Biologia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

_____. A Superação da Dualidade Cultura/Biologia na Filosofia de Nietzsche. **Tempo da Ciência** (UNIOESTE), Cascavel, v. 11, n.22, p. 115-135, 2004.

_____. **Nietzsche Contra Darwin**. Editora: Loyola, 2014. Coleção: Sendas e Veredas.

_____. “O problema de Sócrates”: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 303-320, jul./dez. 2008.

_____. Os fragmentos póstumos sobre Darwin. Tradução: Wilson Antonio Frezzatti Jr. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 403-419, jul./dez. 2010.

GIACOIA Jr., O. **Labirintos da Alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Nietzsche e Para Além de Bem e Mal**. Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. O Platão de Nietzsche - O Nietzsche de Platão. **Cadernos Nietzsche**, 3, p. 23-36, 1997.

_____. **Nietzsche**: O humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIRARDOT, R. G. **Nietzsche y la filología clásica; La poesía de Nietzsche. Homero y la filología clásica/F. Nietzsche**. Traducido por R. G. G. Bogotá: Panamericana Editorial, 2000. Colección Ensayo.

HARDT, L. S. Como a dimensão trágica é fecunda para pensar a formação de professores: A Filosofia da Educação e o Cultivo de Si. **Filosofia e Educação**, v. v.6, n.1, p. 147-163, 2014.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JULIÃO, J. N. O Perspectivismo de Nietzsche como Relativismo Pragmático. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 181-195, jul./dez. 2013.

LAPOUJADE, D. Sobre a Passividade. In: **A Fidelidade à Terra**: arte, natureza e política – Assim Falou Nietzsche IV. Charles Feitosa, Miguel Angel de Barrenechea, Paulo Pinheiro (Orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 351-371.

LARGE, D. “Nosso Maior Mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 9, p. 3-39, 2000.

MARTON, S. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In: **Nietzsche: Filosofia e Educação**. Vânia Dutra de Azeredo (Org.). Ijuí: Ed. Unijuí, 2008, p. 17-37.

_____. Como Ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, 2010, pp. 35-50.

MOORE, G. **Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MOURA, C. Cultura, civilização e barbárie do ponto de vista da crítica de Nietzsche aos alemães. **Cadernos Nietzsche**, 27, 2010.

_____. Pensar a cultura e a barbárie: Nietzsche e os Gregos. **O Que nos Faz Pensar**, v. 24, p. 161-185, 2009.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

_____. O Desafio Nietzsche. **Revista Discurso** (USP), 1993, n. 21, p.7-29.

NASSER, E. Nietzsche e a busca pelo seu *leitor ideal*. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. I, n. 35, p. 33-56, 2014.

_____. **Nietzsche e a ontologia do via-a-ser**. São Paulo: Editora Loyola, 2015^a. (Sendas & Veredas).

_____. Nietzsche e a reforma metodológica da filologia: o problema da cientificidade no contexto dos estudos clássicos. **HYPNOS**, São Paulo, v. 34, 1º sem., 2015b, p. 79-104.

_____. Nietzsche e a revista *Mind*: o filósofo da vida ante os novos rumos da filosofia acadêmica. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 6, n. 1, p. 116-136, jan./jun., 2015c.

_____. O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 30, 2012.

_____. O materialismo e o destino da filosofia no século XIX.
Dissertatio [41] 31 – 46 inverno de 2015d.

NOBRE, R. F. Nietzsche e a estilização de um caráter.
Trans/Form/Ação, São Paulo, 29(2): 181-202, 2006.

PASCHOAL, A. E. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Editora
Universitária Champagnat, 2005.

_____. Crise de Valores e Nihilismo. Inês Lacerda Araújo e Francisco
Verardi Bocca (Orgs.). In: **Temas de Ética**. Curitiba: Champagnat,
2005.

_____. **Nietzsche e a Auto-Superação da Moral**. Ijuí: Ed. Unijuí,
2009.

_____. **Nietzsche e Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.

_____. O ressentimento como um fenômeno social. Miguel Angel de
Barranechea *et al.* (Orgs.). In: **Nietzsche e as ciências**. Rio de Janeiro:
7Letras, 2011, p. 189-201.

RINGER, F. K. **O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade
Acadêmica Alemã, 1890-1933**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São
Paulo: Edusp, 2000.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's New Darwinism**. New York/
Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 287.

RUBIRA, L. Nietzsche: Da Tragédia Grega à Filosofia Trágica.
Dissertatio, UFPel, v. 29, 2009, p. 249-261.

SALANSKIS, E. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana
em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 32, 2013.

STEGMAIER, W. **A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: Para
uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce Homo***, 2014, p. 65-90.

_____. **As linhas Fundamentais do pensamento de Nietzsche:**
coletânea de artigos: 1985-2009/Werner Stegmaier. Jorge Luiz

Viensenteiner e André Luís Muiniz Garcia (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2013.

STIEGLER, B. Nietzsche y la crítica de la *Bildung*. 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre. *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 21, núm. 55, septiembre-diciembre, 2009.

TONGEREN, P.V. **A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral**: estudo de para além de bem e mal. Tradução Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VIESENTEIER, J. L. 'Aprender a ver, aprender a pensar, aprender a falar e escrever': condições integrantes do conceito de *Bildung* no Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche. In: DIEZ, Carmen Lucia. (Org.). **Instigar a pensar e a questionar**: o sentido do ensino da filosofia. 1ed. São Paulo: Mercado de Letras, 2012, v. 1, p. 13-35.

_____. Nietzsche e o horizonte interpretativo do Crepúsculo dos Ídolos. **Revista Philosophos**, v. 17, p. 131-157, 2012.

_____. Sobre a hipótese da educação como autoformação em Nietzsche. In: MARTINS, Marcos F.; PEREIRA, Ascísio R. (Org.). **Filosofia e Educação**: ensaios sobre autores clássicos. 1 ed. São Carlos: EdUFSCar, 2014, v. 1, p. 227-244.

WEBER, J. F. **Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.

WOTLING, P. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, 2010, pp. 13-34.

_____. **Nietzsche e o Problema da Civilização**. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013. Coleção Sendas e Veredas.

_____. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Coleção Vocabulário dos Filósofos.