



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

Alexandre Brasil Falcão Neto

**Nietzsche, fisiologia e educação**

Florianópolis

2021

Alexandre Brasil Falcão Neto

**Nietzsche, fisiologia e educação**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor em Filosofia da Educação.  
Orientadora: Profa. Dra. Lúcia Schneider Hardt

Florianópolis

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

Neto, Alexandre Brasil  
Nietzsche, fisiologia e educação / Alexandre Brasil Neto  
; orientador, Lúcia Schneider Hardt, 2021.  
136 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós  
Graduação em Educação, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Fisiologia. 3. Educação. I. Hardt, Lúcia  
Schneider. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

Alexandre Brasil Falcão Neto  
**Título:** Nietzsche, Fisiologia e Educação

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira  
Instituição PUCPR

Prof. Dr. José Cláudio Morelli Matos  
Instituição UDESC

Prof. Dr. Helder Félix Pereira de Souza  
Instituição IFSC/BRUSQUE

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia da Educação.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lúcia Schneider Hardt  
Orientadora

Florianópolis, 2021.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha eterna professora do primário, Márcia Baldini, que através de seu amor pela educação e seu esforço pessoal foi e é a grande responsável por ter me tornado professor.

À minha família, cuja cumplicidade permitiu todo esforço e dedicação que a presente atividade acadêmica implica.

À minha orientadora Lúcia Schneider Hardt, pelo apoio, a orientação e o estímulo incondicional que me foram dados, bem como a Rosana Silva de Moura e a Marlene Dosol, pela inestimável contribuição para minha formação e sem as quais esta tese não seria possível.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001

## RESUMO

A partir de uma perspectiva fisiológica específica, possível devido à forma de naturalismo de Nietzsche entendida como uma filosofia da vida experimental, e de sua recusa a toda forma de dogmatismo, uma vez que toda investigação cognitiva-interpretativa permanece indefinidamente provisória, é possível uma nova interpretação do humano e da educação pautada em sua eficácia para a vida. Tal naturalização do homem, do conhecimento e do próprio conhecer é levada a termo por meio das noções de *agon* (conflito, disputa), como característica do orgânico, e de “grande saúde”, como capacidade de alternar e alterar valorações e perspectivas, transvalorando-as segundo o arranjo hierárquico e a individuação dos impulsos e pulsões que nos compõem, enquanto vivência singular e única, em um real em constante mudança e transformação, onde a diferença e a diversidade são o critério e a criação e transvaloração dos valores necessidade fisiológica pela vida que podem sugerir e como expressão do modo de ser próprio do homem, o animal que avalia. De forma muito peculiar Nietzsche se apropria e interpreta as ciências naturais associando-as a muitas outras formas de conhecimento para sustentar uma concepção pluralista e genealógica que permite escapar de concepções metafísicas, retraduzindo a dimensão humana de volta a natureza. Neste estudo e por meio da fisiologia e naturalismo de Nietzsche pretendemos mostrar que todo processo de formação é um processo de auto formação e experimentação.

**Palavras-chave:** Fisiologia. Naturalismo. Valoração. Educação. *Agon*. Grande saúde. Eficácia para a vida.

## ABSTRACT

From a specific physiology perspective, possible due to Nietzsche's form of naturalism, understood as a philosophy experimental life, and his refusal to every form of dogmatism, since all cognitive research-interpretative remains indefinitely provisional, it is possible a new interpretation of the human and education based on its effectiveness for life. Such naturalization of man, of knowledge and of one's own knowledge is carried out through the notions of *agon* (conflict, dispute), as characteristic of the organic, and the "great health", as ability to alternate and alter values and possibilities, transvaluating them according to the hierarchical arrangement and the individuation of the impulses and drives that compose us, as a singular and unique experience, in a constantly changing and transforming real, where difference and diversity are the criterion and creation and transvaluation of the values physiological need for life that can suggest and as expression of man's own being, the animal that evaluates. In a very peculiar way Nietzsche appropriates and interprets the natural sciences associating them with many other forms of knowledge to support a pluralistic and genealogical conception that allows escape from metaphysical conceptions, retracing the human dimension back to nature. In this study and through the physiology and naturalism of Nietzsche we intend to show that every process of formation is a process of self-formation and experimentation.

**Key words:** Physiology. Naturalism. Valuation. Education. *Agon*. Great health. Life Effectiveness for life.



## LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas correspondem às obras de Nietzsche citadas na presente tese e que constam nas Referências:

A	<i>Aurora</i>
A B M	<i>Além do bem e do mal</i>
A C	<i>O Anti-Cristo</i>
C I	<i>Crepúsculo dos ídolos</i>
E H	<i>Ecce Homo</i>
G C	<i>A gaia ciência</i>
G M	<i>Genealogia da moral</i>
H H	<i>Humano, demasiado humano</i>
Z	<i>Assim falou Zaratustra</i>
S W	<i>Sämtliche Werke</i>

Para as anotações póstumas, os algarismos, tanto romanos quanto arábicos, indicam o fragmento póstumo e a época em que foi redigido.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 A NATURALIZAÇÃO DO HOMEM E DO CONHECER E A PERSPECTIVA FISIOLÓGICA .....</b>	<b>15</b>
<b>3 VIDA E VALOR: A GENEALOGIA, O PERSPECTIVISMO E A TRANSVALORAÇÃO.....</b>	<b>37</b>
<b>4 EDUCAÇÃO, CIVILIZAÇÃO, MORAL E CULTURA COMO NECESSIDADES FISIOLÓGICAS .....</b>	<b>60</b>
<b>5 A PERSPECTIVA FISIOLÓGICA E O ENSINO DE FILOSOFIA: A EFICÁCIA PARA A VIDA .....</b>	<b>88</b>
<b>6 CONCLUSÃO.....</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>134</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A filosofia de Nietzsche é original quando se conecta a fisiologia, depurada dos preconceitos com os quais tinha sido pensada até então, reunindo natureza e cultura, constituindo o que podemos chamar de uma nova forma de Naturalismo. Dessa configuração surge uma compreensão singular acerca do humano, acerca do corpo e da alma, de nova forma concebidos e relacionados entre si enquanto ser próprio e vida, que inclui tanto o âmbito físico quanto psíquico em sua filosofia e que permite tratar dos processos de assimilação e regulação dos organismos como um todo segundo a potencialização ou diminuição de seus impulsos, afetos e pulsões vitais. Nesses termos podemos falar de formação humana.

Na busca de critérios e fundamentos para a prática docente de filosofia, a perspectiva fisiológica, conforme concebida por Nietzsche, é tomada como ferramenta e fio condutor para pensar a naturalização do homem e do próprio conhecer propostos pelo autor em seu projeto de transvaloração de todos os valores. Desse modo surgem novas interpretações, para que possamos atribuir sentido e finalidade à própria existência a partir da cultura e da tradição por meio de uma formação que leve em consideração tanto os pressupostos civilizatórios voltados à conservação que disciplinam e domesticam a animalidade do homem quanto por meio do cultivo e estímulo do singular e único, da diferença e diversidade necessárias para a criação de novos valores e interpretações, para o crescimento em força e potência enquanto características do que denomina “grande saúde” em uma natureza dinâmica e em perpétuo movimento e transformação.

Pautada em sua eficácia para a vida e levando em consideração não apenas as condições de conservação mas também de expansão e crescimento, a formação pensada a partir de uma perspectiva fisiológica trabalha com diferentes arranjos e hierarquias de forças em constante tensão, tanto antagônicas quanto complementares, uma vez que ambos são necessidade para seres como nós para que haja crescimento, vigor e saúde, pois resultam de conjuntos de impulsos em constante luta por mais força e potência em uma espécie de experimento interpretativo que nunca cessa ou se fixa.

Em tempos marcados por uma esmagadora influência de ideologias políticas e concepções econômicas e religiosas na determinação de fundamentos para práticas docentes e processos formativos, a busca de um critério fisiológico para tais determinações, ou seja, sua eficácia para a vida, permite libertar a educação da mera conformação a padrões pré-

estabelecidos e submissão à moral e aos costumes vigentes, e investi-la da capacidade de cultivar novas hierarquias de forças e pulsões. Tal nova interpretação do humano torna possível não só apropriar-se da herança cultural enquanto artifício, mas produzi-la, gerando novos valores e perspectivas que, longe de atender somente ao domínio social e à manutenção das práticas e instituições civilizatórias que as criaram e delas dependem para sua continuidade, considerem a expansão de horizontes, a diferença e diversidade de todo individual e efetivo também como condição para a conservação da vida e para seu pleno crescimento e vigor, para sua saúde.

Para tanto, em primeiro lugar é preciso lembrar que a filosofia e a educação não são ciências exatas. Por isso, e devido à natureza do conceito e da linguagem exposta e caracterizada por Nietzsche, como veremos em detalhes, bem como devido ao método adotado por ele, a saber, o método genealógico, tomado como ferramenta a partir de uma perspectiva fisiológica, a melhor forma para o tratamento das concepções relativas ao tema é tomá-las por metáforas intuitivas, tendo em vista que toda vivência originária é singular e única. E é digno de nota o imenso desafio que consiste em liquefazer as metáforas intuitivas de Nietzsche em vivência e interpretá-las por meio de outras metáforas intuitivas próprias e daqueles que se dedicaram a essa tarefa.

Filosofia da educação é toda filosofia que toma a educação por objeto, buscando por critérios para a prática pedagógica que possam ser justificados e fundamentados segundo uma determinada concepção de homem e de formação e empregados em tal tarefa. Sou professor de filosofia. Impossível não me perguntar mais cedo ou mais tarde acerca do propósito da longa e tortuosa jornada que empreendemos na educação. Desnecessário dizer que formar funcionários ou cidadãos é meio e jamais pode ser concebido como fim sob pena de reduzir a própria educação e o homem à condição de mera ferramenta ideológica ou instrumento econômico frente aos imensos desafios que a existência impõe em um mundo em perpétua mudança e transformação.

Como professor de filosofia, não posso abrir mão da vivência que tenho experimentado ao longo de quase duas décadas e que me levou ao presente trabalho, pois a vida não pode ser reduzida a fórmulas universais e verdades eternas, sob o risco de transformar a própria vivência, na forma de uma reflexão acerca dos fundamentos, critérios e propósitos da educação, em mera erudição estéril acerca do autor ou do tema tratado que nada significaria ou acrescentaria para a prática da docência de filosofia. Porém, a presente abordagem não menospreza o rigor no tratamento dos conceitos necessário a todo empreendimento filosófico, mas ao contrário, visa levar em consideração as concepções do

próprio autor acerca da natureza, do homem, dos conceitos e da linguagem, acerca da verdade e do conhecimento, da educação e da auto formação, conforme pretendo demonstrar.

Partindo dessa perspectiva, sempre a de um professor, a tradição, ou seja, a história da filosofia ocidental, representa acervo inesgotável de valorações e interpretações, consistindo na elaboração conceitual da vivência de incontáveis homens que, apropriada, nos permite interpretar o mundo e a nós mesmos e compreender como chegamos a ser o que somos, pois, como componente fundamental da cultura, assim como a arte e a ciência, a filosofia permitiu e permite valorar e interpretar de forma singular, produzindo os artificios necessários à vida e tornando possível, assim, atribuir sentido e finalidade à existência e ao próprio homem.

Uma crise de valores (niilismo) é consequência da incapacidade de exercer juízos e de avaliar, pensando e sentindo por si mesmo para além da mera repetição dos valores da tradição e da cultura em que se está inserido quando tais interpretações perderam sua força e propósito. É certo que disciplina e esforço são ingredientes fundamentais de qualquer realização humana, sendo mesmo a autonomia intelectual necessária para qualquer interpretação, valoração ou perspectiva, com todos os seus limites e poderes, algo que permanece, assim como o domínio da linguagem, ferramenta e não propósito, sem o qual nenhuma habilidade ou competência faz sentido.

Se na contemporaneidade concebemos o homem como historicamente determinado e singular em suas experiências, que critério adotar para estabelecer sentido e finalidade, um propósito, para o processo de auto formação do humano, tomado como experimentação? Como “tornar-se quem se é”, nos termos do autor? Se o processo de aculturação que tradicionalmente denominamos educação consiste para Nietzsche em uma forma de domesticação, num “tornar-te quem nós somos”, numa moral de rebanho e no desenvolvimento de uma segunda pele ou de máscaras por meio das quais interpretamos e submetemos o real a um artifício, embora necessário para a existência de seres como nós, e, por meio da moralidade dos costumes e dos valores da tradição atribuímos valor e sentido à vida, o que Nietzsche entende por “Espírito Livre” ou “Liberdade”?

Em busca de respostas para essas questões e de um critério para o estabelecimento de um propósito e, conseqüentemente, de valorações e sentidos na incessante tarefa de interpretar o mundo (ou criá-lo na forma da “verdade” e o impor ao tomá-lo por verdadeiro), o que poderíamos denominar de perspectiva fisiológica, segundo as concepções de Nietzsche, e o uso que faz das metáforas fisiológicas, são tomados como fio condutor, como um critério possível para a interpretação do processo de auto formação ao longo do qual nos tornamos o que somos, ou poderíamos nos tornar.

Ao afastar-se, em sua crítica, tanto da mera erudição quanto de um utilitarismo rasteiro e instrumental no que diz respeito à formação humana, Nietzsche mostra, através de sua filosofia e de sua vida, que todo processo de formação é um processo de auto formação e experimentação, uma vez que consiste numa forma de individualização do arranjo hierárquico, sempre provisório, das forças que nos compõem e a tudo que existe, que nos tornam quem nós somos, e também fazem de tudo o que é, em seu caráter de expressão da *physis*, ou seja, segundo uma perspectiva fisiológica, não só possível como necessário, a partir da desdivinização da natureza e da naturalização do homem e do conhecer propostas pelo autor.

Tal análise fisiológica da existência visa equacionar o arranjo hierárquico de forças e pulsões que nos compõe de modo que tanto o caráter civilizatório homogeneizante e conservador quanto o aspecto único e singular da vivência e pluralidade individual sejam tomados como expressão de necessidades que os pressupõem ou determinam, assim como as características e consequências políticas e sociais que deles resultam.

Cabe ao professor, e, em especial, ao professor de filosofia e partindo dessa perspectiva, o cultivo e estímulo das configurações e hierarquias de forças necessárias à interpretação e valoração, ao crescimento e à conservação, para que, criando e atribuindo sentido e finalidade e estabelecendo relações entre determinismo e liberdade, seja possível, em suma, apropriar-se e usufruir da cultura e de tudo que permita gerar vigor e saúde na incessante tarefa de interpretar o real e a si mesmo para se manter na existência e crescer em força e poder, uma vez que isso se dá por meio de arranjos provisórios de hierarquias de forças e pulsões em constante tensão e mudança, sempre segundo sua eficácia para a vida, sempre na forma de vivência.

Uma vez que, para Nietzsche, a vida se coloca como pura espontaneidade, singularidade e devir, o que ele denomina “grande saúde”? Vigor, saúde, força e crescimento certamente são características expansivas que permitem a tudo que foi superar a si mesmo e ao mesmo tempo se tornar o que é, singularidades da força que não pode não manifestar-se, e o faz segundo arranjos provisórios de perpétuos e dinâmicos conflitos e reconciliações, ou reconfigurações de impulsos, de forças. Tais jogos de pulsões são concebidos não por uma racionalização da animalidade, mas segundo uma naturalização da própria razão, dos conceitos e até da consciência, tomados não mais como critério, mas compreendidos como artificios humanos, sempre segundo sua eficácia para a vida.

Para tentar dar uma resposta a essas questões, tomo como ponto de partida o aforismo 109 da obra *A gaia ciência*<sup>1</sup>, onde Nietzsche anuncia seu projeto de naturalização do homem e desdivinização da natureza e a necessária e conseqüente transvaloração de todos os valores que resulta de tal nova concepção naturalista, na qual a fisiologia é tomada como perspectiva privilegiada e metáfora interpretativa, assim como parto do texto não publicado *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*<sup>2</sup> para a caracterização do homem enquanto animal incompleto e para ilustrar a função e natureza do conceito, da verdade e do conhecimento segundo uma naturalização do próprio conhecer<sup>3</sup>.

No intuito de transpor o labirinto de aforismos de Nietzsche, onde metáforas e concepções se pressupõem e excluem, se fundem e se fragmentam no turbilhão caótico da *physis*, tal como ele a concebe em sua filosofia, tomo como referência grandes temas do autor na medida em que são relevantes para compreender a naturalização do homem proposta por ele, como o naturalismo, a genealogia, o perspectivismo, a transvaloração, a noção de filosofia experimental, o agonismo (disputa) e a “grande saúde”. E para cada uma dessas concepções, posto que por si só já representariam conteúdo suficiente para uma ou mais teses, uma vez que tais temas têm de ser mutuamente pressupostos quando o caminho é determinado fisiologicamente, adoto como referência o trabalho de autores que percorreram a floresta de complexas concepções de Nietzsche até precisamente cada uma dessas noções, posto que permitem estabelecer um caminho entre as concepções da filosofia naturalista de Nietzsche acerca do homem, do conhecimento, da cultura e de formação no que tange a geração, transmissão e compartilhamento de valores na busca de critérios e fundamentos para a prática docente de filosofia.

Finalmente, para melhor compreender os principais aspectos e critérios de uma possível concepção de formação humana a partir de uma perspectiva fisiológica tal qual a que pode ser concebida segundo o naturalismo de Nietzsche em sua filosofia experimental, traço um paralelo entre alguns dos seus principais conceitos e as concepções referentes à educação conforme a concebem outros autores importantes para a filosofia da educação. Existem profundas diferenças entre autores acerca da concepção de homem e de educação, mas as semelhanças de algumas de suas noções também podem servir para realçar suas características fundamentais.

---

<sup>1</sup> G C § 109, PG. 136.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, W. F. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Obras incompletas. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1998.

<sup>3</sup> Veremos em detalhe no Capítulo 3 como Nietzsche propõe uma nova concepção do próprio conhecer partindo de uma perspectiva fisiológica, segundo sua utilidade para a vida.

Muitos autores procuraram dar à educação o caráter de um método científico, representando de certa forma um ideal igualitário, universalizante e homogeneizador como critério fundamental de suas concepções, em oposição às noções de Nietzsche de naturalização do homem e do conhecimento e da singularidade e diversidade das interpretações e vivências em um mundo em constante devir, especialmente no que concerne à eficácia para a vida, pois a tomo como fio condutor entre concepções de educação totalmente diversas, mas mutuamente contrastantes.

O presente estudo pretende demonstrar que segundo a filosofia da vida e a forma de naturalismo de Nietzsche todo processo de formação é um processo de auto formação e experimentação por meio do qual atribuímos valor, sentido e significado a nós mesmos e ao real de forma a nos conservarmos e crescermos em força e domínio, sendo por esse motivo necessidade fisiológica e condição para a vida a criação, interpretação e apropriação de valores e perspectivas, por ser o homem o animal que avalia.



## 2 A NATURALIZAÇÃO DO HOMEM E DO CONHECER E A PERSPECTIVA FISIOLÓGICA

A questão que orienta toda a investigação surge do aforismo 109 da obra *A gaia ciência*, na qual Nietzsche empreende uma crítica às tradicionais concepções de natureza vigentes em sua época como o animismo, o mecanicismo, o atomismo, o substancialismo e o materialismo, atacando os pressupostos em que tais concepções estão fundadas, uma vez que resultam de preconceitos teológicos, teleológicos, epistemológicos, estéticos e morais (antropomorfismos). Nietzsche acaba por afirmar ser necessário desdivinizar a natureza e naturalizar o homem. Não se trata de racionalizar a natureza e o homem, mas, ao contrário de toda tendência cientificista de sua época, consiste em naturalizar a razão, suas concepções, valorações e função e considerá-las como expressão de necessidades fisiológicas para o humano. Conclui o aforismo perguntando: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”<sup>4</sup>.

O naturalismo filosófico de Nietzsche certamente sofreu a influência da biologia evolutiva, fisiologia, zoologia e neurologia modernas, mas a relação que estabelece entre o que é cultural e biológico no homem é singular. Como nos lembra Acampora<sup>5</sup>, Nietzsche afirma no início do prefácio não publicado “Homer’s Wettkampf”:

Quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriedades chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter.<sup>6</sup>

Para levar a termo a naturalização do homem, Nietzsche utiliza concepções e valorações fisiológicas como instrumento enquanto perspectiva privilegiada para trazer à luz as pressuposições e preconceitos lógicos, epistemológicos, estéticos e morais nos quais estão fundadas as concepções tradicionais de natureza.

Segundo a concepção monista de Nietzsche de que tudo é força e toda força manifestação da vontade de potência, a razão, o intelecto e a consciência mesma devem ser

---

<sup>4</sup> G C § 109, p. 136.

<sup>5</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018. p 37

<sup>6</sup> CV/CP, p 65.

pensadas como características fisiológicas. A perspectiva fisiológica, conforme pode ser concebida a partir do naturalismo de Nietzsche, permite a dissolução da distinção entre natureza e cultura, tornando possível estabelecer valorações acerca das diferentes culturas e, conseqüentemente, acerca das diferentes concepções de educação e de homem segundo o que denomina de naturalização do homem e do próprio conhecer.

Nietzsche afirma que é necessária uma nova avaliação de todas as coisas, uma vez que a natureza do real é puro fluxo e movimento, devir, jogo de forças na forma de arranjos hierárquicos provisórios e caos, ou seja, devido a sua concepção de *physis*<sup>7</sup>. Tal nova perspectiva e interpretação é possível por meio de uma naturalização do homem e de uma desdivinização da natureza. Nietzsche leva a cabo tal proposta, de transvaloração de todos os valores, por meio de uma perspectiva fisiológica<sup>8</sup>, que permite e justifica como necessária uma nova interpretação do homem e, por conseguinte, de sua educação, formação e auto formação, alargando seus horizontes.

Tal transformação (naturalização) do homem tem como característica ser consequência e manifestação de necessidades fisiológicas, uma vez que o real é puro fluxo e turbilhão de forças em conflito por domínio que, ao assumir determinada hierarquia provisória, afeta e é afetado, tornando possíveis e **necessárias** novas interpretações, valorações e sentidos. Todo crescimento em força e domínio é tomado como sinal de vigor e saúde e todo enfraquecimento é sinal de doença e decadência nessa perspectiva.

Acampora nos lembra que Nietzsche pensa que os seres humanos em geral esforçam-se para ser melhores em algum nível.<sup>9</sup> Em sua obra prima *Assim falou Zaratustra*, a vida mesma lhe confia um segredo: "Vê", disse, "eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*"<sup>10</sup>. Porém, Nietzsche discorda de Darwin quanto a ser a adaptação com fins de autopreservação<sup>11</sup> o objetivo maior e finalidade do vivente tomando a necessidade da

---

<sup>7</sup> Nietzsche utiliza as noções ontológicas de jogo de forças, devir e caos para propor uma nova compreensão da natureza partindo de uma naturalização do homem e do conhecer que exclui os aspectos morais, teológicos e teleológicos com os quais tinha sido pensada até então e para essa tarefa toma a perspectiva fisiológica como critério e paradigma. Em meu trabalho de mestrado, *Natureza: a perspectiva de Nietzsche*, de 2005, parti da crítica às concepções de natureza existentes e aos pressupostos que as fundamentam realizada por ele em suas obras para caracterizar tal concepção.

<sup>8</sup> A fisiologia tal qual pode ser concebida segundo o naturalismo do autor vai além do significado do termo tradicionalmente adotado, ou seja, do que é relativo ao corpo ou unidade orgânica, determinando de modo somático os homens, pois Nietzsche concebe tal unidade orgânica como conjunto de impulsos (*Trieb*) e forças, e dessa forma extrapola o âmbito biológico, abrangendo também o inorgânico e as produções humanas como Estado, cultura, religião, filosofia, arte, etc.

<sup>9</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p. 67.

<sup>10</sup> Z, "Do superar a si mesmo", p. 145.

<sup>11</sup> G C , § 349.

superação de si como modelo de desenvolvimento do orgânico. Afirma em outro trecho da mesma obra que “a vida avalia muitas coisas em mais alto grau que a própria vida”<sup>12</sup>.

A necessidade fisiológica aparece em Nietzsche como uma espécie de determinismo biológico para seres como nós, para os quais conceitos, interpretações, valorações e perspectivas, e mesmo a racionalidade e consciência, são artificios por meio dos quais conseguimos atribuir ordem, sentido e finalidade à própria existência, e sem os quais sucumbiríamos como espécie, uma vez que expressam o modo próprio de ser do homem. Destino seria a mera moralização da necessidade cega que fala por meio de tais artificios, e para Nietzsche é o corpo que é tomado como unidade e origem de tais manifestações.

Em sua obra *Genealogia da moral*, observa Marta Faustino, Nietzsche se manifesta contra a “ingenuidade” dos “genealogistas da moral precedentes”, como Paul Rée e Herbert Spencer, “ainda presos à visão teleológica” de que “da utilidade presente de um determinado órgão, uso ou instituição se pode deduzir a sua origem, isto é, a finalidade para qual tal órgão, uso ou instituição foi criado”. E Faustino nos lembra que tanto Nietzsche quanto Darwin rejeitam completamente a ideia de uma “causa final”<sup>13</sup>. Vejamos:

Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isso soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar.<sup>14</sup>

Mas a utilidade e a finalidade atuais são apenas “sinais de que uma vontade de poder se tornou dominante sobre algo menos poderoso”<sup>15</sup>, e assim “o sentido de uma determinada coisa em um determinado momento” não é mais que uma síntese das forças, valorações e interpretações da vontade de poder que “ao longo da história se apoderaram dela, a modificaram e transfiguraram”, transvalorando-a, pois “a forma é fluida, o ‘sentido’, porém, é-o ainda mais”<sup>16</sup>. Dessa perspectiva, temos tomado os efeitos pelas causas, ainda que mesmo tais noções como causas e efeitos sejam humanizações, assim como explicações teleológicas de fenômenos naturais, por meio das quais aprendemos a nos descrever e a descrever as coisas e sua sucessão como regularidades e finalidades embora sejam meros aspectos de um

<sup>12</sup> Ibidem, p 146.

<sup>13</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. P 64 e nota 175.

<sup>14</sup> G M, 2ª dissertação, § 12, p 66.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> G M, 2ª dissertação, § 12

processo contínuo do qual isolamos partes num arbitrário esfacelamento e divisão, pois tal dualidade não existe, uma vez que todas as nossas determinações e artifícios servem secretamente a impulsos fisiológicos inconscientes, que se manifestam por meio de nossas elaborações conceituais e práticas cotidianas.

Somos governados por impulsos e pulsões, que se combatem e associam, que se repelem e diferenciam-se, que se misturam e se fundem incessantemente segundo princípios que transcendem nossa intencionalidade e deliberação consciente, remetendo ao biológico e físico-químico de que somos compostos. E essa perspectiva se estende a tudo, inclusive àquilo que consideramos tradicionalmente como cultural enquanto algo diverso do biológico. Nossas interpretações eram tomadas como causas de nossas percepções. Em *Aurora*, Nietzsche afirma a esse respeito:

mas devo acrescentar que nossos impulsos nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar os estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer as “causas” deles? que não há diferença *essencial* entre sonhos e vida desperta? que, mesmo comparando estágios de cultura bem diversos, a liberdade de interpretação desperta, em um, não fica atrás da liberdade do outro em sonhos? que também nossos juízos e avaliações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? que tudo isso que chamamos consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, mas sentido?<sup>17</sup>

Somos seres que precisam criar metáforas para existir, interpretar e valorar para atribuir sentido, finalidade, ordem e todos os antropomorfismos necessários à vida para seres como nós, sem os quais sucumbiríamos em meio à natureza caótica e mutante que nos encerra e compõe. Temos que criar verdades, seres e coisas e impô-las ao real para manterem-se na existência como um esteio.

Se é certo que são possíveis infinitas interpretações, como a mitológica e a religiosa, que permitiram ao homem orientar-se ao longo dos séculos, ou mesmo a científica, que deu ao homem mais poder do que jamais sonhou e alargou seus horizontes, é mais importante que possamos tomar uma perspectiva por verdade do que ela ser “verdade”, e é sua eficácia para a vida que determina seu vigor e sua força, pois nem toda interpretação tem essa força e poder. Nietzsche não é um relativista. Todas as interpretações que se mostrem nocivas e prejudiciais estão fadadas ao desaparecimento, assim como aqueles que nelas se fundaram para interpretar, valorar e discernir, sejam homens, culturas ou civilizações, uma vez que novas interpretações são necessidade em um universo dinâmico e caótico. Todo nosso aparato

---

<sup>17</sup> A, Livro II, § 119, p. 92-93.

cognitivo tem o fisiológico como origem e fundamento. Em um fragmento, Nietzsche argumenta a esse respeito:

Para uma teoria do conhecimento: apenas empiricamente:

Não há nem “espírito”, nem entendimento, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo ficções, que são inúteis. Não se trata de “sujeito” e de “objeto”, porém de uma determinada espécie de animal que só se desenvolve mediante um relativo grau de acerto, sobretudo mediante a regularidade de suas percepções (de maneira que possa capitalizar experiência...)

O conhecimento opera como instrumento do poder. Então é evidente que ele cresce com cada a mais de poder...<sup>18</sup>

A função prática de artifício e instrumento do conhecimento é determinada por sua eficácia para a vida do animal humano, estando espírito, pensamento, consciência, alma e mesmo suas elaborações conceituais e interpretativas a serviço da vida. Seu valor está na relação entre a capacidade interpretativa que o conhecimento proporciona e o poder que tais interpretações capitalizam enquanto experiência. E prossegue:

Sentido do “conhecimento”: aqui o conceito deve ser tomado, como no caso de “bom” ou “belo”, num sentido rigorosamente antropológico e biológico. Para que uma determinada espécie se mantenha – e cresça em termos de poder – ela precisa abranger em sua concepção da realidade tanto daquilo que é previsível e tradicional que, a partir daí, possa ser construído um esquema de seu comportamento. *A utilidade de sobrevivência, e não qualquer uma necessidade teórica de não ser enganado, é o que existe como motivo por trás do desenvolvimento dos órgãos gnosiológicos... ela se desenvolve de tal maneira que a sua observação basta para nos sustentar. Em outros termos: a medida do querer conhecer depende da medida do crescimento da vontade de poder da espécie: uma espécie capta, captura e concebe um tanto de realidade para se tornar soberana dela, para tomá-la a seu serviço.*<sup>19</sup>

A perspectiva fisiológica, cuidadosamente depurada dos pré-conceitos com os quais a tínhamos concebido até então (ou seja, naturalizada), é o esquema interpretativo que permite a Nietzsche naturalizar o homem. E dessa “nova” perspectiva e interpretação a própria razão, a linguagem, o conhecimento, a cultura, a moral e até a consciência resultam de necessidades fisiológicas que secretamente nos governam e das quais tais artifícios são manifestação e expressão, tendo assim uma função prática e não teórica. A eficácia de tais esquemas e processos para a vida é o critério para a determinação de tais estratégias existenciais, uma vez

<sup>18</sup> V P, § 270, p. 220; S W, XIII, 14 (122) (302).

<sup>19</sup> V P, § 270, p. 220; S W, XIII, 14 (122) (302).

que concebe o homem como um animal que precisa criar metáforas para que sua forma de ser seja possível.

Assim, o corpo é tomado como referência por Nietzsche como algo mais originário, do qual tudo mais é meio, aspecto e artifício. Tal inversão entre corpo e alma, razão, espírito e consciência consiste em uma nova interpretação do homem que se diferencia daquelas com as quais tinha sido pensado até então. Nem prisão da alma (idealismo), nem máquina dependente de razão ou consciência (materialismo); Nietzsche inverte a primazia que se tinham dado a própria razão, o intelecto e a consciência, fazendo deles sintomas do corpo. Mas não se trata aqui de uma concepção reducionista de homem, onde o corpo seria mero conjunto de relações físico-químicas, mas uma unidade mais originária para o jogo de forças e pulsões que nos compõe, denominado por ele de “ser próprio”.

No aforismo intitulado “Dos desprezadores do corpo” de sua obra prima *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche caracteriza o corpo como unidade fisiológica da qual intelecto, espírito, sentidos e até mesmo a consciência e o ego são meras manifestações e aspectos, ferramentas, instrumentos e artificios do modo de ser próprio do animal homem. Vejamos:

O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito. E sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu. Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano poderoso, um sábio desconhecido – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.<sup>20</sup>

O corpo é concebido como um sábio desconhecido e soberano poderoso por governar secretamente sentidos e espírito, interpretando, julgando e avaliando por meio deles, subvertendo a relação entre a consciência e o corpo vigente em sua época. É próprio do humano interpretar, julgar e avaliar, mas tais capacidades, contrariamente ao que se tomava como critério, estão a serviço do corpo e do que é próprio do homem, não sendo fins em si mesmos, mas meios para que possamos nos manter na existência e crescer em força.

É o corpo, como manifestação do ser próprio do homem, que determina e impõe fins segundo necessidades fisiológicas, biológicas e físico-químicas inconscientes e involuntárias, e se serve do espírito e dos sentidos para satisfazê-las. Dessa forma, a razão, o intelecto, o espírito e até mesmo a consciência assumem um papel secundário em relação ao corpo e ao ser próprio do homem no tocante a sua conservação e crescimento, uma vez que somos governados por instintos e impulsos inconscientes. Nietzsche afirma:

---

<sup>20</sup> Z, “*Dos desprezadores do corpo*”, p. 59.

Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece, nunca tem seu fim em si mesmo. Mas sentidos e espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade. Instrumentos e brinquedos são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio.<sup>21</sup>

Nietzsche inverte a hierarquia entre o pensar e o sentir, uma vez que por debaixo da consciência e de todo aparato gnosiológico quem fala são pulsões e impulsos fisiológicos dos quais interpretações e valorações são sintomas e efeitos. A relação entre o pensamento consciente e os instintos e impulsos dos quais resultam é tratada pelo autor de forma menos metafórica na obra *Além do bem e do mal*, no que diz respeito à filosofia e ao filósofo da seguinte maneira:

– em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.<sup>22</sup>

Tais exigências e valorações que falam por meio de nossa lógica e deliberação consciente expressam necessidades fisiológicas mais profundas ligadas a hierarquia, conservação e aumento das forças que nos compõem enquanto forma de vida. Instintos são velhas formas de sentir e pensar, interpretações que se mostraram úteis do ponto de vista orgânico para seres como nós e devido ao longo uso foram incorporadas e atuam em nós de forma secreta e inconsciente, servindo aos fins e necessidades do corpo enquanto algo próprio do humano que é interpretar e valorar como artifício e estratégia existencial.

O desprezo pelo corpo por parte do espírito, razão ou consciência vigente em muitas concepções tradicionais de sua época, das religiosas às científicas, era caracterizado por Nietzsche como sintoma de adoecimento e da incapacidade do homem de tomar a racionalidade, o intelecto e a consciência como artifício e manifestação do corpo e de suas necessidades fisiológicas, de tomá-los como complemento de sua animalidade, tornando-os contrários à vida mesma ao invés de concebê-los como componentes da unidade fisiológica do humano (corpo) e seu modo próprio de vida.

Tanto a noção atomista de corpo quanto a metafísica de alma, como veremos, são revisadas e revaloradas<sup>23</sup>, mas não abolidas por Nietzsche; transvaloradas para reconstruir seus propósitos e utilidades a partir de uma nova perspectiva interpretativa.

---

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> A B M, § 3, p. 11.

<sup>23</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 162

O naturalismo de Nietzsche é singular por ser uma forma não cientificista de conceber o homem como natureza, uma vez que estabelece uma naturalização não só do homem e do conhecimento, mas do próprio conhecer, resultando em uma forma de filosofia experimental que permite ir além de noções como leis imutáveis e verdades eternas, de regularidades e causalidade, reformulando a finalidade e o propósito da própria filosofia, naturalizando-a, por se tratar não mais da busca da “verdade” e sim de saúde, vida e potência.

Richard Schacht dedica um artigo à relação entre Nietzsche e o naturalismo filosófico e científico onde apresenta os traços principais de seu pensamento que permitem caracterizar o naturalismo de Nietzsche como não cientificista.<sup>24</sup> Partindo da rejeição de Nietzsche à existência de qualquer realidade mais verdadeira que o mundo da experiência, considera a emergência das sensibilidades e o desenvolvimento das formas de vida como aspectos centrais de seu naturalismo.

Schacht caracteriza naturalismos que privilegiam o pensamento científico-natural como aqueles que supõem que “tudo que diz respeito à realidade humana deve ser explicado e entendido nos termos definidos pelo mesmo tipo de causas deterministas encontradas em teorias e explicações científico-naturais em geral”<sup>25</sup>. Tais formas de naturalismo consideram essa forma de pensamento “não questionável quanto ao seu status” e “metodologicamente paradigmático”, abrangendo tudo em seu escopo e sendo conclusiva em sua autoridade, fornecendo “não só conhecimento digno de consideração sobre muitas coisas, mas a versão completa em relação a tudo, inclusive à realidade e ao mundo humano em toda sua profusão”, sendo por isso formas de naturalismo cientificistas.

Schacht argumenta que, embora Nietzsche tenha feito muitas críticas à ciência, ele está “longe de ser hostil ou desdenhoso em relação às ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e às ciências (*wissenschaften*) em geral, passando a “atribuir grande importância à sofisticação científico-natural do pensamento filosófico [...] e à consideração filosófica do que pode ser aprendido sobre nós mesmos e o nosso mundo pela via da investigação científico-natural”<sup>26</sup>, desde a primeira seção da obra *Humano, demasiado humano* (1878), e de maneira mais direta e incisiva em *A gaia ciência* (1882), na qual anuncia seu projeto de naturalização do homem e de transvaloração de todos os valores, e em *Além do bem e do mal* (1855), não por acaso prelúdio de uma filosofia do futuro.

Ou seja, Nietzsche tem objeções ao pensamento científico, especialmente ao

---

<sup>24</sup> Schacht, R. *O naturalismo de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 29, 2011.

<sup>25</sup> Schacht, R. *O naturalismo de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 39.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p 38.



pensamento científico natural, embora o respeite e se valha dele, levando em consideração a investigação científica e o que pode ser aprendido e entendido através dela, porém Nietzsche “Mas de forma alguma postula ou mesmo supõe que não possa haver algo mais sobre a realidade humana e sobre o mundo no qual nos encontramos [...] exceto aquilo que as ciências da natureza são capazes de oferecer e dizer”<sup>27</sup>.

Em 2005 realizei uma extensa pesquisa acerca da crítica de Nietzsche às concepções tradicionais de natureza, como o animismo, o vitalismo, o mecanicismo e como *Mathema* realizada por meio da recusa aos pressupostos em que tais concepções estão fundadas como as noções de ordem, forma, gênero, espécie, finalidade, lei e substância<sup>28</sup>. Defendo a posição de que o projeto de naturalização do homem e transvaloração de todas as coisas é levado a termo por Nietzsche por meio de uma perspectiva fisiológica depurada de todos os antropomorfismos com os quais tinha sido concebida até então, em uma forma de naturalismo filosófico não cientificista por recusar as noções e métodos tradicionais da ciência do séc. XIX como leis e verdades eternas e imutáveis, a causalidade, a noção de regularidade e universalidade, embora reconheça a importância, o poder e a utilidade dessas perspectivas e interpretações (erros úteis à conservação do modo de ser do humano).

A perspectiva científica só se torna nociva quando se pretende o próprio real (positivismo) e não uma interpretação ou modelo, sendo condição de possibilidade para novas interpretações e valorações quando “naturalizada”. Mas a maneira como as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) influenciam e se relacionam com a filosofia de Nietzsche pode ser considerada positiva, desde que não ultrapassem seus limites ou sejam superestimadas. As objeções de Nietzsche ao pensamento científico, especialmente ao científico-natural, argumenta Schacht, referem-se à pretensão de que este nos forneça o único acesso e interpretação “verdadeira” e “objetiva” do real e de nós mesmos, sendo capaz de dar conta da totalidade de todas as coisas.

Em anos recentes, alguns intérpretes de Nietzsche, como Brian Leiter, tomaram-no como um naturalista cientificista a partir da distinção entre duas doutrinas naturalistas básicas: a *metodológica* (M-naturalismo) e a *substantiva* (S-naturalismo). E embora concorde com Schacht e também esteja de acordo com a afirmação de Leiter segundo a qual Nietzsche pertence “à companhia de naturalistas como Hume e Freud – isto é, *grosso modo* ele está entre os filósofos da natureza humana”<sup>29</sup>, discordo de Leiter quanto a achar que Nietzsche vê

---

<sup>27</sup> Ibidem, p 39.

<sup>28</sup> Falcão N., Alexandre Brasil. *Natureza: a perspectiva de Nietzsche*. UFSC, 2005.

<sup>29</sup> Leiter, B *Nietzsche on morality*, London: Routledge, 2002, p. 2-3.

tudo que acontece no mundo – incluída a vida humana – como fenômenos com causas deterministas semelhantes às das teorias e explicações científicas e que, por isso, a pesquisa filosófica deveria ser “contínua em relação à pesquisa nas ciências tanto em virtude da dependência dos resultados efetivos do método científico em diferentes domínios” quanto em razão do uso e imitação de “*modos especificamente científicos* de ver e explicar as coisas”<sup>30</sup>, o que faria de Nietzsche um naturalista metodológico.

Leiter considera que Nietzsche é o que denomina de “M-naturalista especulativo”, comparando-o a Hume, que “constrói uma teoria especulativa da natureza humana modelada sobre o paradigma científico mais influente da época”<sup>31</sup>. O princípio de causalidade é posto em questão por Hume<sup>32</sup>, uma vez que afirma que nada garante ou permite que esperemos das mesmas causas as mesmas consequências a não ser o hábito, a crença e o tomar por verdadeiro, revelando o modo de ser do humano e a função prática de noções como a relação entre causas e efeitos ou regularidades tomadas como artifício interpretativo e não fundamento ou paradigma cognitivo. Isso revela o caráter especulativo da filosofia naturalista de Nietzsche certamente, mas não sua submissão ao método científico e sim sua consideração e superação de tal perspectiva e interpretação como paradigma.

Leiter faz uma revisão de sua posição quanto ao naturalismo de Nietzsche posteriormente em “Nietzsche’s naturalism reconsidered”, onde caracteriza como parte principal de seu naturalismo *substantivo* a “convicção ontológica de que as únicas coisas que existem são naturais”<sup>33</sup>. Quanto a isso também estamos de acordo. Mas, embora Leiter situe Nietzsche entre as “teorias especulativas da natureza humana” que são “informadas pelas ciências” e comprometidas com “uma visão científica de como as coisas funcionam”, admite que Nietzsche por vezes se afasta de um projeto de explicação natural em moldes científicos (naturalista) e avança no que denomina pejorativamente de “tarefa independente [...] daquele que ‘cria’ valores”<sup>34</sup>, embora quando se trate de como as coisas funcionam e do que ocorre na vida humana e em tudo o mais, Leiter argumente que a visão global de Nietzsche é uma “visão científica” (cientificista).

Schacht discorda da posição de Leiter quanto ao naturalismo de Nietzsche, que, segundo Schacht, pretende se colocar como alternativa e mesmo como antídoto ao

---

<sup>30</sup> Ibidem, p 5.

<sup>31</sup> Leiter, B *Nietzsche on Morality*, London: Routledge, 2002, p 4.

<sup>32</sup> G C, § 357.

<sup>33</sup> Leiter, B. Nietzsche’s naturalism reconsidered. In: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (orgs.). Oxford: Oxford University Press, 2009, p 5.

<sup>34</sup> Leiter, B. Nietzsche’s naturalism reconsidered. In: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (orgs.). Oxford: Oxford University Press, 2009, p 11.

naturalismo cientificista. Argumenta que o naturalismo de Nietzsche não pode ser reduzido a nenhuma das doutrinas naturalistas de Leiter, nem a que concerne ao que existe (substantiva), nem a relativa a como as coisas funcionam e devem ser explicadas (metodológica).

Porém discordamos também de Schacht quando supõe que “tudo no mundo (a realidade humana incluída) *começou* como algo meramente “natural”, uma vez que sustentamos que o naturalismo de Nietzsche e a naturalização do homem e do conhecer proposta pelo autor e levada a cabo por meio de uma determinada concepção de fisiologia dissolve a distinção entre cultura e natureza, naturalizando o próprio conhecimento e o conhecer, fazendo da perspectiva científica um artifício interpretativo do humano e expressão de seu modo de ser, seu ser próprio. Sendo assim, Leiter estaria correto em afirmar que para Nietzsche todas as coisas que existem são naturais (naturalismo substantivo).

Christopher Janaway elabora uma caracterização do que denomina de “naturalismo nietzscheano em sentido amplo” em seu recente livro *Beyond selflessness*, onde enumera várias características do naturalismo de Nietzsche, sendo tal caracterização qualificada de forma pejorativa por Leiter como “naturalismo de lista de lavanderia”. Vejamos o que afirma Janaway:

[Nietzsche] se opõe à metafísica transcendente, seja ela a de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de modo absolutamente livre, ou do puro intelecto transparente a si mesmo, e em lugar disso enfatiza o corpo, discute a natureza animal dos seres humanos, e procura explicar inúmeros fenômenos recorrendo a impulsos, instintos e afetos que localiza em nossa existência física corpórea. Seres humanos devem ser “traduzidos de volta na natureza”, uma vez que de outro modo, nós falsificamos sua história, sua psicologia e a natureza de seu valor [...].<sup>35</sup>

Leiter questiona por que especificamente esse conjunto de convicções deveria ser sustentado por um filósofo naturalista, quando tal questão não é o objetivo da caracterização do naturalismo de Nietzsche nem da argumentação de Janaway no intuito de apresentá-lo em linhas gerais. Reconhecendo as semelhanças entre a concepção do naturalismo de Nietzsche de Janaway e as próprias, Schacht ressalta que os métodos de Nietzsche são constantemente “descontínuos em relação àqueles da investigação científica empírica” e não baseados ou modelados nela<sup>36</sup> e que “fatos explicativos sobre mim, mesmo que de alguma maneira se localizem em minha psico-fisiologia, são essencialmente configurados pela *cultura*”<sup>37</sup>.

Schacht prossegue, argumentando que: “Se as explicações causais de Nietzsche sobre

<sup>35</sup> Janaway, C. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p 34.

<sup>36</sup> Schacht, R. *O naturalismo de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 39

<sup>37</sup> *Ibidem*, p 47.

ossos valores morais são naturalistas, elas o são num sentido que inclui no ‘natural’ não só a constituição psico-fisiológica do indivíduo cujos valores estão por explicar, mas também muitos fenômenos *culturais* complexos”<sup>38</sup>. E mesmo a tarefa de criar valores é natural para o humano a partir de uma perspectiva fisiológica, é necessidade para seres como nós para conservar-nos na existência e crescer em força. Schacht parece cair em contradição ao dizer que tudo no mundo **começou** como algo meramente natural e depois dizer que as explicações naturalistas de Nietzsche incluem no “natural” fenômenos culturais complexos ou mesmo que fatos explicativos que remetem à “minha psico-fisiologia” sejam configurados pela cultura.

Embora Leiter recentemente reconheça o interesse de Nietzsche e de seu naturalismo pela cultura, como aponta Janaway, ele ainda insiste que “isso não deveria nos levar a perder de vista o papel que causas psico-fisiológicas desempenham na explicação da moralidade que está sendo oferecida por ele”<sup>39</sup> e ainda sustenta que “causação e explicação causal são centrais no naturalismo de Nietzsche”<sup>40</sup> e isso envolve a “oferta de teorias” que “são fundamentalmente modeladas na ciência, no sentido de que buscam revelar os determinantes causais desses fenômenos, que sejam típicos de diversos fatos fisiológicos e psicológicos sobre as pessoas”<sup>41</sup>.

Por meio de uma distinção entre explicação *causal* e *processual*, Schacht afirma a crença de que para uma interpretação mais justa e honesta do naturalismo de Nietzsche “precisamos nos afastar do paradigma científico-natural causal-determinista” adotado por Leiter, mais do que já o fez Janaway, que propõe que “Nietzsche pode ser lido como naturalista na medida em que busca explicações que referem causas de um modo que não entra em conflito com a ciência”<sup>42</sup>.

Schacht sustenta que deveríamos abandonar toda referência a “causas” para caracterizar o naturalismo de Nietzsche, “pois embora Nietzsche recorra ocasionalmente a uma linguagem causal, quando se expressa de forma mais precisa ele tem sérias reservas ao conceito de ‘causa e efeito’, chegando a evitá-lo em muitos contextos”<sup>43</sup>. Ao invés disso, Schacht propõe “uma consideração abrangente sobre o modo de pensamento ‘desdivinizado’ e pós-metafísico que anima, do início ao fim, suas discussões sobre a vida e o mundo – e

---

<sup>38</sup> Ibidem, p 52-53.

<sup>39</sup> Leiter, B. Nietzsche’s naturalism reconsidered. In: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (orgs.). Oxford: Oxford University Press, 2009, p 20

<sup>40</sup> Ibidem, p 21.

<sup>41</sup> Ibidem, p 17.

<sup>42</sup> Janaway, C. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p 52.

<sup>43</sup> Schacht, R. *O naturalismo de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 45.

sobre a realidade humana em particular”<sup>44</sup>, e tomá-lo como guia e diretriz mais apropriada para entender o significado do naturalismo de Nietzsche.

Schacht nos lembra que para uma interpretação mais justa da filosofia naturalista de Nietzsche alguns aspectos têm de ser levados em consideração, como, por exemplo, evitar atribuir a ela “posições definitivas de algum tipo”<sup>45</sup>, sendo mais relevante considerar quais linhas interpretativas devem ser favorecidas em função de sua recorrência na extensão da obra do autor, uma vez que sua filosofia tem um caráter eminentemente experimental.

Nietzsche valoriza, aprecia e usufrui da vivacidade da linguagem, do poder da retórica e da ironia e “das figuras do discurso”, e as testa e utiliza, devendo ser consideradas “antes um experimento que um compromisso”, afirma Schacht, uma vez que a proposição e a crítica de estimativas e interpretações são “moeda corrente” na filosofia do autor, sendo um erro considerar a defesa de qualquer dogmatismo ou doutrina como aspecto ou caráter de sua filosofia. Mesmo em obras como *Assim falou Zaratustra*, o substantivo “*Lehre*”, que costuma ser traduzido como “doutrina”, pode ser melhor entendido como “*Lehren*”, ou seja, “ensinamentos”, exortações e imagens poderosas, argumenta Schacht<sup>46</sup>.

Nessa perspectiva, a filosofia naturalista de Nietzsche tem que ser considerada a partir de “sua recusa generalizada do dogmatismo” e da “sua adesão à idéia de que toda investigação cognitiva-interpretativa [...] permanece indefinidamente experimental e provisória”<sup>47</sup>. Segundo Schacht, o tipo de filosofia e de naturalismo de Nietzsche toma como ponto de partida “o fim da plausibilidade [...] de qualquer modalidade religiosa, metafísica ou moralmente imaginada de realidade ‘superior’ ou ‘mais verdadeira’ que seja subjacente ou transcendente ao mundo no qual nos encontramos e vivemos nossas vidas”<sup>48</sup>. Mas tal concepção, expressa por Nietzsche como a “morte de Deus” não representa o estabelecimento de uma “nova” doutrina nem implica uma postura dogmática; antes consiste em uma diretriz hipotético-especulativa que perpassa toda a obra do autor, uma vez que sua “filosofia envolve experimentar e propor relatos de vários gêneros – alguns ‘genealógicos’ ou processuais, outros interpretativos ou aptos a atribuir sentido”<sup>49</sup>.

O naturalismo de Nietzsche, portanto, segundo Schacht, “é *ao mesmo tempo* uma ‘hipótese regulativa’ (em termos substantivos) e um ‘princípio heurístico’ (em termos metodológicos)”. Hipótese de que tal naturalismo tomado como diretriz “funcionará bem em

<sup>44</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 45.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem, p 47.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem, 47-48.

<sup>49</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 49.

termos de plausibilidade, viabilidade e significabilidade interpretativas contínuas” e princípio heurístico na medida em que permite aproximar-se das coisas de modo “proveitoso para a investigação interpretativa e reinterpretativa”<sup>50</sup>.

Nietzsche não está “comprometido com a convicção de que tudo que acontece na vida humana, no desenvolvimento e desdobramento da realidade e da experiência humanas”<sup>51</sup> pode ser compreendido ou explicado adequadamente “em termos de conceitos e processos científico-naturais” ou possa ser “científica e naturalmente modelado”, uma vez que a própria “causalidade”, que é um elemento fundamental da experiência humana escapa à explicação científica, como vimos.

Para uma interpretação mais honesta (*redlich*) do naturalismo de Nietzsche e para uma reinterpretação desdivinizada tanto da realidade humana quanto do mundo em que nos encontramos de um modo que faça jus à diversidade e à riqueza de suas manifestações, faz-se necessário uma ampla gama de disposições e perspectivas que perpassam e vão além de uma interpretação meramente científica, incluindo concepções fisiológicas, neurológicas, psicológicas, antropológicas, culturais, históricas, morais, biográficas, sociológicas, entre outras. Como afirma Nietzsche em *Genealogia da moral*, “quanto mais olhos, olhos diferentes, pudermos usar para observar uma mesma coisa, mais completo será nosso conceito dessa coisa, nossa ‘objetividade’”, sendo tal procedimento “desejável não só para os propósitos da auto-expressão e da criação”, mas principalmente porque “desse modo se saberá como tornar a *diversidade* (variedade) de perspectivas e interpretações afetivas aproveitáveis para o *conhecimento*”<sup>52</sup>.

Tal forma de perspectivismo filosófico, do qual trataremos em capítulo posterior, tem relação direta com a metodologia naturalista de Nietzsche na medida em que as ciências da natureza (*Wissenschaftlich*) são parte integrante e componente do que denomina de “filosofia do futuro”, pois Nietzsche afirma que: “mesmo agora parece distante o tempo em que as energias artísticas e a sabedoria prática de vida irão se juntar ao pensamento das ciências naturais para formar um sistema orgânico superior”<sup>53</sup> ou um modo de ser e de proceder no qual tais interpretações e perspectivas se complementem e suplementem, uma vez que, conforme vimos, novas interpretações e perspectivas são necessidade para seres como nós em um real em perpétuo devir, cuja única certeza é a diferença e a mudança.

Schacht aponta a nota no final da primeira dissertação da *Genealogia da moral* para

---

<sup>50</sup> Ibidem, p 49-50.

<sup>51</sup> Ibidem, 50.

<sup>52</sup> G M III § 12

<sup>53</sup> G C § 113.

caracterizar o compromisso de Nietzsche com uma (re)interpretação naturalista de todas as coisas humanas, afirmando que essa é uma matéria que “demanda a atenção de filólogos e historiadores, bem como a dos filósofos profissionais”, e observa que “é igualmente necessário atrair o interesse de fisiólogos e médicos” para a tarefa preconizada por ele de reavaliação “do valor dos valores existentes até então”, uma vez que “a questão: qual é o valor desta ou daquela tábua de valores, desta ou daquela ‘moral’? deve ser posta a partir das mais diversas perspectivas”<sup>54</sup>.

O papel dos filósofos, “após transformarem as relações entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão reservadas e cheias de desconfiança, em um intercâmbio amistoso e frutífero” seria o de atuar como “defensores e mediadores” nas relações entre essas “diferentes perspectivas” e aquilo que pode ser entendido por meio dessas distintas abordagens e modos de pensar. Dessa forma, prosseguiriam rumo a uma “reinterpretação e revisão mais abrangentes dos valores e da moral”, consistindo a “futura tarefa dos filósofos” no enfrentamento do problema do valor e da hierarquia dos valores, para os quais as ciências da natureza devem preparar o caminho.

Para Schacht são esses o caráter e a agenda do naturalismo de Nietzsche. Por ser tanto biológica quanto historicamente processual (genealógico), o naturalismo filosófico de Nietzsche leva em consideração que a realidade humana é tão social e cultural quanto é biológica, fisiológica e psicológica, embora na presente abordagem tal aparente distinção entre natural e cultural também seja reinterpretada e transvalorada, ou melhor, naturalizada.

Portanto, segundo Schacht, “o procedimento típico de Nietzsche” (a metodologia de seu naturalismo) envolve “o aporte e o emprego de uma multiplicidade de diferentes perspectivas, ‘ópticas’ e mentalidades [...] postas a serviço da iniciativa de expandir e aprofundar nossa compreensão de nós mesmos e das possibilidades humanas”, que se realizam e se expressam “em coisas tão distintas como traços e tipos psicológicos, culturas e subculturas, sociedades e instituições, arte e literatura, morais e valores, assim como formas de pensar e conhecer”<sup>55</sup>.

Schacht identifica como cerne do projeto da obra *Assim falou Zaratustra* “o cultivo de uma nova sensibilidade que afirme a vida (tanto pós-niilista quanto pós-cristã)”, uma vez que afirma que “o projeto naturalista de Nietzsche envolve o reconhecimento e exame de tais sensibilidades e de formas correlatas de experiência e atividade” na tentativa de mostrar que podem ser tomadas como “fenômenos psicológicos, socioculturais e históricos que surgiram e

---

<sup>54</sup> G M I §17.

<sup>55</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 61

se desenvolveram sob formas que podem ser esclarecidas em termos inteiramente mundanos” que “podem ser relacionadas processualmente a certas capacidades e disposições humanas.” Afirma ainda que tais sensibilidades “podem também ter emergido e tomado forma sob o impacto de determinadas injunções e dinâmicas sociais, e coisas semelhantes (que por sua vez incidiram sobre sensibilidades e disposições prévias)”<sup>56</sup>.

O que Schacht denomina de sensibilidades é definido por ele como “configurações complexas de disposições, atitudes, crenças, valorações e tendências interpretativas” que “são alimentadas por fontes afetivas”, podendo ser “governadas por algum traço humano herdado, mas variável”, estando “fortemente inscritas na cultura” e “refletindo elementos das formações culturais a que se foi exposto e que foram internalizados”. Sensibilidades, afirma Schacht, estão conectadas às formas de vida (*Lebensformen*) e às formações às quais estão associadas “(como práticas, tradições, instituições, artefatos, símbolos, formas de arte e textos), de cujas sensibilidades elas são a internalização, e nas quais estão ancoradas”, e “sendo delas ainda expressão e elaboração, uma conformando e sustentando a outra”<sup>57</sup>.

Segundo Schacht, embora sejam sempre “nossos afetos que expressam a si mesmos em qualquer coisa que façamos”, isso se dá por meio de nossas sensibilidades, que não só *conformam* os afetos, mas também os *transformam* tanto no seu modo de expressão quanto no tocante às nossas capacidades de “internalização”, “redirecionamento” e “sublimação” de nossas disposições e impulsos. “Sensibilidades existem no meio dinâmico e altamente diferenciado das linguagens humanas”, afirma Schacht, envolvendo distintos “jogos de linguagem” dentro dos quais conceitos, normas e valores estão ancorados, uma vez que muito de seu conteúdo e configuração está sujeito à contingência histórica, embora seres humanos não sejam apenas “passiva e uniformemente programados pelas formações culturais”, reagindo a elas “de modo não idêntico mesmo quando as internalizam”<sup>58</sup>. Ou seja, toda vivência é singular e única.

Segundo Schacht, “os seres humanos não estão meramente *aptos* a ingressar em formas de vida mais amplas ou mais estreitas, historicamente desenvolvidas, sempre nuançadas culturalmente” e “contextualizadas socialmente”, adquirindo delas sensibilidades e mentalidades, assim como não estão meramente *aptos* a aprender, utilizar e adquirir uma linguagem e as sensibilidades que lhe são características”. Precisamos agir dessa forma, segundo ele, por termos perdido a capacidade de viver de outro modo na medida em que tais

---

<sup>56</sup> Ibidem, p 66.

<sup>57</sup> Ibidem, p 67.

<sup>58</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 68.



aptidões foram adquiridas. Nisso reside “nossa força exclusiva como espécie e nossa grande vulnerabilidade”. Trataremos da natureza e da função da linguagem e dos conceitos a partir de uma perspectiva fisiológica no capítulo seguinte.

Por isso, Nietzsche caracteriza o homem como “o animal sob maior risco”, “o animal não fixado” (pois o caráter do real é de devir), “o animal mais desnaturado” e “o animal que se extraviou de seus velhos instintos de forma mais perigosa”, que por isso tem de ser retraduzido para a natureza, mas também “o animal mais interessante”, pois, por meio de sua transformação, “o aspecto da terra foi fundamentalmente alterado”<sup>59</sup>.

Uma vez que para Nietzsche todo valor e valoração são historicamente determinados, nossas sensibilidades, ou o modo de ser do humano, seu ser próprio, é caracterizado por Schacht como ancorado e/ou surgindo “a partir de aspectos de nossa natureza humano-animal por meio de processos históricos de natureza social e cultural e cultivados por formas da vida humana que lhe são correlatas”<sup>60</sup>. Formas de vida (*Lebensformen*) e sensibilidades “converteram-se em parte da realidade humana tanto quanto o uso das formas de linguagem ricas e complexas que ambas demandam e modificam continuamente”. E como foram, formas de vida e sensibilidades, o modo e o meio para o “engrandecimento da vida” ou para a degeneração e decadência desfavoráveis ao crescimento e florescimento do humano, versões delas foram, são e serão necessidade para seres como nós, por tornarem possível valores, perspectivas e interpretações para que possamos atribuir sentido e significância a nós e ao mundo em que vivemos e assim nos conservarmos na existência e crescermos em força.

Tais “sensibilidades” adquiridas pelos seres humanos individuais são modificáveis ao longo da vida, uma vez que os homens tendem a viver e a se comportar de uma forma que expressa “sensibilidades que vieram a adquirir por meio de uma combinação entre natureza (isto é, hereditariedade) e modos específicos de criação, sob certas circunstâncias sociais”. Porém, ainda segundo Schacht, para Nietzsche, “os seres humanos também podem [...] ter identidades em que sensibilidades singulares plenas sejam suficientemente dominantes a ponto de ser apropriado caracterizá-los conforme tais sensibilidades”, sendo “humanamente possível que um único ser humano desenvolva uma multiplicidade de sensibilidades [...] sendo capaz de transitar de uma à outra em contextos apropriados”, “jogar umas contra as outras” ou combiná-las quando isso se mostre “vantajoso, esclarecedor ou criativo”. Tal aptidão é de especial valia e importância para um filósofo e para “qualquer um que viva em uns tantos “mundos” social e culturalmente diversos que demandem que se disponha e maneje

---

<sup>59</sup> G M II § 16.

<sup>60</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 68.

a sensibilidade e mentalidade mais conveniente de acordo com suas diferenças”<sup>61</sup>.

Sendo assim, podemos interpretar a noção de uma humanidade mais “elevada” indicada e antecipada por Nietzsche, como a que “consiste de seres humanos que atingiram autonomia, criatividade e domínio de si” em um tal grau que os autoriza a moldar sensibilidades distintas próprias para além das adquiridas previamente, “conferindo ‘estilo’ próprio a seu ‘caráter’”, e dessa forma tornando-se “artistas de suas próprias existências”<sup>62</sup>. Para Nietzsche, “Nós, contudo, queremos nos tornar quem somos”, e isso envolve tanto alcançar a autonomia dos “indivíduos soberanos”<sup>63</sup> quanto a criatividade dos “homens futuros”, “os novos, os únicos, os incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos”<sup>64</sup>. Trataremos mais especificamente dessas noções no capítulo final.

Portanto, Schacht conclui: “O conhecimento de “tudo o que é conforme leis e necessário no mundo” (as ciências da natureza) não é suficiente para capacitar alguém a viver a vida de forma autônoma e criativa” nem para “determinar o que alguém assim faria ou criaria”, ou mesmo “compreender a autonomia e criatividade como possibilidades humanas”, sendo nisso que consiste, segundo ele, o desafio e a tarefa supremos da filosofia naturalista de Nietzsche, na reinterpretação da realidade humana. Tal tarefa “exige um conjunto mais pleno de olhos e estratégias de reconhecimento e interpretação, sintonizados de modo mais abrangente com tudo o que a realidade humana se tornou – e veio a ser capaz de se tornar”<sup>65</sup>.

O naturalismo de Nietzsche é “uma modalidade nova e diferente, atenta tanto aos tipos de fenômenos e aspectos das coisas que as ciências naturais são boas em descrever e explicar (à sua maneira)” quanto “aos processos históricos”, como a “emergência de conceitos morais diferenciados, formas de religiosidade, tipos de arte e sensibilidade estética e modo de pensar (que incluem as variantes científica e filosófica) que não são determinístico-causais”<sup>66</sup>.

Outra autora que tratou do naturalismo de Nietzsche é Acampora<sup>67</sup>, que o denomina como “artístico”, destacando a criação de valores como sua característica fundamental, resgatando e privilegiando o aspecto estético, plástico e conformador do modo de ser do humano (arte) que havia sido desvalorizado (aparência) pelo legado do racionalismo socrático que resultou em uma forma de cientificismo que ignora a importância da arte e da estética

---

<sup>61</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 70.

<sup>62</sup> Ibidem p 71

<sup>63</sup> G M II § 2

<sup>64</sup> G M II § 24.

<sup>65</sup> Schacht, R. O naturalismo de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, 2011, p 72.

<sup>66</sup> Ibidem p 73.

<sup>67</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva. Revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

enquanto capacidades de produção de valor.

Segundo a autora, Nietzsche dá ênfase às dimensões criativas, afetivas e normativas da investigação humana para desenvolver uma forma de pesquisa que respeite os métodos e resultados empíricos das ciências modernas para estabelecer uma nova ligação entre filosofia e ciência.

A autora argumenta que ao caracterizar o que denomina de “vontade fundamental do espírito”<sup>68</sup>, Nietzsche atribui à existência humana “necessidades e faculdades [que] são aqui as mesmas que os **fisiólogos** apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica”<sup>69</sup>, que consistem numa espécie de poderes fundamentais de apropriação e criatividade dos quais, para a autora, a ciência é um exercício especializado e qualificado que exprime a força do espírito de apropriar-se do estranho no intuito de incorporar novas experiências e até mesmo na determinação do que é necessário não saber, sempre “conforme o grau de sua força apropriadora, de sua ‘força digestiva’, usando uma imagem – e realmente o ‘espírito’ se assemelha mais que tudo a um estômago”<sup>70</sup>. Vejamos o que afirma Nietzsche:

A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento do “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto, mais exatamente, a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada.<sup>71</sup>

O legado socrático da dissociação entre aparência e intelegibilidade (realidade) é questionado por Nietzsche, para o qual aparência (*Schein*) não é mera ilusão ou delírio, mas concede-nos um acesso ao real, permitindo ver o que é e desafiando a oposição entre verdade e falsidade como epistemologicamente deficiente, uma vez que reconhece a inventividade no fazer sentido das experiências como uma espécie de poder de apropriação necessário à vida. “*Retraduzir o homem de volta a natureza*”, tal é a tarefa a que se propõe Nietzsche, triunfando sobre as muitas interpretações já realizadas sobre o “texto básico *homo natura*.” Nietzsche pretende dar uma nova resposta à pergunta fundamental: “Por que conhecimento, afinal?”<sup>72</sup>.

A função normativa de uma verdade que se opõe à aparência é questionada por Nietzsche através do reconhecimento da importância e função fisiológica da aparência no

---

<sup>68</sup> Acampora, C. D. As disputas de Nietzsche. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 134.

<sup>69</sup> B M § 230, p 136

<sup>70</sup> B M § 230, p 137.

<sup>71</sup> B M § 230.

<sup>72</sup> B M § 230, p 138

nosso processo de raciocínio, cognição e conceituação. A desconsideração das diferenças em um mundo onde nada é igual, a invenção de similaridades em um universo de diversos e singulares e a imposição de categorias, regularidades e ordem em uma natureza em perpétua mudança e transformação expressam necessidades humanas e só demonstram que a ilusão e o erro são “condições da existência cognoscível e sensível”. Nietzsche pretende resgatar o valor da experiência, mas sem rejeitar nem desistir da verdade, transvalorando-as e concebendo-as como noções complementares e não opostas. Afirma que:

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte; não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua “verdade” não restaria nada.<sup>73</sup>

Tal reconhecimento da inventividade no “fazer sentido” da experiência concebido como produção de aparência, segundo Acampora, está no cerne do projeto de naturalização do homem e desdivinização da natureza proposto pelo autor na obra *A gaia ciência* e pretende reconciliar ciência e arte para que ao invés de serem concebidos como opostos e prejudiciais uma à outra se relacionem entre si para permitir que cada uma se aproprie dos recursos da outra para seus próprios fins, permitindo também dessa forma a dissolução da distinção entre um mundo falso (aparência) e um mundo verdadeiro (essência).

Resulta de tal concepção de aparência uma nova concepção de conhecimento, diferente por excluir o sentido de livre de ilusões, alterando a valência da própria noção de aparência e ilusão, transvalorando-as, assim como a natureza e função do intelecto e da razão. Para Nietzsche as nossas “ilusões e erros, nossas bastante brutas aproximações e invenções, permitem-nos, ainda assim adquirir conhecimento”, segundo Acampora, sendo o erro e a aparência por vezes condição para o próprio conhecimento por serem “parte de nosso processo de raciocínio e cognição na medida em que as próprias atividades através das quais realizamos investigações e adquirimos conhecimento, como a conceptualização” necessariamente “implicam a desconsideração de diferenças, a invenção de similaridades, e a imposição de categorias, regularidade e ordem”. Sendo assim, a aparência, a ilusão e o erro são “condições da existência cognoscível e sensível”<sup>74</sup>, ou, como vimos, erros úteis a conservação e aumento para seres como nós.

Tal resgate da noção de aparência e sua tensão com a noção de realidade que estão na

---

<sup>73</sup> B M § 34.

<sup>74</sup> G C § 107.

“origem da concorrência entre o idealismo e o realismo empírico” remetem a “antiquíssima discussão filosófica sobre como distinguir e reconciliar o mundo como ele aparece e o mundo como ele realmente é”<sup>75</sup>. E embora Nietzsche admire o ceticismo daqueles filósofos que negam a realidade do mundo sensual, como Parmênides, Sócrates e Platão, argumenta que não levaram suas ideias longe o bastante, “até o ponto de questionar o valor da verdade”, e contrasta tais concepções com um aparente elogio do “sensualismo” (e conseqüentemente do empirismo) como hipótese reguladora e princípio heurístico. “Nietzsche claramente não rejeita o valor da experiência sensorial, mas tampouco limita o conhecimento ao que pode ser objeto de investigação empírica”<sup>76</sup>, como faz Popper ao estabelecer como critério para determinar o que é ou não ciência a possibilidade de ter o objeto de estudo observado empiricamente, o que caracteriza o naturalismo de Nietzsche como não cientificista por seu escopo extrapolar os limites estabelecidos pela ciência em sua investigação do humano.

A concepção de Acampora do naturalismo de Nietzsche privilegia o aspecto de criação de valores, interpretações e perspectivas e pode ser melhor caracterizada pela distinção entre as noções de descoberta (*finden*) e invenção (*erfinden*). No contexto de uma comparação entre as ideias de Nietzsche e de Kant, as faculdades e categorias “descobertas” por Kant são, para Nietzsche, na verdade, invenções. Tomar tais invenções por descobertas limita o desenvolvimento da busca por conhecimento por parecer uma explicação mais efetiva e poderosa do que de fato é, interrompendo investigações filosóficas diferentes e limitando o conhecimento ao invés de contribuir com ele.

Outra distinção importante para a compreensão do naturalismo de Nietzsche como artístico, segundo Acampora, é a diferença entre interpretação e explicação. As ciências naturais fornecem interpretações e não explicações. Tais “explicações” na verdade descrevem e são moldadas por interesses e sempre organizadas para a adequação a nossos propósitos. Em Nietzsche todo critério é arbitrário. O naturalismo *artístico* de Nietzsche “pode ser parcialmente caracterizado como uma forma de projeção imaginativa em virtude da qual a investigação pode ser *orientada*” não podendo por isso ser reduzido ao empirismo ou cientificismo e tendo “importância metodológica, bem como significância em termos de interpretação e comunicação de resultados”<sup>77</sup>.

Tal forma de naturalismo (artístico) que reúne arte e ciência, segundo Acampora,

---

<sup>75</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 140.

<sup>76</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 142.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p 143.

permite a Nietzsche “fazer uso de inovações artísticas para redirecionar e dar nova forma a vetores de pesquisa, e o encoraja a buscar em diversos corpos e fontes de conhecimento modelos inovadores para aplicar aos temas que o preocupam”<sup>78</sup>. Ao ressaltar o artístico no naturalismo de Nietzsche, Acampora procura “mostrar que este é um dos modos como ele imagina uma relação agonística produtiva entre o que é fictício e o que é verdadeiro, o que é inventado e o que é descoberto”<sup>79</sup>. E é o agonismo (conflito) que é tomado como diretriz por Acampora para caracterizar a filosofia de Nietzsche, como veremos adiante.

Portanto, o naturalismo de Nietzsche, depurado de qualquer pretensão dogmática e extrapolando os limites do que pode ser conhecido apenas por meio de leis determinístico-causais (não cientificista) se confunde com a naturalização do homem e do conhecer e a desdivinização da natureza propostas por ele e anunciadas em seu projeto de transvaloração de todas as coisas na obra *A gaia ciência*. Tal nova interpretação é não só possível a partir de uma nova perspectiva, a fisiológica, mas também é necessária desta mesma perspectiva, uma vez que avaliar e interpretar são características do modo de ser do humano, seu “ser próprio”, e consistem numa forma de determinação ativa e experimento interpretativo plasmador e normativo que nunca cessa ou se fixa, por meio do qual atribuímos valor e sentido a tudo e a nós mesmos, e assim nos mantemos na existência e crescemos em força. Assim, podemos dizer que a naturalização do homem torna possível (e necessária) uma nova avaliação de todas as coisas a partir de uma certa perspectiva e interpretação do humano, a fisiológica, pela qual a própria naturalização é levada a termo por meio da filosofia naturalista hipotético-experimental de Nietzsche.

---

<sup>78</sup> Ibidem, p 143.

<sup>79</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 144.

### 3 VIDA E VALOR: A GENEALOGIA, O PERSPECTIVISMO E A TRANSVALORAÇÃO

Ainda no intuito de melhor compreender a naturalização do homem levada a termo por Nietzsche, tomo como referência o texto *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*, de 1873, no qual utiliza a perspectiva fisiológica não só como critério para naturalizar o homem e o próprio conhecer quanto parece estabelecer tal naturalização como algo necessário a partir de uma perspectiva biológica.

Por meio de uma fábula, de certa forma um uso metafórico do conceito mais compatível com o que denomina de origem e natureza dos conceitos no próprio texto, Nietzsche ilustra como concebe o intelecto humano dentro da natureza, restringindo suas pretensões e de certa forma determinando sua finalidade, ou uma finalidade para ele, segundo uma perspectiva fisiológica que permite tomá-lo como necessidade resultante de uma animalidade insuficiente no homem frente a outras espécies, para conservar-se na existência e crescer em força, embora sejam, segundo ele, as criações do intelecto metáforas interpretativas, ou até mesmo erros úteis à conservação, quando tais esquemas interpretativos são tomados pelo real ou por algo como a coisa em si.

Em sua obra sobre a natureza e função do *agon*<sup>80</sup> (disputa) na filosofia de Nietzsche (noção da qual trataremos mais detalhadamente nos capítulos finais), Acampora se refere aos homens como “animais que atribuem valores”<sup>81</sup>, realizando uma distinção entre o valor tomado como algo inerente ao mundo e os valores concebidos como “produtos da criatividade e engenhosidade humanas que se desenvolvem historicamente e são preservados e transmitidos culturalmente”, uma vez que afirma que Nietzsche se interessa pela forma particularmente humana de fazê-lo, embora se possa afirmar que mesmo o mundo inorgânico possua uma perspectiva (chega a caracterizar o orgânico como um caso raro do inorgânico)<sup>82</sup>, subvertendo nossas concepções tradicionais, transvalorando-as).

O homem é uma espécie que, para viver, precisa criar metáforas, interpretar para valorar todas as coisas, atribuindo sentido, finalidade e tudo mais que seja necessidade para a existência de seres como nós. Nietzsche afirma acerca da função do intelecto, partindo de uma

---

<sup>80</sup>Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 38 nota 18.

<sup>81</sup>Ibidem, p 37.

<sup>82</sup>G C § 109, p. 136.

perspectiva fisiológica: “É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los na existência...” e acrescenta:

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas.<sup>83</sup>

O próprio intelecto é tomado como um artifício biológico que tem por finalidade compensar a ausência de condições físicas suficientes para garantir sua conservação por meio da mera força bruta e irracional. Nietzsche questiona ainda, nesse mesmo trecho, de onde viria um puro impulso à busca ou determinação de uma verdade pura e sem consequências, exprimindo uma concepção de epistemologia naturalizada, uma vez que o intelecto e a própria consciência, tomada por ele como o mais tardio dos instintos (chega a afirmar que se dependêssemos dela pra sobreviver já teríamos sucumbido<sup>84</sup>) é concebido como mão do corpo e pequena razão, frente ao corpo, considerado grande razão e multiplicidade com um só sentido<sup>85</sup> pelo autor.

Nietzsche é claro quanto à função fisiológica da verdade em um fragmento póstumo:

Origem do “mundo verdadeiro”

A errância da filosofia reside em que, em vez de ver na lógica e nas categorias da razão meios para dar um jeito no mundo conforme finalidades práticas (portanto, “em princípio”, para uma *falsificação* útil), acreditava-se ter neles o critério da verdade, ou até da *realidade*. O “critério da verdade” era, de fato, apenas a *utilidade biológica de um tal sistema de falsificação fundamental*.<sup>86</sup>

A verdade surge nessa perspectiva biológica como necessidade para a convivência dos homens, mera convenção arbitrária da linguagem, uma “designação uniformemente válida e obrigatória das coisas”, sendo muito mais expressão de uma necessidade fisiológica do que de uma determinação moral ou razão pura. É seu uso para a vida, a eficácia de tal determinação, que justifica sua existência como ferramenta na interpretação, que lhe permite ser o que é, humano. E uma das primeiras formas da verdade foi, tinha de ser, a crença no testemunho, tão fundamental ao convívio social.

Por isso afirma que:

<sup>83</sup> Nietzsche W. F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. Trad. Paulo César de Souza, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1998, p. 53.

<sup>84</sup> G C § 11. p. 62.

<sup>85</sup> Z, Dos desprezadores do corpo

<sup>86</sup> V P, § 288, p. 233; S.W., XIII, 14 (153-154).



É somente em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil.<sup>87</sup>

O intelecto e a própria consciência podem ser pensados dessa perspectiva como acessórios e artifícios do corpo e resultado de uma hierarquia sempre provisória de forças e sempre enquanto manifestação da vontade de poder. A própria percepção é concebida pelo autor como interpretação de impulsos nervosos, novamente interpretados pelo intelecto como formas, conceitos e sensações, e a cada passagem nova metáfora, numa rede de esquemas interpretativos por meio dos quais nos mantemos na existência<sup>88</sup>. Afirma acerca do intelecto na obra *A gaia ciência*:

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera em nós esse antigo mecanismo.<sup>89</sup>

Incapaz de lutar pela vida somente por meio da força bruta, o homem cria os artifícios necessários por meio do intelecto ao interpretar, criar e valorar as coisas. Por meio da educação aprendemos a interpretar e valorar de acordo com a cultura e lugar em que estamos, mas sendo a natureza puro fluxo e mudança e toda interpretação fruto de necessidades fisiológicas determinadas historicamente, uma vez que nossas vivências primitivas são completamente individualizadas e únicas, singulares, a incompletude do animal homem pode ser encarada tanto como seu maior defeito (para um puro vitalismo) quanto sua maior virtude, uma vez que são possíveis e necessárias novas hierarquias de forças, interpretações, valores, culturas.

Em uma natureza que inclui as criações humanas como cultura e estado, dissolvendo a distinção entre animal e racional como duas coisas diferentes ou que pudessem ser separadas como as noções tradicionais de corpo e alma, por meio da perspectiva fisiológica, Nietzsche permite buscar critérios para estabelecer novas e necessárias valorações. Torna possíveis perspectivas e interpretações que superem interpretações mais estreitas com as quais temos nos mantido vivos, e que, embora façam parte da tradição, essa longa lista de valorações que se mostraram úteis e necessárias para atribuir sentido e finalidade à existência através dos

---

<sup>87</sup> Nietzsche W. F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. Trad. Paulo César de Souza, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1998, p. 54-55.

<sup>88</sup> *Ibidem* p. 56.

<sup>89</sup> G C, § 111, p. 139-140.

milênios, assim como a cultura, precisam ser novamente interpretadas, assim como devem sucumbir quando não permitem mais uma interpretação coerente com novas necessidades, novas condições e novas hierarquias de força.

A mudança e a diferença são a “regra” nessa nova natureza *desdivinizada*, depurada de velhos antropomorfismos e de nova maneira descoberta (interpretada) e *redimida* por não ser moral, nem imoral, nem racional e nem irracional. Nunca é demais lembrar que para Nietzsche não existem fatos, só interpretações<sup>90</sup> e é mais importante que tomemos algo por verdadeiro do que seja verdade, pois tal verdade pura e sem consequências, em si, não há.

Nietzsche afirma: “Tudo que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito”<sup>91</sup>. Se, como argumenta, “*todo conceito nasce por igualação do não-igual*”, embora deva seu surgimento a uma “vivência primitiva, completamente individualizada e única”, sendo por isso todo conceito “somente o resíduo de uma metáfora, e que a ilusão da transposição artificial de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é pelo menos a avó de todo e qualquer conceito”<sup>92</sup>, então:

A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como também nos dá a forma, enquanto que a natureza não conhece formas e nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível.<sup>93</sup>

Vivemos em um mundo de individuais e efetivos, de diversidade caótica, e precisamos de conceitos e de linguagem enquanto necessidades biológicas. Mesmo o conhecimento é interpretação e artifício, tendo origem nas mesmas e profundas necessidades fisiológicas de tornar possível a existência, não mera conservação, mas crescimento em força, alargamento de horizontes, superação de si. Para tanto precisamos sentir e interpretar, pensar e dizer, pois somos animais humanos.

A própria abordagem da questão da verdade enunciada no título do texto revela a perspectiva adotada pelo autor para tratar do tema: a fisiológica. Em sua primeira versão, na forma de um prefácio para um livro não escrito<sup>94</sup>, tais considerações são elaboradas sobre o título de *Pathos* da verdade. A verdade concebida como crença no testemunho, tão cara à vida social e à tradição religiosa, é considerada somente a partir de suas consequências para a vida,

---

<sup>90</sup> V P 411

<sup>91</sup> Nietzsche W. F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*. Trad. Paulo César de Souza, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1998, p. 57.

<sup>92</sup> *Ibidem*,

<sup>93</sup> *Ibidem* p. 56

<sup>94</sup> Nietzsche, W. F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*

bem como um puro impulso à verdade, à “verdade em si”, é descartado devido à necessidade representativa e interpretativa do intelecto e da consciência, uma vez que Nietzsche afirma ser mais importante que tomemos algo por verdadeiro do que isso ser verdade, demonstrando o caráter de determinação constante e artifício necessário de tal noção (erros úteis a conservação e crescimento), sua natureza prática e função interpretativa e valorativa.

Portanto, é o intelecto que dá sentido aos sentidos por meio do que denomina de metáforas intuitivas, ou seja, por meio dos conceitos, com os quais interpretamos e valoramos enquanto artifício necessário para crescermos em força e nos mantermos na existência. Nietzsche caracteriza esse “impulso à formação de metáforas” em seu texto como fundamental do homem<sup>95</sup>, fazendo distinção entre o que denomina de homem racional e homem intuitivo segundo o uso que faz de tais metáforas (os conceitos). Afirma que:

Ambos desejam ter domínio sobre a vida: este sabendo, através de cuidado prévio, prudência, regularidade, enfrentar as principais necessidades, aquele, como “herói eufórico”, não vendo aquelas necessidades e tomando somente a vida disfarçada em aparência e em beleza como real.<sup>96</sup>

Tal distinção entre racional e intuitivo revela diferentes usos dessas “criaturas liquefeitas”: os conceitos. Enquanto o primeiro os emprega para elaborar abstrações, modelos e esquemas interpretativos baseados em regularidades, o segundo faz do mito e da arte novas possibilidades de interpretação, ampliando os horizontes e tornando possível a dissolução dos limites determinados pela rigidez dos edifícios conceituais erigidos pelo primeiro. Mas ambos, segundo seus impulsos e modo de ser próprios, servem a necessidades fisiológicas e atuam enquanto se mostram eficazes para a vida.

Em *A gaia ciência*, Nietzsche é específico acerca de como concebe o conhecimento, sempre em termos fisiológicos. No aforismo denominado “Origem do conhecimento”, afirma, concluindo, que: “Portanto, a força do conhecimento não está em seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”<sup>97</sup>. A partir de uma perspectiva que subsume o psicológico ao biológico, acrescenta ainda no mesmo trecho: “Quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura”<sup>98</sup>.

Embora afirme que o que o intelecto produziu ao longo do tempo foram “erros úteis à conservação da espécie”, tais “artigos de fé” herdados pela espécie através da cultura e da

---

<sup>95</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 59-60

<sup>97</sup> G C § 110, p. 137

<sup>98</sup> Ibidem

educação se tornaram um “patrimônio fundamental” para a espécie humana, pois se mostraram efetivos na luta por conservação e crescimento. Mesmo a verdade, enquanto conceito, surge depois, segundo o autor, como a “mais fraca forma de conhecimento”. Nietzsche afirma ainda neste trecho acerca da verdade:

Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados.<sup>99</sup>

O critério adotado pelo autor para tratar do conhecimento e da verdade é seu caráter de *utilidade* para a vida, e conforme “o cérebro humano foi preenchido por tais juízos e convicções”, primeiro enquanto forma de satisfazer necessidades e obter prazer, depois como luta entre impulsos, principalmente no caso das proposições que, se não se mostraram úteis nem tampouco prejudiciais (lúdicas), “o conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento”, sendo por isso considerado algo bom, “até que o conhecimento e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem”<sup>100</sup>. A moral, a ciência e a razão se voltam contra a vida, tornando-se o contrário do impulso e da necessidade que os engendraram, quando se considera a verdade a partir de uma perspectiva fisiológica.

Nietzsche termina o aforismo afirmando acerca do conflito entre os impulsos conservadores da vida e o impulso a verdade: “O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida”. E arremata:

Ante a importância dessa luta todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a esta questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.<sup>101</sup>

Tal é a questão fundamental tanto para a determinação de critérios para estabelecer um propósito para a educação e o conhecimento, quanto para pensar o papel da filosofia nesse processo. Acampora caracteriza como necessidade “a perpétua criação e recriação de valores e significados”<sup>102</sup> e destaca “a natureza da filosofia e sua relação com uma vida com

---

<sup>99</sup> Ibidem

<sup>100</sup> Ibidem p. 138.

<sup>101</sup> Ibidem p. 138-139.

<sup>102</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 26.

significado e propósito”<sup>103</sup> no que diz respeito à “estrutura de valoração” em sua investigação de como se dão para Nietzsche as práticas de atribuição de valor em geral, tomando ambição e conflito como condições básicas da existência, como veremos mais adiante.

Em sua obra prima, Nietzsche estabelece uma relação inequívoca entre a criação de valor e sentido e o humano. Vejamos:

Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz.

Valores às coisas conferiu o homem, primeiro para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia.

Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.

Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!

Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador.

Criadores foram, primeiro, os povos, e só mais tarde, os indivíduos; na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação.<sup>104</sup>

A capacidade de criar e destruir valores caracteriza o homem como o animal que avalia, e valores são necessidade para seres como nós, primeiro para conservar-nos na existência, para que possamos produzir e atribuir sentido e interpretar o mundo e a nós mesmos. Em um real contingente e mutante em perpétuo devir, a própria valoração enquanto criação e destruição de valores adquire importância central para o que significa ser humano, para o que caracteriza seu ser próprio. Por meio da religião e da moral, os povos estabeleceram valorações que permitiram interpretações e perspectivas, valores e sentidos. A própria noção de indivíduo é, segundo o autor, a mais nova criação, uma vez que sejamos capazes de conceber a vida como interpretação e singularidade, o verdadeiro valor dos valores consiste na capacidade de avaliar, posto que tal poder é necessidade para que seres como nós possam existir, conservar-se e crescer em força.

Considerada a partir de uma perspectiva fisiológica, a *natureza* dos conceitos e da linguagem mesma e sua função valorativa e interpretativa adquire amplitude e poder no uso que Nietzsche faz do que poderíamos denominar de metáforas fisiológicas. Nietzsche não só

---

<sup>103</sup> Ibidem, p27.

<sup>104</sup> Z. p.86.

reinsere o homem entre os animais como também subverte a falsa hierarquia que a razão havia estabelecido não apenas entre o homem e os demais animais, mas entre o corpo e a própria racionalidade, que se volta contra ele, do qual deveria ser parte integrante e expressão.

Naturalizar o homem é naturalizar não só a criação de conceitos, a verdade e o conhecimento, mas também a própria razão, bem como todo aparato perceptivo, sensorial, cognitivo e conceitual, tomando-os como meio para a conservação e superação de si, como meios para que seres como nós possam existir, pois isso se dá por meio de interpretações valorativas. A própria forma como Nietzsche constrói suas metáforas é expressão da importância da perspectiva fisiológica no projeto nietzschiano de uma nova avaliação de todas as coisas.

Em seu artigo sobre a metáfora animal em Nietzsche, que aparece na coletânea de artigos sobre o tema organizada por ele em *Filosofia animal*<sup>105</sup>, Jelson Oliveira parte da constatação de que os conceitos de homem e de animal já são “construções zoológicas”<sup>106</sup>. “É já sempre como animal que o homem fala. E como animal que ele filosofa e cria os ‘conceitos’”<sup>107</sup>. O animal homem, sendo um animal que precisa criar metáforas interpretativas para existir, precisa de conceitos e linguagem. E a metáfora é a forma pela qual as vivências se liquefazem em conceitos, uma vez que, conforme afirma Oliveira, “a metáfora é o único modo de transpor a vida em linguagem”<sup>108</sup>.

Segundo Oliveira, Nietzsche empreende uma crítica ao que denomina de “antropocentrismo baseado na racionalidade metafísica” que tornou possível um *especismo* enraizado em um “equivoco a respeito do lugar do homem no reino da natureza”<sup>109</sup>. Oliveira estabelece uma importante distinção entre um uso simbólico metafórico da linguagem meramente *alegórico* e o uso *tautegórico* das metáforas fisiológicas por Nietzsche, estando o valor de tal narrativa para além de todo conceito, pois para o autor “pensar (falar e escrever) é sempre já um exercício tautegórico cujo valor reside nas possibilidades de suas projeções interpretativas”<sup>110</sup>.

Tal perspectiva aparece no texto *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, como vimos, “no qual ele insiste no caráter antropomórfico do conhecimento e no modelo metafórico e ficcional de toda linguagem, destituindo-a, portanto, de qualquer suposição de

<sup>105</sup> Oliveira, Jelson *Filosofia Animal*. Curitiba: Pucpress, 2016.

<sup>106</sup> Acampora, Crista Davis; Acampora, Ralph (ed.) *A Nietzschean Bestiary*. Becoming animal beyond dócil or brutal. Mariland: Rowman& Littlefield Publisher Inc., 2004.

<sup>107</sup> Oliveira, Jelson. *Filosofia Animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p. 152

<sup>108</sup> Ibidem, p.155.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>110</sup> Fontanay, 1998.

verdade”<sup>111</sup>. A metáfora é a mais eficiente e recorrente forma da linguagem para tratar da condição humana, segundo Oliveira, quando se trata de resgatar a dignidade filosófica da linguagem metafórica e restituir a ela a amplitude e o poder interpretativos.

E podemos dizer que o uso metafórico que Nietzsche faz da linguagem também permite a naturalização do homem por meio da naturalização da própria linguagem, tomada, segundo sua eficácia para a vida, em sua verdadeira natureza, a metafórica, possibilitando assim conceber o próprio conhecer a partir de uma epistemologia depurada dos preconceitos e antropomorfismos morais, racionais e estéticos através dos quais o homem havia pensado a natureza e a si mesmo até então. Em um mundo onde a mudança e a diferença são a regra e a lei, qualquer esquema interpretativo-existencial fundado apenas em abstrações como verdades absolutas e universais ou crenças inquestionáveis está fadado a levar o homem à extinção.

Não se trata aqui de um retorno a uma natureza romantizada, como um paraíso idílico e perfeito para a existência da animalidade humana como puro vitalismo, mas sim de conceber a natureza e o homem de uma nova forma, mais autêntica e originária, de concebê-los a partir de uma perspectiva fisiológica, mais justa e eficaz enquanto modo de valoração, interpretação e perspectiva, uma vez que são necessidades para que nos conservemos e crescamos em força e expressão do ser próprio do humano.

A razão passa assim a ser considerada, dessa perspectiva fisiológica, como manifestação do corpo, como acessório e artifício necessário à vida biológica do animal homem, como meio para a existência e não mais como estando acima da animalidade natural, da qual é mero complemento e aspecto. Não mais racionalizar a animalidade, mas naturalizar a razão.

Ao tomar o animal homem como criador de metáforas em sua filosofia, Nietzsche permite uma interpretação e compreensão que vai além da mera igualação do desigual do conceito, que se dá por empatia com a animalidade. Não uma empatia moral ou racionalizada, mas uma empatia existencial, por meio da vivência singular que compartilha como característica com todo reino animal. A esse respeito observa Oliveira que, para Nietzsche, “O homem é um fruto tardio da árvore da vida e cada ser singular carrega em si toda a história de sua origem e evolução, cada um é toda a cadeia de eventos que o precedeu”<sup>112</sup>.

A metáfora fisiológica pensada enquanto recurso epistemológico e interpretativo, conforme a concebe Nietzsche, não só permite levar a termo uma naturalização do homem e, conseqüentemente, da linguagem e da razão, mas também é fruto de tal interpretação e

<sup>111</sup> Oliveira, Jélson *Filosofia Animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p. 153-154.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 157.

perspectiva fisiológica, aplicadas enquanto valoração. Fisiologicamente, o homem, como animal incompleto, precisa do conceito e da linguagem, da razão e do intelecto, da educação e da cultura para se manter na existência, não como algo diferente de sua animalidade natural, e sim enquanto aspectos intrínsecos a essa animalidade.

Dessa perspectiva, para Nietzsche, “todo vir-a-ser carrega consigo o haver sido”<sup>113</sup>, isto é, somos o resultado de incontáveis valorações, interpretações e perspectivas, as quais funcionam como uma espécie de condição de possibilidade para novas formas de interpretar, valorar e ser em um universo dinâmico e caótico. A noção de eterno retorno expressa de certa forma essa ideia. Mesmo a consciência é concebida como acessório do corpo e artifício necessário a preservação e crescimento para seres como nós, sendo tomada por Nietzsche como algo novo, ainda não incorporado pelo orgânico, expressão e manifestação de impulsos e pulsões inconscientes. Vejamos o que afirma Nietzsche acerca da consciência:

*A consciência.* – A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário, “contrariando o destino”, como diz Homero. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele, há muito ela já teria desaparecido!<sup>114</sup>

O corpo é tomado como unidade do orgânico e resultado sempre provisório de um arranjo hierárquico de forças que comandam, dominam e que obedecem a afetos, impulsos e pulsões em constante conflito que se manifestam por meio de artifícios e esquemas existenciais dos quais a consciência é efeito e sintoma. Não fossem os instintos, ainda que inconscientes, enquanto manifestações e elaborações desses mesmos impulsos, afetos e pulsões que se mostraram úteis a conservação e crescimento que falam por debaixo de nossos juízos e deliberações racionais, incorporados devido ao longo uso, a consciência seria insuficiente para nos manter na existência, pois ela é efeito e não causa de nossas valorações e interpretações. Nietzsche prossegue, sobre a consciência, afirmando que:

Antes que uma função esteja desenvolvida e madura, constitui um perigo para o organismo: é bom que durante este tempo ela seja tiranizada! Assim a consciência é tiranizada – e em boa parte pelo orgulho que se tem dela! Pensam que nela está o *âmago* do ser humano, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada! Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como

---

<sup>113</sup> ?

<sup>114</sup> G C §11, p. 62.



“unidade do organismo”! – Essa ridícula superestimação e má-compreensão tem por corolário a grande vantagem de que assim foi *impedido* o seu desenvolvimento muito rápido. Por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente!<sup>115</sup>

Como desenvolvimento do orgânico no homem e como função do organismo, a consciência é algo que não está meramente dado, tem de ser desenvolvida e adquirida, pois, como aspecto e manifestação do corpo e do modo de ser próprio do homem, a consciência não possui a primazia nem o poder que atribui a si mesma, não podendo ser tomada como “unidade do organismo”. A partir de uma perspectiva fisiológica, possível devido à naturalização do homem e do conhecer propostas pelo naturalismo de Nietzsche, é o corpo que é tomado como unidade e “multiplicidade com um só sentido”, do qual a consciência é parte integrante, aspecto e função. Nietzsche prossegue, concluindo:

A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instinto é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda nossa consciência diz respeito a erros!<sup>116</sup>

A consciência não é um fim em si mesmo, mas um meio para que as interpretações e valorações que se mostraram úteis para conservação e aumento de força para seres como nós sejam incorporadas devido ao longo uso, para que sejam internalizadas e tornadas instintos. Toda hierarquia de valores é, na verdade, expressão de uma hierarquia de pulsões. Nietzsche rejeita o livre arbítrio, uma vez que por baixo da consciência somos todos governados por impulsos inconscientes, sendo a própria consciência tomada por ele como o mais tardio dos instintos.

Mas se nossas ações não resultam de escolhas livres e conscientes, qual o papel da consciência no exercício da liberdade como criação de si? João Constâncio tenta equacionar a natureza e a relação entre a necessidade (determinismo) e a liberdade na filosofia de Nietzsche. Segundo Constâncio, as concepções de necessidade e de liberdade conforme interpretadas por Nietzsche são compatíveis. Viver é avaliar, e valores e perspectivas são necessidades e determinações. Mesmo os instintos, enquanto automatismos que pressupõem certas regularidades, formam-se com base nas pulsões e correspondem à consolidação de determinadas relações entre pulsões que se mostraram úteis à vida, e por isso foram incorporadas.

---

<sup>115</sup> Ibidem..

<sup>116</sup> G C §11, p. 62.

Em seu artigo intitulado “O que somos livres para fazer”, Constâncio nos lembra que, se como afirma Nietzsche no aforismo 22 de *Além do bem e do mal*, tudo o que acontece no mundo é “necessário e calculável”, isso se dá “*não porque nele imperem leis, e antes porque as leis faltam absolutamente*”<sup>117</sup>. Temos que interpretar para existir, avaliar e impor nossas valorações e interpretações como leis ao tomá-las como verdades, uma vez que leis e verdades são necessidades para nós.

Se o intelecto e a consciência são efeitos de arranjos hierárquicos de impulsos e pulsões em que consiste a liberdade para Nietzsche? Segundo Constâncio o processo por meio do qual nos tornamos nós mesmos é um processo de subjetivação e individualização. Tal processo não tem um “sujeito” no sentido cartesiano, kantiano ou schopenhauriano; “O ‘intelecto’ – i.e. a nossa capacidade de ter estados de consciência – é apenas um instrumento” das nossas pulsões. A consciência – i.e. a consciência propriamente humana – apenas *exprime* em abstrato, por meio de conceitos e palavras (ou “signos”) as perspectivas e avaliações que já estão implicadas nas nossas pulsões (ou que nossas pulsões já *são*)<sup>118</sup>. O que chega à consciência é sempre o resultado, provisório, da luta entre impulsos e pulsões inconscientes que secretamente nos governam segundo finalidades fisiológicas.

Segundo Constâncio, para Nietzsche, nessa luta entre forças, pulsões e impulsos, tudo que pode ser chamado de liberdade consiste na “capacidade do intelecto de ‘tomar partido’ por certas pulsões e afetos em detrimento de outros”, ou seja, um “poder limitado dos nossos pensamentos para ordenarmos os nossos afetos de uma nova forma”<sup>119</sup>, tendo a consciência uma função catalítica entre as diferentes pulsões e forças que lutam por domínio.

Nietzsche afirma que “*um pensamento vem a mim quando ele quer, não quando eu quero*”<sup>120</sup>, expressando que posso não fazer o que quero ou fazer o que não quero, mas não escolher ou determinar a vontade deliberada e intencionalmente, restringindo assim as pretensões do intelecto e da consciência e o poder e o alcance do livre arbítrio e submetendo-os ao domínio do corpo enquanto expressão do ser próprio do humano, contra a crença enraizada pelo cristianismo de Paulo na existência de um agente moral capaz de e responsável por formar, comunicar e executar intenções<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Constâncio, João. O que somos livres para fazer: reflexão sobre o problema da subjetividade em Nietzsche. In: *Sujeito, decadência e arte: Nietzsche e a modernidade*. Coord. Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio. Lisboa Rio de Janeiro, Tinta-da-China, MMXIV, p. 171.

<sup>118</sup> *Ibidem* p. 185.

<sup>119</sup> cf. KSA 9. 526-527, II{220}6.

<sup>120</sup> ? Verificar esta referência.

<sup>121</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 34.

O corpo, segundo Nietzsche, tem mais conhecimento do que jamais terá a consciência, como afirma em sua obra prima *Assim falou Zaratustra*, subvertendo a relação entre o corpo e a alma estabelecida pelo idealismo e depois adotada por toda a tradição que se desenvolveu a partir dele, como o racionalismo (razão) e a dialética (espírito), e que pode ser aplicada até mesmo à fenomenologia (consciência). Ao subverter tal relação de primazia do intelecto, da consciência e do espírito sobre o corpo, Nietzsche reduz os dois polos a uma unidade que é governada por necessidades fisiológicas inconscientes. Vejamos:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma paz e uma guerra, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. “Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu.<sup>122</sup>

Tal concepção de homem como unidade enquanto corpo e não ego ou consciência utilizada como artifício e metáfora por Nietzsche permite justificar tais capacidades e artifícios psicológicos e gnosiológicos como necessidades biológicas para a conservação e crescimento e caracteriza uma nova concepção de homem, naturalizando-o através da fusão de seus aspectos físicos e metafísicos naquilo que é próprio do humano. Nietzsche acrescenta ainda, mais adiante:

Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria? O teu ser próprio ri-se do teu eu e de seus altivos pulos. “Que são, para mim, esses pulos e vôos do pensamento?”, diz de si para si. “Um simples rodeio para chegar aos meus fins. Eu sou as andadeiras do eu e o insuflador dos seus conceitos.”<sup>123</sup>

O corpo é tomado como fonte e origem de tudo mais, como expressão do que é ser humano, seu ser próprio. Imagine se tivéssemos de governá-lo, ainda que só biologicamente, de maneira consciente, o piscar dos olhos, as batidas de seu coração, a produção de hormônios, enzimas e aminoácidos, o funcionamento dos músculos... Certamente já teríamos sucumbido. Por trás de nossas deliberações conscientes, de nossa racionalidade e intencionalidade fala algo mais profundo e essencial que é a causa de tais capacidades e faculdades e que fundamenta sua existência e função.

A aparente inversão entre corpo e alma realizada por Nietzsche não somente subverte a primazia da alma sobre o corpo concedida pela interpretação idealista, que via o corpo como prisão da alma e os sentidos como causa da incapacidade do homem de conhecer a verdade,

<sup>122</sup> Z, “Dos desprezadores do corpo”, p. 59.

<sup>123</sup> Ibidem.

mas cria uma nova interpretação de suas respectivas natureza e relação. Acerca da concepção idealista da natureza e da relação entre o corpo e a alma, observaria mais tarde: “E veja-se então: agora o mundo é que se tornou falso, e exatamente por causa das propriedades que **constituem a sua realidade**: mudança, devir, multiplicidade, antítese, contradição, guerra”<sup>124</sup>. Tais características são estendidas a todas as coisas devido à nova concepção de *physis* de Nietzsche e ao seu monismo, onde tudo é manifestação da luta de forças por domínio, valorizando a aparência em detrimento de uma “essência” imaterial eterna e abstrata, metafísica.

Acampora atribui tal inversão a uma transvaloração operada por Sócrates e Platão quanto à natureza e propósito da vida humana conforme havia sido concebida por Homero, que por sua vez transvalorou as concepções de Hesíodo, para o qual a vida era brutal, sem sentido e fadada à morte e ao sofrimento, em uma vida onde se pode, por meio das disputas e conflitos, atribuir sentido e significado à existência contingente do homem, tornando possível afirmar a vida ao invés de negá-la, deslocando a questão da verdade para o plano intelectual, dialético e metafísico e, desta forma, tornando o mundo e a experiência humana falsos<sup>125</sup>, conforme veremos em detalhe nos capítulos finais.

Nietzsche se refere à concepção tradicional de corpo e alma nos seguintes termos: “‘Eu sou corpo e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo’”<sup>126</sup>. Mas tomar o corpo como critério de unificação não significa abandonar o conceito de alma, mas transformá-lo.

Nietzsche critica o que denomina de “atomismo da alma”, como a “crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um atmon”<sup>127</sup>. A hipótese da alma deveria ser considerada, segundo ele, como uma “estrutura social de impulsos e afetos”. Em *Além do bem e do mal*, afirma a esse respeito que “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”, onde impulsos e instintos lutam entre si para dominar, enquanto uma espécie de “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida”<sup>128</sup>. O corpo, enquanto ser próprio, engloba não só a alma e a consciência, além do intelecto e da razão, mas afeta também a noção de ego concebida enquanto unidade

<sup>124</sup> F F p. 61; S.W., XIII, 14 (153).

<sup>125</sup> Acampora, C. D. *As disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 33 e Cap. 3.

<sup>126</sup> Z, “Dos desprezadores do corpo”, p. 59.

<sup>127</sup> Idem, § 12, p. 19.

<sup>128</sup> A B M, § 19, p. 25.

anímica, por ser tomado também como sintoma e não causa da unidade fisiológica do humano.

“Que o gato humano sempre torne a cair sobre suas quatro patas, eu deveria dizer sobre sua única perna ‘eu’, é somente um sintoma de sua ‘unidade’ fisiológica, ou melhor, ‘unificação’: nenhuma razão para acreditar em uma ‘unidade anímica’”<sup>129</sup>, afirmaria Nietzsche mais tarde em um fragmento póstumo. Pressupõe-se que uma vontade atua sobre a matéria quando se separa um sujeito da ação, quando, segundo Nietzsche, deveríamos reconhecer a vontade como *atuante*<sup>130</sup>. Por detrás da vontade, da razão, da consciência e do ego encontra-se o ser próprio do humano, que vive no corpo, que é o corpo, essa “multiplicidade com um só sentido”: vida.

Em um artigo intitulado “Saúde, doença e política em Nietzsche”, Osvaldo Giacóia Jr. utiliza o termo psicofisiologia, enquanto tratamento filosófico, fisiológico e psicológico do corpo e da alma, para se referir ao que classifica como a culminância do pensamento filosófico de Nietzsche no que tange à relação entre saúde e doença (que será tratada no capítulo final) e destacar o aspecto de potência normativa da vida como força criativa, interpretante e seletiva, capaz de criar e instituir valores e novas condições de incremento da força vital, não se restringindo apenas a uma normatividade biológica meramente reativa e adaptativa nos moldes da teoria da evolução de Darwin, como vimos.

Enquanto forma de economia entre impulsos e afetos, dos quais derivam juízos e valorações, a filosofia naturalista de Nietzsche o torna uma espécie de médico da cultura e do homem, como ele mesmo se denomina, reformulando a finalidade e o propósito da própria filosofia por se tratar não mais da busca da “verdade” e sim de saúde, vida e potência. Giacóia observa que em Nietzsche a vida está ligada à instituição de normas, critérios de julgamento e seleção. “Não há vida sem estimativa de valor, apreciação e depreciação, valorização e desvalorização, avaliação, e, portanto, interpretação, escolha, polaridade, normatização”<sup>131</sup>.

Tal natureza normativa da vida implica a concepção do vivente e de todo orgânico em geral como uma entidade criadora de valores por meio das perspectivas e interpretações que são possíveis mediante tal normatização, sempre segundo o caráter singular e individual das vivências e experiências. Giacóia toma como referência a obra de Georges Canguilhem *O normal e o patológico*, embora aparentemente estranha a uma análise dos textos de Nietzsche, mas na qual a vida é potência de normatividade e, por conseguinte, de valoração, de

<sup>129</sup> F F, p. 63, 1 (72); S.W., XI I, 1 (72).

<sup>130</sup> A B M, § 36, p. 43.

<sup>131</sup> Giacóia, O. Saúde, Doença e política em Nietzsche. p. 37.

interpretação, de escolha e julgamento, pois ele afirma que “Viver é, mesmo numa ameba, preferir e excluir”<sup>132</sup>, e mesmo o fenômeno da fagocitose celular pode ser interpretado nesses termos, pois uma força se exerce onde há resistência, e a alimentação pode ser interpretada como uma forma de incorporação e apropriação do novo ou do estranho como processo de alimentação e crescimento.

Segundo Giacóia, “A normatividade do biológico consiste precisamente na capacidade ou aptidão do ser vivo para responder interpretativamente – isto é, criativa e seletivamente, e não apenas reativa e adaptativamente – às condições postas pelo seu meio ambiente”<sup>133</sup>. E como vimos anteriormente, a vida não tem como finalidade a mera adaptação com fins de autopreservação, mas é aquilo que tem que superar a si mesma. “Isso implica, portanto, que a normatividade é potência criadora de novas condições de vida, de incremento da força vital pela instauração de uma norma a partir da qual pode-se escolher, interpretar”, e isso “intensifica ou deprime, fortalece ou enfraquece, torna saudável ou doente”<sup>134</sup>.

Dessa perspectiva, a escolha de Nietzsche, “que acolhe o que emerge justamente do plano inconsciente dos instintos e impulsos, dos testemunhos do corpo e da fisio-psicologia”, pode ser aproximada produtivamente da noção de normatividade biológica de Canguilhem enquanto “capacidade de criação de valor”<sup>135</sup>. E referindo-se à relação na filosofia de Nietzsche entre saúde e doença, Giacóia observa que a variação de perspectivas é indispensável à criação de valor, sendo saúde, doença, perspectivismo e transvaloração temas dos quais trataremos ao longo do trabalho.

Portanto, a capacidade normativa da vida de criação de valores e de conservação e superação de si por meio de interpretações e perspectivas é o que denominamos como determinismo biológico para seres como nós. A influência das concepções das ciências da natureza na filosofia e na vida de Nietzsche atinge o ápice em *A gaia ciência*, onde afirma:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a “verdade”, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida.<sup>136</sup>

<sup>132</sup> Canguilhem, G. *O normal e o patológico*. Trad. Maria T. R. de Carvalho Barroucas, 6ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

<sup>133</sup> Giacóia, O. “Saúde, Doença e política em Nietzsche” p.15.

<sup>134</sup> Ibidem, p 15-16.

<sup>135</sup> Ibidem, p16.

<sup>136</sup> G C § 3, p 12.

Assim Nietzsche pode e deve ser interpretado como um filósofo da vida, e mesmo a filosofia se torna para ele, dessa perspectiva, manifestação das forças vitais, interpretantes e normativas, que nos compõem, questionando o caráter e a função da própria filosofia, uma vez que, para ele, “O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da idéia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta”, e prossegue afirmando que frequentemente se perguntou se “até hoje a filosofia, de modo geral, não tenha sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo”. Nietzsche prossegue ainda acerca da nova concepção da natureza e relação entre as capacidades gnosiológicas do humano e o corpo como unidade mais originária que resultam de sua forma de naturalismo e da naturalização do homem proposta por ele:

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; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pensamento do fim, sua vontade de fim.<sup>137</sup>

A filosofia mesma é tomada como sintoma do corpo, de seu vigor ou decadência, e expressão da hierarquia de forças e impulsos inconscientes que compõe o próprio filósofo na forma de valorações que permitem interpretações e perspectivas das quais dependemos para nossa conservação e crescimento, tendo como fundamento a vida e não a “verdade”. Assim, a própria vida de Nietzsche se funde a sua “filosofia experimental”, na qual as máximas tensões do pensamento são ainda intensificadas e mobilizadas como recursos estratégicos na “tarefa ético-filosófica de formação e transformação de si”<sup>138</sup> e do cultivo de espíritos livres, conforme afirma Giacóia. Ele observa que:

Para tanto, Nietzsche mobiliza suas vivências mais profundas, empreende várias experiências de pensamento, concebe e pratica uma delicada arte de recriação, penosamente amadurecida, nos extremos mais tencionados da dialética entre acaso e necessidade, determinismo e liberdade que provê o cenário ideal para a problematização experimental de uma transfiguração de si.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> G C § 2 p 12.

<sup>138</sup> Giacóia, O. Saúde, doença e política em Nietzsche. p 18.

<sup>139</sup> Ibidem

Biologia e biografia se fundem na filosofia naturalista e experimental de Nietzsche enquanto sintomas do corpo, de sua potência, de seu êxito ou fracasso normativo e valorativo. Em um fragmento póstumo de 1881, Nietzsche articula a relação *agonística* entre acaso e necessidade, determinismo e liberdade, que fala por detrás das noções de consciência e de corpo revaloradas e propostas por ele.

Mas, se tudo é necessário, sobre o que posso eu dispor em minhas ações? O pensamento e a crença são uma gravidade que, ao lado de todos os outros pesos, exercem pressão sobre ti mais do que eles. Tu dizes que o alimento, o lugar, o ar, a sociedade te modificam e determinam? Ora, tuas opiniões fazem-no ainda mais, pois elas te determinam a esse alimento, lugar, ar, sociedade.<sup>140</sup>

A “gravidade” do pensamento e da crença tomados enquanto “pesos” que exercem pressão podem ser interpretados como expressão das forças normativas e plasmadoras, da capacidade e da necessidade de criação de valores na forma de juízos e avaliações que compõem o humano enquanto seu modo de ser, ou seja, aquele que “pesa”, que avalia, que mensura e que valora como artifício e estratégia existencial. A influência das condições a que estamos submetidos no meio em que habitamos é minimizada frente à singularidade das valorações e interpretações que resultam inconscientemente dos impulsos, pulsões e afetos que nos compõem, modificam e determinam, sendo por isso, interpretações perspectivas, efeito e não causa de nossas valorações.

Giacóia observa que, no período da elaboração de *Aurora*, “à vista da alternativa teórica entre determinismo e liberdade, a fisio-psicologia de Nietzsche tinha em vista o sentido ético de sua obra”, isto é, valorativo, uma vez que “se, como pareciam indicar as ciências da natureza, tudo que ocorre é resultado de uma necessidade inflexível, então que sentido pode ter qualquer pretensão ético-emancipatória?”<sup>141</sup>. Em anotações preparatórias para *Aurora* transpostas posteriormente para a obra, “Nietzsche reflete intensamente sobre essa questão”, observa Giacóia, que afirma que “por detrás de nossos pensamentos, conceitos e fundamentações encontram-se sentimentos e afetos, inclinações e aversões; mas também por detrás dos sentimentos e afetos encontram-se, por sua vez, juízos”<sup>142</sup>.

E juízos são avaliações e apreciações “cuja proto-forma são inclinações e aversões incorporadas e herdadas”, ou seja, instintos. E arremata: “Sentimentos e afetos são, pois, netos de juízos – e com freqüência de falsos juízos (erros úteis a conservação e aumento); e, em todo caso, não de juízos que nos sejam próprios”, por não resultarem de escolha deliberada

<sup>140</sup> F P 1881 11[143]

<sup>141</sup> Giacóia, O. Saúde, Doença e política em Nietzsche. p 18.

<sup>142</sup> Giacóia, O. Saúde, Doença e política em Nietzsche. p 18-19.



intencional e conscientemente. Por esse motivo, segundo Giacóia, se faz necessária uma “terapia dos afetos capaz de conduzir a uma reforma do entendimento” para equacionar a relação entre filosofia, valor, vida, saúde e doença que caracteriza e perpassa toda a obra de Nietzsche.

E para tratar das diferentes valorações e interpretações que resultam da perpétua criação e destruição de valores que compõe o humano em termos históricos e processuais Nietzsche utiliza o método genealógico. Em sua tese sobre a noção de “grande saúde” em Nietzsche, Marta Faustino observa que, segundo os termos da análise nietzscheana dos diferentes modos de utilização da história na sua segunda *Consideração intempestiva*, “a genealogia se apresenta como um determinado tipo de história praticada a serviço da vida, uma espécie de história tal como praticada pela ‘ciência médica’ apropriada pela filosofia, isto é, pelo médico filosófico ou pelo médico da cultura”<sup>143</sup>.

E se afetos são juízos, e dessa forma, avaliações e valorações, Nietzsche utiliza um método genealógico para estabelecer a origem ou gênese dos valores (morais), sendo o responsável por sua introdução efetiva na prática filosófica. E embora seu método genealógico se torne evidente na obra *Genealogia da moral*, na qual considera ter levado a cabo os “estudos preliminares decisivos [...] para uma transvaloração de todos os valores”, tal procedimento investigativo e método, conforme argumenta Faustino<sup>144</sup>, já se encontrava em funcionamento na obra *Humano, demasiado humano*, e até mesmo no *Nascimento da tragédia* (ainda que não relacionado diretamente com o problema da moral), onde a genealogia é empregada para determinar a origem ou gênese da tragédia, bem como o desenvolvimento histórico que levou à sua morte. E tal procedimento genealógico pode ser atribuído à totalidade do pensamento de Nietzsche, pois permanece até as obras tardias de sua filosofia, como em *O Anticristo*, que trata do desenvolvimento histórico de um determinado modo de vida, o cristianismo.

O que a genealogia, tal qual praticada por Nietzsche, torna manifesto por meio do processo regressivo de busca das origens dos valores é que “qualquer realidade, seja ela um indivíduo, um conjunto de valores, de princípios, de comportamentos ou de instituições”, resulta de “um processo ou desenvolvimento histórico extremamente longo, complexo e de regresso potencialmente infinito”, sendo sua origem “múltipla, transitória e evolutiva”<sup>145</sup>. Faustino argumenta que tal procedimento é semelhante ao que Darwin utilizou em sua teoria

---

<sup>143</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. P 70.

<sup>144</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. p 61.

<sup>145</sup> *Ibidem* p 63.

da evolução das espécies, onde procura provar que toda a vida orgânica é resultado de um longo processo de evolução por seleção natural, uma vez que “Nietzsche faz uma aplicação dos mesmos princípios à realidade sócio-cultural”, mostrando que “todo o conjunto de práticas, atividades, costumes, comportamentos, crenças, valores e instituições humanas em vigor num determinado momento e num determinado local” é fruto de um longo processo evolutivo sujeito a um mecanismo de seleção.

Dessa perspectiva, “todas as realidades humanas que hoje existem e nos constituem [...] não existiram sempre”, têm uma “origem e história complexa de evolução e desenvolvimento”, não tendo sido “criadas para uma determinada finalidade que tenha se mantido constante e inalterada”, mas “foram alvo de sucessivas interpretações e reinterpretações ao longo do tempo”, segundo “diferentes necessidades”, fins e “sempre novas relações de poder”<sup>146</sup>.

Quanto à relação histórica e contingente entre os valores e as interpretações enquanto necessidades fisiológicas para o humano para que seu modo de ser seja possível, afirma Nietzsche:

[...] que a causa e origem de uma coisa e a sua utilidade última, a sua utilização efetiva e localização num sistema de fins se distinguem *Toto coelo*; que uma coisa existente, surgida por qualquer processo, é sempre de novo interpretada de acordo com novas perspectivas, apropriada de uma nova forma, reorganizada e redirecionada para uma nova utilidade por um poder que lhe seja superior; que todos os acontecimentos no mundo orgânico são processos de *subjugação* e *dominação*, e que, por sua vez, toda subjugação e dominação é uma nova interpretação, uma adaptação, através da qual o “sentido” e “propósito” prévios têm necessariamente de ser obscurecidos ou mesmo completamente dissolvidos.<sup>147</sup>

Dessa ótica, toda valoração é uma apropriação interpretativa contingente historicamente determinada e é precisamente nesse “difícil escrutínio e análise destes longos e complexos processos históricos de interpretações e reinterpretações, de subjugações e dominações e de sempre novas apropriações”<sup>148</sup> que consiste a genealogia como prática filosófica de Nietzsche. Ao invés da tradicional pergunta ontológica pelo ser de algo (o que é isto?) Nietzsche se questiona genealógicamente acerca da origem, gênese, evolução ou história de algo, como e por que surgiu, a que necessidades serviu, que relações de poder, dominações e subjugações manifesta e de que forma evoluiu seu sentido, propósito e finalidade ao longo da história.

<sup>146</sup> Ibidem p 63-64.

<sup>147</sup> G M , II § 12.

<sup>148</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. P 66.

Faustino observa que dizer que algo não tem uma essência separada de seu devir, da sua história é dizer que é impossível de definir, uma vez que para Nietzsche “só é definível o que não tem história”, pois, se as coisas e realidades são concebidas “como a síntese do conjunto de interpretações, de sentidos e de relações de poder que ao longo da história se exerceram sobre elas”, determinando-as e subjugando-as, torna-se impossível apresentar uma determinação única e definitiva daquilo que uma determinada coisa é, pois não é “em si mesma” absolutamente nada, sendo a própria noção de coisa mera abstração, um erro ou ficção<sup>149</sup>.

Tal avaliação crítica das valorações, a genealogia, ou genealógica, é “considerada por Nietzsche condição prévia para a transmutação de todos os valores e criação de novos valores”<sup>150</sup>. Ao demonstrar que um outro tipo de valores e de homens são pensáveis e possíveis, a genealogia filosófica de Nietzsche dá sua contribuição, “permitindo” exercer uma crítica do valor supostamente eterno e imutável de determinadas realidades (e valores) ao expor suas origens e desenvolvimento histórico, o que implica uma avaliação crítica dos mesmos e de seu valor, bem como de sua utilidade e finalidade. Nietzsche apresenta sua genealogia no prólogo à *Genealogia da moral*, onde anuncia “uma nova exigência”:

Anunciemo-la em voz alta, esta *nova exigência*: precisamos de uma crítica dos valores morais, o *próprio valor destes valores tem de ser pela primeira vez posto em questão* – e para tal é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias a partir das quais eles cresceram e nas quais se desenvolveram e transformaram [...], um conhecimento que até hoje não existiu, nem mesmo foi desejado. Tomou-se o *valor* destes “valores” como dado, como fato, como estando para além de qualquer contestação.<sup>151</sup>

Mas mesmo quando Nietzsche parece atribuir um estatuto de verdade “a sua genealogia, nunca deixa de o fazer de uma forma hipotética, experimental e perspectivística”. Segundo Faustino, o fato de Nietzsche negar a existência de “verdades absolutas” não implica abandonar toda e “qualquer relação com a verdade ou com um conhecimento do real”, pois ainda que para ele só haja interpretações e perspectivas da realidade, elas não se equivalem, podendo ser distintas entre si ou valorizadas umas em relação a outras, sendo tanto mais válida uma perspectiva, mais “verdadeira” e “objetiva”, quanto mais completa e complexa, ou seja, “quanto mais realidades e perspectivas conseguir incluir e explicar em si mesma, com maior grau de probabilidade ou plausibilidade”<sup>152</sup>.

---

<sup>149</sup> G M, II § 13.

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> G M § 6

<sup>152</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. P 68.

Afirma Nietzsche a esse respeito: “quanto *mais* afetos deixarmos falar acerca de uma coisa, quanto *mais* e diferentes olhos conseguirmos utilizar para observar uma coisa, mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, a nossa ‘objetividade’”<sup>153</sup>. Nietzsche não elimina o conceito de verdade e a relação com ela, mas a transforma de verdade metafísica (ontológica), a qual considera ilusória, para uma verdade “genealógica”, cuja pretensão de certeza é substituída por um grau de probabilidade e plausibilidade que pode aumentar ou diminuir, ser medido, comparado e até contestado.

Portanto a filosofia naturalista de Nietzsche e sua genealogia filosófica experimental “não têm como fim último necessariamente o alcance de uma verdade, mas sim a promoção da vida, da saúde, do poder, do futuro, da prosperidade do organismo e, em última análise, da cultura como um todo”<sup>154</sup>, como nos lembra Faustino. Não se trata de analisar a veracidade ou falsidade de uma interpretação, de determinados valores ou avaliações em relação com outros, mas de “aferir seu *valor* no tocante ao impacto da sua incorporação no ser vivente que os adota”, se impediram ou promoveram o seu crescimento e florescimento ou se são sinal de degeneração e empobrecimento da vida.

Uma vez afastado o caráter de eterno e imutável da “verdade” e demonstrada sua “essência” como mera interpretação, abre-se o caminho para novas interpretações, valores e avaliações que afirmem e promovam a vida, a saúde e o florescimento do humano, uma vez que valorar e interpretar é necessidade para seres como nós, tornando a genealogia um determinado tipo de história praticada a serviço da vida. Se Nietzsche apela à necessidade de apropriação da história pela filosofia (contrariamente às tendências metafísicas e idealistas), também é um crítico da história como disciplina como praticada em seu tempo.

Acerca dos diferentes tipos de utilização da história na sua segunda *Consideração intempestiva*, Faustino observa que a genealogia nietzscheana parece distinguir-se da simples história em pelo menos três aspectos: em primeiro lugar, não conta uma “estória” linear, anda da frente pra trás e é altamente seletiva quanto aos seus objetos; em segundo, a genealogia não é e nem pretende ser exata e nem lida com fatos, mas com hipóteses, probabilidades, plausibilidades, sendo simultaneamente crítica e avaliativa; e em terceiro lugar, a genealogia de Nietzsche se distingue da história por não ser praticada “como um fim em si mesma, mas estar subordinada ao objetivo prático da promoção da vida ou saúde”<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> G M III § 12.

<sup>154</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. P 69.

<sup>155</sup> Faustino, M. S. F. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. P 70.

Assim, viver e avaliar se misturam e confundem segundo a filosofia da vida naturalista e experimental de Nietzsche, e toda interpretação é uma apropriação onde o valor e o significado têm de ser novamente determinados em uma atividade normativa e plasmadora que nunca cessa ou se fixa, em uma natureza pautada pela mudança e diversidade, por ser toda vivência contingente, singular e única, sendo por isso o homem o animal que avalia, como expressão de seu ser próprio e modo de ser do humano.

#### 4 EDUCAÇÃO, CIVILIZAÇÃO, MORAL E CULTURA COMO NECESSIDADES FISIOLÓGICAS

A cultura é um tema central na obra de Nietzsche. Ela permite articular as principais concepções e mudanças do pensamento nietzschiano ao longo do tempo e sua natureza e função são questões centrais para o entendimento da perspectiva fisiológica como ferramenta e resultado do processo de naturalização do homem, necessário segundo o projeto de transvaloração de todas as coisas.

A relação entre cultura e natureza na obra do autor pode ser tratada partindo-se de duas perspectivas distintas: a de uma preponderância e determinação do cultural sobre o biológico e a concepção da cultura como produto e artifício do biológico, enquanto necessidade fisiológica. A presente tese adota a segunda opção, conforme o que foi exposto nos capítulos anteriores. Quanto à aparente oposição entre natureza e cultura e ao tratamento dado a essas noções pela filosofia de Nietzsche, a obra de Wilson Antônio Frezzatti *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*<sup>156</sup> nos oferece um panorama amplo das concepções do autor, e por isso é de inestimável valor para articular a relação entre noções tão amplas e complexas como moral, civilização e educação.

Conforme Frezzatti nos lembra, Riehl, no final do século XIX, faz uma importante distinção entre três aspectos diferentes da cultura na filosofia de Nietzsche: “No início, cultura é arte, a unidade do estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo, em seguida cultura é conhecimento, finalmente tem como meta a elevação do tipo homem”<sup>157</sup>. A presente tese toma as três aparentemente diferentes teses ou concepções de cultura como expressões e manifestações de necessidades fisiológicas humanas, uma vez que consistem em uma espécie de seleção de vivências, interpretações, práticas e valores que se mostraram efetivos na luta pela existência. Mas é a educação que determina ou cria as condições para isso.

A própria moral, que em relação às diferentes culturas e épocas também avalia e valora de formas diferentes, é tratada por Nietzsche naquilo que tem de fundamental, por representar e atender a necessidades fisiológicas básicas, ou seja, segundo sua eficácia para a vida, na forma de impulsos incorporados devido ao longo uso. No aforismo “Instinto de rebanho” de *A gaia ciência*, ele afirma que:

---

<sup>156</sup>Frezzatti Junior, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (Coleção Nietzsche em Perspectiva) Ed. Unijui, Ijuí, 2006.

<sup>157</sup>A. Riehl *F. Nietzsche, der Künstler und der Denker*, 1897.

Onde quer que deparemos com uma moral encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função.<sup>158</sup>

Nietzsche entende a moral como uma característica cultural e a conduta estabelecida por ela como resposta a condições históricas fixadas pela educação, que consiste numa espécie de processo seletivo que valoriza o necessário para a conservação de uma sociedade ou cultura, uma vez que Nietzsche concebe o homem como o animal cujas características não estão fixadas<sup>159</sup> (não podem ser reduzidas a instintos ou meras determinações genéticas fixas), valorizando assim a mudança, entendida como uma forma de adaptação, conforme nos mostra Frezzatti Júnior. O homem é um animal incompleto que necessita fisiologicamente, para existir biológica e psicologicamente, da cultura para conhecer e interpretar e da moral para valorar e avaliar.

Quanto à própria noção de cultura, que em seu sentido geral original implica toda ação que envolva o trato do homem com a natureza, muito tempo se passou até que pudesse ser concebida como desenvolvimento de uma faculdade, “formação” ou “educação do espírito”. Porém, para o tema proposto, vale ressaltar que, embora o termo cultura seja usado por Nietzsche em diferentes sentidos, o que denomina de cultura elevada, ou “grande cultura”, exprime o que ele entende por necessidade de superação de perspectivas meramente conservadoras, diferenciando cultura superior enquanto formação de mera erudição ou das noções mais técnicas e utilitaristas do termo, como “conjunto complexo que compreende o saber, a crença, a arte, a moral, as leis, os costumes e todas as outras faculdades e práticas adquiridas pelo homem enquanto membro de uma sociedade”<sup>160</sup>.

É certo que Nietzsche foi profundamente influenciado pela ciência de sua época<sup>161</sup>. A dominação da perspectiva científica sobre a humanidade desde os séculos XVII e XVIII, que determina que tudo deve ter o crivo da ciência e que resulta, no séc. XIX, no positivismo, é

<sup>158</sup> G C § 116, p. 142.

<sup>159</sup> Frezzatti Junior, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia* (Coleção Nietzsche em Perspectiva) Ed. Unijui, Ijuí, 2006, p. 35 nota 12.

<sup>160</sup> Tylor, Eduard B. *Primitive culture*. 1871. Nietzsche conhecia tal definição.

<sup>161</sup> A adaptação funcional de Roux baseada na luta entre as células por nutrição foi transposta por Nietzsche também para as transformações culturais, permitindo entender a educação ou seleção cultural como resultado e expressão de uma série de impulsos ou forças em conflito por mais potência, uma vez que o comportamento do homem não pode ser determinado meramente por características genéticas, tendo a cultura um papel ativo na modelagem do processo orgânico biológico, como pensado pelo antropólogo cultural Clifford Geertz, conforme nos mostra Frezzatti, p. 35.

questionada por Nietzsche quanto a sua capacidade de fornecer sentido ou valor à vida ou de ocupar o lugar da teologia como dogma, uma vez que a ciência também repousa em uma crença, tem pressupostos e é baseada em preconceitos<sup>162</sup>.

Mais do que uma interpretação biológica da cultura enquanto expressão de condições históricas, compartilhamos a posição apontada por Frezzatti, segundo a qual tanto o corpo quanto a cultura são tomados por Nietzsche como conjunto de forças e impulsos<sup>163</sup> em luta por mais potência, o que permite a utilização de noções como crescimento, vigor, saúde como características desejáveis, e todo arranjo provisório e hierárquico dessas forças como manifestação da vontade de poder e perspectiva interpretativa entendida como necessidade fisiológica para que seres como nós se conservem na existência e cresçam em força e domínio, numa espécie de processo adaptativo<sup>164</sup>. Mesmo noções como indivíduo, vontade e consciência resultam dessa luta e do conflito de impulsos, como vimos anteriormente.

Porém, Nietzsche estabelece uma clara distinção entre cultura e civilização. A racionalidade humana se voltou contra a própria animalidade, primeiro sob a forma do idealismo platônico; depois, travestida de religião, a vida voltou-se contra si mesma na concepção de uma alma presa em um corpo, ou de uma razão pura vítima da vontade. Tais valorações são tomadas como sintomas de decadência da cultura e de adoecimento do animal homem pelo autor.

Segundo Oliveira, em seu texto sobre a metáfora animal tratado no capítulo anterior, o projeto de Nietzsche que aponta a necessidade de uma nova avaliação de todas as coisas “associa a animalidade à aliança festiva do ser humano com todas as coisas, abonando a alegria de viver e a afirmação da terra como critério central de sua avaliação dos valores”<sup>165</sup>. Embora compartilhe um copertencimento com os demais animais, “o homem é o animal ainda não fixado”<sup>166</sup>. Ele permanece no reino da indeterminação, como “o mais perecível dos

---

<sup>162</sup> G C §373, p. 276-277.

<sup>163</sup> Nietzsche utiliza o termo *trieb* (impulso) em vez de instinto, pois permite subsumir o orgânico no inorgânico e dá à noção de força a abrangência necessária para tratar da totalidade dos fenômenos, uma vez que tanto um corpo quanto uma cultura é concebido por ele como resultado de um processo de hierarquização de impulsos ou de luta de *quanta* de força por domínio, ou seja, expressões da vontade de potência. Quanto a este termo, ver a nota 6, p. 25-26 da obra de Frezzatti.

<sup>164</sup> Adaptação pode ser entendida aqui como resposta funcional dos organismos ou das populações ao meio ambiente, sendo resultado de mudanças evolutivas como a seleção natural, embora para Nietzsche a finalidade de tal seleção não seja resultado de uma valoração moral (progresso) linear e contínua e nem a mera autopreservação, e sim o crescimento e superação de si e de perspectivas mais estreitas, tendo um caráter também normativo e plasmador, interpretante e valorativo, necessário em um real em perpétuo devir e mudança.

<sup>165</sup> Oliveira, Jelson. *Filosofia animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p. 156.

<sup>166</sup> BM § 62



seres”<sup>167</sup>, e devido a essa animalidade insuficiente “para garantir seu ajuste ao mundo e, por isso, para vencê-la ele tentou inventar a cultura”. Porém, a cultura “declinada em civilização, na medida em que a racionalidade deixou de ser um instrumento a favor dessa adaptação”, volta-se contra a animalidade humana e passa a “representar um esforço de negação da animalidade”<sup>168</sup>.

A negação da animalidade que constitui o homem enquanto tal leva ao adoecimento, uma vez que para Nietzsche a civilização impediu sua “evolução”. O homem é trespassado pelo animal, é transição, é, nos termos do autor, uma “corda estendida entre o animal e o além do homem”<sup>169</sup>. Afirma Nietzsche a esse respeito em *A gaia ciência*: “eu descobri, de minha parte, que a velha humana animalidade, desde a totalidade dos tempos originais e do passado de todo ser sensível, continua em mim a poetizar, a amar, a odiar e a fazer deduções”<sup>170</sup>. Saúde é ser capaz de valorar e interpretar de modo a crescer em força, pois cada nova interpretação amplia os horizontes do animal homem e da cultura e o poder de suas metáforas intuitivas.

A cultura não está livre da animalidade, uma vez que para Nietzsche o homem e os animais estão no mesmo nível de perfeição e, portanto, “a racionalidade e os demais processos civilizacionais não elevaram o homem, ainda que o tenham tornado mais forte (elas são parte de sua história natural)”<sup>171</sup>. Argumenta Nietzsche: “Em tudo nos tornamos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do ‘espírito’, da ‘divindade’, nós o recolocamos entre os animais”<sup>172</sup>. Humanidade e animalidade foram separadas pela moral e pela religião e “devido aos interesses doutrinários da Igreja, os animais foram colocados bem abaixo dos homens”<sup>173</sup>. E dessa forma a civilização se opôs à cultura.

Conforme observa Oliveira, para Nietzsche cultura implica cultivo e, portanto, crescimento em força e vigor da vida, saúde, enquanto a civilização está relacionada a repressão e moralidade, domesticação do animal homem, e conseqüentemente, embora resulte da necessidade de conservação, consiste em um enfraquecimento e adoecimento dos impulsos que a compõem. A “grande cultura”, da perspectiva de Nietzsche, seria, segundo o autor: “a

---

<sup>167</sup> S.V.M. 1

<sup>168</sup> Oliveira, Jelson. *Filosofia Animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p. 156.

<sup>169</sup> Z prólogo 4

<sup>170</sup> G C § 54

<sup>171</sup> Oliveira, Jelson. *Filosofia Animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p. 157.

<sup>172</sup> A C 14.

<sup>173</sup> H H § 101

articulação de processos segundo os quais o animal-homem poderia crescer e se libertar, tornar-se um ‘espírito livre’ ou um ‘além do homem’”<sup>174</sup>.

A cultura é uma espécie de complemento para a animalidade incompleta do homem para que possa valorar e interpretar e assim se manter na existência, consistindo em uma espécie de fonte de valorações, significados e interpretações que se mostraram eficazes enquanto artifícios fisiológicos, tanto biológicos quanto psicológicos, ao longo do tempo, como uma herança para seres como nós, que precisamos produzir metáforas interpretativas para viver.

Oliveira observa que outro tema relevante da filosofia de Nietzsche está relacionado à oposição entre cultura e civilização: o tema da memória. Em uma nota de rodapé, explica que há uma distinção entre a memória da civilização e a memória da cultura. Esta última se dá por sonhos e ilusões, resgatando o valor simbólico da animalidade em conexão com o mundo orgânico e partilhada com os animais na forma de uma memória corporal de instintos, “estados tanto psíquicos quanto somáticos” evocados pelo “sono, sonho, ilusão, mito e esquecimento”, uma vez que consiste em um âmbito inconsciente da memória acessível através de rituais e que persiste, ainda segundo Oliveira, nas “memórias das metáforas (que guardam símbolos e intuições diretas da vida)”<sup>175</sup>. A memória da civilização, ao contrário, é concebida, como “memória dos conceitos (que guardam idéias universais abstratas sendo, portanto, sempre violenta e negadora da vida)”<sup>176</sup>.

À medida que cresce a civilização, ela anula a memória animal. O valor metafórico (tautegórico) da linguagem e do pensamento em Nietzsche deve ser retomado, uma vez que a pretensão de verdade passa não apenas pelo discurso (*logos*), mas pelo valor do silêncio que, afirma Oliveira: “no caso dos animais, opõe-se à linguagem conceitual e abre uma fenda para o indizível e o incomunicável no qual toda verdade reside e que se revela no contato do humano com o animal”<sup>177</sup>.

Devido a essa dicotomia entre cultura e civilização, Nietzsche entende a educação tradicional como um “processo de desanimalização do homem e, ao mesmo tempo, de sua submissão à lei e às regras sociais”<sup>178</sup>. A crítica de tal modelo de educação empreendida por Nietzsche destaca “o papel da educação como libertação do indivíduo e cultivo das forças”, estando ligado ao projeto de superação do humanismo enquanto “derivação da tradição

---

<sup>174</sup> Oliveira, Jelson. *Filosofia animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p. 158.

<sup>175</sup> Ibidem, nota 9.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 159.

socrático-platônica e judaico-cristã que teriam levado o homem ao adoecimento de si mesmo”<sup>179</sup> por privá-lo de toda herança animal da qual é composto, uma vez que para o autor “as heranças animais que nele se acumularam na história da vida e que lhe podem servir para as construções lógicas, culturais, artísticas e afetivas que estão, via de regra, além do bem e do mal, isto é acima dos limites da moralidade” não podem ser reduzidas a conceitos abstratos. Dessa perspectiva, a cultura “não seria senão a gestão dessa herança”, afirma Oliveira.

Kant é tomado como contraponto por Oliveira para ilustrar a crítica de Nietzsche ao modelo humanista e civilizatório de educação. Em sua obra *Sobre a pedagogia*, Kant afirma acerca do homem que “é a única criatura que precisa ser educada”<sup>180</sup>, consistindo a educação para ele em cuidar, evitando que as crianças façam uso nocivo de suas forças, e disciplinar, o que significa para o autor transformar a animalidade em humanidade. A criança deve submeter sua vontade à razão de terceiros, obedecer à razão para que um dia possa mandar na própria vontade segundo leis e regras sociais.

Porém, enquanto Kant concebe a vontade como associada à animalidade e à inclinação, devendo se tornar uma boa vontade que se deixa governar pela racionalidade, uma espécie de razão prática, em Nietzsche a própria razão é concebida como um tipo de vontade, a vontade de verdade, artifício do corpo e complemento à animalidade incompleta do humano. E como vimos, a verdade em todas as suas formas expressa e manifesta necessidades fisiológicas e resulta da luta entre os impulsos que nos compõem, por ser o corpo, nas palavras de Nietzsche “uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor, uma multiplicidade com um só sentido”: vida.

Mas essa aparente oposição entre civilização e cultura também revela dois modos diferentes de se politizar a vida animal humana. Vanessa Lemm, em seu texto denominado *Cultura e economia em Nietzsche*<sup>181</sup>, trata dessa distinção através das noções de economia da civilização e economia da cultura. Afirma que enquanto a “economia da civilização representa um tratamento exploratório da humanidade que tem por objetivo a autopreservação do grupo ao preço de normalizar o indivíduo”, a economia da cultura consiste em “uma abordagem não exploratória da animalidade dirigida para a pluralização de formas de vida inerentemente singulares”<sup>182</sup>.

A política da civilização pode ser caracterizada pela dominação e escravidão necessárias para a instituição de formas de organização social e política que requerem a

<sup>179</sup> Oliveira, Jelson. *Filosofia animal*, Curitiba, Pucpress 2016, p 159.

<sup>180</sup> Kant, I *Sobre a pedagogia*, 1996, pg11.

<sup>181</sup> Lemm, V. *Cultura e economia em Nietzsche*

<sup>182</sup> Lemm, V. *Cultura e economia em Nietzsche*, p 67.

disciplinação e domesticação da animalidade humana visando à conservação do grupo a partir do acúmulo de recursos resultante da escravização do indivíduo, enquanto a política da cultura emancipa a vida da dominação política, precisando para tanto, um gasto da comunidade para o bem da pluralidade individual.

Ambas representam aspectos diferentes e complementares da economia da vida, e embora possamos interpretar as concepções de Vanessa Lemm segundo uma predominância da cultura sobre a animalidade humana, o contrário também parece possível, pois poderíamos tomar a noção de economia da vida como uma abordagem fisiológica da aparente dicotomia entre civilização e cultura enquanto artificios necessários para que seres como nós se mantenham na existência, assim como a própria política, uma vez que tais concepções estão diretamente relacionadas, sendo uma condição de possibilidade para o surgimento da outra.

Enquanto a economia da civilização pressupõe uma relação exploratória com a animalidade humana para extrair dela a máxima utilidade e isso consiste numa forma de escravização do indivíduo pautada em última análise na necessidade fisiológica caracterizada como um tipo de escravidão<sup>183</sup>, o acúmulo de recursos torna possível o surgimento de formas de sociabilidade vivenciadas como livres, não sendo fruto nem da obrigação nem da mera necessidade de conservação, e tal surgimento também pode ser interpretado como expressão de necessidades fisiológicas como crescimento e expansão.

Vanessa Lemm parte da afirmação de Nietzsche de que uma cultura superior “necessita da escravidão em algum sentido”<sup>184</sup> para equacionar civilização e cultura, uma vez que a economia da cultura resulta, como uma forma de luxo, segundo ela, do excedente produzido pela dominação e escravidão da animalidade humana gerada pela economia da civilização para superar a necessidade e insuficiência do homem. Dessa perspectiva, enquanto a disciplina moral da civilização representa algo benéfico para a preservação do indivíduo, na medida em que ela é um “meio para assegurar a duração de algo para além do indivíduo”<sup>185</sup>, ela observa que um tipo superior de homem pode surgir “somente pela submissão do inferior”<sup>186</sup>, sendo inferior (civilização, escravidão e dominação) e superior (cultura, liberdade e cultivo) estágios de desenvolvimento do animal homem, arranjos hierárquicos provisórios de forças, e não indivíduos ou classes sociais.

---

<sup>183</sup> Ibidem.

<sup>184</sup> B M § 257.

<sup>185</sup> F P 2 [182].

<sup>186</sup> F P 2 [76].

“A questão”, afirma Lemm, “é se o “inferior” (civilização) pode tornar-se um meio para a elevação do “superior” (cultura)”<sup>187</sup>. Assim, por meio da escravização e domesticação, do domínio da planta e do animal, o homem libertou-se do reino da mera necessidade, e, por meio da escravização e domesticação do próprio homem, ele criou a civilização. Cabe à cultura libertar o homem, dessa vez de si mesmo, do que a civilização o tornou. Mas que tipo de cultura, se ela tem de florescer da civilização de um povo e de uma época?

Wilson Frezzatti dedica um capítulo inteiro de sua tese sobre a superação da dualidade cultura/biologia à oposição Nietzschiana entre civilização e cultura<sup>188</sup>. Começa por apontar uma “inversão de perspectiva” realizada por Nietzsche que altera o sentido tradicional de noções como melhoramento, humanização e progresso em relação ao homem e à cultura, tomando-os, respectivamente, por enfraquecimento do homem, repressão dos impulsos e decadência. Na tentativa de “desvelar os mecanismos humanos responsáveis por sua constituição”<sup>189</sup>, Nietzsche usa o termo “sublimar”<sup>190</sup> para se referir à forma pela qual a civilização mascara os impulsos e instintos humanos, numa espécie de “evaporação” ou “espiritualização” dos mesmos pela moral e pela religião.

A cultura, por sua vez, segundo a concebe Nietzsche, possui um desenvolvimento histórico cíclico, pois uma vez que “um povo seleciona as características morais e culturais que permitem sua expansão diante dos desafios”<sup>191</sup>, sua estabilização se torna estagnação e decadência enquanto ausência de desafios e incapacidade de superação. Frezzatti afirma acerca da concepção de cultura conforme Nietzsche a concebe: “Cada ciclo inicia-se com a imposição de uma perspectiva e termina com sua superação, ou seja, com o estabelecimento de uma nova perspectiva, que é o início do ciclo seguinte”<sup>192</sup>. O ciclo de uma cultura possui três fases distintas, um período de juventude, um período de apogeu (cultura elevada ou superior) e um período de debilitação e degeneração (cultura tardia). Afirma Frezzatti a esse respeito:

Dessa forma o próprio processo de superação de uma cultura decadente e o estabelecimento de uma nova cultura, isto é, de um novo conjunto de

---

<sup>187</sup> Frezzatti, W. J. p 71.

<sup>188</sup> Frezzatti, W. J. p 89.

<sup>189</sup> Ibidem, p 93.

<sup>190</sup> Frezzatti observa em uma nota de rodapé que Nietzsche utiliza o termo sublimar (*Sublimierung*) antes de Freud e em um sentido diverso, tomando da ciência, mais precisamente da físico-química, seu significado específico, o de “passagem de uma substância do estado sólido para o gasoso sem passar pelo líquido” como “o procedimento que oculta o processo responsável pela moral: a luta dos impulsos por mais potência” (sólido) é rejeitada e substituída por “conceitos absolutos e imutáveis alojados no que a tradição chama de alma (gasoso).” P 93 nota 5.

<sup>191</sup> Frezzatti, W. J. p. 245.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 246.

características, de uma nova perspectiva, de uma nova moral, de um novo processo seletivo, é entendido, por nós, como o processo nietzschiano de elevação, o qual só pode ocorrer se houver aumento de potência dos impulsos envolvidos.<sup>193</sup>

Tal movimento cíclico é próprio de cada cultura e não universal e depende da configuração dos impulsos, isto é, do grau hierárquico de seu conjunto: dispersão implica decadência e força e potência, ainda que frutos do acaso e resultado não teleológico do aparecimento de casos excepcionais da luta por mais potência, expansão e crescimento, condições de sua superação. Frezzatti conclui: “Assim culturas tardias, elevadas, em elevação ou decadentes são comparadas, agrupadas e hierarquizadas segundo seu estado **fisiológico**”<sup>194</sup>.

Tal tipologia das culturas corresponde a uma tipologia moral em que os fundamentos são substituídos pelo valor, ou seja, segundo a utilidade para a vida. Afirma Nietzsche a esse respeito:

Deveríamos confessar, com todo o rigor, o *que* aqui [no estudo da moral] necessitamos ainda por muito tempo, o que é o único *que* momentaneamente está justificado: a saber, coleta de material, formulação e classificação conceituais de um imenso reino de delicados sentimentos e diferenciações de valor, que vivem, crescem, engendram e morrem – e, talvez, tentativas de mostrar com clareza as configurações mais frequentes e que mais se repetem dessa cristalização viva –, como preparação de uma *tipologia* da moral.<sup>195</sup>

O sistema de valoração em que consiste qualquer moral de qualquer cultura determinada está fundado em e é expressão de suas condições de conservação, crescimento e expansão, bem como de seus limites, de seu esgotamento e decadência, estando historicamente determinado e tendo sua vigência e efetividade mensuradas pela eficácia e poder dos valores e perspectivas, das interpretações e valorações possíveis por meio delas. E sendo a natureza e o real algo dinâmico e caótico, tais sistemas valorativos têm de variar de lugar para lugar, de época para época, sucumbindo e nascendo na forma de culturas e civilizações sempre e novamente diversas. Tais mudanças necessárias em meio ao turbilhão do devir resultam de mudanças na forma de perceber, sentir e pensar e surgem espontaneamente, embora não intencionalmente, de mudanças do próprio homem e de seu modo de ser. Afirma Nietzsche acerca da gênese e mudança de valores:

*Mudança de gosto* – A mudança do gosto geral é mais importante do que das opiniões. Estas, com as provas, refutações e toda a mascarada intelectual, são apenas sintomas do gosto que mudou, e certamente *não* aquilo pelo qual frequentemente são tomadas, as causas dessa mudança. Como se transforma

<sup>193</sup> Ibidem, p. 247.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 249

<sup>195</sup> B M § 186.

o gosto geral? Quando indivíduos, poderosos e influentes, exprimem o seu *hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [isto é ridículo, isto é absurdo], ou seja, o juízo do seu gosto e desgosto, e o fazem valer tiranicamente: – com isso impõem a muitos uma obrigação, que gradualmente se torna o hábito de outros mais e, por fim, uma *necessidade de todos*.<sup>196</sup>

O caráter fisiológico das valorações e da moral implica que são mudanças no gosto que levam a mudanças de opinião e não o contrário. Opiniões são sintomas de necessidades fisiológicas e são estas, na forma de impulsos, pulsões e afetos inconscientes e não deliberados racionalmente que permitem negar ou afirmar a vida ao expressar a si mesmos impondo seus juízos, que se tornam obrigações e necessidades para todos, tão logo são incorporados por meio do hábito por se mostrarem úteis para conservação e aumento das forças. Prossegue Nietzsche acerca do gosto como forma de valoração e o fisiológico como fundamento:

Mas o motivo para que estes indivíduos sintam e “saboreiem” de outra forma se acha normalmente numa singularidade de seu modo de vida, sua alimentação, digestão, talvez numa maior ou menor quantidade de sais inorgânicos no sangue e no cérebro; em suma, na sua *physis* [natureza]: mas eles têm a coragem de reconhecer a sua *physis* e dar ouvidos às exigências dela, ainda nos seus tons mais sutis: seus juízos estéticos e morais são esses “tons sutilíssimos” da *physis*.<sup>197</sup>

Dessa forma, valores, morais e culturas são geradas segundo impulsos fisiológicos inconscientes, resultantes de novas hierarquias de forças que surgem espontaneamente e se mostram eficazes para a interpretação, tornando possíveis novos esquemas e perspectivas enquanto uma espécie de estratégia existencial do animal homem. Àqueles que são capazes de expressar tais exigências e necessidades, que têm a “força e o direito de seguir o caminho de si mesmos”<sup>198</sup>, de tomar o que criam por verdade e valor, de dizer sim aos impulsos e pulsões que os compõem e dos quais são expressão, constituem o que Nietzsche denomina de espíritos livres, capazes de criar valores, interpretações, morais e culturas na incessante tarefa de tornar possível e fecunda a existência de seres como nós.

A educação tem papel central tanto para o estabelecimento, a manutenção e a conservação de uma determinada cultura, e conseqüente moralidade, como para sua superação, uma vez que, por meio da disciplina, dominação e escravização civilizatórios, torna possível o excedente de poder e riqueza que aprimora seu desenvolvimento, afetando

---

<sup>196</sup> G C §39, p 83.

<sup>197</sup> G C §39 p 83.

<sup>198</sup> Z *Do caminho do criador* p 89.

diretamente o modo de politização da vida, permitindo a ela manifestar-se por meio de outras necessidades e valorações, interpretações e perspectivas.

Sob o domínio da civilização, a “educação” é essencialmente concebida por Nietzsche como “o meio de arruinar as exceções para o bem da regra”, e a “educação superior” se torna “o meio de direcionar o gosto contra exceções para o bem do medíocre”<sup>199</sup>, como nos lembra Vanessa Lemm. A necessidade de conservação assim o exige, e esse é um dos aspectos intrínsecos à animalidade incompleta do homem, mas também é condição para sua superação e crescimento.

Mas sob o domínio da cultura, a educação também pode se tornar “a estufa do luxuoso cultivo da exceção, do experimento, do perigo, da nuance”, uma vez que não pode mais ser contida pelos “laços e restrições [*Zwang*] da velha disciplina [*Zucht*]”<sup>200</sup> e os supera através da infinita pluralização e variação de manifestações da vida animal humana e de sua vivência singular e única, levando a própria cultura (a “grande cultura”) acima e além da moralidade civilizatória.

Nietzsche observa que: “os grandes momentos da cultura hajam sempre sido, moralmente falando, tempos de corrupção”<sup>201</sup>. Não há grande cultura, superação e criação sem decadência e corrupção de velhas formas de sentir e pensar, sem o abandono de antigos valores e valorações que se tornaram prejudiciais à vida. O cultivo “luxuoso” da exceção só parece excessivo a partir da perspectiva civilizatória da cultura, uma vez que para a economia da vida é tão necessário quanto qualquer regra ou moral, sempre segundo sua eficácia para a própria vida.

Assim, civilização e cultura exprimem e expressam diferentes aspectos e necessidades inerentes à animalidade humana relativos ao processo de conservação e crescimento que, tomados a partir de uma perspectiva fisiológica, têm sua justificativa e fundamentação pautada por sua efetividade para a vida, sendo estabelecidos, regulados e orientados pela educação, seja em seu caráter meramente civilizatório ou potencialmente emancipador.

Wilson Frezzatti nos lembra em uma nota extensa e preciosa que, embora Nietzsche tenha escrito livros específicos sobre educação (*Erziehung*) em sua juventude – como *O nascimento da tragédia* (engajando-se no projeto de Richard Wagner de construção de uma nova forma de expressão teatral-musical), de 1871, onde estuda o conjunto de ensino da nação alemã recém unificada e já demonstra preocupação, não com a formação técnica das massas,

---

<sup>199</sup> F P 9 [139],

<sup>200</sup> F P 9 [139],

<sup>201</sup> F P 16 [10],



mas com a produção de uma cultura elevada por meio da educação das elites como único caminho para a formação do gênio, buscando assim a renovação da cultura alemã nesse período e obra da juventude de Nietzsche –, “Sua principal preocupação era com o que achava ser o puro e simples abandono de uma formação não-utilitária orientada para as potencialidades do Geist alemão ou, como diria mais tarde, para a potencialidade dos impulsos humanos”<sup>202</sup>.

No ano seguinte, Nietzsche realiza uma série de cinco conferências na Basileia intituladas *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de formação*, nas quais demonstra a necessidade da instituição de dois tipos de escola, a profissionalizante para a maioria e as clássicas (“superiores” ou “nobres”), que seriam adequadas para escolhidos que, estudando até os 30 anos em instituições independentes do Estado, seriam responsáveis pela renovação da cultura.

Dois anos depois, em 1874, Nietzsche publica a segunda e terceira das *Considerações extemporâneas: Da utilidade e desvantagem da História para a vida e Schopenhauer como educador*, e dois anos depois, a quarta: *Richard Wagner em Bayeuth*. Na segunda, argumenta que a concepção de cultura histórica presente nas instituições de ensino alemãs é estéril, pois “ao privilegiar acontecimentos e personagens do passado, destrói do presente sua efetividade e do futuro suas raízes”<sup>203</sup>.

Para Nietzsche, todo aquele que é criado em uma cultura histórica é levado a crer na *velhice da humanidade*<sup>204</sup>, restando apenas organizar e sistematizar o que foi pensado, uma vez que a história esmaga os fracos. E em todas as áreas do conhecimento ao longo da vida escolar tudo a que nos restringimos a tratar é de história, reduzindo especificamente a filosofia à história da filosofia<sup>205</sup>. Por isso, esse tipo de pensamento histórico deveria ser controlado para que não se torne nocivo, mas sem ser suprimido.

Em *As disputas de Nietzsche*, Acampora nos lembra que a história pode ser tomada segundo aspectos distintos, uma vez que a investigação histórica (filologia e genealogia) que trata da produção e perpetuação de valores através do estudo e apresentação do passado não apenas descobre valores e sua transmissão até o presente, mas consiste em “atos de valoração em si”. Afirma: “Quando investigamos a história, criamos e refazemos valores e ao mesmo

---

<sup>202</sup> Frezzatti, W. p 184 nota 2.

<sup>203</sup> Ibidem (cf. Dias, p. 60-67).

<sup>204</sup> Considerações Extemporâneas, §8, p 74.

<sup>205</sup> Considerações Extemporâneas, p 88.

tempo aprendemos sobre os valores dos outros”<sup>206</sup>. Ou seja, “a investigação transforma a história e nos transforma”<sup>207</sup>.

Dessa perspectiva, “tanto o histórico quanto o não histórico são necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura”<sup>208</sup>, sendo necessário combinar vários aspectos distintos ou abordagens da história para que se torne uma “interpretação criativa ou extrapolação de eventos e personagens do passado”<sup>209</sup>. Tal abordagem pragmática da história permite ir além de seus limites tradicionais e torna a história não só significativa, mas necessária para a criação e a existência de uma forma afirmativa de vida humana.

Acampora destaca três formas distintas de se conceber e interpretar a história. O que denomina de “história monumental”, que esmaga enquanto tomada por verdade última sobre o passado; a “história antiquária”, que consiste em mera preservação do passado, e por isso é não criativa; e a “história crítica”, que é uma forma de esquecimento, pois pretende destruir injustiças do passado, mas abandona a tarefa de afirmar o que é valioso para a vida humana<sup>210</sup>.

Na terceira e na quarta das *Considerações extemporâneas*, Nietzsche trata o tema da educação por meio da noção de autodisciplina (*Selbst-Zucht*), uma vez que, segundo Frezzatti: “Nietzsche clamava por uma nova geração de homens capazes de educar a si mesmos e criar novos comportamentos”. A ênfase em como educar a si mesmo aparece no texto *Schopenhauer como educador*, onde a autêntica educação não consiste nem na “busca de um ‘eu’ verdadeiro (metafísico)” nem na eliminação de “obstáculos que impedem a manifestação do ‘eu’ (eu romântico)”, mas consiste em uma “atividade constante de construção de si mesmo – o ermitão filosófico”<sup>211</sup>. Nietzsche afirma a respeito da educação e dos educadores:

[...] Teus verdadeiros educadores, aqueles que te formarão, te revelam o que são verdadeiramente o sentido original e a substância fundamental de sua essência, algo que resiste absolutamente a qualquer educação e a qualquer formação, qualquer coisa em todo caso de difícil acesso, como um feixe, dossiê compacto e rígido: teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores. E eis aí o segredo de toda formação, ela não procura os membros artificiais, os narizes de cera, os olhos de cristal grosso; muito pelo contrário, o que nos poderia atribuir estes dons seria somente uma imagem degenerada desta formação. Ao contrário, aquela outra educação é somente libertação, extirpação de todas as ervas daninhas, dos dejetos, dos vermes

<sup>206</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. p 69.

<sup>207</sup> *Ibidem* p 70.

<sup>208</sup> HL/Co. Ext. II, §2, p. 17-18

<sup>209</sup> *Ibidem* p 71.

<sup>210</sup> *Ibidem* 71-72

<sup>211</sup> Frezzatti, W. p 184(cf. fragmento póstumo XII 2[124]2 do outono de 1885/1886)

que querem atacar as tenras sementes das plantas, ela é efusão de luz e calor, o murmúrio amistoso da chuva noturna [...].<sup>212</sup>

Nietzsche buscava um exemplo, pelo modo de viver, de uma educação voltada para si mesmo para que sua atividade criadora fosse imitada, uma vez que “O valor de um pensamento não está no conhecimento que pode fornecer, mas na vida que pode sugerir”<sup>213</sup>. Nietzsche ataca ainda nesse texto o que denomina de filisteu da formação, ou seja, aquele que vê a educação e a cultura como mercadorias que se adquire e toma posse, podendo ser vendidas para o maior número de pessoas que pensam se tornar bons cidadãos, eruditos ou comerciantes. Tem por intenção, já nessa obra, a produção de grandes homens, sua elevação. Frezzatti conclui, afirmando que: “A meta da educação seria ajudar a natureza a criar o exemplar individual superior, impedir a massificação e o nivelamento da cultura, manter a cultura independente do Estado”<sup>214</sup>.

Frezzatti observa que embora alguns aspectos do projeto educativo do jovem Nietzsche se mantenham – como a oposição entre cultura elevada e contemporânea, entre formação (*Bildung*) e a formação do filisteu, a individualidade do processo formativo e a importância dos obstáculos e dificuldades –, na produção filosófica da maturidade de Nietzsche tais temas devem ser investigados em termos de relações de domínio e submissão, entendidos como a “produção de perspectivas por um conjunto de impulsos dominantes e hierarquização ou dispersão de impulsos, ou seja, o conflito entre quanta de potência que buscam expansão”<sup>215</sup>. Ou seja, a preocupação de Nietzsche sempre foi com a *Erziehung* (educação), e não com a instrução escolar (*Schulung*) nem com a erudição, uma vez que a primeira é entendida como mais geral e inseparável da vida e não deve ser confundida com “habilidades técnico-científicas de resolução de problemas”, com conhecimento enciclopédico dos livros ou a “falsa erudição dos escritores de artigos jornalísticos”, ou mesmo com “a filosofia que repete o pensamento de outros”, ou seja, com “saberes não criativos”<sup>216</sup>.

Para Nietzsche, “A educação deve ser um processo contínuo de transformação, diríamos de superação, da cultura vigente”. Frezzatti afirma que a educação, assim como a cultura, consiste em uma configuração de impulsos que, enquanto não limitada em sua expansão ou dominada, tende a transformar-se e a se superar. O objetivo da cultura e da

---

<sup>212</sup> Schopenhauer como educador, 2003, p. 141-142.

<sup>213</sup> Ibidem

<sup>214</sup> Frezzatti, W. p 184

<sup>215</sup> Ibidem. p 185.

<sup>216</sup> Ibidem, p 186.

educação para Nietzsche é a produção “contínua, embora esporádica, de gênios e culturas superiores”, num “processo contínuo de acumulação de potência”<sup>217</sup>.

Frezzatti divide a filosofia madura de Nietzsche no que tange à *Erziehung* em três aspectos distintos: a crítica à educação alemã, a crítica à educação em um sentido mais amplo e a proposta Nietzscheana de educação. Interessa-nos especificamente a última abordagem, sempre tendo em vista, enquanto critério, sua eficácia para a vida a partir de uma perspectiva fisiológica, uma vez que buscamos elementos para que a educação e a cultura estimulem a superação de perspectivas mais estreitas que têm privilegiado somente os impulsos de conservação e a necessidade de um conjunto de leis e regularidades por meio das quais interpretamos para nos conservar vivos, mas que carecem da força e do vigor necessários ao crescimento e à expansão característicos do animal humano na incessante tarefa de existir.

Não se pretende instituir, anacronicamente, uma aristocracia cultural que leve em consideração o *Geist* alemão nos moldes do que foi pensado por Nietzsche em um tempo e espaço historicamente determinado, mas considerar as concepções do autor relativas a “uma formação não-utilitária orientada para [...] a potencialidade dos impulsos humanos”<sup>218</sup> no que se referem à educação e à cultura, na medida em que se mostrem significativas ainda hoje por tornarem possível a transformação e a superação de velhas interpretações, modelos de educação, cultura e morais decadentes, destituídos de valor por terem se tornado prejudiciais à vida e à saúde do animal humano, impedindo seu pleno crescimento e sua superação.

Mas, questiona-se Frezzatti, pode-se “por meio da educação produzir” novas “configurações de impulsos potentes” se a “educação seleciona conjuntos de impulsos potentes” já existentes, utilizados para manter a civilização estabelecendo valores e moralidade como absolutos? Certamente, a educação nietzscheana procura construir um processo contínuo de acumulação de potência. Porém, em uma sociedade e cultura decadentes, parte-se do pressuposto de que o indivíduo tem menos valor que “o rebanho”, e a educação se orienta contra toda exceção (gênio) e busca a destruição dos tipos elevados<sup>219</sup>, “impedindo que haja acumulação de potência”<sup>220</sup>.

Embora possamos afirmar que a educação, devido a sua natureza conservadora, “não transformaria uma configuração de impulsos decadente em outra que ascenda em potência”, como observa Frezzatti, nos textos de Nietzsche essa posição não é tão clara. Se a educação

---

<sup>217</sup> Ibidem

<sup>218</sup> Frezzatti, W p 184 nota 2.

<sup>219</sup> F P XII 9 [139].

<sup>220</sup> Ibidem. p 186.

encobre a “verdadeira compleição do indivíduo” e “igualar, tanto os homens entre si<sup>221</sup> quanto mantém alguém sempre o mesmo”<sup>222</sup>, a questão central está “na relação entre a configuração dos impulsos (a fisiologia, a ‘biologia’) e os processos culturais” (a educação e a moralidade), na determinação do necessário para a existência de seres como nós, gerando ou impedindo o acúmulo de potência, o crescimento e a superação, ou a degeneração e decadência de uma cultura. A ação direta da educação apresentada como “uma relação de domínio onde impulsos e pulsões lutam por mais potência” serve tanto para produzir quanto para evitar o gênio e a nova cultura.

Dessa forma, como observa Frezzatti, a educação tradicional pode ser interpretada como um sistema de recursos utilizados em favor da regra geral, contra as exceções<sup>223</sup>, sendo as “formas autorizadas” consideradas como “Bem” e qualquer desvio do padrão, como o surgimento das exceções e a transformação da sociedade e da cultura, considerados “Mal”, atribuindo assim às coisas “um bem ou mal absolutos que não existem nelas mesmas”, como vimos, por serem os valores criações humanas historicamente determinadas.

O cerne da crítica de Nietzsche à educação vigente em sua época, segundo Frezzatti, pode ser visto em um fragmento póstumo intitulado “Vontade de potência enquanto moral”<sup>224</sup>, no qual a educação está relacionada a impulsos desagregados e não hierarquizados, que por isso não conseguem crescer em potência (decadentes), aos quais falta uma direção (um centro de “gravidade”).

Essa “má consciência” de uma sociedade decadente nutre um desprezo por tudo que é novo e pela própria capacidade de criação de valores, considerando maldade o que Nietzsche entende como impulsos dominantes, pois busca unicamente a segurança do rebanho que se expressa como manifestação das forças meramente conservadoras e por isso decadentes (cristianismo, socialismo e comunismo e seus critérios de valor cristão-niilistas integrados por meio da educação), que devem ser combatidas e desmascaradas por outra forma de educação (*Erziehung*) adequada para elevar o homem e a cultura<sup>225</sup>.

Uma educação direcionada para a elevação do homem como superação contínua expressa a concepção de Nietzsche de uma natureza em perpétuo devir e mudança, onde “Assim que um estado seja perfeitamente dominado, é necessário tentar atingir outro” e

---

<sup>221</sup> B M § 194.

<sup>222</sup> F P X 24 [19].do inverno de 1883/1884.

<sup>223</sup> F P XIII 16[6]. da primavera/verão de 1888.

<sup>224</sup> F P XIII 14[6]. da primavera de 1888.

<sup>225</sup> Frezzatti, W. p 190-191.

“renovar as coisas dos lugares em que se habita”<sup>226</sup>. O caminho que o educando deve trilhar na *Erziehung* nietzscheana não é fácil, pois implica na recusa de todo conforto e apoio moral, ou em uma “verdade”, que “repugnam e estragam a vida”<sup>227</sup>, enquanto a superação e a elevação exigem a imposição de uma disciplina como forma de tiranizar a si próprio.

Frezzatti nos lembra que, segundo Nietzsche, o pior que se pode fazer à vida é ser enfadonho, sua felicidade é a diversidade<sup>228</sup>. A dureza e as dificuldades podem ser interpretadas como prevenção ao comodismo, “um estímulo para a auto-superação, ou seja, para produzir ou selecionar uma configuração de impulsos bem hierarquizados”<sup>229</sup>. O imenso desafio da subjetivação e individualização frente ao impulso conservador, massificante e moralizante da educação é expresso por Nietzsche em outro fragmento póstumo, onde afirma que: “Os rituais que mantêm o sangue em efervescência e enrijecido face ao espetáculo do sofrimento: necessários à educação [*Erziehung*]”<sup>230</sup>.

Frezzatti observa que o século XIX era um “ambiente hostil” para a educação de espíritos potentes, livres, “amplos, astutos e audaciosos”<sup>231</sup> nos termos de Nietzsche. O nivelamento, a “igualdade” entre os homens, a comodidade e a publicidade, além da falta de disciplina interior, em tudo contrários a um modo aristocrático de pensar, impediam o surgimento de uma cultura superior. Faltava um pensamento que, ao invés de “propor ao mundo a felicidade do repouso como fim supremo”, considerasse “a paz apenas como um intervalo antes de novas guerras”<sup>232</sup>. Um tal pensamento que sirva de obstáculo para novas superações, que exija tirania, autodisciplina, pois “por meio das dificuldades pode se potencializar os impulsos de um organismo”. Um pensamento que, segundo Nietzsche, “por amor ao futuro, trata duramente o presente e a si mesmo, que quer desenvolver igualmente as boas e más qualidades no homem”<sup>233</sup>, indica a necessidade de resistência para estimular a força, obstáculos a serem superados, uma vez que superação significa processo de crescimento de potência, e condições para o surgimento de uma cultura elevada (superior à vigente) e “a dureza com os outros e consigo próprio é o caminho para isso”<sup>234</sup>.

Nietzsche considera o homem mais malvado, que “impõe seu ideal a todos os outros contra seus próprios ideais e os recria segundo sua própria imagem (sua própria perspectiva)”,

<sup>226</sup> F P X 16 [50]. do outono de 1883.

<sup>227</sup> F P XII 5[67]. do verão de 1886/outono de 1887.

<sup>228</sup> F P X 15[21] do verão/ outono de 1883.

<sup>229</sup> Frezzatti, W. p 193.

<sup>230</sup> F P X 15[38]. do verão/ outono de 1883

<sup>231</sup> F P XI 37[14].

<sup>232</sup> Frezzatti, W. p 194.

<sup>233</sup> F P XI 37[14].

<sup>234</sup> Frezzatti, W. p 194.

o homem mais potente, pois assim age o criador. Malvado aqui significa duro, doloroso e constrangedor<sup>235</sup>. E segundo toda moral vigente, o novo é considerado mal, bem como todo aquele que se destaca ou se opõe a qualquer regra ou convenção estabelecida, que representa um obstáculo ao igualitarismo massificante e socializador.

Dessa forma, Nietzsche declara trazer a “guerra contra todos os absurdos da modernidade: povo, classe, raça, profissão, educação (*Erziehung*), formação (*Bildung*)”<sup>236</sup>, uma “guerra entre ascensão e declínio de potência, entre querer viver e vingança contra a vida, entre elevação da cultura e cristianismo, entre cultura e civilização”<sup>237</sup>.

Conforme nos lembra Frezzatti, outro aspecto da *Erziehung* de Nietzsche e de “suas duras ‘exigências’” é a solidão, pois ao perguntar “onde estão os espíritos livres de nosso tempo”, ele responde: “aprendi que o espírito livre deve necessariamente ser ermitão”<sup>238</sup>. A educação do homem elevado, “o autodomínio dos impulsos em vista de um objetivo”<sup>239</sup> que representa a potencialização de seus impulsos é um processo solitário de individuação, pois nesse processo cada um é o mestre de si mesmo. Assim: “a solidão é um meio para a educação (*Erziehung*)”<sup>240</sup>. A solidão é necessária para “se curar (do comodismo) e se enrijecer: a guerra (sem pólvora) entre os diferentes pensamentos para produzir os maiores pensamentos”<sup>241</sup>.

Mas se cada um é o mestre de si mesmo e deve educar a si próprio, pode-se entender porque “Nietzsche afirma não querer impor seu tipo aos outros: sua intenção é a diversidade”<sup>242</sup>. Querer que um seja igual ao outro é impedir que outras configurações de força surjam e cresçam, uma vez que “cristalizar uma única configuração de impulsos é a característica da decadência”<sup>243</sup>, e impor o mesmo a todos é o erro do cristianismo e suas variantes. O “crescimento de potência se dá pelo domínio de outras forças” e “um organismo (conjunto de forças) tem sua própria tarefa de superação, isto é, de dominação”, segundo Frezzatti.

Dessa perspectiva, “a educação não deve determinar a tarefa, mas apenas propiciar o crescimento de potência e, conseqüentemente, a superação”. A própria configuração de forças em um organismo deve estar bem hierarquizada para permitir o desenvolvimento das próprias

<sup>235</sup> F P X 7[26]. da primavera/ verão de 1883

<sup>236</sup> F P XIII 25[1] de dezembro de 1888/ início de janeiro de 1889.

<sup>237</sup> Frezzatti, W. p 195.

<sup>238</sup> F P XI 37[14] de junho/ julho de 1885.

<sup>239</sup> F P XI 27[80] do verão/outono de 1884.

<sup>240</sup> F P X 15[21] do verão/outono de 1883.

<sup>241</sup> F P X 16[50] do outono de 1883.

<sup>242</sup> F P X 15[21] do verão/outono de 1883 e X 16[86] do outono de 1883.

<sup>243</sup> Frezzatti, W. p 196.

potencialidades e impedir seu sufocamento pela “regra geral – eis a essência da solidão na educação”<sup>244</sup>, afirma Frezzatti. Nietzsche observa a esse respeito: “A tarefa monstruosa do potente de educar a si próprio – o gênero de homem e de povo sobre o qual ele quer dominar deve ser preconcebido nele: é aqui que ele deve inicialmente dominar”<sup>245</sup>.

As características do gênio ou do espírito livre, portanto, são a solidão, ser mestre de si próprio e a busca de dificuldades e obstáculos a serem superados, o que aponta para a constituição de outra personagem nietzscheana: “o verdadeiro filósofo ou o filósofo legislador”<sup>246</sup>. Estes não se preocupam com valores do passado, ou seja, com a “verdade” (como Kant e Hegel), mas com a criação de valores: determinam o que deve ser considerado verdadeiro, constroem o futuro, assim como o gênio<sup>247</sup>. Conforme observa Frezzatti:

No processo de sua educação (*Erziehung*), o filósofo legislador deve ter passado por todos os degraus dos trabalhadores filosóficos e científicos: crítico, cético, dogmático, historiador, poeta, colecionador, viajante, solucionador de enigmas, moralista, vidente, espírito livre, enfim, tudo que envolve o âmbito valorativo humano.<sup>248</sup>

Como vimos, ser capaz de experimentar diferentes perspectivas (muitos e diferentes “olhos”) é condição para a transvaloração e a criação de valores, necessárias para a superação de si. E é nesse sentido que, segundo Frezzatti, Nietzsche, em um fragmento póstumo<sup>249</sup> registra um dos vários planos de livros que “assevera” preferir chamar de “500.000 opiniões”, onde, ao “indicar pensamentos acerca dos filósofos do amanhã, relaciona entre eles a educação elevada (*hohe Erziehung*) e a suprema educação (*höchste Erziehung*)”, acrescentando ainda outra característica ao filósofo legislador (que podemos estender ao gênio e ao espírito livre): a participação no dionisíaco.

Frezzatti entende por participação no dionisíaco “a aceitação da efetividade e a relação do filósofo legislador com a estética”<sup>250</sup> (como vimos na interpretação do naturalismo de Nietzsche feita por Acampora anteriormente). Dionísio é “esse misterioso símbolo da até agora mais suprema transfiguração da existência e da afirmação do mundo”<sup>251</sup>. O filósofo legislador está relacionado com a cultura superior<sup>252</sup>. Afirma Nietzsche a esse respeito:

---

<sup>244</sup> Ibidem.

<sup>245</sup> F P X 16[86] do outono de 1883.

<sup>246</sup> F P XI 35[45] de maio/julho de 1885 e B M § 211.

<sup>247</sup> Frezzatti, W. p 197.

<sup>248</sup> Ibidem

<sup>249</sup> F P XI 34[1] de abril/julho de 1885

<sup>250</sup> Frezzatti, W. p 197

<sup>251</sup> F P XI 41[7] de agosto/setembro de 1885

<sup>252</sup> F P XI 37[14] de junho/julho de 1885



Não há dúvida que os gregos buscaram interpretar, a partir de suas experiências dionisíacas, os mistérios últimos do “destino das almas” e tudo que eles sabiam sobre educação [*Erziehung*] e purificação, sobretudo acerca das imutáveis hierarquias e da desigualdade de valores humanos que reina entre os homens: eis, em tudo que é grego, a grande profundidade, o grande silêncio.<sup>253</sup>

Colocada em termos de impulsos **fisiológicos**, a questão das dificuldades e obstáculos para conciliar e dar sentido à aparente contradição entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia grega vai muito além da mera construção de uma imagem bela pelo primeiro e da destruição e aniquilação dessa imagem pelo segundo. Acampora observa que tais forças “distinguem-se na e através da disputa” (*agon*) e têm como objetivo o *direito à simbolização*. “Cada um almeja tornar-se o árbitro do significado, expressando o caráter do mundo segundo seus próprios termos”, e “A tendência dionisíaca projeta o mundo em termos de uma unidade que oblitera as distinções individuais e desintegra identidades singulares”<sup>254</sup>, ao contrário do princípio plástico e conformador do apolíneo.

Frezzatti prossegue, afirmando que “a educação, ao invés de suprimir, deve ensinar a ‘viver’ a contradição entre impulsos – manter a tensão”<sup>255</sup>. A obra de Acampora sobre as disputas de Nietzsche toma a tensão entre o apolíneo e dionisíaco da tragédia grega como o *agon* fundamental responsável, como interpretação e perspectiva, pela cultura grega. A tensão gerada pelo conflito entre impulsos é entendida como estímulo ao crescimento e superação. Dessa forma, segundo Nietzsche, “Para haver a criação, entretanto, um dos conjuntos deve prevalecer, pois assim uma direção, uma perspectiva será originada. Os outros conjuntos devem ser dominados por aquele que for mais forte”<sup>256</sup>, e “É necessário que a supremacia torne-se mando e realização”<sup>257</sup>, pois a ausência de obstáculos e dificuldades é expressão de decadência.

Frezzatti afirma querer “interpretar obstáculos na educação como estímulos à potencialização de determinados impulsos”, e se pergunta se “dificuldades determinadas induzem a produção de um determinado tipo: poderíamos entender isso como a produção de um conjunto de impulsos bem hierarquizado?”<sup>258</sup>. Ele observa que, em outro fragmento póstumo<sup>259</sup>, Nietzsche se refere a essas noções em termos de expressões da vontade de

<sup>253</sup> F P XI 41[7] de agosto/setembro de 1885

<sup>254</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 92-93.

<sup>255</sup> Frezzatti, W. p 198.

<sup>256</sup> Incursões de um extemporâneo § 41.

<sup>257</sup> F P XI 27[23] do verão/outono de 1884.

<sup>258</sup> Frezzatti, W. p 198.

<sup>259</sup> F P XI 35[15] do maio/julho de 1885.

potência e define o que entende por espírito (*Geist*): as funções espirituais [*geistigen*], vontade de modelar [*Gestaltung*], de identificar, enquanto princípio plasmador e normativo.

Segundo Frezzatti, Nietzsche afirma que “o corpo e suas funções devem ser entendidos em termos de vontade de potência: obediência e domínio”, não havendo além disso nenhuma causalidade ou outro mecanismo. Em sua obra prima *Assim falou Zaratustra*, afirma Nietzsche acerca da vida e do modo de ser do vivente no tocante ao mando e à obediência:

Mas onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência. Todo o vivente é um obediente.

E, em segundo lugar: manda-se naquele que não sabe obedecer a si mesmo. É este o modo de ser do vivente.

E foi esta a terceira coisa que ouvi: que mandar é mais difícil que obedecer. E não somente porque quem manda carrega o peso de todos os que obedecem, e é fácil que este peso o esmague.

Um tentame e uma ousadia, parece-me haver em todo mando; e quando manda, sempre o vivente põe a si mesmo em risco.

Sim, até quando manda em si mesmo: também em tal caso deve ele expiar o seu mandar. Deve-se tornar juiz, vândice e vítima da sua própria lei.<sup>260</sup>

Sendo assim, nas palavras de Frezzatti, “A vontade de potência efetiva-se pela vontade de nutrição, de domínio, de instrumentos e de servidores”, e “pensamentos e sentimentos são apenas tendências de crescimento de potência dos impulsos e forças”<sup>261</sup>. Dessa ótica, “a superação de um obstáculo é conseguida por um aumento de potência, que os organismos interpretam como prazer”, uma vez que este é “uma excitação do sentimento de potência por uma inibição, um obstáculo, que fica mais forte por meio de inibições e resistência periódicas (tensão e conflito por domínio)”. E prossegue Nietzsche, no mesmo trecho, acerca dos impulsos nobres (mando) e escravos (obediência), que, como vimos, não são classes sociais e sim características do modo de ser do vivente, seu ser próprio enquanto manifestação da vontade de potência:

Como se dá isso? – assim me interroguei. Que induz o vivente a obedecer e a mandar e, ao mandar, praticar, ainda, a obediência?

Ouvi a minha palavra, agora, ó os mais sábios dentre os sábios! Verificai seriamente se não me insinuei no coração da própria vida e até as raízes de seu coração!

<sup>260</sup> Z *Do supercar a si mesmo* p 144-145

<sup>261</sup> Frezzatti, W. p 199.

Onde encontrei vida encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.

Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é o único do qual ela não quer prescindir.

E, tal como o menor se abandona ao maior, para conseguir prazer e poder no menor de todos, assim também o maior se abandona a si mesmo e, por amor do poder – põe em risco sua vida.<sup>262</sup>

Portanto, entendidos como vontade de potência, tais impulsos e pulsões se combatem e associam sempre em função do aumento da força e superação de perspectivas e interpretações que visam não somente a autopreservação, como vimos anteriormente. Afirma Nietzsche ainda no mesmo aforismo: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo’”<sup>263</sup>. E arremata acerca da vida e do avaliar pouco mais adiante: “Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!”<sup>264</sup>. E retomando a relação entre viver e avaliar acrescenta: “Em verdade, eu vos digo: um bem e mal que fossem imperecíveis – isto não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos. Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exerceis poder, ó vós que estabeleceis valores”<sup>265</sup>. Todo aquele que cria valores também tem de destruí-los, uma vez que a natureza é dinâmica, e todo valor, historicamente determinado.

Sendo assim, Frezzatti afirma que a educação concebida em termos de uma luta e hierarquia provisória de impulsos é um processo seletivo, pois, para Nietzsche, “um tipo se fixa após uma longa luta com condições desfavoráveis relativamente constantes”, e, “ao contrário, onde há superproteção, há presença de diversas variedades”<sup>266</sup>. E acrescenta: “Sociedades verdadeiramente aristocráticas (no sentido utilizado por Nietzsche) são baseadas na seleção (*Züchtung*)”. Frezzatti ainda observa que: “onde homens independentes tentam impor seu tipo perante as dificuldades e aos povos vizinhos [...] suas características se desenvolveram especificamente em função de suas dificuldades”, uma vez que estabelece uma relação entre a educação nietzscheana e o conceito de adaptação funcional do biólogo alemão Wilhem Roux<sup>267</sup>. A educação é vista como um meio de estabelecer e perpetuar “um

<sup>262</sup> *Z Do supercar a si mesmo* p 145.

<sup>263</sup> *Ibidem*

<sup>264</sup> *Ibidem* 146.

<sup>265</sup> *Ibidem*

<sup>266</sup> *B M* § 262.

<sup>267</sup> Seleção como adaptação funcional Frezzatti, 2001<sup>a</sup>, p 124-129 e educação como processo seletivo *Idem*, p 122-124.

determinado conjunto de dificuldades que implica um determinado conjunto de características” (valorações) que serão selecionadas e consideradas virtude e justiça, e serão transmitidas às gerações seguintes de modo intransigente, e assim se forma um estilo ou o que poderíamos também chamar de gosto.

Nietzsche afirma que:

Toda moral foi até agora, antes de tudo, a expressão de uma vontade conservadora orientada para a seleção [Züchtung] de um gênero idêntico, com o imperativo: ‘é necessário prevenir toda variação: só deve permanecer o gozo desse gênero único’. Um certo número de qualidades são aqui longamente conservadas e altamente selecionadas e as outras sacrificadas.<sup>268</sup>

Assim moral e educação estão relacionadas diretamente enquanto formas de seleção de valorações que se mostraram úteis à conservação, principalmente no que diz respeito ao estabelecimento de uma igualdade, uma vez que expressam o compartilhamento de valores necessário para que uma interpretação e perspectiva seja possível, pois tais são necessidade para seres como nós. Frezzatti propõe que a educação nietzscheana segue um modelo de seleção de dificuldades e consequente conjunto de características e valorações em dois sentidos: o dos costumes, que segue um padrão cultural, com a presença da solidão para o indivíduo, e o das dificuldades e obstáculos, para ele e para a sociedade, mantendo a tensão com um padrão ambiental de pressão seletiva, uma vez que todo valor é historicamente determinado e por isso dinâmico e provisório.

Nietzsche propõe o uso de certos comportamentos para elevar o homem, uma vez que não devemos depender só do acaso para a produção do homem forte, mas produzi-lo, ou na impossibilidade disso tornar sua existência possível por meio de uma educação que pense no futuro e não no presente, segundo Frezzatti. Afirma Nietzsche em um fragmento póstumo a esse respeito:

A mediocridade crescente do ser humano é precisamente a força que nos impele a pensar na seleção de *uma raça mais forte*: que encontraria seu excedente justamente em tudo aquilo que a espécie medíocre se enfraqueceria (vontade, responsabilidade, segurança de si, capacidade de estabelecer alvos para si).<sup>269</sup>

Os meios para tal são o isolamento, o exercício de valores inverso ao da mediocridade e o *pathos* da distância, devendo os costumes de uma cultura elevada ser opostos aos da cultura vigente e decadente. E dentro de uma proposta de uso da educação e dos costumes

<sup>268</sup> F P XI 35[20] de maio/julho de 1885.

<sup>269</sup> F P XII 9[153] do outono de 1887.

para a elevação do homem, a crítica que Nietzsche faz à humanidade<sup>270</sup> é por sempre ter dado ênfase àquilo que não era importante para a educação, desprezando a vida. Assim, valorizou-se aquilo que a negava e desvalorizou-se o que lhe estimulava e incrementava. Segundo Nietzsche, devemos nos preocupar com o que a tradição considera pequenas coisas: alimentação, lugar, clima, lazer, e começar a reaprender. Em um fragmento póstumo, afirma: “as questões mais *imediatamente importantes*: aquelas da alimentação, do vestuário, da comida, da saúde, da procriação”<sup>271</sup>.

A perspectiva fisiológica é o critério para valoração e interpretação do que estimula e favorece o crescimento e superação e evita a degeneração e a decadência, seja de indivíduos ou de culturas, e sua dinâmica é a luta de impulsos por mais potência. Com seus escritos, Nietzsche assume a tarefa de “estimular a humanidade a tomar decisões que determinam todo futuro”<sup>272</sup>, e estas só podem ser tomadas pelo tipo de homem capaz de educar a si mesmo. Dessa perspectiva, todas as condições, costumes e regras educativas funcionam como técnicas seletivas para a elevação do homem e da cultura, para o que o homem poderia tornar-se.

A educação, portanto, é o instrumento principal da cultura, e esta é, ao mesmo tempo, promotora e resultado de um processo seletivo, afirma Frezzatti. Em outro fragmento, afirma Nietzsche a esse respeito: “futuro da educação [*Erziehung*]: cultura [*Cultur*] de exceção”<sup>273</sup>. Enquanto promotora ou resultado de um processo seletivo cujo instrumento principal é a educação, a cultura pode ser classificada como florescente ou decadente, pois enquanto algumas mantêm o processo seletivo (valorativo) rigoroso e ativo, outras não o utilizam, uma vez que o desenvolvimento histórico pode levar ao relaxamento e abandono dos mecanismos seletivos.

Frezzatti ressalta que “devemos lembrar a dinâmica da fisiologia nietzscheana: a luta de impulsos por mais potência”. E em tal processo, a cristalização de um determinado domínio implica a extinção da luta, pois “um processo seletivo que privilegie sempre o mesmo tipo causará a estagnação”<sup>274</sup> e conseqüente decadência de uma cultura. Assim sendo, toda especialização representa um prejuízo, pois impede outras possibilidades de florescer. Afirma Nietzsche a esse respeito: “O ‘desenvolvimento’ em todos os sentidos da palavra é igualmente um prejuízo, uma lesão: mesmo a especialização de todo órgão”<sup>275</sup>. Ou seja, ao selecionar sempre o mesmo não se seleciona mais nada, pois quando os esforços seletivos são

<sup>270</sup> E H *Por que sou tão esperto* § 10.

<sup>271</sup> F P XIII 14[113] da primavera de 1888.

<sup>272</sup> F P XI 25[405] da primavera de 1884.

<sup>273</sup> F P XIII 12[1] 89 do início de 1888.

<sup>274</sup> Frezzatti, W. p 205.

<sup>275</sup> F P XI 34[194] de abril/junho de 1885.

exacerbados, a falta de seleção é atingida. Nesse caso, a condição para a produção de inúmeras novas características e para a criação de uma nova cultura consiste no relaxamento de tal seleção, pois cada característica terá seu modo próprio de lidar com as dificuldades e aquela que prevalecer, se houver uma, “dará um novo tom à cultura e produzirá um novo processo seletivo” ou, em caso contrário, “a cultura tornar-se-á decadente”.

Nietzsche nos lembra que: “As mesmas condições que favorecem o desenvolvimento do animal gregário, favorecem a do animal dominador”<sup>276</sup>. O que distingue ambos é a configuração de impulsos que os compõe, sendo bem hierarquizada ou não, permitindo a sua superação e crescimento ou levando à sua decadência, pois, no desenvolvimento de uma cultura, a ação seletiva é fundamental, tanto para a hierarquização de impulsos e criação de um estilo e de uma nova cultura quanto para promover apenas a conservação, levando assim à estagnação. A “ausência total de seleção é sintoma de desagregação total dos impulsos”, pois, afirma Nietzsche: “As condições de toda elevação da cultura (da possibilidade de uma *seleção* às custas de uma multidão) são as condições de todo crescimento”<sup>277</sup>.

Assim Frezzatti argumenta que a aristocracia, em sentido nietzscheano, é uma instituição que tem como objetivo a seleção de um conjunto de qualidades consideradas virtudes por terem passado a ser condições vitais, de existência, mas “cuja realização não abre mão da dureza”, ou seja, da “necessidade de cercar-se de perigos, de escassez de condições favoráveis”<sup>278</sup>. Para que as características cultivadas pela aristocracia se perpetuem, as dificuldades têm que ser constantemente renovadas, pois a expansão dos impulsos é estimulada por obstáculos, e um desafio, quando superado, produz aumento de potência.

Tais virtudes, segundo Frezzatti, “nada mais são do que uma perspectiva determinada por uma hierarquia de impulsos”, e “a dominação exercida por tal perspectiva aparece como necessidade para conservação (manutenção das condições de crescimento) tanto do organismo quanto da cultura”<sup>279</sup>. “O impulso (ou conjunto de impulsos) que for mais potente se revela como essencial”<sup>280</sup>. Afirma Nietzsche a esse respeito:

Partir do indivíduo enquanto pluralidade [...]: igualmente a sociedade.

As condições de existência de uma coletividade aparecem sob a forma de *juízos de valor* sobre os homens e as ações.

<sup>276</sup> F P XI 35[10] de maio/julho de 1885.

<sup>277</sup> F P XII 2[128] do outono de 1885/ outono 1886..

<sup>278</sup> F P XI 35[22] de maio/julho de 1885.

<sup>279</sup> F P XI 26[119] do verão/outono de 1884.

<sup>280</sup> Frezzatti, W. p 207.

As condições de progresso ou da regressão na formação [*Bildung*] do tipo, sob a forma de juízos de valor.<sup>281</sup>

É a perspectiva que estabelece os critérios de bem e mal e os legitima, e ao “tomar a palavra” e se exprimir, o impulso soberano, enquanto juízo de valor, impõe a “verdade” e o conceito supremo de bem como os únicos válidos<sup>282</sup>. A perspectiva impõe uma seleção enquanto domina para manter as condições de seu crescimento. Uma determinada perspectiva, enquanto conjunto de impulsos e valorações, é característica de uma determinada cultura. Frezzatti observa que o mesmo vale para todas as produções humanas, como a filosofia, onde os filósofos pretendem falar da verdade, mas falam de si mesmos, expressam seus impulsos dominantes. Todo sistema filosófico é sintoma do impulso e hierarquia dominante do filósofo, que é tomada por ele como “a verdade”, a única perspectiva e interpretação válida<sup>283</sup>.

Embora várias e diferentes perspectivas possam se formar a partir dos impulsos que dominam a hierarquia de forças de que somos compostos, quanto mais potente a hierarquia, mais abundantes são os impulsos contrários a serem dominados e maior a riqueza e diversidade de caminhos e possibilidades para a criação de novas culturas. Afirma Nietzsche acerca da relação entre os impulsos e a cultura: “quanto mais terríveis e poderosas são as paixões que uma época, um povo, um indivíduo isolado podem se permitir, porque eles sabem usá-las *como meios, mais elevada é a sua cultura* [*Cultur*]”<sup>284</sup>

Frezzatti compara o processo constitutivo de uma cultura com o da formação da consciência, uma vez que Nietzsche argumenta que os órgãos de integração de um organismo não foram criados por um desenvolvimento teleológico, mas resultam do acaso. A consciência, a circulação sanguínea, o estômago mostraram-se úteis na conservação do complexo formado pelo corpo<sup>285</sup>, da mesma forma que a cultura deveria conservar as condições de crescimento de um povo em uma determinada época e condições. Enquanto “a consciência forma conceitos que consolidam inúmeras experiências individuais”<sup>286</sup>, a cultura sintetiza a experiência contra as dificuldades e obstáculos que um povo enfrenta por meio de suas regras e da educação.

Tal comparação se torna possível a partir de uma perspectiva fisiológica, segundo a qual, conforme argumenta Frezzatti, “Para manter-se, um organismo deve saber se defender

<sup>281</sup> F P XI 26[141] do verão/outono de 1884.

<sup>282</sup> F P X 7[62] da primavera/ verão de 1883.

<sup>283</sup> F P X 7[62] da primavera/ verão de 1883.

<sup>284</sup> F P XII 9[138] do outono de 1887.

<sup>285</sup> F P XI 26[157] do verão/outono de 1884.

<sup>286</sup> Frezzatti, W. p 207.

contra as várias ações que se exercem sobre ele – seja esse organismo um ser vivo ou uma cultura”. E a “responsável por transmitir e perpetuar a experiência sintetizada em regras pela cultura”<sup>287</sup> é a educação, acrescenta.

A adaptação funcional de Roux<sup>288</sup> (neolamarquista alemão), seria a base para tal concepção de Nietzsche, pois sustenta que “um fator externo, ao agir como fator de diferenciação de uma parte em luta com outras partes, produz uma nova estrutura”. O funcionamento dessa parte está diretamente relacionado ao estímulo que a engendrou, uma vez que enquanto esse estímulo excitar a parte, ela se desenvolve, mas se o estímulo cessar, ela se atrofia. Assim se dá também com a cultura, segundo as dificuldades e obstáculos impostos ao grupo em um tempo e espaço historicamente determinados, que produzem uma característica cultural dominante específica da mesma maneira que um organismo produziria um órgão, sendo tal característica diluída com o arrefecimento do estímulo externo.

Assim, tanto o indivíduo quanto a cultura podem ser concebidos como conjuntos de impulsos em luta por mais potência, por domínio, e dessa perspectiva (a fisiológica), a moral, enquanto seleção de avaliações e juízos de valor (virtudes), também pode ser interpretada como processo seletivo do conjunto de experiências e valorações que se mostraram úteis a conservação e crescimento, sintetizadas e transmitidas pela cultura por meio da educação. A cultura e a moral, interpretadas como expressão de valorações determinadas por uma hierarquia de impulsos dominantes, tornam possível a elaboração de perspectivas e interpretações por meio das quais nos mantemos na existência.

A dominação exercida por tais perspectivas aparece como necessidade para conservação e crescimento uma vez que o conjunto de impulsos dominante e a perspectiva determinada por ele impõem uma seleção de práticas, crenças e valores que aparecem como essenciais para a vida em um determinado tempo e espaço histórico, pois vimos que a cultura tem uma natureza cíclica e dinâmica, e todo juízo de valor e perspectiva é resultado provisório da hierarquia de impulsos que o engendrou, das dificuldades e obstáculos que estimularam seu crescimento e justificaram sua necessidade e valor, sempre fisiologicamente, enquanto eficazes para a vida de seres como nós.

No capítulo seguinte trataremos de como a educação e a cultura se manifestam enquanto vida e vivência, produção e compartilhamento de valores, interpretações e significados no processo contínuo de superação de si que caracteriza o humano e a vida

---

<sup>287</sup> Frezzatti, W. p 208.

<sup>288</sup> Frezzatti, 2001<sup>a</sup>, p 127-128.



mesma, na busca de critérios e métodos para estimular seu desenvolvimento, sua expansão e domínio, sua plena saúde e vigor por meio da filosofia.

## **5 A PERSPECTIVA FISIOLÓGICA E O ENSINO DE FILOSOFIA: A EFICÁCIA PARA A VIDA.**

Como animal incompleto, o homem precisa de todo o aparato cognoscente como artifício interpretativo para não só manter-se na existência, mas crescer em força e domínio. O corpo, tomado por Nietzsche como unidade originária do humano, na forma do “ser próprio”, ou seja, em seu modo de ser singular, necessita de conceitos e valores para interpretar o mundo e a si mesmo, e para tal propósito criou a cultura e a moral, atribuindo sentido e avaliando por meio de interpretações perspectivas, uma vez que toda experiência é singular e única e todo valor é criação humana historicamente determinada, conforme nos mostra Nietzsche por meio do método genealógico.

Assim como Nietzsche resgata as noções de corpo e de alma por meio da transvaloração, fazendo da alma algo no corpo, e assim tornando possível novas interpretações, da mesma forma, noções como consciência e intelecto têm que ser concebidas como acessórios e artifícios do corpo, como sintomas e manifestação do arranjo hierárquico provisório de impulsos e pulsões que nos compõe. Como vimos, o próprio conhecimento, a partir de uma perspectiva fisiológica, tem que ser interpretado como meio para conservação e aumento de força, como método para que os impulsos dominantes exerçam seu poder seletivo e tornem a existência de seres como nós possível.

Nietzsche questiona a importância e a natureza da consciência e do intelecto, mas não nega sua existência. Ele questiona a capacidade, a função e o poder que tais noções atribuem a si mesmas, e assim fazendo, inverte a relação entre o corpo e a consciência e o intelecto, uma vez que, a partir de uma perspectiva fisiológica, mesmo a verdade, enquanto noção, tem de estar a serviço da vida. Ao rever a relação entre inventar e descobrir, Nietzsche destaca a capacidade normativa e plasmadora do conhecimento como um fim em si mesmo e não como um meio para algo mais, para uma “verdade” eterna e imutável, universal e objetiva, pois tal coisa não há.

A necessidade interpretativa e valorativa do animal humano em uma natureza dinâmica e transitória implica a criação e destruição de valores e, conseqüentemente, das interpretações e perspectivas possíveis devido a tais avaliações, fazendo da transvaloração necessidade fisiológica para o homem e manifestação de seu “ser próprio”, por ser ele o animal que cria valores, que avalia. Certas perspectivas e interpretações valorativas têm exercido poder de forma hegemônica ao longo de séculos, resultando em sistemas morais e determinando culturas e modelos de educação por meio dos quais valores foram criados,

selecionados, transmitidos e perpetuados, e com os quais temos interpretado o mundo e a nós mesmos.

Podemos identificar como perspectivas valorativas que se mostraram eficazes na tarefa de nos manter na existência, ainda que tenham produzido o que Nietzsche denomina de “erros úteis à conservação”, pelo menos quatro concepções ainda muito influentes atualmente em termos de valoração no que tange a educação: a perspectiva moral, ainda profundamente influenciada pela religião (cristianismo); a perspectiva ideológica, relacionada diretamente à política e ao Estado; a perspectiva econômica de mercado; e a perspectiva científica, epistemológica.

Como toda perspectiva e interpretação, tais conjuntos de valores e noções tornaram a existência de seres como nós possível quando tomadas por verdade, embora a vigência e o poder de tais concepções tenham se modificado com o passar do tempo e tenham levado a cultura determinada por elas à decadência, uma vez que as condições e dificuldades se transformam e modificam incessantemente em uma natureza dinâmica e transitória, em perpétuo devir.

A perspectiva fisiológica, tal qual concebida e aplicada por Nietzsche em sua filosofia da vida (naturalista) representa uma alternativa por consistir em uma nova avaliação de todas as coisas, mais justa por ser mais eficaz para a vida, para seu crescimento e expansão para além da mera preservação. Ao considerar o humano resultado provisório e hierárquico do conjunto de impulsos e pulsões que o compõe, Nietzsche permite estender tal noção a todas as produções humanas, como a cultura, a religião, o Estado e até a ciência, e concebê-las como expressão da mesma luta e conflito por domínio entre impulsos, sempre segundo sua eficácia para a vida.

A própria filosofia, considerada a partir de uma perspectiva fisiológica, é expressão da individuação do arranjo hierárquico de forças que compõe o filósofo e expressa sua “verdade” enquanto avaliação, interpretação e perspectiva. A importância de tais valores, teorias e concepções é expressa por sua apropriação pela cultura e sua influência na determinação de modelos educacionais que os utilizam como fundamento ou justificação. E como vimos ao caracterizar a filosofia naturalista de Nietzsche, o escopo e abrangência de tais noções (filosóficas) vão muito além do que pode ser tratado pelos métodos e critérios científicos, uma vez que cabe à filosofia a criação de valores e conceitos com os quais interpretações e perspectivas são possíveis.

Por isso, o naturalismo de Nietzsche é denominado por Acampora como criativo, embora a estética seja apenas parte da filosofia e a criação de valores se dê para além da

estética, abrangendo a moral, a epistemologia, a política, a religião e tudo que podemos chamar de humano. Mesmo a história deve ser tratada pela filosofia experimental de Nietzsche a partir de uma perspectiva fisiológica e por meio de seu método genealógico, que permite determinar a origem e a natureza dos valores e interpretações dos indivíduos em um tempo e espaço determinado como expressão da luta hierárquica por domínio de impulsos e pulsões, “cuja investigação transforma o investigador e a própria história”.

Antônio Marques, em sua obra sobre o perspectivismo de Nietzsche, ressalta que se a *vontade de poder* é a noção fundamental que se exprime sobre as mais variadas máscaras, “um conhecimento perspectivo é sempre no fundo uma forma específica de apropriação”<sup>289</sup>. O caráter biológico do perspectivismo de Nietzsche vai além da mera “preservação da espécie”, como vimos, pois “considera a vontade como algo que excede a subsistência”, valorizando em sua filosofia a necessidade de criação de conceitos e valores que resulta de toda interpretação e conseqüente conhecimento. Afirma Nietzsche:

Não procedemos em relação ao conhecimento de maneira muito diferente da aranha, quando esta tece a teia para caçar e sugar as presas: ela pretende viver graças a estas artes e atividades e satisfazer a suas necessidades – e nós, conhecedores, pretendemos exatamente o mesmo ao deitarmos as mãos a sóis e a átomos, como que os fixando e determinando.<sup>290</sup>

Dessa perspectiva (fisiológica), a verdade, entendida como manifestação da vontade de poder, como vimos anteriormente, não consiste em tornar-se consciente de alguma coisa que seja “em si” estável e determinada, não é algo que esteja dado ou exista de alguma forma por si e em si mesma e que possa ser encontrada ou descoberta, mas consiste em “algo que importa criar e que confere o nome a um processo” *in infinitum* de determinação ativa e de subjugação.

A “singularidade cognitiva” do humano, enquanto animal incompleto, é ter de interpretar e valorar, pensar e sentir para poder existir. O modo de ser do homem implica interpretar como artifício para manter-se na existência, e toda interpretação é singular e única, assim como o arranjo hierárquico provisório de forças e pulsões que nos compõe e individualiza é expressão da vontade de potência e a medida de nosso crescimento ou decadência. Apropriar-se dos valores, sejam morais ou da cultura, é sempre interpretação e implica avaliar e valorar a partir de uma perspectiva única e singular, historicamente

---

<sup>289</sup> Marques, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche* São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003, p 10-11.

<sup>290</sup> Nietzsche, W. F. *Sämtlich Werke. Kritische Studienausgabe* (15 vols.), Berlim/Nova York, 1980, Vol. 9, p. 636.

determinada, mas dinâmica, como a concepção de Nietzsche de uma natureza enquanto perpétuo devir e transformação.

Avaliação, interpretação e transvaloração são aspectos diferentes do mesmo processo de determinação ativa que permite a todo vivente apropriar-se da existência enquanto modo de vida, e resultam de necessidades da vida mesma e do modo de ser do humano, seu “ser próprio”, como vimos. Se todo conhecimento perspectivo é uma forma de apropriação, valoração e interpretação a perspectiva fisiológica, possível devido ao naturalismo filosófico e à filosofia experimental de Nietzsche, permite uma nova avaliação de todas as coisas, naturalizando o homem e desdivinizando a natureza.

A perspectiva fisiológica de Nietzsche, depurada dos antropomorfismos estéticos, morais, lógicos e epistemológicos com os quais havia sido concebida até então, torna possível interpretar cada autor, tema ou questão filosófica como manifestação da hierarquia de impulsos e pulsões de um homem determinado em um tempo-espaço determinado, que pode ser experimentada enquanto valoração que permite interpretar de forma perspectivista o mundo e a nós mesmos, vivenciando uma experiência que, por ser sempre resultado da vivência singular de cada indivíduo, permite a individuação do arranjo hierárquico de impulsos daquele que interpreta na forma de valor, sentido e significado.

A filosofia naturalista de Nietzsche, aplicada como filosofia experimental, permite a apropriação de diferentes perspectivas e valorações por meio da vivência individual e singular de cada um, possibilitando ir além da mera reprodução de valorações e perspectivas “tradicionais”, ampliando o poder e a função da própria filosofia, transformando-a, assim como a quem a pratica. Se a vida e a obra dos diferentes filósofos podem ser concebidas como avaliação, interpretação e perspectiva, fundindo ser e pensar, o mesmo pode-se dizer do aluno de filosofia. Ao experimentar diferentes valorações e teorias, sempre o faz segundo seu “gosto” e natureza próprias, interpretando cada valoração segundo o arranjo hierárquico de impulsos e pulsões que o compõe e do qual é expressão, ou seja, de forma singular e única. Dessa ótica, podemos dizer que toda interpretação é uma apropriação onde o sentido e o valor são alterados, ou seja, têm que ser novamente criados, transvalorados.

Frezzatti observa que “um dos fatores que parece paralisar os processos seletivos e degradar a educação é a noção de igualdade entre os homens”, e complementa afirmando que “Mais do que direitos iguais, a postulação de necessidades iguais para todos paralisa a experimentação, isto é, a seleção, o que promove a estagnação e o lento enfraquecimento dos

homens superiores”<sup>291</sup>. Tal concepção seria “conseqüência inevitável de nossa civilização: comércio e política, ou seja, igualdade dos valores”<sup>292</sup>. Mas a diferença entre os indivíduos não é caso de justiça ou injustiça, é um fato, ou melhor, não existem fatos, somente interpretações, e toda interpretação é singular e única. Afirma Nietzsche a esse respeito:

Que uma *alma* seja igual a *toda* alma – ou *devesse* o ser: eis a pior espécie de entusiasmo otimista. O inverso é o desejável, a dessemelhança a maior possível e, por conseqüência, atrito, luta, contradição: e o desejável é o real [*Wirkliche*], muito felizmente!<sup>293</sup>

Frezzatti argumenta que as ideologias da igualdade, como o cristianismo, a democracia, o socialismo e o anarquismo, levam à decadência por meio do nivelamento e mediocratização dos impulsos, dando origem a uma qualidade perigosa no homem: uma faculdade de adaptação que, ao se acomodar, impede a potencialização dos impulsos e a superação de perspectivas e valorações cujo poder e o valor perderam sua força. “A diferença é o motor da luta entre impulsos”<sup>294</sup> e é ela que permite sua seleção, sendo a igualdade um obstáculo que estimula novas avaliações, interpretações e perspectivas necessárias de um ponto de vista fisiológico em uma natureza em perpétuo devir.

Nietzsche sugere uma nova educação conforme condições nas quais a seleção seja ativa, períodos de grande experiência e instituições para selecionar o homem superior (os impulsos dominantes) buscando conscientemente o surgimento das exceções, o “acaso”<sup>295</sup>, o que envolve enfrentar propositadamente obstáculos e dificuldades<sup>296</sup> para as quais se faz necessário o estudo das leis de seleção (*Züchtung*) para evitar perda de força por modos de vida inadequados<sup>297</sup>, uma vez que o acúmulo de força é o objetivo da seleção e conseqüentemente da educação. O “acaso” nesse contexto nada mais é do que o próprio embate dos impulsos por mais potência<sup>298</sup>, e a seleção deve visar o crescimento e hierarquização dos impulsos.

Frezzatti ressalta ainda que, nesse contexto da crítica à igualdade, encontra-se um ataque contra a “mistura social”<sup>299</sup> concebida como “conseqüência da instauração de direitos iguais e da superstição” dos “homens iguais”. E arremata, afirmando que ressentimento,

---

<sup>291</sup> Frezzatti, W. p 210.

<sup>292</sup> F P XIII 11[157] de novembro de 1887/ março de 1988.

<sup>293</sup> F P XIII 11[156] de novembro de 1887/ março de 1988.

<sup>294</sup> Frezzatti, W. p 211.

<sup>295</sup> F P XII 9[153] do outono de 1987.

<sup>296</sup> F P XIII 16[4] da primavera/ verão de 1884.

<sup>297</sup> F P IX 11[276] da primavera/ outono de 1881 e XI 34[176] de abril/ junho de 1985.

<sup>298</sup> F P X 24[28] do inverno de 1883/ 1984.

<sup>299</sup> F P XIII 14[182] da primavera de 1988.

insatisfação, anarquismo e niilismo juntam-se contra a escolha, o privilégio e a dureza de condições, e por isso a importância dos obstáculos e desafios como estímulo para a superação.

O que poderíamos chamar de educação escolar e acadêmica tradicional é uma forma de seleção de valores, interpretações e práticas que resulta da combinação entre diferentes perspectivas e valorações como as morais (religiosas), políticas (ideológicas), epistemológicas (científicas) e comerciais (econômicas), variando de proporção em influência de acordo com as condições, o lugar e o tempo em que se encontram os homens e de quais são os impulsos dominantes em tais circunstâncias. Sua tendência natural é sempre conservadora, uma vez que está fundada nas avaliações, instituições e práticas que se mostraram úteis à conservação de um povo ou sociedade em um determinado momento e que foram por isso cristalizadas pela moral e apropriadas pela cultura. Por esse motivo, uma educação tradicional jamais pode criar as condições para sua própria superação a não ser pela resistência e dificuldades que impõe a tudo que é novo ou diverso, a todo individual e singular.

Tomemos alguns aspectos da filosofia da educação de John Dewey (1859-1952), um dos fundadores do pragmatismo e “exponente do movimento de renovação de teorias e práticas pedagógicas”, como contraponto às concepções acerca da educação e do humano de Nietzsche. As concepções educacionais de Dewey têm por fundamento e como principais características: “uma definição do homem como ser em contínua interação com o ambiente, motivo pelo qual é educável”, “uma reflexão sobre os fatores determinantes do desenvolvimento humano” e “uma concepção acerca da democracia como o único modo de vida capaz de oferecer as condições ideais para a promoção de experiências verdadeiramente significativas”. A “linguagem”, para Dewey, “ocupa posição central na formação do homem e no modo como se desenvolvem os atributos individuais”, ou seja, para ele “a constituição da mente, os hábitos e as atividades instintivas compõem o caráter do eu individual, orientando desejos e pensamentos em meio a vivências coletivas”. Dewey entende que a linguagem, “vista como produto social que viabiliza consensos e faculta a formação do pensamento, é o elemento decisivo no processo de hominização”<sup>300</sup>. Vimos que o conceito é criado pela igualação do desigual para Nietzsche e neste sentido é fundamental tanto para a criação quanto para o compartilhamento de valores, perspectivas e interpretações, no que se aproxima da concepção de Dewey acerca da linguagem.

---

<sup>300</sup> A centralidade da linguagem no discurso de Jhon Dewey sobre o homem e o desenvolvimento humano. Erika Natacha Fernandes de Andrade e Marcus Vinícius da Cunha, p 46 in Comunicação, linguagem e mente no contexto da filosofia da educação. José Cláudio Matos (Org.) – Florianópolis: UDESC, 2015.

Para Dewey, a educação é entendida como um “método científico” que tem por finalidade integrar o indivíduo à sociedade por meio do que denomina de “experiências de valor educativo”, levando os “imaturos” ao “mesmo nível” por meio da participação nas mesmas atividades, instituições e valorações, visando uma forma de igualitarismo democrático, “tornando-os o que nós somos”, como contraponto às concepções de superação de si, cultivo das diferenças e da diversidade e de educação como seleção de valorações e perspectivas que possibilitem o acúmulo de força necessário à criação de novos valores e interpretações, “tornando-se quem se é”, conforme proposto por Nietzsche. Enquanto para um autor há uma prevalência do coletivo enquanto organismo social em detrimento do individual, do singular e do diverso, para o outro parece ser o inverso no tocante à educação plena do indivíduo e à necessidade de determinação ativa e criação de valores para renovação ou superação da cultura e da moral enquanto necessidades fisiológicas para seres como nós em uma natureza em perpétuo devir.

A concepção de educação de Dewey leva em consideração três elementos centrais: as instituições, o indivíduo e o que denomina de ambiente social. Ele define a educação como:

O método científico por meio do qual o homem estuda o mundo e adquire cumulativamente conhecimento de significados e valores, não sendo, entretanto, estes resultados da ciência mais do que dados para se conduzir uma vida inteligente e de continuado estudo crítico.<sup>301</sup>

E embora possamos tomar a filosofia da educação de Dewey como naturalista também, a própria definição de educação mostra que tal naturalismo é cientificista, ao contrário de Nietzsche. Podemos dizer que o conceito central na filosofia da educação de Dewey é o de experiência. Em Nietzsche tal noção exprime a elaboração conceitual da vivência individual que é sempre singular e única, e todo conceito é criado pela igualação do originariamente desigual, como vimos.

Dewey aponta dois princípios fundamentais para que possamos distinguir experiências com valor educativo das que não o possuem: “a continuidade e a interação entre quem aprende e o que é apreendido”<sup>302</sup>. Em Nietzsche, as próprias noções de sujeito e objeto são postas em questão e transvaloradas, pois, como vimos, ambas são artifício cognitivo e interpretativo do corpo e erros úteis à conservação. Mas quanto às noções de continuidade e interação há muitas semelhanças entre as concepções dos dois autores, pois para Nietzsche

---

<sup>301</sup> Dewey, John. *Experiência e educação*; pg. XII, Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo, Editora nacional, 1971, nota do diretor da série Kappa Delta Pi, Alfred L. Hall-Quest.

<sup>302</sup> Alfred L. Hall-Quest, nota do diretor da série Kappa Delta Pi, *Experiência e educação*; pg. XII, Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo, Editora nacional, 1971.



experenciamos o real como um fluxo constante onde afetamos e somos afetados continuamente.

O princípio de continuidade da experiência (categoria de continuidade ou continuum existencial)<sup>303</sup> é expresso por Dewey da seguinte maneira:

No fundo, este princípio é o mesmo do hábito, quando interpretamos o termo biologicamente. O característico básico de hábito é o de que toda experiência modifica quem a faz e por ela passa e a modificação afeta, quer o queiramos ou não, a qualidade das experiências subseqüentes, pois é outra, de algum modo, a pessoa que vai passar por novas experiências.<sup>304</sup>

Nesse sentido não há grandes divergências com a noção de hábito como característica cognitiva do humano de Nietzsche, principalmente interpretada biologicamente, como vimos, segundo a qual não existem causas e conseqüências, só um continuum onde todo vir a ser carrega consigo o haver sido enquanto resultado provisório do arranjo hierárquico de pulsões e impulsos que constantemente afeta e é afetado, visando o acúmulo de potência e o domínio numa atividade interpretativa e valorativa que nunca cessa ou se fixa, tendo caráter normativo e conformador. Estabelecer regularidades, assim como criar conceitos, é artifício e necessidade para seres como nós. Nietzsche reconhece o poder e a importância das valorações e interpretações científicas, mas também enxerga seus limites e fundamentos, e por isso não reconhece categorias universais como descobertas, mas como invenções, criações e artifícios do humano.

A própria noção de continuidade da experiência ou *continuum* como categoria remete à concepção de intuições puras (por serem *a priori*) de Kant. Para ele o tempo é intuído como uma sucessão interna na qual organizo o que percebo como fora de mim, numa relação externa (espaço). Quando algo é dado na sensibilidade simultaneamente é incluído na relação externa (espaço) e na sucessão interna (tempo), produzindo, por meio das categorias do entendimento, uma ideia. Dessa forma, transformamos e interpretamos o múltiplo indeterminado em avaliação, valoração, interpretação, que, por meio das categorias do juízo, se torna perspectiva. Mas a sensibilidade para Kant é passiva, enquanto o que Schacht chama de sensibilidades em Nietzsche é um processo de interpretação e valoração ativo e dinâmico, do qual qualquer tentativa de universalização ou categorização é mero artifício interpretativo e critério arbitrário.

---

<sup>303</sup> Dewey, John. *Experiência e educação*; pg. 24, Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo, Editora Nacional, 1971.

<sup>304</sup> *Ibidem*, p 26.

Segundo Dewey, “O princípio de continuidade da experiência significa que toda e qualquer experiência toma algo das experiências passadas e modifica de algum modo as experiências subseqüentes”<sup>305</sup>. Nesse ponto também é possível estabelecer um paralelo com as noções de Nietzsche (e Heráclito) segundo as quais somos o resultado provisório do arranjo hierárquico de impulsos e pulsões que afeta e é afetado em uma natureza em perpétuo devir, sempre segundo impulsos dominantes que resultam do processo de avaliação e interpretação por meio do qual nos mantemos na existência e crescemos em força, pois a cada nova avaliação e interpretação alargam-se os horizontes e todo vir a ser carrega consigo o haver sido em um processo cumulativo de incorporação do saber que se mostra útil a conservação e crescimento. Tal é a tarefa da consciência para Nietzsche, a de incorporar o saber, torná-lo instinto. Continuidade em tal contexto implica a noção de crescimento. E segundo Dewey: “Crescimento, ou crescendo, no sentido de desenvolvendo, não apenas física, mas intelectual e moralmente é um exemplo do princípio de continuidade”<sup>306</sup>.

A educação é, portanto, uma incentivação, um alimento, um cultivo para Dewey, no que também se aproxima de Nietzsche, onde tais noções são ainda mais literais devido à sua forma de naturalismo e filosofia da vida e à perspectiva fisiológica possível devido a elas. Todas essas palavras subentendem *condições de crescimento*. Como sinônimas de educar, argumenta Dewey, costuma-se empregar em inglês palavras que significam elevar, exprimindo-se assim a diferença de nível a que a educação visa suprimir. Mas embora relacionada a uma seleção de condições de crescimento e estímulo por meio de dificuldades e obstáculos que gerem acúmulo de força, para Nietzsche a educação não tem por finalidade suprimir a diferença, e sim potencializá-la, pois é por meio dela que se dá a elevação do humano e da cultura.

Dewey argumenta que etimologicamente, a palavra educação significa exatamente o processo de dirigir, de conduzir ou elevar. “Se tivermos em mente o resultado deste processo, diremos que a educação é uma atividade formadora ou modeladora – isto é, modela os seres na forma desejada da atividade social”. E acrescenta, ainda acerca da noção de elevação: “Uma vez que o que se requer para isso é a transformação da qualidade da experiência, para que nesta entrem os interesses, intuítos e idéias correntes do grupo social, o problema não é, evidentemente, o da mera formação física”<sup>307</sup>. Em Nietzsche tal concepção é invertida, pois

<sup>305</sup> Dewey, John. *Experiência e educação*; pg. 24, Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo, Editora Nacional, 1971, p 26

<sup>306</sup> Ibidem, pg. 27.

<sup>307</sup> Dewey, J. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pg. 11.

são impulsos dominantes de indivíduos, seu “gosto”, seu corpo, hábitos, preferências e alimentação que determinam certas atividades sociais como necessárias ou vantajosas segundo sua eficácia para a vida, sendo depois impostas moralmente e apropriadas culturalmente, e não ao contrário.

Dewey afirma que “Do ponto de vista da educação, a questão é saber se crescimento nessa direção promove ou retarda o conhecimento geral”. O autor se questiona se “cria, o crescimento do tipo referido, as condições para subsequente crescimento ou fecha ele as portas para as ocasiões, estímulos e oportunidades para constante crescimento em outras direções?”. Nisso consiste o problema de teorias, modelos e concepções que se pretendam verdades eternas e universais ou até o próprio real; impedem ou dificultam o surgimento de novas valorações, interpretações e perspectivas para Nietzsche.

E se pergunta Dewey “Qual o efeito de crescimento em direção especial sobre as atitudes e hábitos os quais, e somente eles, abrem os caminhos para o desenvolvimento em outras linhas?”, e conclui “O crescimento em direção determinada quando e *somente* quando, conduz a crescimento contínuo, satisfaz à definição de educação como crescimento, pois o conceito deve ter aplicação universal e não limitada e especial”<sup>308</sup>. Será que as condições necessárias para estimular tal crescimento são as mesmas para todos e podem ser determinadas de modo universal e objetivo? Para Nietzsche, “As mesmas condições que favorecem o desenvolvimento do animal gregário, favorecem a do animal dominador”<sup>309</sup>, como vimos. Se toda experiência é singular e única, é um processo de individuação, e toda perspectiva apropriação, certamente não. Mas quanto à ideia de um crescimento ter de ser contínuo, ela é compatível com a noção de acúmulo de força e de formação como um processo contínuo que vai além da mera educação escolar e acadêmica, confundindo-se com a vida mesma por consistir em ser capaz de educar a si mesmo, de selecionar, estimular e alimentar seus impulsos dominantes, para Nietzsche.

Novamente podemos notar em Dewey a prevalência do coletivo sobre o individual, a influência das condições do que denomina de ambiente social e das instituições sobre a individuação do arranjo hierárquico de forças que compõe o humano, e a necessidade cientificista de universalidade e objetividade incompatíveis com as concepções de Nietzsche, segundo as quais são mudanças de gosto de indivíduos fortes o suficiente para impor suas avaliações e valorações a todos que determinam mudanças sociais e culturais, como vimos.

---

<sup>308</sup> Dewey, John. *Experiência e educação*. Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo, Editora nacional, 1971 págs. 27-28.

<sup>309</sup> F P XI 35[10] de maio/julho de 1885.

Tal crescimento tem caráter cíclico e não contínuo para Nietzsche, não podendo ser meramente calculado e determinado racional e intencionalmente por indivíduos ou instituições. Ele resulta da luta e do conflito constantes entre diferentes impulsos por domínio, e não pode ser estabelecido por consenso ou escolha intencional, uma vez que resulta do caráter singular de cada vivência em um tempo e espaço determinados.

É principalmente na relação do indivíduo com o meio que consiste a maior diferença entre Nietzsche e Dewey. Enquanto Nietzsche entende que a cultura, assim como os indivíduos, pode ser pensada como seleção de impulsos dominantes, estando sujeita a um ciclo de criação de valorações e perspectivas, um ápice e um declínio ou decadência, uma vez que tais interpretações perderam sua força e eficácia em uma natureza dinâmica onde há uma constante variação de condições, obstáculos e dificuldades, Dewey pretende que a educação promova a integração do indivíduo às instituições e valorações vigentes por meio de sua participação nelas.

O segundo princípio fundamental para interpretar uma experiência em sua função e força educativa, segundo Dewey, é o de “interação”. Esse princípio atribui direitos iguais a ambos os fatores da experiência, que denomina de condições objetivas e condições internas. Afirma que “qualquer experiência normal é um jogo entre os dois grupos de condições que tomadas em conjunto, ou em sua interação, constituem o que se chama uma *situação*”<sup>310</sup>. Para Nietzsche podemos dizer que condições objetivas são criações humanas, expressão da necessidade de permanência e estabilidade como formas de interpretar o real para seres como nós, interpretações perspectivas por meio das quais nos mantemos na existência. Tanto o arranjo hierárquico e provisório de impulsos, pulsões e forças que compõe o humano e as instituições nas quais as avaliações e valorações se cristalizam e tomam forma afetam e são afetados constante e incessantemente, interagindo para a criação, o compartilhamento e transvaloração dos valores, interpretações e perspectivas na forma de um jogo de forças que é manifestação do que denomina de vontade de potência.

Dewey afirma que: “A experiência não se processa apenas dentro da pessoa. Passa-se por aí por certo, pois influi na formação de atitudes, de desejos e de propósitos”. E complementa: “Toda genuína experiência tem um lado ativo, que muda de algum modo as condições objetivas em que as experiências se passam”<sup>311</sup>. Tal lado ativo, enquanto arranjo hierárquico e provisório de forças, é sempre singular e único para Nietzsche, pois resulta do

---

<sup>310</sup> Dewey, John. *Experiência e educação*. Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo, Editora nacional, 1971, p 34-35

<sup>311</sup> *Ibidem*, pg. 31.

conjunto de impulsos e pulsões que compõe cada humano em determinado momento na incessante tarefa normativa de interpretar o mundo e a si mesmo por meio de avaliações e estimativas de valor. E segundo Dewey: “Em termos gerais o método consiste em provocar, pela ação do meio, que as impõe, determinadas reações ou respostas”<sup>312</sup>.

Em Nietzsche tal processo de imposição de valor tem como origem a avaliação espontânea e singular de indivíduos fortes que impõem aos demais as valorações que resultam de seus impulsos dominantes e que, por meio do hábito, e uma vez que se mostrem vantajosas para a vida e para o crescimento em força, são apropriadas pela moral e pela cultura e transmitidas pela educação. A prevalência do que Dewey denomina de meio ou condições objetivas na determinação de uma experiência de valor educativo contrasta com a importância e a centralidade do indivíduo para Nietzsche na criação de valores e interpretações, embora Dewey reconheça a influência das dificuldades e obstáculos neste processo.

Em Dewey, as palavras “ambiente” e “meio” denotam alguma coisa mais que o lugar em que o indivíduo se encontra. Indicam a *continuidade* entre o meio e as próprias tendências ativas do indivíduo<sup>313</sup>. É isso que ele denomina de “situação”. Para Nietzsche todo valor e avaliação é historicamente determinado e por isso o caráter provisório e perspectivo de toda interpretação (genealógico). A cada nova interpretação alargam-se os horizontes, pois, como vimos, somos o resultado de incontáveis avaliações e perspectivas, incorporadas por se mostrarem úteis a conservação e crescimento, por meio das quais nos mantemos na existência e expressamos as forças, os impulsos e pulsões que nos compõem e a tudo que existe segundo o arranjo singular e hierárquico de forças de que somos compostos e do qual somos expressão.

Interno e externo podem ser entendidos como interpretações de noções fundamentais como o mesmo e o outro quanto à origem das valorações, interpretações e perspectivas, e vimos que em Nietzsche há uma identidade entre natureza e cultura, entre as “tendências ativas do indivíduo”, seus impulsos dominantes, e o meio ou tempo-espaço histórico em que ocorrem, a moralidade e cultura vigentes, mas sempre segundo condições de crescimento, aumento e acúmulo de força, sempre segundo sua eficácia para a vida, a partir de uma perspectiva fisiológica.

Prossegue Dewey acerca do que denomina de condições objetivas: “Em suma – o meio ambiente consiste naquelas condições que desenvolvem ou embarçam, estimulam ou

---

<sup>312</sup> Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pg. 12.

<sup>313</sup> Dewey, J. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pg. 12.

inibem, a atividade *característica* de um ser vivo”. Nisso não há divergência entre as duas concepções, embora Nietzsche entenda obstáculos e dificuldades como condições para novas interpretações e valorações, pois estimulam o acúmulo e crescimento das forças dominantes, uma vez que toda força requer resistência para o acúmulo, o crescimento e a superação de si por meio de novas e necessárias interpretações e valores em uma natureza dinâmica.

“Exatamente porque vida não significa mera existência passiva (a suportar-se possível tal coisa) e sim um modo de proceder e agir, o ambiente ou meio significa aquilo que influi nessa atividade como condição para que se realize ou se iniba”<sup>314</sup>. É por meio da manipulação das condições em que a experiência ocorre que Dewey concebe a educação, ainda que considere a vida como um modo de proceder e agir (no que não diverge muito da noção de “ser próprio” de Nietzsche), acentua a importância da reação do indivíduo a certas condições em relação às condições estabelecidas por cada organismo no processo de determinação ativa e normativa enquanto valoração e interpretação.

Vejamos a maneira pela qual Dewey define o agente de tal influência externa do meio sobre os indivíduos: “O ambiente social – Um ser cuja atividade se acha associada à de outros tem um ambiente social. O que ele faz ou pode fazer depende dos desejos, exigências, aprovação e reprovação dos outros”. Certamente tal noção se opõe a solidão como necessidade formativa em Nietzsche. Vimos que a moral (e em especial a moral de rebanho) exerce tal função necessária à conservação por meio do compartilhamento de valores e avaliações que tenham se mostrado úteis à conservação em um determinado tempo e espaço, embora prescindida da criação de uma entidade ou categoria como “ambiente social” para esse fim, pois entende a moral e a cultura como expressões dessa relação entre indivíduos e instituições que é implementada pela educação.

Prossegue Dewey afirmando que “um ser ligado a outros seres não pode desenvolver a própria atividade sem tomar em linha de conta a atividade dos outros. Esta constitui a condição indispensável para a realização de suas tendências”. Criação, compartilhamento e crítica de valorações e interpretações que afetam e são afetadas são condições fisiológicas necessárias para seres como nós para Nietzsche, como vimos. E acrescenta Dewey, no que também não diverge de Nietzsche: “Quando se move ele movimenta essa atividade alheia e vice-versa”<sup>315</sup>. A única constante é a mudança em uma natureza caracterizada por luta e conflito perpétuo de forças, impulsos e pulsões.

---

<sup>314</sup> Ibidem.

<sup>315</sup> Dewey, J. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 13.

Mas quanto à interação entre o indivíduo e a cultura e sociedade em que vive no tocante à educação, existem diferenças entre os dois autores quanto a sua função e finalidade. Para Dewey, “O que precisamos mais detidamente patentear é o modo pelo qual o meio social desenvolve seus membros imaturos”<sup>316</sup>. Nietzsche não questiona a necessidade de educação escolar formal e acadêmica, uma vez que precisamos conhecer uma língua (seja a falada, a matemática ou a música) e dominá-la para que possamos nos apropriar da cultura e da moral como herança, mas para ele educação e formação (*Bildung*) vão muito além da conformação e modelagem dos indivíduos aos valores (moral) e à cultura vigentes, uma vez que tais concepções visam apenas à conservação e foram adotadas por terem se mostrado úteis em circunstâncias que estão sujeitas a mudança e transformação, tendo por isso que ser novamente avaliadas e valoradas, atualizadas (transvaloradas) segundo sua eficácia para a vida sempre em novas e dinâmicas condições.

Dewey utiliza a noção de adestramento animal em relação à de educação humana para caracterizar aspectos distintos do hábito enquanto forma de conhecer. Afirma que: “Os seres humanos regulam os atos dos animais, regulando os estímulos naturais que os influenciam; por outras palavras – criando-lhes determinado meio”. Por meio do controle e da manipulação das condições do meio em que as experiências ocorrem, posso causar determinadas reações, interpretações e valorações, no que se aproxima da concepção de Rousseau na obra *Emílio*, onde, por se dar no campo, a educação pode ter controle maior das influências externas na determinação das condições necessárias para uma experiência educativa.

“Agindo-se com firmeza para se provocarem certos atos, geram-se hábitos que se manifestam com uniformidade igual à dos estímulos que os originam”<sup>317</sup>. Mas, segundo Dewey: “Estamos, todavia, a tratar do que se pode chamar de *adestramento, treino*, para se distinguir do ensino educativo”. Ele reconhece que para que tal condicionamento de valorações, interpretações e práticas se tornem verdadeiramente educativas, precisamos “descobrir alguma diferença essencial entre adestramento e educação”<sup>318</sup>.

O animal “não participa verdadeiramente da utilidade social a que sua atividade é destinada” e “não é um companheiro em uma atividade associada”, afirma Dewey. “Se o fosse, ele se empenharia na ação comum com os mesmos interesses que os homens. Compartiria, também das mesmas idéias e emoções”<sup>319</sup>. O exemplo é o de um cavalo que

---

<sup>316</sup> Ibidem.

<sup>317</sup> Dewey, J. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 13.

<sup>318</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>319</sup> Ibidem

percebe que recebe maior vantagem (mais alimento, mais cuidados e melhor tratamento) ao esforçar-se na corrida, mas não pode compartilhar do orgulho de tê-la ganho. Já Nietzsche concebe o homem como um animal que, assim como os demais, precisa avaliar e interpretar para se manter, e embora o faça de forma diversa, busca por esse meio o mesmo que todo o orgânico, conservação e crescimento.

Enquanto para Dewey a educação é uma forma de compartilhamento de valorações que se dá por meio de experiências que levem a participação nas mesmas atividades e instituições, nas mesmas valorações e interpretações do meio social em que o indivíduo está inserido, o que permite “levar os imaturos ao mesmo nível”, para Nietzsche a educação pode e deve ir muito além do mero compartilhamento de valorações, incluindo a criação de novos valores e interpretações bem como sua crítica e decadência em termos de eficácia para a vida. E neste ponto cabe estabelecer uma diferença entre uma educação que visa a integração do indivíduo ao meio social e a modelagem do imaturo segundo tais valores e uma educação que torne possível o pleno desenvolvimento e expansão das forças que constituem todo vivente, visando não só a sua conservação e das condições em que se encontra em um determinado momento, mas possibilitando seu crescimento e superação em uma natureza em perpétuo devir.

Afirma Dewey: “Ora, em muitos casos – muitíssimos – a atividade do ser humano imaturo é simplesmente provocada para a aquisição de hábitos úteis”. Tal concepção se aproxima de um modelo de educação que Nietzsche denominaria de meramente civilizatório e pouco se distinguiria de uma forma de adestramento. Mas prossegue Dewey acerca do imaturo: “Em outros casos, porém, participa realmente da atividade comum. Modifica-se então o impulso originário”. Assim, nesse caso o imaturo não apenas reage a condições estabelecidas para causar certa experiência. “Não somente procede de um modo que se harmoniza com a ação dos companheiros como também, procedendo assim, se despertam nele as mesmas idéias e emoções que animam aqueles”. Tal questão exprime o processo pelo qual se dá para Nietzsche o compartilhamento de valores que se mostraram úteis à conservação e foram por isso apropriados pela moral e pela cultura, fundamentando instituições e práticas que visam unicamente a conservação. “Desta maneira seus hábitos mentais se tornam gradativamente semelhantes aos de seu grupo”<sup>320</sup>, conclui Dewey.

Mas a educação para Nietzsche vai muito além da modelagem e conformação à moral, à cultura ou ao meio social em que se está inserido (compartilhamento de valorações).

---

<sup>320</sup> Dewey, J. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 14-15.



Apropriar-se da herança cultural enquanto conjunto de valorações e interpretações que tornaram possíveis perspectivas que se mostraram úteis para a conservação e por meio das quais o homem se manteve na existência certamente é necessidade para seres como nós, e para isso o homem inventou a cultura e a moral. Mas uma vez que tudo que existe superou a si mesmo em uma natureza pautada pela mudança e transformação constante e uma vez que para Nietzsche o caráter singular e único da vivência, enquanto valoração e perspectiva, resulta da individuação do arranjo provisório de forças que nos compõe, tal seleção de experiências que visam tão somente a integração do indivíduo ao meio social são insuficientes para nos manter na existência em um real dinâmico e mutante onde a regra é a diferença e a diversidade.

E embora Dewey reconheça que: “o meio social não implanta diretamente certos desejos e idéias e nem se limita a estabelecer meros hábitos musculares de ação”, estes podem ser provocadas por meio de “experiências de valor educativo”. “O primeiro passo consiste em estabelecer condições que estimulem certos modos patentes e tangíveis de proceder”, afirma Dewey, “e o passo complementar é tornar de tal modo o indivíduo participante ou companheiro na atividade comum que ele sinta, como seus próprios, os triunfos e maus êxitos da mesma”. Dessa forma, “suas crenças e ideais assumirão natureza análoga aos dos demais de sua agremiação. E ele assimilará o cabedal de conhecimentos desta, uma vez que conhecê-los contribui para o exercício de sua atividade habitual”<sup>321</sup>.

Mas se tanto os indivíduos como o meio social são concebidos como expressão de um conjunto de forças e pulsões em luta e conflito por mais potência, ambos resultam de impulsos que em certas circunstâncias e para certos indivíduos se mostraram como dominantes e cuja seleção independe da deliberação racional ou mesmo da vontade intencional de homens ou de instituições, sendo determinada segundo sua eficácia para a vida de seres como nós. A educação entendida como seleção que tem por função ou finalidade nos manter na existência e crescer em força e domínio vai muito além de uma modelagem e adequação a valores e práticas sociais vigentes.

Dewey prossegue acerca do que denomina de “meio social”, tomado como fator educativo e critério para a seleção de experiências que permitam continuidade e interação, afirmando que: “o meio social cria as atitudes mental e emocional do procedimento dos indivíduos” e tal influência é capaz de fazê-los “entregar-se a atividades que despertam e vigorizam determinados impulsos, que têm determinados objetivos e acarretam determinadas

---

<sup>321</sup> Dewey, J. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 14-15.

consequências”. E mais uma vez, nesse aspecto é possível estabelecer algumas semelhanças entre as concepções dos dois autores, pois ambas tratam da seleção por estímulo de certos impulsos e atividades que deles resultam, embora para Nietzsche tal seleção não se restrinja a ou tenha por finalidade a mera modelagem e integração dos imaturos a uma certa sociedade, um compartilhamento de valorações em um determinado tempo e lugar específicos por terem se mostrado úteis à conservação de alguma forma.

Mas acerca da interação (que Nietzsche concebe enquanto um afetar e ser afetado) por meio da qual tais experiências se dão, Dewey observa, sobre essa forma social de influência e compartilhamento de valor que resulta da interação entre os indivíduos: “É realmente inevitável alguma participação na vida daqueles com quem o indivíduo se acha em contato; por esta participação o ambiente social exerce um influxo educativo ou formativo, independentemente de qualquer propósito intencional”<sup>322</sup>. É certo que Nietzsche considera não só útil como necessária a apropriação e o compartilhamento das valorações, interpretações e perspectivas que tenham se mostrado vantajosas e necessárias a uma cultura e sociedade em um determinado tempo e lugar, mas não com vistas a integração ou modelagem segundo critérios sociais de igualdade (levar os imaturos ao mesmo nível), mas como meio para novas e necessárias avaliações e interpretações, tendo sempre como critério sua eficácia para a vida.

Dewey prossegue tratando de um ponto que é central para Nietzsche também, a avaliação. Afirma que: “De acordo com os interesses e ocupação do grupo, algumas coisas tornam-se objeto de grande estima; outras de aversão. A associação não cria os impulsos de predileção ou desagrado, mas proporciona os objetos a que eles se aplicam”. Embora reconheça que a associação e compartilhamento de valores não determine o valor dos objetos, os impulsos de predileção ou aversão, Dewey afirma que criam as condições nos quais tais avaliações acontecem, quando para Nietzsche são indivíduos fortes o suficiente para afirmar e dar vazão aos seus impulsos dominantes, devido a sua natureza íntima (sua *physis*, como vimos), sua alimentação, seus hábitos na forma de arranjo individual e provisório de impulsos (hierarquia) que competem e lutam incessantemente por domínio que afirmam a si mesmos e impõem sua avaliação aos demais. E isso se dá por meio de uma luta e conflito constante de impulsos por domínio estimulados pelo contraditório e diverso (e não por consenso, pois mesmo aspectos “objetivos” da experiência são intuídos segundo o caráter singular e único do arranjo provisório e da hierarquia de forças que nos compõem) que tornam possíveis e

---

<sup>322</sup> Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pg. 18.

necessárias novas valorações e interpretações. Tais impulsos dominantes, apropriados pela cultura e pela moral, são selecionados pela educação segundo sua utilidade para a vida, e não devido a interesses e intenções deliberados racionalmente para a conservação de determinada forma de vida, perspectiva ou instituição.

Dewey argumenta acerca do método utilizado para tal forma de valoração e avaliação como forma de modelagem e adaptação dos imaturos segundo os “interesses do meio social”: “O modo por que nosso grupo ou classe faz as coisas tende a determinar quais os objetos que necessitam de atenção e traçar assim as direções e limites da observação e da memória”<sup>323</sup>. Dewey parece ter em mente os cinco tipos de conhecimento de Aristóteles. O primeiro tipo, que compartilhamos, segundo Dewey, com os animais é a percepção. O segundo é a memória, que é sempre das percepções. O terceiro é a experiência, capaz de tirar algo da memória das percepções que não estava lá originalmente, daí sua relevância para Dewey, enquanto capacidade de, por meio da continuidade e da interação tornar possível avaliar, atribuir sentido e significado à existência de forma cumulativa e contínua.

E prossegue Dewey acerca da relação entre as capacidades valorativas e interpretativas do homem e os estímulos que as engedram e determinam. Afirma acerca de tal relação que: “Exatamente como os sentidos requerem objetos sensíveis para estimulá-los, nossas faculdades de observar, recordar e imaginar não funcionam espontaneamente, mas são movidas pelas exigências impostas pelas ocupações sociais habituais”<sup>324</sup>. Para Nietzsche, tais “faculdades” (artifícios) não só funcionam espontaneamente, uma vez que somos governados inconscientemente por impulsos e pulsões dos quais as nossas “faculdades” cognitivas são expressão, como estabelecem quais exigências são impostas segundo necessidades fisiológicas, que por sua vez determinam certas ocupações sociais como habituais, segundo seus impulsos dominantes, para uma certa forma de vida em um determinado tempo e lugar, sempre segundo as condições sob as quais ela seja possível, segundo sua eficácia para a vida.

Dewey entende a escola, portanto, principalmente como um ambiente especial: “o único processo de influírem os adultos sobre a espécie de educação que o imaturo recebe é o de influírem sobre o meio em que eles agem e, portanto, pensam e sentem. Jamais educamos diretamente, sim, indiretamente, por intermédio do ambiente”<sup>325</sup>. Sem dúvida, Nietzsche reconhece a influência das condições históricas, geográficas, morais, intelectuais e físicas em que o indivíduo se encontra na avaliação e interpretação possível e necessária para manter-se

---

<sup>323</sup> Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 18.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 20.

na existência e crescer em força da qual resulta e por meio da qual se torna o que é, dando vazão a seus impulsos dominantes, mas preserva o caráter singular e único de cada um por ser individuação e hierarquização do conjunto de impulsos e pulsões que nos compõe.

“E será casual a influência educativa de qualquer meio, a menos que de caso pensado não o regulemos para a obtenção de um efeito educativo”, conclui Dewey, observando que “As escolas, todavia, continuam sendo o exemplo típico do meio especialmente preparado para influir na direção mental e moral dos que a freqüentam”<sup>326</sup>. Como vimos, a educação para Nietzsche pode ser pensada como um processo seletivo de valorações, interpretações e perspectivas, no que não se afasta muito da concepção de Dewey, embora atribua uma importância ao acaso nesse processo, que falta a Dewey, uma vez que a educação também pode, enquanto economia da cultura, como vimos, ser pensada como cultivo da exceção, e não somente enquanto economia da civilização, uma modelagem segundo os interesses do meio social em que se encontra. Em tempos marcados pelo reconhecimento das diferenças e da diversidade como característica do real e do humano, produzir por meio da manipulação do ambiente em que se dá a experiência um determinado efeito mental ou moral que se possa conceber como objetivo e universal é mera abstração.

Sobre a escola como meio, prossegue ainda Dewey afirmando que: “A primeira função do órgão social que denominamos escola é proporcionar *um ambiente simplificado*”. O meio social seleciona experiências segundo seus interesses, que por sua vez expressam avaliações morais e culturais que se mostraram significativas e por isso foram apropriadas e têm de ser transmitidas para que valorações sejam compartilhadas, tornando possíveis instituições e sociedades. “Selecionando os aspectos mais fundamentais, e que sejam capazes de despertar reações da parte dos jovens, estabelece a escola, em seguida, uma progressão”, ou seja, uma continuidade por interação do simples ao complexo, “utilizando-se dos elementos adquiridos em primeiro lugar como meio de conduzi-los ao sentido e compreensão real das coisas mais complexas”<sup>327</sup>.

No ensino de filosofia, principalmente no tratamento dado à história da filosofia, tal progressão é fundamental, embora por motivos ideológicos, morais ou econômicos por vezes seja ignorada ou voluntária e conscientemente manipulada por interesses incompatíveis com a educação como formação que visa o pleno desenvolvimento do humano, sua autonomia e

---

<sup>326</sup> Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 20.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 21.

emancipação, e não somente sua inserção no mercado de trabalho ou na ideologia de um partido.

Acerca da escola como órgão social, Dewey acrescenta que: “Em segundo lugar, é tarefa do meio social eliminar o mais possível os aspectos desvantajosos do ambiente comum, que exercem influência sobre os hábitos mentais”<sup>328</sup>. Como em Rousseau, para melhor controlar as circunstâncias em que determinada experiência ocorre segundo os fins a que se destina, faz-se necessário excluir toda influência indesejável que possa afetá-la. E na fase madura de Nietzsche a educação é entendida como capacidade de educar a si mesmo, um cultivo de si, e se torna um caminho solitário, determinado não só pelas circunstâncias ou meio, mas pela singularidade e individualidade do arranjo de forças e dos impulsos dominantes que nos compõe.

Segundo Dewey: “À proporção que uma sociedade se torna mais esclarecida, ela compreende que importa *não transmitir e* conservar todas as suas realizações, e sim unicamente as que importam para uma sociedade futura mais perfeita”<sup>329</sup>. Em Nietzsche a cultura pode ser entendida como uma seleção de valorações que se mostraram eficazes cujo critério repousa em sua utilidade para a vida, uma vez que sociedades, civilizações e as avaliações em que estão fundadas têm uma existência sempre provisória e cíclica, visando conservação e crescimento, e tal não pode ser determinado por uma idealização ou racionalização intencional e deliberada, por resultar de perpétuos conflitos e luta de impulsos por domínio sempre em condições dinâmicas e mutáveis.

E por fim observa Dewey acerca da função do que denomina de meio social no processo educativo que: “Em terceiro lugar, compete ao meio escolar contrabalançar os vários elementos do ambiente social” selecionando as influências e circunstâncias necessárias à experiência educativa de maneira a “ter em vista dar a cada indivíduo oportunidade para fugir às limitações do grupo social em que nasceu, entrando em contato vital com um ambiente mais amplo”<sup>330</sup>. Como vimos, para Nietzsche a cada nova interpretação alargam-se os horizontes, quanto mais olhos, mais diferentes avaliações e perspectivas experimentamos mais condições temos de avaliar e interpretar a tudo e a nós mesmos de maneira a crescer em força e domínio, cultivando e dando vazão aos impulsos dominantes que nos compõem, contrariamente ao que denominamos de ideologias da igualdade ou a um modelo de educação

---

<sup>328</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>329</sup> Ibidem. Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p 22.

<sup>330</sup> Ibidem

pautado na modelagem dos imaturos para atingir um “mesmo nível” segundo interesses do “ambiente social”.

E conclui Dewey: “O fato é que a sociedade moderna se compõe de muitas sociedades mais ou menos frouxamente entrosadas entre si”<sup>331</sup>. Os diferentes tipos de interesses e influências em luta e conflito pela determinação de critérios e fundamentos educacionais, segundo as concepções de Nietzsche (moral, Estado, mercado e a ciência são alguns deles, como vimos), podem ser entendidos como aspectos centrais de diferentes avaliações e perspectivas que são possíveis por resultarem de certa relação de conflito e luta entre impulsos que visam o crescimento e o domínio e que se associam ou desagregam, sempre segundo sua eficácia para a vida.

Portanto, para Dewey: “Não se pode efetuar pela transmissão direta de convicções, emoções e conhecimentos, o desenvolvimento, nos seres mais novos, das atitudes e estados mentais necessários à contínua e progressiva vida de uma sociedade”. Daí a importância da experiência e da participação nas instituições e práticas do meio social em que se está inserido na formação dos imaturos. “Ela efetua-se por intermédio do meio. O meio consiste na soma total das condições necessárias para a realização das atividades características de um ser vivo”<sup>332</sup>. Em Nietzsche podemos considerar a cultura e a moral como o que Dewey denomina de meio social. E enquanto o naturalismo de Dewey considera a escola como um órgão social, sendo a própria sociedade o organismo do qual os homens são as “células”, em Nietzsche tanto a cultura quanto a sociedade são criações humanas que visam a conservação e o crescimento, aspectos do modo de ser do humano, seu ser próprio, como vimos, embora também sejam expressão de necessidades fisiológicas para seres como nós.

Em resumo, para Dewey: “O meio social consiste em todas as atividades de seres semelhantes intimamente associados para a realização de seus fins comuns”. A educação, considerada dessa perspectiva, é essencialmente compartilhamento de valorações. E tal se dá por meio da participação nas mesmas atividades e instituições. Acerca do meio social, Dewey observa ainda que: “Ele é verdadeiramente educativo em seus efeitos, na medida em que o indivíduo participa de alguma atividade conjunta”. Dessa forma, o imaturo é levado ao mesmo nível, segundo os interesses do meio social em que se encontra, pois: “Contribuindo com sua parte na atividade associada, o indivíduo adota os fins que a estimulam, familiariza-se com seus métodos e materiais, adquire a necessária habilidade e a impregna de seu modo

---

<sup>331</sup> Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 22.

<sup>332</sup> Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, pg. 24.

de sentir”<sup>333</sup>. É como se o meio social modelasse o que Schacht denomina de sensibilidades, por meio das quais expressamos nossas avaliações e impulsos, mas segundo sua utilidade para o próprio meio social, para a sociedade em que se encontra, para sua conservação e crescimento, e não dos indivíduos propriamente, para além de qualquer cultura, moralidade ou sociedade estabelecida historicamente, como em Nietzsche.

Por fim, para Dewey: “A formação espiritual mais profunda e mais sólida se origina, sem intuito consciente, da co-participação, por parte dos elementos sociais mais novos, da atividade dos vários grupos a que possa pertencer”. E como vimos, isso se dá por meio de experiências de valor educativo que proporcionam continuidade e interação. “Todavia, ao tornar-se a sociedade mais complexa, cumpre proporcionar um ambiente social especial que se dedique especialmente a desenvolver as aptidões dos imaturos”<sup>334</sup>. Ou seja, cabe ao meio social e à educação em especial criar as condições para que tal participação e compartilhamento de experiências e valorações atendam a seus interesses. E dessa perspectiva, a educação consiste em uma espécie de processo seletivo, como também a concebe Nietzsche, mas que visa à conservação de uma determinada sociedade ou cultura e não considera sua superação ou decadência como necessária ou mesmo possível.

Para proporcionar tais condições, segundo Dewey: “Três das mais importantes funções deste meio especial são as seguintes: simplificar e coordenar os fatores da mentalidade que se pretenda desenvolver”, “purificar e idealizar os costumes sociais existentes” e “criar um meio mais vasto e melhor equilibrado do que aquele pelo qual os imaturos, abandonados a si mesmos, seriam provavelmente influenciados”<sup>335</sup>. Em Nietzsche a cultura e a moral são as responsáveis por estabelecer as condições e características necessárias à conservação de um determinado povo ou sociedade em um tempo e lugar determinado, pois tais exigências implicam necessidades fisiológicas para que seres como nós possam existir, avaliando e interpretando segundo impulsos e pulsões que nos compõem enquanto arranjo hierárquico e provisório de forças em conflito por domínio. A educação é ferramenta e instrumento por meio da qual temos acesso à cultura e à moral enquanto seleção de valorações, interpretações e perspectivas que se mostraram úteis para a conservação, e visa a incorporação e o compartilhamento de tais concepções enquanto artificios existenciais.

Tanto na visão de Dewey da educação como método científico quanto na preocupação com o compartilhamento de valores que torna possível a moral, a cultura, instituições e

---

<sup>333</sup> Ibidem, pg. 24.

<sup>334</sup> Ibidem. Dewey, John. *Democracia e educação – introdução à filosofia da educação*. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira 4ª. Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1979, p 24.

<sup>335</sup> Ibidem.

mesmo a própria sociedade, fica claro que tanto Dewey quanto Acampora são autores americanos que podem ser entendidos a partir de seu pragmatismo. A filosofia experimental e naturalista de Nietzsche, bem como a naturalização do homem levada a termo por meio de uma perspectiva fisiológica também pode ser considerada uma forma de pragmatismo, uma vez que tem na eficácia para a vida seu critério e fundamento, pois, como vimos, “em todo filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida”<sup>336</sup>. E ainda: “O valor de um pensamento não está no conhecimento que pode fornecer, mas na vida que pode sugerir”<sup>337</sup>.

Nietzsche buscava “uma formação não-utilitária orientada para [...] a potencialidade dos impulsos humanos”<sup>338</sup>. E dessa perspectiva, a fisiológica, como observa Frezzatti, “a educação, ao invés de suprimir, deve ensinar a ‘viver’ a contradição entre impulsos – manter a tensão”<sup>339</sup>. O agonismo, ou seja, a concepção de que a contradição, a diferença e a diversidade são características do real e do humano cuja tensão serve de estímulo à superação de valorações e interpretações que perderam sua força e eficácia e para cuja regulação foram criadas as instituições, serve de fundamento para uma visão naturalizada do homem, da cultura, da moral e da própria educação. Devido ao caráter dinâmico da concepção de natureza (*physis*) de Nietzsche, as condições sob as quais a vida de seres como nós é possível mudam constantemente, sendo por isso necessárias novas interpretações, valorações e perspectivas, num processo de determinação ativa e normativa que nunca cessa ou se fixa.

Uma vez que, como vimos, “todos os acontecimentos no mundo orgânico são processos de *subjugação e dominação*”, e sendo assim, por sua vez, segundo Nietzsche “toda subjugação e dominação é uma nova interpretação, uma adaptação, através da qual o “sentido” e o “propósito” prévios têm necessariamente de ser obscurecidos ou mesmo completamente dissolvidos”<sup>340</sup>, toda avaliação e valoração é um apropriar-se no qual todo valor é reinterpretado segundo impulsos que expressam necessidades fisiológicas dominantes, impostas aos demais e apropriadas e incorporadas à cultura, à moral e à educação por terem se mostrado úteis a conservação e aumento de força e poder interpretativo, normativo e plasmador, ou seja, enquanto necessidades biológicas e psicológicas para seres como nós, que precisam avaliar, valorar e interpretar por meio de perspectivas para existir e se manter na existência.

---

<sup>336</sup> G C § 3, p 12.

<sup>337</sup> Schopenhauer como educador, 2003, p. 141-142.

<sup>338</sup> Ibidem. p 184 nota 2.

<sup>339</sup> Frezzatti, W. p 198.

<sup>340</sup> G M , II § 12.



Assim, como vimos, ao contrario de Dewey, segundo Frezzatti, para Nietzsche “A meta da educação seria ajudar a natureza a criar o exemplar individual superior, impedir a massificação e o nivelamento da cultura, manter a cultura independente do Estado”<sup>341</sup>, e não a modelagem dos imaturos pelo meio social segundo seus interesses (do meio social) levando-os a um mesmo nível por meio de experiências de valor educativo que possibilitem, por meio de continuidade e interação, a integração a uma determinada sociedade, cultura e moral, no caso de Dewey, uma democracia igualitária pautada no cientificismo como critério e fundamento.

Mas para Nietzsche, a disputa e a luta entre impulsos por poder e domínio é a única regularidade em uma *physis* em constante devir e transformação. O contraditório e a diferença são características do real e servem de estímulo para o crescimento e o acúmulo de força. Em termos gerais, como vimos, o agonismo de Nietzsche remete à distinção e ao conflito original entre impulsos apolíneos (plasmadores, normativos) e dionisíacos (desagregadores, críticos) da tragédia grega, que geraram valorações para cuja mediação instituições e práticas foram criadas, permitindo, por meio de seu tensionamento, o estímulo necessário ao acúmulo de força e domínio, que gera novas interpretações, valorações e perspectivas em um processo contínuo de determinação e indeterminação ativa que caracteriza o modo de ser do humano, seu ser próprio, o animal que avalia.

Acampora nos mostra que Nietzsche “repetidamente defende a ideia de que indivíduos são compostos ou conglomerados de impulsos, afetos e pensamentos múltiplos em competição”. Tais partes ou aspectos do humano tornam-se organizadas em termos de “hierarquia”. Ela afirma que “o que é hierarquizado, segundo Nietzsche, são impulsos (*Triebe*), e a ordem da hierarquia reflete as relações dos impulsos: quais predominam, quais servem outros, etc.”<sup>342</sup>. Há vários tipos de hierarquia em Nietzsche, a do “nobre”, do “escravo”, de mando ou obediência, ou “o último homem”, e o “além do homem”, e os diferentes tipos se distinguem pelas hierarquias gerais que os constituem em função dos impulsos que a determinam.

Hierarquias *caracterizam* seres humanos individuais<sup>343</sup> para Nietzsche de tal forma que quem ou o que se é “é uma coleção de impulsos na ordem ou relação particular em que se encontram”. Tal seria o que Dewey denominou de *situação*. É uma vez que não há um eu,

---

<sup>341</sup>Frezzatti, W. p 184

<sup>342</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p234.

<sup>343</sup> B M § 6.

seja *por trás* da ordenação seja *ordenando*<sup>344</sup>, o caráter distintivo daquilo que se é está na ordem ou relação de dominância entre os impulsos que nos compõem e não pode ser determinado racional e deliberadamente, uma vez que tal arranjo e individuação hierárquica de impulsos se dão inconscientemente, sendo a própria consciência e racionalidade expressão e interpretação de tal conflito e luta entre impulsos.

Sendo assim, a alusão de Nietzsche a Píndaro no subtítulo de *Ecce Homo*, “Torna-te quem tu és”, expressa também em “queremos nos tornar aqueles que somos”<sup>345</sup> ou na forma de um imperativo, “Torne-se aquilo que você é”<sup>346</sup>, ou ainda em Zarathustra, “um dia, não em vão, instou a si mesmo: torna-te o que és”<sup>347</sup>, torna-se de difícil interpretação. Uma vez que somos arranjos de impulsos ordenados por uma hierarquia e não há um sujeito ou intenção deliberada racional e intencionalmente por trás da ação ou diferente dela, já deveríamos ser desde sempre o que somos, ou seja, expressão de uma coleção de impulsos organizados por uma hierarquia de forças em luta por domínio, e “se nós já somos tais versões de nós mesmos, é difícil ver como poderíamos *querer nos transformar* nelas”, observa Acampora, “ao menos se o querer for derivado de uma falta ou necessidade”<sup>348</sup>.

Ser capaz de educar a si mesmo faz da educação um processo contínuo e solitário de individuação do arranjo hierárquico de impulsos que compõe cada humano, pois a maneira pela qual avaliamos e interpretamos, embora em uma determinada cultura e moral, num determinado tempo e espaço, é sempre singular e única, uma vez que somos o resultado provisório de incontáveis avaliações e valorações, incorporadas por terem se mostrado úteis a conservação e crescimento que se associam ou combatem de acordo com as condições a que se está submetido e a natureza própria dos impulsos que mandam ou dominam e que obedecem em cada indivíduo particular.

A filosofia tem um papel fundamental para a educação, pois trata dos valores, avaliações e perspectivas que têm servido de critério e fundamento, por meio das quais temos interpretado a nós mesmos e a todas as coisas de maneira a nos conservarmos na existência e crescermos em força e domínio, e por isso esses valores foram incorporados à moral e à cultura de diferentes formas ao longo do tempo.

A partir de uma perspectiva fisiológica, possível devido à forma de naturalismo de Nietzsche aplicada enquanto filosofia experimental, a tradição, ou seja, a história da filosofia

<sup>344</sup> G M I § 13

<sup>345</sup> G C § 335

<sup>346</sup> G C § 270

<sup>347</sup> Z IV “A oferenda do mel”

<sup>348</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 224.

ocidental, é herança cultural e patrimônio da humanidade, mas não por nos possibilitar um acesso a alguma verdade eterna e imutável, mas por ter se mostrado eficaz para a vida de seres como nós, enquanto conjunto de valorações e perspectivas possíveis por meio delas e por meio das quais nossa forma de ser é possível, pois somos homens, animais que avaliam.

É certo que se na filosofia e no filosofar a questão não é a verdade, mas vida, saúde, vigor, força, a eficácia das noções filosóficas está relacionada à possibilidade de sua utilização na prática cotidiana, da apropriação de seus valores e questões segundo o interesse dos impulsos dominantes da hierarquia de forças que nos compõe para a eficácia existencial do humano em determinado tempo e espaço histórico, e por isso tem de ser sempre e a cada vez interpretada e avaliada conforme a natureza singular e única da vivência de cada um. É na plurissignificância de tais noções ou valores filosóficos que repousa sua força interpretativa e eficácia para a vida, e não na universalidade ou objetividade de tais concepções em um determinado tempo e lugar. Sentido e propósito têm de ser criados por meio delas segundo necessidades fisiológicas e não lógicas, e sua força e valor repousa na utilidade para conservação e crescimento quando reinterpretadas (transvaloradas) por se mostrarem eficazes em tal tarefa.

A filosofia naturalista de Nietzsche, para além de tudo que possa ser reduzido ao que pode ser tratado e conhecido por meio de métodos exclusivamente científicos, é aqui tomada como hipótese investigativa do humano na forma de uma perspectiva fisiológica que permite naturalizá-lo em toda sua complexidade e singularidade, concebendo-o como individuação do arranjo hierárquico de impulsos em luta e conflito por domínio, enquanto expressão da vontade de poder que compõe todas as coisas.

Como afirma Nietzsche: “Não uma filosofia como dogma, mas como antecipação regulativa da investigação”<sup>349</sup>. Não se pretende aqui estabelecer qualquer doutrina ou verdade absoluta, objetiva ou universal como fundamento, mas por meio da comparação das concepções centrais de Nietzsche tomadas como hipóteses interpretativas acerca da educação com noções de filosofia da educação de outros autores, como Kant e Dewey, busca-se uma melhor compreensão do escopo, do alcance e força de tais noções para a formação humana no que diz respeito à vida, enquanto modo de ser que estimula o crescimento e vigor das energias vitais ou as desagrega e enfraquece. E é a partir de uma perspectiva fisiológica que podemos falar de homens, culturas e sociedades em termos de saúde e doença, crescimento e desenvolvimento.

---

<sup>349</sup> F P, XI, 26(432).

Em sua obra sobre a importância da noção de *agon* (conflito, disputa) dentro da filosofia (e da vida) de Nietzsche, Acampora toma a deusa grega Éris e a distinção entre uma má Éris e uma boa Éris como ponto de partida para caracterizar como Nietzsche concebe o conflito e a disputa como aspectos vitais fundamentais do homem para a produção e o compartilhamento de valores desde a Grécia antiga até os tempos modernos.

A disputa e o conflito, diferentemente de certas tendências e interpretações modernas e contemporâneas, são concebidos por Nietzsche como algo positivo, uma vez que estimulam a superação de limites e a busca da excelência, embasando o modo de ser da cultura, a relação entre os homens e as instituições no que tange a produção e compartilhamento de valores. Segundo tal tipologia da disputa, o conflito, a inveja e a ambição caracterizam o ser humano, fazendo parte de seu processo vital, e não beneficiam somente o indivíduo que busca a excelência por meio da autossuperação, mas fortalecem o coletivo, uma vez que a sociedade entre os homens se estabelece mediante valores produzidos e compartilhados para a criação de sentido e para o exercício do julgamento.

Acampora explora em *As disputas de Nietzsche* a influência de tais concepções em quatro momentos diversos em que Nietzsche toma o conflito como critério para pensar a produção e transvalorização dos valores que fundamentam as crenças, atividades e instituições sociais ao longo da história, tratando como oponentes (porque entende como autores de diferentes e relevantes perspectivas e valorações com as quais interpretamos o mundo e a nós mesmos) autores clássicos de nossa tradição e cultura como Homero, Sócrates, Paulo e Wagner.

Nietzsche utiliza o que denomina de **apolíneo** (determinado, claro, racional) e de **dionísíaco** (indeterminado, obscuro, irracional) como noções centrais com as quais caracteriza o *agon* fundamental a partir do qual se estrutura todo o modo de ser da Grécia antiga. Tal aparente oposição é na verdade um antagonismo, uma espécie de combinação entre afirmações e negações que permitem lidar com o múltiplo e estabelecer condições para a criação e compartilhamento de significado e valor enquanto artifício e necessidade fisiológica e vital.

É certo que nem toda disputa pode ser caracterizada como boa ou produtiva, uma vez que pode degenerar e resultar em mera violência ou em tirania. A disputa, o conflito e a inveja, segundo o agonismo de Nietzsche, devem servir como estímulo para a superação e a busca da excelência (boa Éris) e não podem ser fruto da vingança e do ódio (má Éris), degenerando em mera violência, mas precisam resultar da amizade e do amor, pois tais sentimentos expressam o afeto pelo antagonista por fornecer ao guerreiro um fundamento

para a vida, um estímulo para a superação e a busca da excelência, nos tornando melhores devido ao valoroso adversário, de tal forma que os impulsos de conservação e aumento de força que resultam da resistência e antagonismo necessário para todo o desenvolvimento vital não se tornem destrutivos e degenerativos, mas permitam a afirmação da vida, transfigurando a dor e a contradição da existência, suas adversidades e dificuldades, em um poderoso estimulante para a superação de limites e o crescimento.

A obra de Homero se opõe à teogonia de Hesíodo no que tange à vida humana enquanto perspectiva e valoração, tanto da vida mesma quanto do próprio homem, uma vez que nos mitos teogônicos a vida é dominada pela guerra, o engano, a velhice e a morte. Homero permite tornar a vida significativa, dando ao homem o poder de transfigurar toda destruição, dissolução e desintegração característica do mundo titânico e dionisíaco de Hesíodo em construção de valor, sentido e significado. O caráter da existência para Nietzsche é de perpétuo devir heraclítico, enquanto afirmação do conflito de forças que a fundamenta quanto à criação e à transvaloração dos valores.

O mundo homérico das obras *A Ilíada* e *A Odisseia*, por meio da figura do herói (Odiseu), permite a afirmação da vida e a criação de sentido e significado através da exaltação da virilidade, da coragem e da disputa, tornando-a digna de ser vivida e fazendo das adversidades e dificuldades da existência um poderoso estimulante para as forças vitais, canalizando os impulsos de morte, violência e disputa para as artes, a política e os esportes, evitando assim que tais impulsos se degenerem em violência e tirania, tornando possível fazer do antagonismo o fundamento da organização social e o mecanismo de autossuperação e busca da excelência na sociedade grega para além do mero indivíduo, uma vez que este exerce influência sobre os demais e tal influência pode servir de estímulo (como vimos em Dewey), pois estabelece um certo equilíbrio entre as forças apolíneas e dionisíacas que permite ao homem transfigurar a dor e a contradição da existência, fazendo da natureza algo harmonioso e ordenado, belo.

Nietzsche identifica o fim da tragédia clássica com um desequilíbrio irreconciliável entre as forças agonísticas apolíneas e dionisíacas. Assim como a supremacia de Atenas caracteriza o fim do antagonismo entre as cidades gregas que servia de estímulo ao seu desenvolvimento, ambas as circunstâncias culminam com o surgimento de uma nova forma de conflito idealizado na figura de Sócrates.

Nietzsche tenta revitalizar o que entende por *agon* trágico, que vê como disputa entre arte e ciência. Tal tentativa caracteriza o que Acampora denomina de naturalismo artístico de Nietzsche, como vimos, que busca visualizar o futuro da filosofia como uma união entre a

consciência científica e a artística, destacando o papel da filosofia como criadora de conceitos e valores enquanto contribuições relevantes para as ciências naturais. Com Sócrates há uma desvalorização da arte como mera aparência, enquanto Nietzsche desafia tal distinção entre verdade e aparência estabelecida por ele. A forma do *agon* socrático é a dialética, e Nietzsche a considera inferior ao *agon* homérico por desfigurar o formato da disputa. Ninguém vence uma disputa dialética sendo melhor que seu oponente, e Sócrates sempre vence ao destruir, debilitar e incapacitar quem se opõe a ele.

O novo herói socrático luta contra partes de si mesmo, contra sua natureza animal, interiorizando o *agon*. Ao afirmar a existência de uma alma imortal e verdades eternas e imutáveis, Sócrates afugentou Dionísio, transmutou Apolo, atribuindo valor supremo à inteligibilidade e não tolerando qualquer tendência ao ambíguo e ao indiscernível, e dessa forma transfigurou o mundo sensível em mera aparência, em algo falso, enquanto o corpo passou a ser considerado a prisão da alma. Dessa forma, Sócrates dá boas-vindas à morte como uma cura para a vida.

Nietzsche critica a concepção atomista da alma, mas não a nega, como vimos, a transvalora como algo no corpo, propondo assim uma nova hipótese para a alma como mortal, pluralidade do sujeito e estrutura social de impulsos e afetos, abrindo assim caminho para novas interpretações. Argumenta que tal atomismo provém de nossa necessidade (fisiológica) de estabilidade e previsibilidade e, assim como a própria causalidade, expressa aspectos e artifícios do próprio homem e não características das coisas em si mesmas.

A disputa de Nietzsche com Sócrates tem como objetivo a revalorização da aparência (*Schein*), pois é ela que nos concede um acesso ao mundo, uma vez que são necessidades fisiológicas de tudo que vive, cresce e se multiplica apropriar-se do estranho e assimilar o novo ao antigo, incorporando novas experiências, pois não haveria nenhuma vida se não se tomasse como base avaliações e aparências perspectivas.

Contra o legado socrático que dissocia aparência e verdade, Nietzsche concebe a aparência como parte do empreendimento da verdade, uma vez que mesmo que nosso processo de conceitualização, raciocínio e cognição se dê por desconsideração das diferenças (o conceito é criado pela igualação do desigual), pela invenção de similaridades e pela imposição de categorias como regularidade e ordem, para o autor a ilusão e o erro são condições para a própria existência cognoscível e sensível.

Para Nietzsche, se o filósofo quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, também nada sobraria de sua verdade, sendo um preconceito moral que a verdade tem mais valor que a aparência e, dessa forma, altera o valor da ilusão fornecendo uma concepção diferente de

conhecimento como alternativa ao que considera epistemologicamente deficiente e moralmente defeituoso e corruptor.

Tal naturalismo de Nietzsche reconsidera a distinção entre invenção e descoberta em ciência, como vimos, e com isso molda com novas ferramentas o significado do que pode ser visto e tornar-se objeto de investigação, destacando a importância metodológica do artístico como forma de projeção imaginativa que estabelece uma relação agonística produtiva entre fictício e verdadeiro que permite ir além de uma mera busca de explicações causais para fenômenos naturais, posto que a própria noção de causa e efeito expressa tão somente uma espécie de humanização da experiência, pois tal dualidade não existe em um mundo em perpétuo dinamismo e transformação e a verdade é que temos diante de nós um continuum do qual isolamos partes e as tomamos por verdades, num sempre arbitrário esfacelamento e divisão.

Na disputa com Paulo, Nietzsche identifica um desenvolvimento do atomismo da alma que resulta na elaboração de uma moral (judaico-cristã) que tem como critério de valoração a culpa e o pecado que resultam da criação de um agente moral por trás da ação, que permite a responsabilização do sujeito pelo que considera escolhas intencionais e deliberadas. Tal moralidade é considerada prejudicial à vida, pois toma a morte como fundamento para os valores das ações realizadas em vida.

Para reverter tal interpretação nociva à vida, Nietzsche utiliza o conceito de vontade de potência, consistindo a vontade não em um comando de uma entidade atomizada que possui pleno livre arbítrio, mas sendo expressão de uma multiplicidade de pulsões que nos compõe, fundindo comandar e obedecer como resultados hierárquicos e provisórios da pluralidade de forças em luta por domínio.

Na busca de uma moral para além do bem e do mal, Nietzsche argumenta que é possível uma moral e responsabilidades pautadas não no medo do castigo, mas sim no amor, como aquela de uma mãe pelo seu filho. Tal reconceitualização do sujeito moral naturalizado desafia as teorias modernas de autonomia, as perspectivas que enfatizam a intencionalidade e as concepções de agência e culpabilidade que resultam da ideia de um agente separado da ação, agindo como sua causa.

Se o cristianismo é expressão de uma espiritualização do conflito, uma espécie de “platonismo para o povo”, tal desenvolvimento da internalização da disputa entre corpo e alma reforça os impulsos negadores da vida, pois “quando se coloca o centro de gravidade da

vida não na vida, mas no além – no nada – despoja-se a vida de seu centro de gravidade”<sup>350</sup>. Nietzsche se opõe à noção de moral como renúncia de si do cristianismo (ascetismo), propondo a noção de busca e cultivo de si, de cuidado como o que é mais básico e necessário para o florescimento do homem.

No novo conflito instaurado por Paulo da humanidade contra o mal, os valores decorrem de sentimentos morais como o ressentimento, a vingança e a culpa, pois a dívida que temos com um Deus que morreu para nos salvar é impagável. Nietzsche faz uma clara distinção entre o Cristo de Paulo e Jesus. Paulo toma a morte e a ressurreição como fundamento para a moral, enquanto despreza a vida do homem Jesus, segundo Nietzsche.

Dessa forma, podemos dizer que Nietzsche é contra o cristianismo de Paulo por ser contrário a vida e é contra a noção de um agente moral e da moralidade decorrente de tal suposição por ser mero preconceito resultante da crença em uma causalidade intencional falsa e de uma revolta contra o que é natural no homem, sendo por isso antiagonística e contrária às condições necessárias a sua própria existência.

Para Nietzsche o valor de uma ação está naquilo que nela é não intencional, resgatando a inocência e espontaneidade do homem, sendo sua origem que determina seu valor e não suas consequências ou intenção, numa espécie de pós-moralismo ou moral para filósofos do futuro ou espíritos livres, uma vez que a noção de agência autônoma que torna possível uma moralidade pautada na intencionalidade é incompatível com o que a psicologia e a fisiologia de sua época sugeriam acerca do humano. Não só não podemos escolher e determinar os impulsos e pulsões que nos compõem deliberada e intencionalmente, como tampouco as relações entre eles que expressam a hierarquia provisória de forças em perpétua luta por domínio.

Através de uma naturalização do sujeito moral de Paulo e do conhecimento em Sócrates, Nietzsche pretende estabelecer como possível uma concepção mais realista e natural de sujeito, concebido como pluralidade de forças em conflito através de termos e concepções orgânicos e biológicos (fisiológicos) que remetem a nutrição e digestão, crescimento e conservação, produzindo dessa forma uma espécie de epistemologia e moralidade naturalizadas, que permitem a afirmação da vida e a expressão das forças vitais em eterno conflito e disputa que nos compõem.

---

<sup>350</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 180.



Em sua disputa com Wagner, Nietzsche trata da questão de como alguém se torna o que é (Píndaro), conformando a multiplicidade em unidade por meio da vontade, mas não de forma artificial, consciente ou deliberada, o que passa necessariamente por uma discussão acerca da noção de liberdade, numa forma de esforço para compreender, orientar e afetar a si próprio e para entender como relações entre impulsos surgem, organizam-se e são sustentadas. Se Wagner causa em um primeiro momento uma impressão profunda em Nietzsche quanto ao poder da arte como instrumento para determinação e criação de valores e significados, seu envolvimento com a política e posterior uso intencional da arte para outras finalidades acaba por levar a uma ruptura entre eles e obriga Nietzsche a trilhar o próprio caminho.

Para entender o que significa tornar-se o que se é e por que e como isso é necessário é preciso considerar que indivíduos são compostos, conglomerados de impulsos, afetos e pensamentos múltiplos em competição por domínio, mas também princípios seletivos que estabelecem hierarquias e permitem sintetizar e produzir unidades genuínas distintas da multiplicidade caótica da qual seus componentes foram parte uma vez, tornando possível lidar com a diversidade.

Se para Nietzsche toda mudança de perspectiva é expressão de uma mudança de gosto, o problema do gosto moderno consiste na necessidade e desafio de sintetizar os “muitos que querem tornar-se um”<sup>351</sup> para criar uma nova forma de organizar o homem a partir da rica diversidade de culturas, da variedade de gostos possíveis e capacidades expressivas, tomando a arte não como produto de uma cultura estabelecida, mas como veículo para novas interpretações, valores e sentidos.

Desse modo, o que torna grande e distingue aquele que se torna um princípio seletivo e “de tudo que vê, ouve e vive forma instintivamente sua soma”<sup>352</sup>, não é um “eu” enquanto agente moral, pois Nietzsche pensa que quem ou o que se é constitui-se de uma coleção de impulsos na ordem ou relação particular em que se ordenam, estando seu caráter distintivo em tal ordem expressa em ação.

Tal modelo organizacional pode ser pensado como o problema da unificação, pois dessa perspectiva, seres humanos individuais são caracterizados por hierarquias de impulsos que tentam dominar uns aos outros, e assim tipos são distintos com base na forma

---

<sup>351</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 227.

<sup>352</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 233.

prevalecente ou na formação de domínio do todo<sup>353</sup>, e não com base em particularidades de um único impulso que comanda.

Assim, para Nietzsche o querer consiste em um “processo de organização de uma entidade, o que sente como significante, sua orientação e a estrutura de ordenação que ela realiza” em um “processo complicado e multidimensional de sensações, pensamentos e afetos em interação”<sup>354</sup>, que inclui a consciência de vários estados, pensamentos e afetos.

O livre arbítrio é uma “expressão usada para um estado multiforme de prazer do querente que ordena e se identifica com o executor da ordem, que goza do triunfo sobre as resistências e pensa consigo que foi sua vontade que as superou”<sup>355</sup>, mas não só comandamos, obedecemos também, pois a vontade é complexa. “Experimentamos a nós como agentes atômicos individuais que possuem uma vontade quando na verdade somos uma estrutura composta de vontades e subvontades, de impulsos buscando dominar outros impulsos”<sup>356</sup>, sendo simultaneamente a parte que comanda e que obedece enquanto aspecto ou dimensão das interações do organismo em si.

Enquanto vontade de poder, todas as coisas buscam a expressão completa de suas capacidades, a medida total de seus poderes, e dessa forma, o que se destina a comandar é o que quer que seja que se mostre o mais forte e bem-sucedido na coordenação dos mais variados impulsos na tarefa de atribuir sentido e significado a si mesmo e à experiência.

Assim, o que Nietzsche denomina de *amor-fati* consiste em “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo”<sup>357</sup>, mas um sagrado dizer sim, um antídoto para o niilismo. Aprender a querer o necessário. É transformar todo foi assim (acaso) em assim eu quis, redimindo a existência ao torná-la significativa, uma vez que todo vir a ser carrega consigo o haver sido, numa espécie de determinismo fisiológico que ordena as forças em disputa que buscam sua expressão e se esforçam para dominar e expandir seu poder enquanto princípio vital, reconhecendo a inocência do devir.

A abordagem pragmatista de Acampora dos temas e questões relativos à noção de *agon* na filosofia e vida de Nietzsche permite ir além da mera interpretação das ideias do filósofo, fornecendo princípios práticos que podem ser utilizados para pensar a natureza e características do homem e da sociedade até nossos dias. Tais temas e questões estão

<sup>353</sup> Ibidem 236.

<sup>354</sup> B M § 19.

<sup>355</sup> Ibidem.

<sup>356</sup> Acampora, C. D. *As Disputas de Nietzsche*. Trad. Peterson R. Silva; revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018, p 237.

<sup>357</sup> E H Porque sou tão inteligente § 10.

fundados em noções biológicas, psicológicas e fisiológicas que resultam da enorme influência que a ciência de sua época exerceu sobre sua vida e filosofia, fundindo o que podemos denominar de biográfico e biológico no autor em uma nova interpretação e valoração que permite atribuir sentido e finalidade ao homem e ao mundo em que vivemos de forma diversa do que havia sido realizado até então, pois como foi demonstrado, tais coisas são necessidades fisiológicas para seres como nós e permitem uma naturalização do homem e da vida e a criação e compartilhamento de valores, servindo de antídoto ao niilismo em um mundo dinâmico em perpétua transformação, suprimindo necessidades determinísticas do humano e alargando nossos horizontes por permitir novas interpretações.

A noção de *agon* (conflito, luta) como tensão que serve de estímulo pode ser aplicada à história da filosofia para entender a importância do contraditório na criação, compartilhamento e transvaloração dos valores e é de grande valia para a compreensão das noções de saúde e doença, tanto de homens como de culturas, sempre segundo sua eficácia para a vida.

Marta Faustino trata, em um artigo, da concepção de “grande saúde” de Nietzsche que aparece no aforismo 382 no final do quinto livro da obra *A gaia ciência*, tomando-a como fio condutor para entender as noções de saúde e de doença, tanto no que diz respeito à filosofia quanto à vida e à obra de Nietzsche, enquanto tentativa de estabelecer de certa forma um novo paradigma de pensamento, ao que denomina de *gaia ciência* ou ciência alegre, ou “um novo meio” para um “novo fim”.

Tradicionalmente os filósofos sempre evitaram o desconhecido, o duvidoso e o terrível para Nietzsche, e, segundo o aforismo 355 da obra *A gaia ciência*, toda atividade filosófica até agora pode ser interpretada como “a recondução permanente de algo estranho a algo familiar”, ou seja, “quotidiano, habitual, conhecido que já não surpreenda nem perturbe, com o qual estejamos à vontade, que nos faça nos sentirmos “em casa” e nos permita recuperar o “sentimento de segurança”<sup>358</sup>. Tal se dá devido à “necessidade” (fisiológica) “de certezas, à exigência de suporte e apoio, de algo sólido a que se agarrar”, sendo “típica das religiões, mas também, segundo Nietzsche, de todo pensamento científico e filosófico, demonstrando essencialmente um enorme “instinto de fraqueza” perante o real”<sup>359</sup>.

Tal impulso que até então norteou a filosofia está associado ao instinto de autoconservação, uma vez que a necessidade do conhecimento é nada mais do que “a vontade

---

<sup>358</sup> Faustino, M. *Grande saúde e filosofia do futuro Algumas notas sobre o aforismo 382 da Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1, p 12. jan./jun. 2016.

<sup>359</sup> G C § 347.

de, entre tudo aquilo que é estranho, fora do comum, duvidoso, encontrar alguma coisa que já não nos perturbe”<sup>360</sup>. Faustino argumenta que para Nietzsche “aquilo que desde sempre se chamou conhecimento não é mais que uma sùmula de erros, ficções, de falsificações, de construções humanas”, como vimos, artificios do humano, “que ao longo do tempo foram sendo adotadas e incorporadas e cuja permanência só pode ser justificada pela sua utilidade na conservação da espécie e pelo seu caráter enquanto condição de vida”<sup>361</sup>.

Ou seja, “para sobreviver e tornar o mundo compreensível, habitável e confortável, o homem viu-se obrigado a estabelecer o permanente, o idêntico, o estável”, e para tal tarefa precisou “criar os conceitos de coisa, de substância, de causa e efeito”, quando na verdade o que existe, segundo a concepção de *physis* e do humano de Nietzsche, “é um fluxo permanente e interminável de mudança, transformação e devir”<sup>362</sup>.

Os filósofos, portanto, argumenta Faustino, não tiveram até então, segundo Nietzsche, a ousadia e a coragem de “quebrar o estabelecido, fazer novas experiências e arriscar caminhos novos, perigosos e desconhecidos, que pudessem de fato ampliar as possibilidades de conhecimento, promover a expansão da vida e permitir a superação do próprio homem”<sup>363</sup>. E tal fraqueza e covardia, mesmo expressando necessidades de autopreservação e proteção, são sinal e sintoma de doença para Nietzsche, pois a necessidade de “suporte”, de um “calmante”, de um “remédio”, de “redenção”, de “elevação” ou de uma “autoalienação” que caracterizam a filosofia precedente, “representam o desejo velado de que a vida fosse outra e o mundo de outro modo, manifestando assim um poderoso instinto de negação da vida, do mundo e de si próprio”<sup>364</sup>.

Assim, para Nietzsche toda filosofia ocidental pode ser caracterizada pela doença, por se deixar contaminar “pela moral e pelo ideal dominantes”, ou seja, “por não ter tido a independência, a autonomia e a liberdade suficientes para permanecer num ponto de vista exterior, distante, crítico, não afetado e não infectado”, sendo por isso os filósofos de até então considerados fracos, covardes, acomodados e subservientes, tendo contribuído para “promover o tipo de homem existente, não querendo ou exigindo mais nem da cultura, nem do homem e nem de si mesmos, propagando seus erros e confirmando suas ilusões” e dando aval assim a um “tipo de vida, de homem e de cultura”<sup>365</sup> que devia ser superado.

---

<sup>360</sup> G C § 355.

<sup>361</sup> G C § 110.

<sup>362</sup> G C § 110, 121.

<sup>363</sup> Faustino, M. *Grande saúde e filosofia do futuro* Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1. jan./jun. 2016, , p 12.

<sup>364</sup> Ibidem, p 14.

<sup>365</sup> Ibidem, p 15.

E sendo assim, cabe ao filósofo (do futuro) “a tarefa de lutar contra seu tempo, instigar o homem a ser mais, promover a cultura” (grande cultura), “combater valores nefastos ao florescimento humano e cultural, criar novos valores que permitam uma verdadeira elevação da cultura e a criação de um novo tipo de homem”<sup>366</sup>. Contra o “instinto do medo” que guiou a prática da filosofia até então, Faustino aponta o título do quinto livro da obra *A gaia ciência*, intitulado “Nós, os destemidos”, que se contrapõe ao “contentamento do homem de conhecimento”<sup>367</sup>, no qual a “insaciabilidade dos novos filósofos” contrapõe “o conhecido”, o “habitual” e “familiar” da filosofia ao estranho, duvidoso, problemático e terrível que precisava ser trazido para o interior da filosofia, segundo Nietzsche.

“Para um filósofo, a própria vida deve, aos olhos de Nietzsche, tornar-se uma experiência”<sup>368</sup>. Faustino argumenta que, segundo a descrição dos “argonautas do ideal”, de *Além do bem e do mal*, os novos filósofos deverão ser “experimentadores”<sup>369</sup> e “realizadores de experiências”<sup>370</sup>, sentir o dever de “centenas de tentativas e tentações da vida”<sup>371</sup>, arriscar-se constantemente e servir-se da experiência de um modo novo, “talvez mais amplo, talvez mais perigoso”<sup>372</sup>, e assim imbuídos de uma “nova coragem perante o novo, o estranho e o perigoso, perante as aventuras e desafios dos mares ainda não explorados do conhecimento”, seriam capazes de alcançar “um novo tipo de conhecimentos, a criação de novos valores e a superação do ideal do presente através de um novo ideal”<sup>373</sup>. A existência de tal “casta” de novos filósofos seria a condição de possibilidade para a transvaloração de todos os valores do projeto filosófico Nietzscheano.

Tal nova condição fisiológica consiste em um pressuposto fundamental para uma mudança de orientação na filosofia. Ao invés da doença que caracteriza a filosofia e os filósofos até então, Nietzsche aponta “um novo meio” para um “novo fim”, para a saúde, ou melhor, para uma “nova saúde”, para a “grande saúde”: “uma saúde que não apenas se tem, mas que constantemente se adquire e tem de se adquirir, porque constantemente se abandona e tem que se abandonar”<sup>374</sup>.

---

<sup>366</sup> Ibidem.

<sup>367</sup> G C § 355.

<sup>368</sup> Ibidem.

<sup>369</sup> B M § 42.

<sup>370</sup> B M § 210.

<sup>371</sup> B M § 205.

<sup>372</sup> B M § 210.

<sup>373</sup> Faustino, M. *Grande saúde e filosofia do futuro* Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1. jan./jun. 2016, p 16.

<sup>374</sup> G C § 382.

A doença é referida por Nietzsche como parte fundamental da constituição da *grande saúde*, como meio para a promoção de seu crescimento e fortalecimento, uma vez que a saúde não é concebida como contrário da doença, mas uma capacidade de superação contínua desta, através da qual o indivíduo ou a cultura se tornam mais fortes, sendo “caracterizada por peculiares forças plásticas, curativas e regeneradoras”. A *grande saúde* não constitui um estado ou algo que se possa adquirir de uma vez por todas, mas a algo que tem de ser “constante e persistentemente recuperado”, sendo por isso profundamente instável e equivalendo a um permanente estado de convalescença.

A *grande saúde* permite “uma multiplicação de perspectivas e a abertura de novos caminhos de pensamento”, estando associada à superação dos valores vigentes. Tal concepção de saúde aparece em um único fragmento póstumo nos seguintes termos: “Saúde e morbidez: sejamos cautelosos!”. E após o aviso de cuidado, prossegue Nietzsche no mesmo trecho afirmando: “O critério continua a ser a eflorescência do corpo, a elasticidade, a coragem e a alegria do espírito – mas naturalmente também a *quantidade de doença que ele consegue suportar e superar*: que consegue tornar saudável”<sup>375</sup>. E embora se possa alegar que Nietzsche se refere a sua condição física e ao efeito que a doença exerceu em sua vida e filosofia, tais noções podem e devem ser entendidas como características do humano e, conseqüentemente, da filosofia e da cultura, uma vez que vimos que toda filosofia é expressão do estado fisiológico de um filósofo, de uma cultura e época, como sintomas de seu corpo e modo de seu ser próprio enquanto manifestação hierárquica de impulsos em conflito e luta por domínio.

A doença é algo que “distancia seu portador de seu mundo habitual, familiar, rotineiro”, interrompendo o cotidiano, afastando e encerrando o indivíduo, facilitando a solidão e permitindo uma perspectiva fria, distanciada e tornada indiferente a tudo em que anteriormente consistia o mundo e nós mesmos. Ela revolta, cria a dúvida, incita a suspeita e a desconfiança tornando seu portador crítico do que antes aceitava passivamente, permitindo assim uma inversão de perspectiva<sup>376</sup>.

Dessa forma, a doença *liberta* daquilo que previamente constituía a sensação de estar em casa, do que amarra, do que se acreditava, do que se achava certo e seguro, do que não se punha em questão, de todos os deveres e obrigações, dos costumes, dos valores e de tudo que

---

<sup>375</sup> F P 1885/86 2[97].

<sup>376</sup> Faustino, M. *Grande saúde e filosofia do futuro* Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1. jan./jun. 2016, p 20.

se considerava seu<sup>377</sup>. E, embora uma tal liberação efetivamente “isole, desterre, desenraíze, desnacionalize e desumanize”, ela é condição para “uma forma de existência mais livre e elevada”, que permite a realização de “novas experiências de pensamento e a criação de novos valores”<sup>378</sup>.

A experiência prolongada da doença permite um “distanciamento crítico de todas as regras, costumes e valores de uma determinada comunidade” e assim promove o surgimento e a criação de novos valores e perspectivas por tornar possível “um regresso à vida com um olhar renovado, mais crítico, exigente, desconfiado, refinado”. Ela permite e facilita ao homem, segundo Nietzsche, transformar-se, bem como à cultura na qual está inserido. A experiência da doença permite ao indivíduo a perspectivação de suas experiências, de forma que, “adequada a esta nova vivência, expresse o caráter relativo e contingente de qualquer valor”, tornando possível a superação do niilismo e de todos os valores e avaliações caluniadoras e negadoras da vida, conforme o projeto de transvaloração dos valores anunciado por Nietzsche.

Nietzsche chega a denominar a *grande saúde* como pré-condição fisiológica fundamental para a realização de tal tarefa e característica do que denomina de filósofos do futuro, um “novo meio” para a realização de um “novo fim”, mais justo por ser mais eficaz para a vida, para seu crescimento e superação. A *grande saúde* é “a capacidade de suportar e de superar uma grande quantidade de doença, tirando ainda proveito dela”. Tanto o caráter de saúde (começo, ascensão) quanto de doença (declínio, decadência) funcionam como ferramentas de contraste e alternativa, e geram a criação de valores e a multiplicação de perspectivas necessárias para que nos conservemos na existência e crescamos em força em um real em constante mudança e transformação.

Faustino ressalta que “é precisamente a essa constante oscilação, transmutação, transfiguração do filósofo em múltiplas modulações do pensamento, de saúde, de doença, que Nietzsche chama filosofia”. Afirma que: “O que Nietzsche valoriza não é a doença *per se*, mas a *grande saúde*”, ou seja, “a convivência polêmica entre os estados de saúde e de doença, a alternância entre os dois, a capacidade de reverter um no outro e, principalmente o poder de superar constantemente o estado de doença”<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> H H I Prefácio 3-5.

<sup>378</sup> Faustino, M. *Grande saúde* e filosofia do futuro Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1. jan./jun. 2016, , p 20-21.

<sup>379</sup> Faustino, M. *Grande saúde* e filosofia do futuro Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1. jan./jun. 2016, , p 24.

Portanto, a experiência da doença permite ao filósofo um distanciamento do mundo e da vida cotidiana facilitando a crítica e a reavaliação (transvaloração) de hábitos, crenças e valores adquiridos e a exploração de caminhos novos e alternativos do pensamento. Também torna possível a compreensão do desenvolvimento do pensamento filosófico precedente e das contingências que o determinaram e dirigiram, sendo por isso condição para a sua superação.

Por meio de tal experiência (doença), o filósofo aprende a se conhecer melhor, relativizando cada estado (saúde e doença), perspectivizando-os um por meio do outro e, assim, considerando a doença da perspectiva da saúde e vice-versa, permitindo a expansão do número de perspectivas possíveis acerca de um determinado fenômeno, o que é condição para uma transvaloração de todos os valores, proposta pelo projeto nietzscheano, que seja capaz de transformar o “nihilismo reinante” em afirmação existencial.

Assim, a *grande saúde* não consiste nem na doença nem na saúde, mas em uma constante convalescença enquanto capacidade que permita a “superação de todas as dificuldades e adversidades, tirando proveito delas para seu próprio crescimento e fortalecimento”<sup>380</sup>, para sua superação.

Considerada a partir do agonismo de Nietzsche, a *grande saúde* é expressão e resultado da tensão fundamental, a partir de uma perspectiva fisiológica (possível devido a sua forma de naturalismo), entre saúde e doença, que permite, enquanto valoração e paradigma interpretativo e experimental, pensar o homem, a filosofia, a educação, a moral e a cultura segundo sua eficácia para a vida.

É certo que o conflito entre saúde e doença é central para o homem Nietzsche, tanto biológica e psicologicamente quanto filosoficamente, mas pelo exposto anteriormente, o mesmo se pode dizer de todos os filósofos e de suas filosofias, que são expressão de seus impulsos, de seus triunfos e limitações, que são sintomas de seus corpos e a medida de sua superação.

Uma filosofia da vida tem na capacidade de experimentar diferentes valorações e perspectivas um caminho para tratar da diferença e da diversidade como características do real e do humano. O diverso e o contraditório enquanto antagonismo que alimenta a proliferação de valores e perspectivas que surgem da capacidade de alternância de estados que resultam do conjunto de impulsos em luta por domínio que se expressa por meio de nossos erros e acertos (do qual a filosofia é a forma conceitual) permite experimentar a história da filosofia como história da criação, compartilhamento e destruição constante de avaliações e

---

<sup>380</sup> Faustino, M. *Grande saúde* e filosofia do futuro Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência* in Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 7, n. 1. jan./jun. 2016, , p 28.



interpretações, como transvaloração, enquanto perpétua e necessária apropriação e nova avaliação, pois o sentido e o valor têm de ser constantemente criado de novo em uma natureza em perpétuo devir.

Atribuir sentido e significado, avaliar segundo os próprios impulsos são necessidade para seres como nós e expressão de nosso modo de ser próprio: a criação constante e permanente de valor que permite perspectivas e interpretações com as quais nos mantemos na existência. Uma filosofia experimental que nos permita “experimentar” a potência e vastidão das teorias e valores criados pelos filósofos ao longo dos séculos e milênios enquanto expressão dos impulsos e forças normativas e plasmadoras em luta e conflito por domínio e significação, amplia nossos horizontes e permite e obriga a novas interpretações e avaliações, sempre segundo sua eficácia para a vida e enquanto necessidade fisiológica, ou seja, permite relacionar valor e transvaloração como expressão do *agon* (conflito, luta) que estimula e fundamenta a existência de seres como nós. A eficácia para a vida entendida como luta e conflito para conservação e crescimento é o critério, partindo-se da perspectiva fisiológica possível por meio da filosofia da vida e da forma de naturalismo de Nietzsche, para que se possa tratar do valor dos valores, tarefa dos filósofos do futuro e necessidade para nossa forma de vida.

É certo que a disputa e o conflito entre Nietzsche e os filósofos e filosofias da tradição estimulou a transvaloração de noções centrais da história da filosofia por ser a própria filosofia sempre uma forma de apropriação na qual o valor e o sentido têm de ser novamente criados. Assim, pode-se dizer que há muito da contradição como motor da história de Hegel na noção de *agon* de Nietzsche, mas sem a idealização e a teleologia de um Absoluto e transformando a contradição entre teses e antíteses no conflito entre impulsos e pulsões no homem, interiorizando-o e expandindo-o a princípio vital do orgânico, bem como do antagonismo com a concepção da natureza como espírito objetivo e determinação (tese) do Absoluto, surge a necessidade de desdivinização da natureza proposta por Nietzsche, como há muito também da noção de múltiplo indeterminado de Kant na concepção de *physis* e na necessidade de naturalização do humano de Nietzsche, pois ele era um homem de seu tempo que, ao interpretar e valorar tais concepções, transvalorou-as segundo sua vivência, segundo a individuação e o arranjo hierárquico das forças que o compunham em perpétuo conflito por domínio, enquanto forma de transformar doença em saúde, enquanto expressão viva de uma “grande saúde” e a partir de sua forma de filosofia da vida naturalista e experimental, segundo sua eficácia para a vida, enquanto necessidade fisiológica.

E assim acontece com cada autor e filosofia, com cada professor e aluno de filosofia, que afeta e é afetado ao experimentar diferentes valorações e perspectivas de forma singular e única, interpretando ao se apropriar das noções e concepções, transvalorando-as ao destruir (crítica) e criar valores, sentidos e significados, uma vez que o poder de tais metáforas consiste na vida que podem sugerir.

Da mesma forma cabe a cada um apropriar-se da moral, da cultura e da história da filosofia por meio da educação, de forma a ser capaz de avaliar e valorar, atribuir sentido e finalidade segundo a individuação e o arranjo hierárquico de impulsos que nos compõe, interpretando e, assim, “atualizando” a valoração e significância dos conceitos e teorias filosóficas da tradição, transvalorando-os, pois somos animais que avaliam como modo de ser próprio e característica fisiológica fundamental.

Portanto, de uma perspectiva fisiológica, possível devido à forma experimental da filosofia naturalista de Nietzsche, pode-se tomar como método a genealogia para tratar a história da filosofia como a história da criação e transvaloração dos valores como um processo de determinação e indeterminação constante por meio do agonismo, entendido como estímulo vital fundamental do orgânico, e experimentar diferentes avaliações e perspectivas por meio das quais é possível tratar do contraditório, do múltiplo, do diverso e do singular como características do real e do humano e gerar valores para atribuir sentido e finalidade à existência para se conservar e crescer em força e domínio.

O *agon* fundamental da cultura grega, o conflito e disputa entre Apolo e Dionísio, continua a ser uma metáfora poderosa para a geração e destruição de valores e interpretações, estimulando e tencionando a atividade plasmadora e normativa que cria identidades e singularidades contra a crítica e a indeterminação, o múltiplo, o diverso e contraditório que gera o novo em um real em constante devir, em uma atividade interpretativa e valorativa que nunca cessa ou se fixa. E o mesmo pode-se afirmar de instituições criadas para mediar tais conflitos (agonísticas) e não para aboli-los, como as Olimpíadas ou a democracia, cuja força e poder continuam a nos influenciar e estimular até nossos dias.

A partir da perspectiva fisiológica e da filosofia da vida de Nietzsche, torna-se possível tratar da questão mais fundamental, tratar do valor dos valores, que consiste em sua eficácia para a vida e no poder de suas metáforas interpretativas como um “novo meio” para um “novo fim”, para que sejamos capazes de adquirir constantemente uma “grande saúde”. Em tempos marcados pela epidemia, tal questão se torna mais significativa ainda, pois estamos todos sendo postos à prova quanto a quanta doença se pode transformar em saúde e quanto ao valor dos valores, uma vez que criar, interpretar e transvalorar avaliações e

perspectivas é necessidade para seres como nós em um mundo em perpétuo devir e transformação, onde tudo que existe superou a si mesmo.

Para que possamos adquirir uma “grande saúde” e fazer do conflito e da luta (*agon*) entre impulsos e pulsões por domínio e significação a tensão que serve de estímulo ao crescimento e à superação de valores e interpretações com as quais temos nos mantido na existência, em um processo de criação e determinação ativa de valor e significado, e assim lidar com o contraditório, o múltiplo, o diverso e o singular, a filosofia naturalista de Nietzsche permite experimentar a história da filosofia e dos filósofos como expressão do conflito fundamental do orgânico, transvalorando a necessidade de estabilidade e permanência que caracteriza para Nietzsche a filosofia, os filósofos e a cultura como doentes e decadentes frente ao turbilhão caótico de um real em perpétuo devir e transformação, em uma história da criação e transvaloração de perspectivas e noções que as fundamentam segundo sua eficácia para a vida, e não como uma lista de doutrinas e dogmas cujo sentido e finalidade se restringem a um tempo e espaço determinados, mas como fonte de valorações e interpretações cujo valor repousa em sua utilidade para a vida.

## 6 CONCLUSÃO

A diferença e a diversidade são características do real, segundo a concepção de *physis* de Nietzsche, assim como o conflito (*agon*) e a disputa por domínio são pulsões de tudo que é vivo. Uma concepção de natureza desdivinizada e de homem naturalizado nos moldes do projeto de Nietzsche permite e torna necessária uma nova avaliação de todas as coisas enquanto necessidade fisiológica uma vez que a única constante é a mudança em um mundo em perpétuo turbilhão. Valores e interpretações têm de ser criados e destruídos segundo sua eficácia para a vida, em um tempo e lugar, segundo o poder de tais metáforas transformadas em vivência.

Uma filosofia experimental, que nos permita experimentar, na forma de vivência, a diferença, o contraditório e o diverso enquanto tensão e estímulo que torna possível o crescimento por meio de novas perspectivas e interpretações que resultam espontaneamente da tentativa de atribuir valor e sentido a conceitos segundo um outro tempo e lugar, uma outra cultura ou caráter e até mesmo segundo outra moral, posto que todo valor é historicamente determinado, como vimos, permite que nos apropriemos não só dos valores e interpretações clássicos da tradição, por meio dos quais nossa sociedade se tornou o que é, mas lidar com a impermanência e com o contraditório, pois todo valor tem de ser sempre e novamente criado, enquanto avaliação e atividade plasmadora e normativa que nunca cessa ou se fixa, sendo por isso necessidade fisiológica e expressão do modo de ser do homem enquanto processo de individuação de uma hierarquia de impulsos e pulsões em luta e conflito por domínio e significação.

De modo pragmático, a história da filosofia pode ser tratada pelo professor de filosofia de forma a permitir que os alunos “experimentem” diferentes valorações e perspectivas, interpretando conceitos, doutrinas e filósofos à partir de suas próprias referências, valores e sentidos, de suas vivências singulares e únicas, gerando sempre diferentes apropriações e perspectivas e assim “transvalorando” concepções de maneira que adquiram sempre renovados valores, sendo não somente significativos mas eficazes para a vida pelo poder de suas metáforas, transformadas em vivência, para a conservação, o crescimento e a superação de si necessárias a tudo que vive para não só prosperar e florescer mas frutificar.

Novas tecnologias são novas formas de criação, atribuição e compartilhamento de valor e sentido, como o cinema, e principalmente as novas mídias como o You Tube, Instagram, Faceboock, Twiter, Tic-Toc e outras plataformas não podem ser negligenciadas pelo professor de filosofia sob o risco de se tornarem incapazes de compartilhar sentido e

valor com os alunos por meio de suas diferentes referências e vivências ou de usufruir do poder das metáforas criadas, selecionadas e compartilhadas segundo uma nova forma de se relacionar e comunicar, de sentir e pensar e de significar e avaliar dos assim denominados “formadores de opinião” e do poder e influência que possuem e exercem principalmente entre alunos e nas mídias sociais, no mundo virtual, na internet. Em tempos onde o protagonismo e empoderamento tornaram-se valores populares, que possam ser vivenciados com o antagonismo necessário a toda identidade e autonomia intelectual afirmativa e livre, para que seja capaz de exercer juízos de valor moral sentindo, pensando, avaliando por si mesmo.

È também a filosofia que cabe estabelecer uma relação significativa e produtiva (para a vida) com as demais matérias escolares e acadêmicas por tratar de sua origem e fundamentos e assim permitindo formar uma unidade mais coerente entre teoria e prática, entre ciência e vida enquanto vivência ou como propôs Dewey, “por meio de interação e continuidade de experiências” num processo de autoformação que nunca cessa ou termina. A preocupação de Nietzsche com o puro e simples abandono de uma educação voltada para o desenvolvimento do potencial humano é mais atual do que nunca em tempos de especialização e tecnicismo, em tempos onde o científico é critério para tudo, mesmo para o que não pode ser reduzido a leis imutáveis e explicado por meio de regularidades e causalidade.

Embora haja um conteúdo formal a ser tratado em termos de universalidade e objetividade em cada etapa do aprendizado e para cada filósofo ou doutrina, conforme estabelece a tradição, há que haver espaço para que se possa “experimentar” na forma de vivência imediata, singular e única, as avaliações, valorações, interpretações e perspectivas diversas e contraditórias, estimuladas pelo conflito e pela disputa acerca da verdade, do poder e da moral, da ciência e da vida dos filósofos que ao longo dos séculos e milênios, desde diferentes culturas e morais, épocas e lugares, deram testemunho de suas próprias valorações, interpretações e perspectivas em suas obras e por meio delas atribuíram sentido e finalidade a si e ao seu mundo e permitiram a outros homens fazer o mesmo e assim se conservaram na existência e cresceram em força, mas também enquanto expressão de seus limites e fraquezas, de seu esgotamento e adoecimento.

È preciso dar aos alunos liberdade para darem suas próprias respostas as questões clássicas da filosofia, pois são questões fundamentais para o próprio homem, para que se dêem conta do poder e influência das metáforas e valorações dos filósofos e da filosofia, uma vez que se tais questões não tem sentido ou significado na vivência imediata de cada um se tornam meros conceitos e a filosofia se torna só história da filosofia. São possíveis infinitas

interpretações. Em um mundo mutável onde o novo nasce do conflito e da disputa novas interpretações são não só necessárias mais inevitáveis dado o caráter singular da vivência de cada um.

As instituições que, segundo Nietzsche e conforme o demonstrado por Acampora, como vimos, são responsáveis pela seleção e compartilhamento de valores e perspectivas, como o Estado, a cultura, a moral, a educação tem também por finalidade a mediação e administração dos conflitos e disputas geradas pelos critérios adotados não só em sua seleção de avaliações e valores (naturalmente conservadora e civilizatória, como vimos) mas por se compor a vida mesma de diferença, conflito, contraditório, luta e disputa que não podem ser meramente abolidos e nem ignorados, evitando que degenerem em violência, vingança e ressentimento contra a vida mesma, tornando-os significativos.

Quanto mais olhos experimentamos, mais perspectivas e interpretações vivenciamos mais somos capazes de aprender a não só aceitar o caráter diverso e contraditório do real mas a usufruir da riqueza e diversidade de culturas e civilizações, perspectivas e interpretações de que um mundo globalizado e uma cultura histórica são compostos de forma a tomar o conflito e disputa como algo natural e torná-los produtivos e estimulantes e não um problema a ser sanado ou artificialmente suprimido (ou reprimido) em nome de qualquer suposta igualdade gerando e gerado pelo ressentimento.

Vivemos em tempos marcados por extremismos entre concepções contraditórias que parecem cada vez mais caminhar para a intolerância e a violência que resultam da incapacidade de lidar com a diferença e o contraditório do qual tudo é composto por ser o real sempre outro, apesar de nossa necessidade de permanência e estabilidade, e por termos de transformar o estranho, o novo e o perigoso em algo que já não nos ameace, no familiar. Tal poder de apropriação e interpretação é radicalmente afetado e alterado quando experimentamos diferentes perspectivas e valorações acerca do mesmo, vivenciando concepções e valores cujo poder de suas metáforas e a diversidade de suas interpretações e significados nos afeta de forma que possamos crescer e superar perspectivas e concepções mais estreitas ou que tenham perdido seu significado e valor, ampliando nossos horizontes e tornando possível novas interpretações, valores e sentidos segundo a diversidade e singularidade das experiências humanas em um mundo em perpétua mudança e transformação.

A educação, considerada a partir da perspectiva fisiológica, possível a partir da filosofia da vida naturalista e experimental de Nietzsche, tomada mais especificamente enquanto forma seletiva de abordagem e tratamento da história da filosofia, entendida aqui

como expressão do agonismo do orgânico em sua perpétua necessidade valorativa e interpretativa normativa e plasmadora, sempre segundo sua eficácia e efetividade para a vida, permite a apropriação, a produção e o compartilhamento de valores e perspectivas por meio dos quais podemos nos conservar na existência e crescer em força e domínio.

Uma vez que toma o humano e seu ser próprio como expressão do conglomerado de impulsos e pulsões que nos compõe e a tudo que existe em seu caráter singular, provisório e hierárquico, e a necessidade fisiológica de valores e interpretações segundo seu poder e significância para a existência de seres como nós, pois somos animais que avaliam, tal perspectiva representa uma alternativa mais justa e eficaz para a determinação de critérios, fundamentos e práticas educacionais que estimulem e possibilitem a capacidade valorativa e interpretativa por meio da qual atribuímos valor, sentido e significado a nós mesmos e ao real de forma a nos apropriarmos da cultura de maneira que sejamos capazes de transformar doença em saúde, possibilitando lidar com a contradição, a diferença e o diverso do qual o real é composto como estímulos para superação de si e para o crescimento e assim constantemente adquirir o que Nietzsche denomina de *grande saúde*.

Tal perspectiva educacional e filosófica representa uma alternativa a concepções de formação humana que visam interesses meramente morais, ideológicos, econômicos ou cientificistas conservadores e civilizatórios por estar pautada na eficácia para a vida e é de fundamental importância, especialmente em meio a uma epidemia que torna necessário transvalorar práticas e costumes, valores e interpretações como condição para a existência, como expressão de nosso ser próprio e como modo de vida.

O caráter de devir e transformação constante do real exige, enquanto necessidade fisiológica, a capacidade de avaliar e interpretar por si mesmo, apropriando-se da herança cultural de maneira que o valor e poder de suas metáforas e valorações seja eficaz para a vida imediata e cotidiana, seja sempre e a cada vez novamente criado e interpretado segundo o arranjo hierárquico individual e provisório de todo vivente, pois tal é necessidade fisiológica para o humano e, segundo Nietzsche, condição para que possamos tratar da questão do valor dos valores, pois tal consiste em sua eficácia existencial e no poder de tais perspectivas e valorações como artifícios do humano e meio para seu crescimento e superação.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, W. F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, W. F. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIETZSCHE, W. F. **Aurora.** Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, W. F. **Crepúsculo dos ídolos.** Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

NIETZSCHE, W. F. **Fragmentos finais.** Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora da UnB, 2002.

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

NIETZSCHE, W. F. **Genealogia da moral.** Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, W. F. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres,** Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, W. F. **La volonté de puissance.** Trad. G. Bianquis. Paris: Gallimard, 1948.

NIETZSCHE, W. F. **O Anti-Cristo.** Trad. Carlos José de Menezes. Lisboa: Guimarães & C<sup>a</sup> Editores, 1978.

NIETZSCHE, W. F. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe.** Trad. G. Colli e M. Montinari. Berlin; Nova York: De Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, W. F. **Vontade de potência.** Trad. Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.

NIETZSCHE, W. F. **Willezur Macht.** Stuttgart: Kröners, 1956.

NIETZSCHE, W. F. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral.** Obras incompletas. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1998.

NIETZSCHE, W. F. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** Trad. e prefácio Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.



## OBRAS DE COMENTADORES

ACAMPORA, C. D. **As disputas de Nietzsche**. Trad. Peterson R. Silva. Revisão técnica Jean G. Castro da Costa. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

BRAIDA, C. A crítica do conhecimento em Nietzsche. *In*: TÜRKE, C. **Nietzsche: uma provocação**. Porto Alegre: UFRGS; Goethe-Institut; ICBA, 1994.

CONSTÂNCIO, J. O que somos livres para fazer: reflexão sobre o problema da subjetividade em Nietzsche. *In*: MARTON, S.; BRANCO, M. J. M.; CONSTÂNCIO, J. (Coords.). **Sujeito, decadência e arte: Nietzsche e a modernidade**. Lisboa; Rio de Janeiro: Tinta-da-China; MMXIV, 2014.

FALCÃO N., Alexandre Brasil. **Natureza: a perspectiva de Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

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

FAUSTINO, M. S. F. **Nietzsche e a grande saúde: para uma terapia da terapia**.

FAUSTINO, M. S. F. Grande saúde e filosofia do futuro: algumas notas sobre o aforismo 382 da gaia ciência. **Estudos Nietzsche**, v. 7, n. 1, p. 12, jan/jun 2016.

FREZZATTI J., W. A. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Unijui, 2006.

GIACÓIA, O. Saúde, Doença e política em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**

HAAR, M. Vida e totalidade natural. Trad. Alberto Marcos Onate. **Cadernos Nietzsche**, v. 5, p.13-37, 1998.

HALÉVY, D. **Nietzsche: uma biografia**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

JANAWAY, C. **Beyond selflessness**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LEITER, B. **Nietzsche on morality**. London: Routledge, 2002.

LEITER, B. Nietzsche's naturalism reconsidered. *In*: JAMES, K.; RICHARDSON, J. (Orgs.). **Oxford Handbook of Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KOSSOVITCH, L. **Signos e poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática, 1979.

LEMM, V. Cultura e economia em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v.40, n.1, janeiro/abril, p. 67-91, 2019.

MARQUES, A. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2003

MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MECA, D. S. **En torno al Superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad**. Barcelona: Anthropos; Universidad de Murcia, 1989.

OLIVEIRA, J. **Filosofia animal: humano, animal animalidade**. Curitiba: PUCpress, 2016.

ONATE, A. M. Nietzsche e o Caos: a abordagem de Michel Haar. **Cadernos Nietzsche**, v. 5, p. 7-11, 1998.

RICHARDSON, J. **Nietzsche's system**. Nova York: Oxford University Press, 2002.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHACHT, R. **Nietzsche**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

VERMAL, J. L. **La crítica de la metafísica en Nietzsche**. Barcelona: Anthropos; Universidad de Murcia, 1987.

VIESENTEINER, J. R. **Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

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

#### OUTRAS OBRAS

CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**. Trad. Maria T. R. de Carvalho Barroucas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

DARWIN, Charles A. **A origem das espécies**. Trad. André Campos Mesquita. São Paulo: Planeta Vivo Editora, 2009.

DEWEY, John. **Experiência e educação**. Tradução de Anísio Teixeira. São Paulo: Editora nacional, 1971.

DEWEY, John. **Democracia e educação: introdução à filosofia da educação**. Tradução de Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

DELAGE, Y.; GOLDSMITH, M. **Teorias da evolução**. Trad. Armando Cortesão. Lisboa: Aillaud e Bertrand, [191?].

HESÍODO. **Teogonia** A origem dos deuses. Tradução: José Antonio Alves Torrano. São Paulo. Editora Iluminuras, 2001.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34, 2011.

JONAS, H. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica, Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, I. **A crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, I. **Sobre a pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

LENOBLE, R. **História da ideia de natureza**. Trad. Teresa Louro Peres. Lisboa: Edições 70, fevereiro de 1990.

ROSSET, C. **A anti-natureza**: elementos para uma filosofia trágica. Trad. Getúlio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

WHITEHEAD, A. N. **O conceito de natureza**. Trad. Júlio B. Fisher. São Paulo: Martins Fontes, 1994.