

FELIPE LUIZ GOMES FIGUEIRA

**NIETZSCHE E O ERUDITISMO:
INTRODUÇÃO A UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FORMAÇÃO**

Marília – São Paulo

2015

**Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
UNESP - Campus de Marília
Faculdade de Filosofia e Ciências**

**NIETZSCHE E O ERUDITISMO:
INTRODUÇÃO A UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FORMAÇÃO**

Felipe Luiz Gomes Figueira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Educação.

**Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Pelloso
Gelamo**

**Co-Orientador: Prof. Dr. José Fernandes
Weber**

**Marília – São Paulo
2015**

Figueira, Felipe Luiz Gomes

F475n Nietzsche e o eruditismo: introdução a uma nova concepção de formação / Felipe Luiz Gomes Figueira. – Marília, 2015

219 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2015.

Bibliografia: f. 207-219

Orientador: Rodrigo Pelloso Gelamo.

Co-orientador: José Fernandes Weber

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 1844-1900. 2. Educação - Filosofia. 3. Ética. I. Título.

CDD 370.1

FELIPE LUIZ GOMES FIGUEIRA

**NIETZSCHE E O ERUDITISMO:
INTRODUÇÃO A UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FORMAÇÃO**

BANCA EXAMINADORA

Titular 1 (Orientador): Prof. Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo (UNESP-Marília)

Titular 2: Prof. Dr. Alexandre Filordi de Carvalho (UNIFESP)

Titular 3: Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni (UNESP-Marília)

Titular 4: Prof. Dr. Genivaldo de Souza Santos (UNOESTE/IFPR)

Titular 5: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP)

Marília – São Paulo

2015

Em uma tarde de sol, em Cascavel.
Uma preparação de Deus me trouxe até você.
“Lembra-me daqueles fantasmas no céu...
Aqueles que continuam a brilhar sua luz sobre nós
muito tempo depois do seu fim”...

Eu te amo, pai.

AGRADECIMENTOS

A Deus, princípio de tudo.

Que a Sua Graça esteja sempre presente em minha vida.

À minha família: Luiz Carlos (meu pai), Rosângela (minha mãe), Fabiana (minha irmã), Maria Aparecida (minha avó) e Adelino (meu avô).

Meu pai infelizmente não me verá doutor, mas a sua luz brilhará sobre a minha existência para sempre. Como posso me esquecer daquele que sou a imagem e semelhança? Saudade é o que o nunca mais deixa (tira).

A minha mãe me acompanhou em quase todas as minhas viagens a Marília. A sua presença, o seu esforço, o seu humor às 3 horas da manhã, o seu amor, jamais serão esquecidos. Com você eu até faria o doutorado novamente.

A minha irmã, a pessoa que vi nascer e crescer, é e sempre será a minha alegria, a minha irmãzinha.

Minha avó e meu avô, pais do meu pai e meus pais também, pessoas com quem cresci muito próximo. Quem dera se eu pudesse retribuir tudo, ou uma boa parte do que já fizeram por mim... Só que o amor não tem preço...

Aos professores Rodrigo Gelamo e José Fernandes Weber.

Rodrigo, contigo pude olhar de forma diferente Nietzsche. Agradeço-te pela oportunidade do intenso diálogo e pelos inúmeros telefonemas, não importando a hora e o dia da semana.

Weber, orientador de mestrado e co-orientador de doutorado, grande pessoa e companheiro de diálogos.

Aos meus diletos amigos: Rubens Berger e Neyde Berger.

Irmão Rubens: quantas e quantas horas não conversamos? Impossível mensurar a sua influência nesta tese. Irmã Neyde: perdoe-me pelas muitas horas que o seu marido e eu nos entregamos à filosofia, mas, tudo o que é bom vale a pena, não é?!

Aos meus amigos Marcelo Rangel, Renato Bittencourt e Rogério Seixas.
A longa estrada acadêmica com vocês se tornou mais tranquila. Mais do que
companheiros intelectuais, somos amigos, isso diz tudo.

Aos meus companheiros da área de Humanas do Instituto Federal do Paraná,
Campus Paranavaí: Marcelo, Bárbara e Valeriê.
Trabalhar com boas pessoas é um privilégio!

Aos professores Pedro Pagni e Alexandre Filordi – pelas valiosas contribuições
em minha banca de qualificação. Aos professores Marcelo Rangel e Genivaldo
Santos, ainda, por aceitarem participar da minha banca de defesa.

Aos alunos do IFPR dos cursos de Informática, Agroindústria, Eletromecânica e
de Licenciatura em Química.
Molecadas com um grande vigor e que me permitiram trabalhar, rir, pensar...
viver.

Aos meus animaizinhos de estimação.
Em meio às correrias e cansaços do dia-a-dia, eu podia esquecer um pouco de
tudo só de brincar 5 minutos com eles.

*Não é coisa fácil compreender o sangue alheio: eu
detesto os que leem por passatempo.*

NIETZSCHE, 2011, p. 40.

RESUMO

O objetivo da presente tese é investigar a crítica de Nietzsche ao eruditismo em seus escritos da maturidade, e a nossa hipótese é a de que o eruditismo interdita/minimiza uma formação singularizada em relação ao rebanho. Diante disso, o eruditismo será investigado enquanto a encarnação da concepção moralizante de formação, que pode ser sintetizada através da fórmula presente em *Além do bem e do mal: o conhecimento pelo conhecimento – eis a última armadilha colocada pela moral*. Sob essa perspectiva será possível compreender de que maneira o filósofo alemão buscará construir uma nova concepção de formação, que também denominaremos de formação transvalorada. À formação moralizante, que visa subjugar o indivíduo a parâmetros externos, que marginaliza e sufoca as vivências, Nietzsche propõe e preocupa-se com a formação de *um só indivíduo*, conforme expressa *Aurora*. E para este *um só indivíduo* é necessário que a formação não pressuponha *sequer remotamente o que é*, ou seja, que a formação não se feche sobre si mesma, mas que se mantenha incessantemente aberta, livre.

Palavras-chave: Nietzsche. Eruditismo. Formação moralizante. Formação transvalorada.

ABSTRACT

This thesis' objective is to investigate Nietzsche's criticism on eruditism in his later years' writings, and our hypothesis is that eruditism interdicts/minimizes a singularized formation in relation to the herd. Eruditism will be identified as the incarnation of the moralizing conception of formation, that can be synthesized thru the formula presented in *Beyond good and evil: knowledge by knowledge – here is the last trap set by moral*. Under this perspective it will be possible to understand the way the German philosopher will try to build a new concept of formation, that we will call transvalued formation. The moralizing formation, that tries to subjugate the individual under extreme parameters, marginalize and suffocate life experiences. Nietzsche proposes and worries with the formation of *a single individual*, as he says in *Aurora*. And for this *single individual* it is necessary that the formation don't be presumed *even remotely what it is*, that is, that the formation doesn't close in itself, but that it keeps itself permanently open, free.

Keywords: Nietzsche. Eruditism. Moralizing formation. Transvalued formation.

SUMÁRIO

Nietzsche e o eruditismo: introdução a uma nova concepção de formação.....	14
Capítulo I - Um <i>Humano</i> nada erudito: a formação do espírito livre.....	27
1.1. A formação do espírito livre.....	32
1.2. <i>Sucumbir a sujeitar-se</i>	41
Capítulo II - <i>Aurora</i>: o início de um combate, o prolongamento de outro.....	48
2.1. Erudito e cristão: primeiras aproximações.....	50
2.2. O eruditismo não é a <i>porta que ao céu conduz</i>	56
Capítulo III - A <i>gaia ciência</i>: o eruditismo enquanto um conhecimento triste.....	68
3.1. A dignidade do pensamento.....	71
3.2. Os pseudo-realistas.....	76
3.3. Abandonar a sombra: <i>Deus está morto</i>	80
3.4. <i>Hábitos breves e vida contemplativa</i>	85
3.4.1 <i>Vida contemplativa</i>	89
3.5. Dominar o que se domina.....	94
Capítulo IV - A formação deve gerar a <i>criança</i>.....	100
4.1. Para uma nova concepção de homem.....	102
4.2. A <i>criança</i> diz: <i>haja luz!</i>	107
4.3. <i>Era uma casa muito engraçada</i>	109
4.4. <i>Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte</i>	114
4.5. A <i>pesca maravilhosa</i>	118
4.6. A mãe solidão.....	120
4.7. A <i>criança</i> : uma nova concepção de formação.....	122

Capítulo V – Nós, eruditos: além dos eruditos.....	127
5.1. Os eruditos entre o labor e a moral: uma questão de valor.....	130
5.2. O filósofo genuíno.....	138
 Capítulo VI – A genealogia do eruditismo: sobre as “finalidades” do conhecimento.....	 144
6.1. A distância para com o eruditismo: o conhecimento enquanto compensação da fraqueza.....	147
6.2. O conhecimento triste.....	152
6.3. Nietzsche, filósofo da perspectiva.....	155
6.4. A aliança entre ciência e <i>ideal ascético</i>	158
 Capítulo VII – O crepúsculo da formação moralizante.....	 166
7.1. A insuficiência para se avaliar a vida.....	169
7.2. A desespiritualização eruditista.....	175
7.3. Adeus, Don Juan!.....	178
 Capítulo VIII – O Anticristo, a maldição do eruditismo.....	 181
8.1. A psicologia do erudito.....	185
8.2. O Cristianismo entre Jesus e Paulo.....	189
8.2.1. Alguns problemas do cristianismo.....	190
8.2.2. Jesus? <i>Morreu na cruz</i>	193
8.2.3. Paulo, a <i>moralina</i>	196
8.3. Uma nova Certidão de Nascimento.....	199
 Capítulo IX – Eis o homem: uma nova concepção de formação.....	 204
9.1. <i>Eis minhas obras</i> : genealogia de uma nova concepção de formação.....	206
9.2. Sair é melhor do que entrar.....	216
9.3. A loucura, o tornar-se o que se é.....	220
 Considerações finais: ou reticências.....	 222

Referências bibliográficas.....	226
--	------------

NIETZSCHE E O ERUDITISMO: INTRODUÇÃO A UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FORMAÇÃO

O tema geral que se apresenta e que fundamenta o presente trabalho é que, para Nietzsche, o *conhecimento pelo conhecimento* é a “última armadilha colocada pela moral” (NIETZSCHE, 2001, p. 67), pois impede o pensamento de pensar, como é o caso do eruditismo, o que gera as seguintes questões: qual o objetivo de Nietzsche ao criticar o eruditismo? É possível pensar numa formação sem/para além da (in)formação? Se for possível, que formação seria esta? Quem poderia educar o homem? A crítica ao eruditismo pode introduzir uma nova concepção da formação? Uma formação, por sua vez, que se encontre além da (in)formação, uma formação que se abra ao desconhecido, ao novo, enfim, que não se fecha sobre si mesma? Assim, é possível conceber que o eruditismo minimiza/interdita a singularidade em relação ao rebanho?

A fim de trabalharmos as questões acima relacionadas e desenvolvermos de forma sistemática a nossa hipótese geral de pesquisa, que é a de que para Nietzsche a educação deve ser fundamentada nas experiências de vida dos indivíduos e não numa cultura livresca, academicista, investigaremos de forma especial as obras do próprio Nietzsche e, junto a estas, estabeleceremos um forte diálogo com a literatura especializada sobre o filósofo alemão. Conforme veremos, vida não pode ser identificada como conservação, mas, como o próprio Nietzsche afirma no *Crepúsculo dos ídolos*, o que constitui fundamentalmente a vida “[...] não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder...*” (NIETZSCHE, 2010, p. 71), o que converge com a ideia presente em *Além do bem e do mal*, que afirmará categoricamente que vida é *vontade de poder*, senão vejamos: “[...] a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, *exploração*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 171). Nesse sentido, a vida encontra-se diametralmente oposta à vida proposta pelo ideal

ascético, em sua ânsia de conservação e renúncia, bem como diametralmente oposta às “[...] teorias do meio, que supervalorizam a influência dos fatores externos” (WOTLING, 2011, p. 59). Ainda nas palavras do próprio Nietzsche: “Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?” (NIETZSCHE, 2011, p. 15). *Amor fati, vita contemplativa*, perspectivismo, nesse bojo, tornam-se intensificações da *vontade de poder*, que é uma via oposta à da moralidade cristã, do livre-arbítrio, uma vez que a referida *vontade* pressupõe a pluralidade, a multiplicidade de forças, jamais uma afirmação da dualidade metafísica, idealista, de um mundo transcendente.

Nesse horizonte, veremos que para a formação tradicional, moral, que estabelece grande ênfase na transmissão de conhecimentos (erudição), torna-se natural que o pensamento, de fato, seja o sentido de sua existência. É neste horizonte que virá a seguinte crítica nietzschiana em *Além do bem e do mal*: “‘O conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela” (NIETZSCHE, 2001, p. 67). A formação tradicional parte, assim, de um *senso comum*, de algo moral: o pensamento moral alia-se à formação moralizante. Nietzsche questionará tal modo de lidar com o pensamento, colocando-se enquanto um crítico da racionalidade ocidental (da formação ocidental) que, a seu ver, tem como pai Sócrates, passando por Platão, Descartes. Todo esse movimento de crítica nietzschiana resultará numa nova concepção de formação, que seria algo sempre aberto a novos valores: transvaloração. Oswaldo Giacoia Jr., nesse sentido, afirma que:

Se a oposição de Nietzsche ao “homem moderno”, às “ideias modernas”, à “cultura” (*Bildung*) moderna, se manifesta de modo decidido desde cedo em sua obra, a ponto de se transformar em projeto filosófico que ganha expressão na série de panfletos denominados *Considerações Extemporâneas*, essa oposição se intensifica ao longo da trajetória filosófica de Nietzsche, atingindo sua culminância com o projeto derradeiro de transvaloração de todos os valores (GIACOA, 1997, p. 13).

Será sob a égide da nova concepção de formação que compreenderemos em várias situações a razão de Nietzsche utilizar-se de uma linguagem às vezes tão agressiva e às vezes tão complexa e enigmática, como

é o caso de se pensar a inocência do devir, a questão da mulher (símbolo da dubiedade, símbolo de algo que não pode ser apreendido uma vez por todas), o *tipo psicológico* de Jesus, a Lei Contra o Cristianismo. Trata-se, sob o horizonte da ferramenta supramencionada, de buscar *algo outro* àquilo que é tido por certo, bom, formativo, moral. Trata-se, portanto, de buscar uma nova concepção de pensamento, de uma concepção transvalorada de formação. E aqui vemos que para que surja uma nova formação a linguagem torna-se aspecto fundamental, e através da linguagem o filósofo fará diversos experimentos, perspectivas, e criará diversas imagens para se pensar algo outro em relação à tradição filosófica ocidental, modificando diversas formas de ver determinados temas e problemas: é o que é possível verificar, por exemplo, no que tange à nevrálgica distinção entre verdade e veracidade. A respeito desta linguagem agressiva, Derrida endossa a nossa interpretação através do texto *Esporas: os estilos de Nietzsche* ao tratar da questão da importância do estilo:

[...] o estilo pode *também*, com sua espora, se proteger contra a ameaça terrificante, cega e mortal (do) que se *apresenta*, se dá a ver com teimosia: a presença, portanto, o conteúdo, a coisa mesma, o sentido, a verdade – a menos que isso não seja *já* o abismo deflorado em todo este desvelamento da diferença (DERRIDA, 2013, p. 24).

Ainda no que diz respeito à nova concepção de formação, a nossa perspectiva é a seguinte: a nova concepção é *aquela* que se propõe a um pensar crítico em relação aos valores, à moral, que se abre à diferença, a pensar o diferente, de forma que exista uma radicalidade da crítica em relação à moral, ao que Deleuze chamará de “imagem dogmática do pensamento” (DELEUZE, 1988), imagem esta que *pressupõe* que o pensamento contém naturalmente o verdadeiro. Representantes desta concepção moralizante de formação, conforme veremos ao longo de nossa tese, serão: Sócrates, Platão, Descartes. Todavia, para Nietzsche, mesmo no que é tido por objetivo há valores, e estes são relativos, perspectivados... Esta é uma grande novidade da filosofia nietzschiana. Em *Além do bem e do mal* veremos o filósofo expressar-se: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (NIETZSCHE, 2001, p. 73).

Segundo a nossa hipótese, o eruditismo é um conhecimento que não gera um saber sobre a moral, pelo fato de naturalizá-la. Em razão disso torna-se impeditivo para a crítica. O conhecimento em Nietzsche é muito mais que “[...] a paixão ascética da auto-renegação” (COLLI, 2000, p. 74), não sendo um fim em si mesmo, como ocorre com a formação eruditista. Nesse registro, esclarece Jorge Viesenteiner:

Tomado como fim em si mesmo, porém, o conhecimento não tem um grande valor porque, por um lado, trata-se de um instrumento propedêutico para a auto-formação e, por outro, porque trará pouco prazer nesse conhecimento ou na experimentação consigo (VIESENTEINER, 2013, pp. 36).

Poderíamos realçar a nossa hipótese geral, a saber, de que a filosofia nietzschiana, ao criticar o que é moral, busca uma nova concepção de formação, ao que também pode receber o nome de transvaloração. E o caminho para se alcançar esta nova concepção é longo, é construído de forma lenta. A nossa hipótese é a de que não é possível analisarmos esta nova concepção, por exemplo, apenas através de uma única obra, porque o caminho para se *tornar o que se é* não é feito de forma apressada. Assim, olharemos *Humano, Aurora, A gaia ciência, Assim falou Zaratustra, Além do bem e do mal, Genealogia da moral, Crepúsculo dos ídolos, O Anticristo, Ecce Homo* a partir de um tema geral, que é o da crítica ao eruditismo, que também o chamaremos de *conhecimento pelo conhecimento*, conectando-o com hipóteses específicas, ou seja, com as particularidades de cada obra.

O que é interessante notar, diante de tais problemas, é que vários enfoques para a nossa análise seriam possíveis, na medida em que esse trabalho aborda uma questão de grande importância não somente para a concepção nietzschiana de formação, mas também para as suas análises e críticas da filosofia, algo que nos permitirá tocar eventualmente de forma bastante livre, ainda que bastante breve, em alguns temas contemporâneos, como o fanatismo e o fundamentalismo, amplamente analisados por diversos pensadores na contemporaneidade. Todavia, cumpre salientar ainda que foi decidido por analisar “apenas” os textos *publicados* pelo próprio Nietzsche posteriores à *Humano*. E analisaremos os textos posteriores a *Humano*, cabe

destacar, pelo fato de que os textos da juventude já foram analisados em nossa dissertação de mestrado, que se intitula *A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche*. Não analisaremos, ainda, os fragmentos póstumos, tendo por norte a diferença substancial entre estes e os escritos publicados pelo próprio Nietzsche. Tal diferença, todavia, não retira a importância dos póstumos, uma vez que estes em muitos aspectos ajudam a elucidar problemas das obras publicadas, mas, para o nosso tema de pesquisa, o recurso aos póstumos não é imprescindível, conforme poderemos perceber ao longo de nossas análises. A distinção entre póstumos e escritos publicados pelo próprio Nietzsche, por sua vez, também é realçada por Werner Stegmaier:

As anotações que Nietzsche escreveu apenas para si são, em geral, enfatizadas pelos comentadores de Nietzsche ou colocadas indistintamente ao lado daquelas por ele publicadas ou destinadas à publicação. Se considerarmos a arte que Nietzsche empregou em seus textos publicados e a filosofia com a qual fundamentou essa arte, um tal procedimento é dificilmente admissível (STEGMAIER, 2013, p. 231).

Ainda acerca desta problemática, a saber, entre os textos publicados por Nietzsche e os póstumos, Paul van Tongeren, em sua introdução à obra *A moral da crítica de Nietzsche à moral*, considera: “Disso resulta que uma interpretação do pensamento de Nietzsche não deveria orientar-se, em primeiro lugar, pelos textos não publicados durante seu período de vida, mas considerar tais textos apenas com grande cautela” (TONGEREN, 2012, p. 37). E some-se à essa distinção, por fim, o que também endossará Günter Figal¹:

¹ Todavia, conforme desenvolveremos em nosso trabalho, não concordamos com a tese que vê em Nietzsche um pensador metafísico, ou, segundo a concepção de Figal, “[...] um pensador metafísico com o qual se pode compreender melhor o que é metafísica e de que modo ela pode ser ajustada em termos de pensamento” (FIGAL, 2012, p. 46), e isso porque Nietzsche não pensa mais a partir de uma oposição de valores, ou em termos de *aperfeiçoamento* (*telos*), o que significa que ele não pode ser lido sob o horizonte metafísico. Afirma-nos o filósofo: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (NIETZSCHE, 2001, p. 10). Nietzsche não poderia, ainda, preconizar o *além-do-homem* se se conformasse a ser apenas um reformador, senão vejamos: “Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo” (NIETZSCHE, 2011, p. 61). No entanto, não teremos em nosso trabalho uma discussão pormenorizada acerca da polêmica entre determinados comentadores sobre Nietzsche ser ou não um metafísico, pelo fato de que isso ampliaria ainda mais o horizonte das nossas questões. É o caso de não analisarmos, apesar de importância, a suposta metafísica nietzschiana por parte de Heidegger.

Uma citação desconhecida, um pensamento em germe, uma tentativa de formulação – muitas coisas na obra póstuma podem ser isso e ainda algo diverso, sem que se possa chegar a uma decisão concludente. No que concerne aos escritos publicados pelo próprio Nietzsche, as coisas são diferentes: tudo está aí cuidadosamente configurado e composto com ponderação – os aforismos dos livros da fase intermediária são muitas vezes pequenos ensaios que se fecham plenamente em si (FIGAL, 2012, p. 45).

Uma boa metáfora para o erudito é compará-lo ao verniz, pois este autonomiza o objeto em relação ao sujeito, algo que torna o conhecimento petrificado, numa prática contínua de deixar o passado, ou o conhecimento de outros povos, sempre válido para o presente, ou seja, a prática erudita tende a uma covardia e a uma preguiça que podem imobilizar o presente em nome de um passado revisitado. O eruditismo, não respondendo adequadamente às questões da vida, cujo conhecimento é sempre contingente, que é transformação e efemeridade, torna-se o senhor do excesso e do supérfluo, pois a decompõe em prol de seus vários interesses unilaterais (especializados), preconizando o desprezo pela grandeza da existência, que exige uma visão orgânica e não uma restrição/limitação por parte do erudito; “[...] ele decompõe uma imagem em simples manchas, do mesmo modo como, na ópera, se usa um binóculo para ver a cena e examinar um rosto ou um detalhe da vestimenta, nada inteiro” (NIETZSCHE, 2003d, p. 193). O eruditismo é uma resposta ressentida diante da complexidade da existência, que é transformação, e o homem erudito torna-se especialista e fossiliza a si próprio em vida, não o inserindo num estado de criação de novos valores. Para Renato Nunes Bittencourt:

O eruditismo, por apenas valorizar a quantidade dos conteúdos textuais, não a sua qualidade efetiva e o estímulo para a formação da criatividade e do senso crítico no ato de estudo dos textos, serve de instrumento para as estruturas sociais interessadas na legitimação da ordem instituída e no nivelamento medíocre dos homens. A educação eruditista não se propunha a cultivar as aptidões singulares do indivíduo, mas tão somente a amestrar nos seus parâmetros normativos as potencialidades e anseios pessoais do estudante, dando-lhe a especialização máxima acerca do mínimo, limitando assim os seus horizontes intelectuais e existenciais (BITTENCOURT, 2009, p. 272).

O sujeito erudito torna-se aquele que projeta no outro sua própria falência, representada em discursos que reproduzem sua mentalidade obtusa, pautada num constante falatório que diz pouco de si e de suas vivências, mas muito dos outros. O erudito, que não é filósofo, quando muito historiador da filosofia, a partir disso, por não ser ele mesmo, mas muitos outros e ao mesmo tempo nenhum, torna-se exemplo de massa também, por não lhe ser própria a singularidade. É quando ocorre tal situação que a formação torna-se problemática, já que ocasiona uma prática vexatória que nada faz para engrandecer a vida, mas, pelo contrário, a coloca numa situação de prejuízo existencial, social, individual. Esta tipologia de indivíduo, não raro, preconiza uma genuína decadência valorativa que culmina em afetos tristes, tais como: vingança, medo, ressentimento. Uma formação cujo pilar seja a vida, que exige muito mais do que uma sabedoria de compêndio, deve experimentar o presente e deve valorizar a alteridade e não visualizar no outro o diferente que deve ser formatado às perspectivas do erudito, ou do sujeito ressentido dotado de um complexo espírito de vingança. O erudito-verniz continuamente petrifica os indivíduos em seus moldes obtusos, “[...] é um metal impuro por excelência” (NIETZSCHE, 2003d, p. 191).

Com a prática (especialidade) da invasão da história de outros povos, o erudito tende a uma pérfida manipulação da história e dos indivíduos numa ação covarde e, muitas vezes, mentirosa. De que forma a mentira opera nesse contexto? Na medida em que o sujeito de mentalidade tacanha se arroga no direito de dizer o que quer, agir como quer e, assim, como consequência de suas maquinações, acaba por criar situações tensas que o fazem continuamente projetar mentiras, devido às suas ações decadentes.

Experimentando o passado demais o homem deixa de conhecer o presente; tem muitas respostas para o passado, mas poucas para o presente: eis o problema do especialista, que pode pensar que os problemas da vida são sempre os mesmos, escamoteando-se nessa perspectiva errônea do real. Conhecer por conhecer é tentar responder sem ter resposta. Conforme afirma Laura Santos:

Para Nietzsche, não há dúvidas: “o erudito é por natureza infecundo”, mesmo quando apresenta qualidades de apreço (honestidade e modéstia, entre outras). Só que estas não o impedem de aceitar o seu tempo, mergulhando ingenuamente na tarefa de dissecar a vida sem se preocupar com o destino do ser humano (SANTOS, 1993, p. 68).

Não se deve pressupor, obviamente, que o conhecimento seja algo prejudicial para a vida e que a erudição seja sinônima de prejuízo para o ser humano, mas o que está em questão é o excesso, que pode tornar o conhecimento uma desvantagem para a existência. A boa erudição, que não é aquela *microscópica estéril*, tortuosa para os ombros, *tão estreita quanto mesquinha*, que se compara “[...] com a inchação hipertrofiada de um corpo malsão” (NIETZSCHE, 2003c, p. 96), que produz livros numa quantidade que *toca o absurdo*, que se perverteu em eruditismo, é aquela que serve ao indivíduo como meio, e não como fim. Dessa maneira, Nietzsche não despreza o indivíduo que valoriza o conhecimento, mas critica de forma intempestiva o ideário de educador da Alemanha do século XIX cujo protótipo era o de um sujeito (erudito) que conhecia demais o passado e, em decorrência negativa disso, acabava por não viver adequadamente o presente, não criando novos valores.

Em uma prática abusiva do passado o presente pode ser relegado em detrimento de respostas prontas diante da complexidade daquilo que a vida é (devir), mas, pode gerar uma mentalidade que arrogue sua época como sendo o ápice da evolução, algo que culmina numa supressão da pluralidade e na legitimação de etnocentrismos. Como é possível cogitar tal mentalidade, na medida em que o indivíduo dessa visão, não vivendo a vida em sua constante transformação, fossiliza o passado e ainda assim se crê no ápice da história?

É sob tais perspectivas que a nossa tese investe na ideia de que o eruditismo é um *conhecimento pelo conhecimento*, um pobre refletir sobre; além disso, a nossa tese também investe na ideia de que o ideal de formação, de filosofia, visado na Alemanha Oitocentista, segundo Nietzsche, é o de formar homens cultos. Esse ideal, contudo, é muito pouco para o filósofo, porque se perde a noção de conjunto, e, com isso, acontece um empobrecimento da própria vida. Dizia o filósofo em sua *III Intempestiva*:

A história erudita do passado jamais foi o afazer de um verdadeiro filósofo, nem na Índia, nem na Grécia; e um professor de filosofia, quando está ocupado com um trabalho desse gênero, deve se contentar com que se diga dele, no melhor dos casos: “É um bom filólogo, um bom especialista dos antigos, um bom linguista, um bom historiador” - mas nunca: “É um filósofo” (NIETZSCHE, 2003d, p. 212)

É nesse horizonte que podemos perceber o erudito enquanto um manipulador e falseador do conhecimento e é também nesse horizonte que podemos cogitar a hipótese de uma espécie de eruditismo cristão criticado pelo filósofo alemão. Nietzsche, por sua vez, trabalhou ao longo de toda sua criação com a crítica ao eruditismo, sendo esse eruditismo tratado de forma mais geral. O que nós fazemos em nossa tese é uma leitura de um possível eruditismo cristão criticado pelo filósofo – que não criou essa nomenclatura -, que pode ser tipificado nas figuras de Pascal e do apóstolo Paulo. Se o eruditismo é uma manipulação e um falseamento do conhecimento de forma mais geral, o eruditismo cristão se trata de um falseamento da história em prol de Deus e, consequentemente, do Redentor. É esse falseamento e manipulação do conhecimento que podemos visualizar na *Aposta* de Pascal e nas várias *Cartas* de Paulo, que trazia o Antigo Testamento enquanto uma pré-história de Cristo. Com isso, podemos dizer que a crítica do filósofo à moral judaico-cristã passa, dentre vários aspectos, pela não menos importante crítica ao que denominamos de eruditismo cristão.

Outro conceito que utilizaremos largamente ao longo de nossa tese é o de formação tradicional, que entenderemos enquanto sinônimo de filosofia universitária, de academicismo, de padronização/massificação, cuja ênfase é no excesso de conhecimento, que acaba por se tornar *conhecimento pelo conhecimento*, com o objetivo final (que muitas vezes sequer é alcançado) de tornar os indivíduos cultos. Para tal formação, as vivências têm pouca ou nenhuma importância. Outro conceito que utilizaremos ao lado do da formação tradicional é o de formação moral, sendo que esta trata o conhecimento enquanto um dogma, algo que também culmina no *conhecimento pelo conhecimento* e cria como objetivo/consequência os cientistas da moral e uma sociedade de rebanho. Em ambas as formações, por sua vez, ocorrem a naturalização do conhecimento, da moral, sendo que o conhecimento torna-se,

ao invés de fonte de questionamento existencial, um mantenedor do *status quo*. A crítica à união entre formação tradicional e formação moral, que veremos largamente ao longo dos escritos da maturidade de Nietzsche, é possível de ser encontrada também em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, que se trata de cinco conferências escritas por Nietzsche a respeito do futuro dos estabelecimentos de ensino alemães e ministradas na Universidade de Basileia, a convite da Sociedade Acadêmica de Basileia, no início do ano de 1872, entre os meses de janeiro e março:

Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade. Na Alemanha, onde se pretende recobrir os fatos mais dolorosos com um glorioso manto de pensamento, se admira como sendo um fenômeno moral esta acanhada especialização dos nossos eruditos e seu distanciamento cada vez maior da verdadeira cultura: a “fidelidade nas pequenas coisas”, a “fidelidade do carroceiro”, se torna um tema de ostentação, a falta de cultura fora dos limites da disciplina é apresentada como sinal de uma nobre sobriedade (NIETZSCHE, 2003c, p. 64).

Será contra o eruditismo, o eruditismo cristão, a formação tradicional e a formação moral que Nietzsche pensará numa nova concepção de formação, ao que também chamaremos, através de uma nomenclatura por nós criada, de formação transvalorada. Esta nova formação, conforme veremos, busca a *veracidade*, a *vita contemplativa*, valoriza a *criança* e a *juventude*, é crítica da tradição, dos valores, da formação tradicional/moral; busca *domínio e cuidado de si*, que é o domínio dos próprios *demônios*, dos próprios conflitos; pensa na educação de *um só indivíduo*, e não na educação das massas e do rebanho, por pensar a vida *na vida* e na liberdade e não na dominação; valoriza o *charme da imperfeição*. Diante disso, esta nova formação é diametralmente oposta à formação moral/tradicional do Oitocentos, por isso valorizará a *loucura*, o *imoral*, a quebra da ideia de identidade/fixidez, ao que Pierre Klossowski dirá: “O termo *loucura*, porém, denomina apenas uma operação, a partir da abolição do princípio de identidade que Nietzsche introduz” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 229).

O que perceberemos é que a crítica ao eruditismo em Nietzsche trará como consequência um novo valor sobre a formação, que deve ser sempre crítica, aberta, livre, singular.

Diante dessas considerações, apresentamos agora um quadro que traz os vários objetivos específicos que nortearão a nossa leitura acerca da crítica ao eruditismo nas obras da maturidade de Nietzsche, tendo em vista que o nosso tema geral é compreender em que sentido o *conhecimento pelo conhecimento é a última armadilha colocada pela moral* e a nossa hipótese geral é a de que em Nietzsche a formação deve ser ancorada nas experiências de vida dos indivíduos e não numa cultura livresca, academicista.

1. *Humano, Demasiado Humano*: a crítica ao eruditismo e à metafísica se dão no sentido de valorizar uma educação desapegada das tradições, preferindo sucumbir às *deduções opostas*;
2. *Aurora*: o eruditismo naturaliza a moral e, diante disso, acaba por se tornar um conhecimento que não gera um saber sobre a moral;
3. *A gaia ciência*: o eruditismo é um conhecimento triste, por não pensar a vida *na vida* e por criar um pobre *refletir sobre*;
4. *Assim falou Zaratustra*: Zaratustra é o grande protagonista da nova concepção de formação nietzschiana e, nesse sentido, as *metamorfoses do espírito* podem ser lidos enquanto metáforas formativas que culminam no *dever-criança*;
5. *Além do bem e do mal*: a formação transvalorada é a formação que se encontra *além (über)*, ou seja, que se propõe a um pensar crítico em relação ao pensar, à moral, que não se encerra no *conhecimento pelo conhecimento* – algo que faz com que o indivíduo *enrede-se inteiramente* na moral - e a um simples *trabalho*;

6. *Genealogia da moral*: a formação almejada é a formação do *senhor*, que é o criador de valores;
7. *Crepúsculo dos ídolos*: o eruditismo mantém os *ídolos*, a *incriticabilidade da verdade*, a *indubitabilidade do próprio pensar*;
8. *O Anticristo*: Nietzsche, preocupado com a afirmação de uma formação singularizada, viu na moral judaico-cristã um empecilho para a singularidade e em Jesus uma espécie de figura afirmativa, ao que pode ser considerado, com *alguma tolerância de expressão*, de *espírito livre*;
9. *Ecce Homo*: nessa obra Nietzsche busca fazer uma *autogenealogia* na qual a ênfase é em seu vir-a-ser filosófico-formativo que sempre se mostrou preocupado com as suas experiências de vida.

O que é válido destacar, neste momento, é que no transcorrer do trabalho o nosso tema de pesquisa se torna cada vez mais claro e o que parecia, num primeiro momento, um tema limitado, demasiado marginal, revela-se de grande amplitude, estreitamente relacionado a vários aspectos tidos por “maiores” na filosofia nietzschiana, como a doutrina do *eterno retorno*, do *além-do-homem*, da *morte de Deus*, a crítica aos valores morais, etc. Neste momento, também é válido destacar que a nossa hipótese é a de que esses aspectos maiores também podem ser vistos enquanto promotores duma nova concepção de formação, portanto, intimamente relacionados com a crítica à moral, com a crítica, enfim, ao *conhecimento pelo conhecimento*, à formação moralizante.

Quando o filósofo escreve suas conferências, por exemplo, ele trata de temas polêmicos e urgentes à temática educacional: formação, obediência e eruditismo. Formação para que tenhamos alicerces (WEBER, 2011); obediência porque ninguém nasce pronto, sendo que esta serve, posteriormente, à libertação, ou seja, a obediência encontra-se intimamente relacionada à formação, ao crescimento do indivíduo; e o problema do eruditismo, que, segundo a nossa hipótese, nem é formação genuína - uma vez que não liberta, pois aprisiona o indivíduo a cânones - nem obediência –, que é algo rico, na medida em que não é estéril, pois produz frutos posteriores de

singularidade -, mas conhecimento estéril, *conhecimento pelo conhecimento*. Nietzsche como educador não pode aceitar esse cenário tacanho instaurado pela educação utilitária, moralizante, e, em razão disso, a combate. E seu *projeto intelectual* – que é a crítica sistemática à cultura/sociedade vigente - torna-se intempestivo justamente por se posicionar contra os valores de sua época. E essa nossa ideia é convergente com a interpretação feita por Antonio Candido, em seu clássico artigo *O Portador*, ao criticar o *hiato* entre *conhecer e viver*:

O ideal nietzschiano seria o pensador que passeia livremente pela vida e recusa considerar a atividade criadora uma obrigação intelectual; o homem que, para fecundar a si e aos outros, suprime o hiato existente as mais das vezes entre conhecer e viver (CANDIDO, 2013, p. 17).

Diante disso podemos, enfim, questionar, e, em seguida, previamente responder: por que o eruditismo é um problema? Porque conhecer *por* conhecer é buscar respostas sem um propósito, é um desperdício de energia. E por que Nietzsche para tratar desse problema? Porque o filósofo refletiu sobre esta problemática ao longo de toda a sua vida, indicando diversos caminhos para a sua superação: intempestivo, *espírito livre*, *criança*, Zaratustra, *transvaloração*, etc. O *espírito livre* e o Zaratustra, em nossa perspectiva, poderão ser vistos enquanto os protagonistas duma nova concepção de formação, formação esta que se colocará sempre além da (in)formação, buscando *tornar-se o que se é*.

Capítulo I

UM HUMANO NADA ERUDITO: A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO LIVRE

O mestre do passado (ainda presente), Wagner, despede-se de Nietzsche em Sorrento, sul da Itália, no ano de 1876. D'O *nascimento da tragédia* (1872) à *IV Intempestiva*, intitulada *Richard Wagner em Bayreuth* (escrito de julho de 1876), temos o que é chamado de escritos da juventude, marcados pela *metafísica de artista* e pelo projeto wagneriano de *obra de arte total*. Um dos motivos da ruptura de Nietzsche para com Wagner foi o Festival de Bayreuth que, segundo o filósofo, antes de servir à tão sonhada renovação cultural, tornou-se adorno, luxo para a alta sociedade. Wagner, aos olhos de Nietzsche, teria se tornado um utilitarista, um decadente. Segundo o testemunho de Nietzsche no *Ecce Homo*: “O que nunca perdoei a Wagner? O haver condescendido com os alemães – o haver-se tornado alemão do *Reich*... Onde reina, a Alemanha *corrompe* a cultura” (NIETZSCHE, 2009, p. 42). Todavia, a amizade – ainda que fragilizada – de Wagner e Nietzsche permanece.

No mesmo ano de 1876, após o Festival de Bayreuth, os Wagner resolvem se retirar ao sul, em Sorrento, a fim de descansar. Sorrento, a convite de Malwida von Meysenbug, também é o lugar no qual Nietzsche repousará, a fim de recuperar a sua frágil saúde. É na Itália, então, que os dois – Wagner e Nietzsche – formarão uma “amizade estelar” (NIETZSCHE, 2009a, p. 190). Wagner, tão admirado por Nietzsche, rende-se à religião cristã e agora passa a ter êxtase ao pensar no Santo Graal e na Última Ceia. Se o Festival fora decepcionante para Nietzsche, a conversão de Wagner ao cristianismo fora o

estopim. E será nesse contexto de decepção que Nietzsche se despedirá definitivamente de Wagner.

O *espírito livre*, que é, segundo a nossa interpretação, um dos protagonistas da nova concepção de formação nietzschiana, estava para “nascer”. Todavia, não pensamos em tal *espírito* de forma causal, mas enquanto uma noção criada por Nietzsche precisamente na qual o que salta aos olhos é o processo de liberação com tudo o que nele há de vitória, conquista, indecisão e retrocesso. E aqui destacamos que a preocupação da filosofia não é mais com a morte, mas com a vida. Ele (*espírito livre*) não surge exclusivamente sob a atmosfera das decepções referidas no parágrafo anterior, até porque, desde 1870, um dos primeiros títulos daquele que viria a se chamar *O nascimento da tragédia* foi *A tragédia e os espíritos livres* (D’IORIO, 2014, p. 26). O que acontece, porém, é que o gênio artístico acabara prevalecendo sobre a liberdade do espírito filosófico. Mas o que é, enfim, o *espírito livre*? É o espírito que é crítico das convenções, da tradição, da metafísica, da vida em rebanho, e que, em razão disso, é diametralmente oposto ao espírito cativo, apologista desses valores que o *espírito livre* rechaça por considerá-los decadentes.

Nietzsche, enfim, está vivendo uma profunda transformação: deste ambiente haverá a radicalidade de introduzir uma concepção transvalorada de formação. Trata-se do afastamento de um passado recente: os anos de professor em Basileia, a amizade com Wagner, e vários aspectos d’*O nascimento da tragédia* e das *Considerações Intempestivas*. Transformação, ainda que carregue a marca da ruptura, em Nietzsche é muito mais a marca de um desenvolvimento, de forma que vários aspectos presentes em seus escritos da juventude estarão presentes em seus escritos da maturidade, sendo que *O nascimento da tragédia* será visto como a *primeira transvaloração*. O que acontece, contudo, é que em Sorrento e após Sorrento, o filósofo livra-se de muitas coisas que estavam lhe incomodando – um passado indesejável – e inicia o seu estilo aforismático, sob inspiração dos moralistas franceses, em especial de La Rochefoucauld. Nasce o estilo de escrita de Nietzsche. É óbvio que sabemos, entretanto, que o aforismo não é a única forma de escrita

nietzschiana, mas este é, após *Humano*, o estilo de escrita predominante nos escritos publicados pelo próprio Nietzsche. Sobre o estilo aforismático e sua relação com o perspectivismo, apontará Scarlett Marton:

Não é por acaso, aliás, que privilegia o estilo aforismático; se perseguir uma ideia é abandonar várias outras pelo caminho, o que é o aforismo senão a possibilidade de perseguir uma ideia partindo de diferentes perspectivas? Adequado ao perspectivismo, o estilo que ele adota põe-se assim a serviço do experimentalismo (MARTON, 2001, p. 91).

E nasce, também, uma série de textos que dará origem ao seu primeiro escrito da maturidade, *Humano, Demasiado Humano*, que marca um definitivo distanciamento em relação à Schopenhauer e Wagner e uma aproximação com a ciência, com o positivismo. Diante disso, mencionamos que *Humano* é dedicado a Voltaire e que em sua estadia na Itália lera encantado a obra *Zadig*, de Voltaire; e mencionamos, também, que no primeiro aforismo de *Humano* expressará o filósofo:

Em quase todos os pontos, os problema filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda (NIETZSCHE, 2001, p. 15).

Percebemos, diante dessas apresentações, que Nietzsche saíra definitivamente do círculo de Schopenhauer e Wagner. Por isso, também, que o projeto da *V Intempestiva* não haveria mais sentido, pois, por mais que versasse sobre o *espírito livre*, ainda carregaria o cheiro dos ex-mestres.

Nietzsche foi, enfim, apanhado por um grande acontecimento, uma significação demasiado intensa que abrirá diversas *auroras*...

A nossa perspectiva é a de que em *Humano, Demasiado Humano*, dentre várias temáticas, Nietzsche busca conceber uma nova concepção de formação, que terá no *espírito livre* o protagonista duma nova forma de ser, duma nova forma de ver as coisas, os sentimentos, observando-os enquanto *humanos, demasiado humanos*. *Humano*, diferentemente das obras da juventude, terá na ciência e não mais na formação clássica, nos gregos, o alicerce de seus embasamentos. A ciência, todavia, enquanto promotora duma nova concepção de formação, enquanto antagonista duma concepção moralizante/metafísica de formação... É sob a perspectiva de enxergar na ciência uma importante *estratégia* para a superação da metafísica que Nietzsche defenderá a ciência e verá de forma respeitosa alguns iluministas, como Voltaire. Voltaire, entretanto, enquanto uma espécie de máscara para o próprio Nietzsche, a exemplo do que o filósofo alemão fizera com Schopenhauer em seus primeiros escritos: *Schopenhauer como educador*, segundo *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2009, p. 71), seria mais adequado se se chamasse *Nietzsche como educador*.

O *espírito livre*, largamente projetado por Nietzsche, é uma figura *sempre* livre, portanto, que busca se abrir ao conhecimento, por considerar que todo conhecimento que se fecha sobre si mesmo enquanto uma espécie de dogma se converte em moralidade; nesse sentido, podemos perceber que o *locus* da figura do *espírito livre* é a crítica à moralidade dos costumes, algo que pode haver um tanto de brutalidade, e nesse concurso há a dimensão do conhecimento. Esta formação que se converte em dogmas, *Aurora*, conforme analisaremos no próximo capítulo, dará continuidade, trazendo inúmeras

críticas, trazendo uma verdadeira *campanha* contra a formação moral. É sob esta égide, enfim, que o *espírito livre* será antagonista do eruditismo em *Humano*, e não só em *Humano*, uma vez que tal *espírito* torna-se uma figura permanente nas obras da maturidade de Nietzsche. E torna-se o antagonista, segundo já destacamos na introdução de nossa tese, porque o eruditismo se converte na encarnação duma formação moralizante que torna o conhecimento uma espécie de dogma, que fecha o conhecimento sobre si mesmo.

Uma das coisas que podemos percebemos ao longo de *Humano*, dito uma vez mais, é a busca de uma nova concepção de formação. Cabe destacar, porém, que esta busca é o desenvolvimento de algo já presente nos primeiros escritos de Nietzsche, a saber, a intempestividade. O intempestivo da juventude liberta-se do ressentimento às vezes presente, liberta-se de Schopenhauer e Wagner e torna-se livre, cada vez mais livre. O intempestivo torna-se *espírito livre*; contra a formação moral encarnada pelo erudito surge o *espírito livre*, promotor duma formação transvalorada, que, conforme veremos como uma chave de leitura de nossa tese, “[...] sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas” (NIETZSCHE, 2001b, p. 36).

Humano, a exemplo de *Assim falou Zaratustra*, também é uma criação das alturas: o *espírito livre*, conforme veremos, atingirá o seu ápice, radicalizando-se na figura de Zaratustra, o sujeito, para utilizarmos a fórmula do *Ecce Homo*, que busca *tornar-se o que se é*. E para *tornar-se o que se é* é necessária uma atitude firme no conhecimento, é necessário um sistemático questionamento acerca do que é tido por bom, é necessária uma rigorosa crítica à concepção moral de formação.

Diante destas considerações, o que buscaremos nesse capítulo é problematizar a crítica de Nietzsche ao eruditismo e à metafísica, verificando se a nossa hipótese de pesquisa, a saber, a de que tal crítica se dá no sentido de

valorizar uma educação desapegada das tradições, preferindo sucumbir às *deduções opostas*, sustenta-se ou não. Nesse sentido, analisaremos de modo especial a figura do *espírito livre* e a crítica à metafísica enquanto pressupostos do filósofo para a introdução de uma nova concepção de formação. Esta nova concepção, por sua vez, receberá inúmeros desdobramentos, sendo que os observaremos especialmente a partir da latejante crítica do filósofo ao livre-arbítrio, que resultará na afirmação da inocência do devir. Ao longo de nossa análise dialogaremos, também, com importantes filósofos e comentadores da filosofia nietzschiana, como Gilles Deleuze, Giorgio Colli, Wolfgang Müller-Lauter e Oswaldo Giacoia Jr., sempre no intuito de avançarmos na argumentação do nosso tema de pesquisa.

1.1 A formação do *espírito livre*

Diante da primeira parte da apresentação a este capítulo, que trouxe as raízes históricas do *espírito livre*, e diante do restante da apresentação, é possível dizer que *Humano, Demasiado Humano* é uma obra que atesta um amadurecimento de Nietzsche em relação a si mesmo, algo que, sob a tutela de Wagner – em seus primeiros escritos –, “[...] havia todavia, no fim, dificultado” (COLLI, 2000, p. 53). Agora, Nietzsche passa a ser um *espírito livre*. *Espírito livre*, por sua vez, é sinônimo de extemporaneidade, de *aventureiro*, de combate ao que é tido por moral: o *espírito livre* é o tipo que permanentemente se encontrará além da (in)formação, e o seu modo de ser representa uma concepção transvalorada de formação. Um dos objetivos de *Humano*, segundo a nossa leitura, passa a ser a introdução de uma nova forma de se conceber o humano: é sob esta ótica, por sua vez, que analisaremos o presente livro. Todavia, não podemos ver tal obra – *Humano* – como fruto de reação, mas, para sermos justos, como uma superação, como a construção de uma nova concepção do pensamento, da formação. *Humano* é, assim, um afastamento do círculo filológico, e, nesse interim, afirma Giorgio Colli que esta obra afasta-se “[...] da esclerose do espírito entre coisas mortas, e, no outro extremo, diante do fanatismo, das ideias loucas do presente, dos perigos da imediatez, da perspectiva de perder-se na massa dos sequazes” (COLLI, 2000,

p. 57). Portanto, Nietzsche se retira (ainda mais) da *redução máxima da cultura* e do império das massas – *ampliação máxima da cultura*. Tais tendências, presentes em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e em *Schopenhauer como educador*, jamais deixarão de ser combatidas. Nietzsche, enfim, não tem o menor receio de se afastar de sua juventude.

*Humano*² é uma obra que tem enfoques distintos daqueles presentes em seus escritos anteriores, dentre as quais se destaca *O nascimento da tragédia*. Em *Humano*, que se inicia com uma dedicatória aos cem anos da morte do grande iluminista Voltaire³, vemos a filosofia do *espírito livre*, a questão de perceber os valores morais enquanto *humanos*, *demasiado humanos* e até pinceladas singulares acerca das mulheres: a mulher, por exemplo, será tida enquanto símbolo da dubiedade, algo retomado de forma especial no prólogo de *Além do bem e do mal*. Ter eixos distintos, todavia, não é sinal de mera ruptura, mas de uma interessante continuidade, por exemplo, a respeito de introduzir uma nova concepção de formação. É exemplo de uma interessante continuidade é a crítica ao eruditismo, que dos escritos da juventude, como *Schopenhauer como educador*, a *Ecce Homo*, permanece.

Diante desses esclarecimentos é possível analisarmos uma interessante crítica de Nietzsche à metafísica – que se refletirá na questão de analisar os valores enquanto *humanos* - já no início de *Humano*, sendo que tal crítica será reforçada ao longo desta obra e ao longo dos demais escritos de sua maturidade⁴. Assim, Nietzsche declara polemicamente sua visão a respeito da gênese da metafísica:

² Esta obra inicia o estilo de escrita aforismático nietzschiano. Nas palavras de Werner Stegmaier: “Os aforismos de Nietzsche são dispostos com o intuito de não fixar seu pensar para sempre, mas sim de migrar sempre para novos contextos, de revelar sempre novos círculos de cultura (...) Todavia, um autor tem que chegar, com toda publicação, a algo provisoriamente definitivo; e isso Nietzsche pôde fazer em seus livros aforísticos” (STEGMAIER, 2013, p. 284).

³ Todavia, na segunda edição de *Humano*, a dedicatória a Voltaire não mais consta. Poderíamos pensar essa exclusão sob a perspectiva de que a sua filosofia ficou ainda mais livre, o que não significa que Voltaire tenha sido excluído do universo nietzschiano, como é o caso de uma referência a Voltaire no final de *Ecce Homo*: “*Écrasez l’infâme!* [Esmagai da infame]” (NIETZSCHE, 2009b, p. 109), referindo-se à moral.

⁴ Tal crítica, por seu turno, podemos ver configurada num texto de sua juventude, a saber, *Sobre verdade e mentira*, que se inicia da seguinte forma: “Em algum remoto recando do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso

Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição do corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios (NIETZSCHE, 2001b, p. 18).

Portanto, podemos perceber que a metafísica é sinônimo de sonho, de representação, de formação moralizante, no fundo, de uma ilusão que inibe a vitalidade humana. É esse sonho, essa confusão, que gerará as mitologias, a não diferenciação entre o real e o sonhado. Ter ciência de tal ilusão, contudo, é perceber, conforme analisaremos, que “[...] *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (NIETZSCHE, 2001b, p. 16), é perceber que o substrato metafísico impede o homem de viver, uma vez que o coloca em posição de sonâmbulo. Nesta direção, Nietzsche afirma que o “[...] o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo pensamento metafísico” (NIETZSCHE, 2001b, p. 25).

A crítica à metafísica, que vem acompanhada da valorização da ciência – enquanto estratégia para se superar o sonho, para se construir uma nova formação, criando uma espécie de contraponto entre transcendência e imanência -, adquire *status* nobre em Nietzsche, sendo essencial compreender esta relação para se compreender não só *Humano*, mas o próprio pensamento crítico nietzschiano. A ciência afasta de si o vazio da transcendência, das concepções metafísicas, religiosas, moralistas, pois tem a certeza de que “[...] o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias” (NIETZSCHE, 2001b, p. 26-27). Segundo o esclarecimento de Jorge Viesenteiner: “[...] a ciência, ao mesmo tempo em que exerce a função crítica de desprendimento da tradição, capacita também o reencontro e a auto-formação” (VIESENTEINER, 2013, p. 25).

Humano, conforme afirma Giorgio Colli, ao contrário das obras de sua juventude, que se focam no estudo dos clássicos gregos, dá primazia à ciência.

e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto” (NIETZSCHE, 2008, p. 25).

Todavia, ciência para Nietzsche não significa “[...] conhecimentos obtidos através da recolha, da indução, do experimento, e introduzidos depois, também eles, no mecanismo dedutivo”, na medida em que esta obra, que inicia o estilo aforismático nietzschiano, é “[...] uma crítica cerrada contra o pensamento lógico e dedutivo” (COLLI, 2000, p. 55). A ciência, diante destas considerações, é tornada *meio*, até porque a vida é devir, algo em contínua transformação, logo, não é imutável, fechada sobre si mesma. Ainda nesse horizonte afirma Colli: “Com isto despedimo-nos da metafísica, que postula a fé no “objeto”, na substância, no imutável em geral, e além disso a fé, pelo lado formal, no sistemático” (COLLI, 2000, p. 55-56).

É bom, assim, esclarecermos que a valorização da ciência por parte de Nietzsche não é idólotra, cientificista, moralizante. É interessante tal esclarecimento, também, porque em sua juventude o filósofo veementemente combateu a ciência, o que já não acontece largamente em *Humano*. Todavia, há de se destacar que Nietzsche, n’*O nascimento da tragédia* e no projeto das *Intempestivas* jamais descartou a ciência, mas a criticou em seus excessos.

Outra tese presente em sua juventude é a associação entre *redução da cultura* e *ampliação da cultura*, tendências estas que se pareciam opostas, mas que se mostraram conjugadas. Nietzsche, conforme afirmado anteriormente, não abandonará estas teses, algo que pode ser vislumbrado no trecho a seguir de *Humano*, que trata do problema da tragédia ser ou não algo que potencializa a tristeza em Platão: “Mas que direito tem nossa época de responder a enorme questão de Platão acerca da influência moral da arte? Mesmo que tivéssemos a arte – onde está a influência, uma influência *qualquer* da arte?” (NIETZSCHE, 2001b, p. 142).

Repousar a razão, a consciência, enfim, o ser humano sobre a *verdade eterna* de que o que se encontra alicerçado, fundamentado, sob o viés da lógica, é ser otimista, é ser sufocado pela lógica, é ser tiranizado por uma formação moral, é não se dar conta que a linguagem cria um universo para si ao lado do outro e que não há uma direção linearista. Para Deleuze, toda crítica nietzschiana nesse sentido “[...] se exerce em três planos: contra a identidade lógica, contra a igualdade matemática, contra o equilíbrio físico.

Contra as três formas de indiferenciado” (DELEUZE, 1976, p. 37 – grifos do autor). Sobre esta problemática também tratará de forma primorosa Wolfgang Müller-Lauter: “[...] nas ciências da natureza, só estamos autorizados a falar de ‘qualidades’ *semelhantes*, ao invés de *iguais*” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 114). A lógica, enfim, não teria *correspondência no mundo real*:

Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não tem correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza (NIETZSCHE, 2001b, p. 21).

O mesmo Müller-Lauter ainda ampliará a discussão acerca da *indiferenciação* ao abordar a problemática da interpretação mecanicista do mundo, nos seguintes termos: “Ela simplifica, ao fixar unidades estáveis, entre as quais constrói ligações” ((MÜLLER-LAUTER, 1997, P. 115). E ainda nesta direção, Müller-Lauter arrematará o problema do mecanicismo:

Em que sentido o modo mecanicista de pensar é apenas uma “filosofia de fachada”, já deixamos que o próprio Nietzsche nos exhibisse. Mais importante ainda é que ela é *falsa*. Ela esquematiza, encurta, escolhe “designações” em função de tornar universalmente compreensível. Ela finge unidades constantes, leis. Ela imagina o mundo com vistas à calculabilidade. A “comum linguagem de sinais... para fins de mais fácil *calculabilidade*” serve à *dominação da natureza*. Apoie-mo-nos aqui. Se, por meio da perspectiva mecanicista, torna-se efetiva uma tal dominação, que, além disso, ainda cresce permanentemente, então ela pode ser “falsa”, com efeito, na medida em que não lhe chega à vista o acontecer em seus “transcursos efetivos”. Porém, no sentido do critério de verdade de Nietzsche, não é ela “mais verdadeira” do que todas as anteriores explicações do mundo, uma vez que ela intensificou e intensifica o poder do homem como nenhuma antes? A partir daí podemos, então, entender que Nietzsche, ocasionalmente, se expresse *com reconhecimento* sobre essa explicação do mundo. Ela vale, para ele, “não como a *mais comprovada* consideração do mundo, mas como aquela que torna necessário o maior rigor e disciplina, e que põe de lado toda sentimentalidade”. Nietzsche lhe atribui até uma função seletiva, com palavras que nos lembram o “efeito” que deve suscitar sua doutrina do eterno retorno: a representação mecanicista seria ‘ao mesmo tempo, uma prova de crescimento físico e anímico: raças malogradas, fracas de vontade, perecem nela’ (MÜLLER-LAUTER, 1997, P. 127-128).

A metafísica, enfim, (de)formaria o homem no sentido de não compreendê-lo, e isso em razão da sua errônea investida. Sob esta

perspectiva, podemos sustentar que a concepção moralizante de formação impediria a introdução de um novo olhar sobre a formação, eminentemente livre e singularizada em relação ao rebanho. A metafísica acredita em liberdade da conduta, como se os organismos fossem independentes da natureza. Ao se projetar contra a natureza, estabelece-se a dicotomia entre corpo e alma, tornando a alma superior⁵. Tal lógica, porém, seria uma ilusão, assim como ilusão seria a lógica do livre-arbítrio: as folhas não são independentes da raiz. Nas palavras de Nietzsche no *Ecce Homo*: “A noção de “pecado” inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de “livre-arbítrio”, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza!” (NIETZSCHE, 2009b, p. 109). Nessa seara, Oswaldo Giacoia, acerca do problema do livre-arbítrio, relaciona-o também a uma temática muito importante a Nietzsche, a saber, a dos fortes e dos fracos:

Negar essa diferença natural no plano das forças, identificar forte e fraco, tanto do ponto de vista do *quantum* de potência quanto da possibilidade de sua exteriorização, implica em incorrer na lógica própria da impotência que desejaria se persuadir – e também ao forte – que fortaleza “não seja um querer-dominar, um querer-subjugar, um querer-assenhorar-se, uma sede de inimigos e resistências e de triunfos”, o que, em si, é tão absurdo quanto exigir da debilidade que se exteriorize como fortaleza, pois “um *quantum* de força é justamente um tal *quantum* de pulsão, de vontade, de atividade – mais ainda, não é nada mais do que esse mesmo pulsionar, esse mesmo querer, esse mesmo atuar” e só pode parecer de outra forma graças à invenção da moral dos fracos e de seu pressuposto metafísico fundamental: o livre arbítrio. Graças a ele, toda diferença de força se neutraliza na medida comum da impotência, devidamente protegida e assegurada pela vigência de uma lei universal que determina e impõe a igualdade entre todos, de modo que passa a valer como cânone de justiça e moralidade que não é lícito a ninguém ter mais do que o outro (GIACOA, 1997, p. 26-27).

Formar de modo genuíno, nesse bojo, torna-se sinônimo de modificação da compreensão daquilo que foi desvalorizado: apreender que o que é considerado verdade, em suma, é ilusão, assim como é uma ilusão acreditar que “[...] um deus dirige os destinos do mundo” (NIETZSCHE, 2001b, p. 33). Este novo formar, por sua vez, possibilitará pensar a diferença *na* diferença, e não pensar a diferença sob a lógica da formatação, tratando o diferente enquanto um erro. A partir destas considerações podemos compreender o que

⁵ Esse procedimento, conforme veremos n’O *Anticristo*, de desmerecer a natureza, é de procedência *niilista*.

Nietzsche busca afirmar no fragmento seguinte: “[...] na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (NIETZSCHE, 2001b, p. 29).

É necessário compreender o mundo além das dicotomias: otimismo e pessimismo, bem e mal⁶, perfeito e imperfeito, pois

[...] os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ só têm sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo como são habitualmente empregados: em todo caso, devemos nos livrar da concepção do mundo que o inectiva como daquela que o glorifica (NIETZSCHE, 2001b, p. 36).

Rechaçar a imutabilidade, o fechar-se sobre si mesmo, é o que mais faz valer a tese nietzschiana de que a vida é devir, daí que o perspectivismo seja algo que expressa de forma mais adequada a vida em sua incessante transformação: a filosofia de Nietzsche, diante disso, não se torna uma filosofia fechada sobre si mesma, mas uma filosofia em contínuo questionar. A respeito desse aspecto, afirma Müller-Lauter que: “[...] por detrás das fachadas, sempre de novo erigidas por ele, a metafísica desmorona, em consequência de seu incessante perguntar” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 53). Este não se fechar sobre si mesmo, por sua vez, favorece uma formação genuína, que valoriza as vivências dos indivíduos. Conforme também destaca Werner Stegmaier: “A possibilidade de mudança das funções é uma condição fundamental para a sobrevivência sob condições de vida em constante alteração” (STEGMAIER, 2013, p. 123). A metafísica, em sua ânsia de imutabilidade, não compreenderia a vida, antes a deturparia: uma educação com substratos metafísicos, moralizantes, conseqüentemente, seria problemática para uma formação genuína. O *espírito livre*, segundo a nossa perspectiva, é aquele antagonista do eruditismo, pois *sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas*, é aquele que compreende as coisas de *outra forma*. O *espírito livre* vê a construção da vida *humana* como *demasiado humana*, e isso faz das suas vivências mais livres.

⁶ No capítulo sobre a *Genealogia* analisaremos de forma pormenorizada a distinção entre bem e mal e bom e mau.

O espírito livre, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira (NIETZSCHE, 2001b, p. 37).

Investigar a origem e história dos sentimentos morais – que, no fundo, a moral torna-se uma mentira necessária através da qual o homem se consola enquanto ser social - torna-se tarefa urgente, torna-se tarefa libertadora. A crítica aos sentimentos morais ajuda e é imprescindível para se introduzir uma nova concepção da formação.

A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas. Por isso ele tem ódio aos estágios que ficaram mais próprios da animalidade: de onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como sendo um não-humano, uma coisa (NIETZSCHE, 2001b, p. 49).

Muitos foram, segundo a ótica nietzschiana, os que ficaram presos a convenções, por isso, dito uma vez mais, a urgência de tal projeto de crítica, para que não mais nos encontremos cercados por análises problemáticas. Tal projeto também é fundamental para o *espírito livre*, mas o eruditismo, antes de favorecer esta tarefa, vai numa direção contrária, uma vez que se pauta em linguística *por* linguística, no fundo, em superficialidades, à *la superficialidade* de Descartes criticada em *Além do bem e do mal*, pois são *superficiais na observação psicológica*. A crítica ao eruditismo é fundamental para o *tornar-se o que se é*, algo sempre aberto, livre.

A meta (o que não se confunde com *telos*) da tarefa nietzschiana de *investigar a origem e história dos sentimentos morais* é a aniquilação da mais clássica das dicotomias, que Deleuze chamará de *imagem dogmática do pensamento* e que fundamentará a sua primeira imagem de filósofo, qual seja: “A imagem do filósofo, tanto popular como científica, parece ter sido fixada pelo platonismo: um ser que sai da caverna eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva” (DELEUZE, 2011, p. 131)⁷.

⁷ A este respeito, e comentando especificamente *Assim falava Zaratustra*, afirmará Scarlett Marton: “À diferença dos *Evangelhos*, porém, é aos quarenta e não aos trinta anos que começa

Diante disso, podemos dizer que o que existe é uma grande *inocência do devir*. E se apenas a inocência é o que existe, consequentemente o livre-arbítrio torna-se também uma mentira. E se considerar livre, todavia, não é ser livre, senão vejamos:

Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências (NIETZSCHE, 2001b, p. 48-49).

O que queremos dizer com essa concordância inicial ao complexo problema da inocência do devir, que será desenvolvido ao longo de nossa tese, através encadeamento do complexo problema proposto por Werner Stegmaier acerca da “[...] divinização do caos” (STEGMAIER, 2013, p. 90), é que quaisquer possibilidades de ordenação moral do mundo não são consideradas válidas. Com isso queremos dizer, também, algo que será particular a Nietzsche: o uso de uma linguagem agressiva, que visa romper com a formação/tradição moral. Agressividade, por sua vez, pensada nos termos do *Ecce Homo*, que é entendida enquanto atitude de força em face de um problema:

Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo – isso pressupor talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos agressivo* está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza (NIETZSCHE, 2009b, p. 29).

Ao fazermos referência à *inocência do devir* implica dizer que quaisquer explicações e justificações morais sobre a vida, enfim, não mais se sustentam, algo que será ainda mais nevrálgico com a *morte de Deus*, discussão que adiaremos de forma estratégica. A *inocência do devir*, assim, é muito mais uma perspectiva de *algo outro* em relação ao modo de ser da moral, portanto, muito mais uma estratégia, do que algo que venha a permitir que crimes sejam justificados e inocentados; trata-se, conforme argumenta Oswaldo Giacoia, da

seu ministério e, ao contrário da *República*, é na caverna e não fora dela que se faz sábio” (MARTON, 2001, p. 76).

superação da perspectiva da vingança, do juízo e do carrasco, e isso sob o horizonte da *reversão do platonismo*, senão vejamos:

Eis, então, enunciado o estrato mais fundamental do projeto de reversão do platonismo: não o retorno puro e simples ao ideal grego pré-socrático, nem a simples retomada da retórica e da sofística, contra Sócrates e Platão, mas a superação da perspectiva da vingança, do juízo e do carrasco (GIACOIA, 1997, p. 35).

O livre-arbítrio, enfim, é uma ilusão, porque pressupõe que a vida – em seu inocente e incessante devir, em seu “[...] lance de dados” (DELEUZE, 1976, p. 21)⁸ – poderia ser diferente da forma com que ela se apresenta ao homem, e negaria a ideia do eterno retorno, expresso posteriormente n’*A gaia ciência*. Tal conceito – livre-arbítrio - pressupõe também uma espécie de supremacia da razão sobre o instinto: um equívoco segundo a perspectiva nietzschiana. Uma formação forte, transvalorada, assim, é aquela que admite o devir, é aquela, em suma, que critica a crença moralizante do livre-arbítrio.

1.2 *Sucumbir a sujeitar-se...*

A nossa interpretação sustenta a ideia de que a formação em Nietzsche deve formar um indivíduo forte, seguro de sua rota, de seu *tornar-se o que se é*, é o que percebemos desde os seus primeiros escritos, como é visível com Wagner e Schopenhauer. Para tanto, o educador deve abraçar a dor como sua companheira, e não enxergá-la apenas enquanto inimiga, afinal, há conhecimento na dor: percebemos nesse cenário, também, a importância das vivências. A formação deve evitar a concentração em detrimento da dispersão, pois isto pode sufocar a vida, o que não significa evitar – o que seria impossível – a *repetição da diferença*, em termos deleuzianos. Sufocar o novo é sufocar a vida: a formação transvalorada, que é crítica dos valores moralizantes, deve pensar a diferença *na* diferença. Nas palavras do filósofo:

No caso do indivíduo, a tarefa da educação é a seguinte: torná-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota. Mas

⁸ Sobre a questão do *jogo* Nietzsche dirá no *Ecce Homo*: “Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão o *jogo*: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial” (NIETZSCHE, 2009b, p. 48).

então o educador deve causar-lhe ferimentos, ou utilizar os que lhe produz o destino, e, quando a dor e a necessidade tiverem assim aparecido, então algo de novo e nobre poderá ser inoculado nos pontos feridos. Toda a sua natureza o acolherá em si mesma e depois, nos seus frutos, fará ver o enobrecimento (NIETZSCHE, 2001b, p. 156).

O resultado dessa educação libertadora, aristocrática, é a “gestação” do *espírito livre*: é a introdução de uma nova forma de se pensar o pensamento, a formação. Tal *espírito*, *nobre*, é sinal e sinônimo de educação superior, de alguém que exige razões e não a fé, de alguém não submetido a parâmetros externos, é alguém *além* (*Über*) do tempo. A cultura superior não é ressentida, invejosa, violenta, digna de uma etapa regida pelo *direito dos punhos*, mas se alegra com o sucesso alheio. Nietzsche mesmo diz que pensar em alegrar alguém diariamente seria um bom substituto da oração, algo que faria um bem até maior:

Uma cultura superior pode surgir apenas onde houver duas diferentes castas na sociedade: a dos que trabalham e a dos ociosos, os que são capazes de verdadeiro ócio; ou, expresso de maneira mais forte: a casta do trabalho forçado e a casta do trabalho livre (NIETZSCHE, 2001b, p. 238).

E o que é pensado enquanto *nobre*? Segundo Deleuze: “[...] chama-se “nobre” a energia capaz de se transformar” (DELEUZE, 1976, p. 35). Poderíamos dizer, em suma, que um dos resultados de *Humano* é a busca de uma *cultura* e, obviamente, de uma *educação superior*.

Na medida em que o *espírito livre*, que é um espírito forte, desapegado das tradições, nega justamente a vinculação ao coletivismo, ao rebanho, recusa, conseqüentemente, estruturas tanto agregacionistas quanto segregacionistas: recusa a moralidade dos costumes. Tal busca, a saber, a das referidas estruturas, segundo Nietzsche, negaria algo fundamental ao ser humano: o vir-a-ser, pois perfeição e devir não se conjugam harmonicamente, a menos que a perfeição seja o próprio devir, algo ainda assim inconcebível, pois isto se tornaria metafísica.

A divinização do vir a ser é uma perspectiva metafísica – como de um farol à beira do mar da História -, na qual uma geração muito historicizante de eruditos achou consolo; não podemos nos irritar com isso, por mais errada que talvez seja esta concepção (NIETZSCHE, 2001b, p. 165-166).

O *espírito livre*⁹, enfim, não crê nem é resultado de uma educação milagrosa e/ou moralizante, mas de esforço, rigorosidade, desapego às tradições: é fruto, segundo a nossa leitura, duma *vida contemplativa*, conforme veremos em *A gaia ciência* e em *Além do bem e do mal*. É necessário, diante disso, que a ideia de uma educação milagrosa, que traria consigo traços metafísicos, seja combatida: o que há é o vir-a-ser para que alguém se *torne o que se é*¹⁰. Tal *espírito*, enfim, não é neurótico, e é aquele que se livra da opressão causadora de neurose...

A soma dos sentimentos, conhecimentos, experiências, ou seja, todo o fardo da cultura, tornou-se tão grande que há o perigo geral de uma superexcitação das forças nervosas e intelectuais; as classes cultas dos países europeus estão mesmo cabalmente neuróticas, e em quase todas as suas grandes famílias há alguém próximo da loucura. Sem dúvida, há muitos meios de encontrar a saúde atualmente; mas é necessário, antes de tudo, reduzir essa tensão do sentir, esse fardo opressor da cultura, algo que, mesmo sendo obtido com grandes perdas, nos permitirá ter a grande esperança de um *novo Renascimento*. Ao cristianismo, aos filósofos, escritores e músicos devemos uma abundância de sentimentos profundamente excitados: para que eles não nos sufoquem devemos invocar o espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas; ela se tornou tão impetuosa graças ao cristianismo, sobretudo (NIETZSCHE, 2001b, p. 169).

O *espírito livre* é aquele que luta a todo tempo, uma vez que é extemporâneo. Religião e Estado, nesse horizonte, caminhariam lado a lado em prol da acomodação, e se tornariam, sob a ótica nietzschiana, entidades metafísicas, morais, ao que dirá o filósofo: “Opiniões públicas – indolências privadas” (NIETZSCHE, 2001b, p. 263)¹¹.

⁹ Nietzsche, que é certamente o seu próprio modelo de *espírito livre*, prefere *voar sozinho*, evitando o casamento: “Viverão com mulheres os espíritos livres? Creio que em geral, como as aves proféticas da Antiguidade, sendo aqueles que hoje pensam verdadeiramente e dizem a verdade, eles preferirão *voar sozinhos*” (NIETZSCHE, 2001b, p. 232).

¹⁰ Aqui sabemos da complexidade de tal tema, o que, por si só, poderia ser uma tese, a saber: a diferenciação entre a divinização do vir a ser (uma categoria do ser – metafísica) e a crítica de Nietzsche à fixidez do ser. Todavia, tal referência em nossa tese não tem por objetivo um delongar-se, mas uma espécie de ilustração acerca do complexo problema da crítica à metafísica.

¹¹ Como afirmava Nietzsche: “[...] o Estado aparece como o mistagogo da cultura e, ao mesmo tempo que persegue seus próprios fins, ele obriga a todos os seus servidores a só se apresentarem diante dele munidos da luz da cultura universal do Estado: sob esta luz turva, eles devem reconhecer nele o objetivo supremo, como aquele que recompensa todos os seus esforços na direção da cultura” (NIETZSCHE, 2003c, p. 98).

Enquanto o Estado ou, mais precisamente, o governo se souber investido da tutela de uma multidão menor de idade, e por causa dela considerar se a religião deve ser mantida ou eliminada, muito provavelmente se decidirá pela conservação da religião. Pois esta satisfaz o ânimo do indivíduo em tempos de perda, de privação, de terror, de desconfiança, ou seja, quando o governo se sente incapaz de diretamente fazer algo para atenuar o sofrimento psíquico da pessoa: mesmo em se tratando de males universais, inevitáveis, inicialmente irremediáveis (fomes coletivas, crises monetárias, guerras), a religião confere à massa uma atitude calma, paciente e confiante. Onde as deficiências necessárias ou casuais do governo estatal, ou as perigosas consequências de interesses dinásticos, fazem-se notórias para o homem perspicaz e o dispõem à rebeldia, os não-perspícazes pensam enxergar o dedo de Deus e pacientemente se submetem às determinações do *alto* (conceito em que habitualmente se fundem os modos humano e divino de governar): assim se preserva a paz civil interna e a continuidade do desenvolvimento. O poder reside na unidade do sentimento popular, em opiniões e fins comuns a todos, é protegido e selado pela religião, excetuando os raros casos em que o clero e o poder estatal não chegam a um acordo quanto ao preço e entram em conflito. Normalmente o Estado sabe conquistar os sacerdotes, porque tem necessidade de sua privatíssima, oculta educação das almas, e estima servidores que aparentemente, exteriormente, representam um interesse bastante diverso (NIETZSCHE, 2001b, p. 251-252).

Os eruditos, por sua vez, têm um *passado cada vez mais debilmente adquirido*, não conseguem criar novas maneiras, novos valores, novas concepções de formação, de forma que o que têm seja algo fraco. Disso resulta que os eruditos – e seu conhecimento é sinal de fraqueza, fracasso, ao contrário do que acontece com o *espírito livre*, que prefere “[...] sucumbir a sujeitar-se” (NIETZSCHE, 2001b, p. 180) – não são nem próximos da *aristocracia do espírito*, mas são, conforme afirmado anteriormente, fracos, encarnação de um modo de ser moralizante, fechado sobre si mesmo. Os eruditos vivem de fantasmas, cultuam o vazio, seu modo de ser não valoriza as vivências, não possuem o espírito da ciência (que, no caso, é o de desvelar as ilusões oriundas da tradição metafísica). Tais sujeitos (eruditos), cheios de justaposições sem sentido, de produtos inacabados, e por mais que se digam *precursores dessa nova cultura*, só fazem a aristocracia se esvaír e, ao fim, ruir por completo com as *boas maneiras*. O eruditismo não é algo que permite a introdução de uma nova concepção de formação, por isso, é possível caracterizá-lo enquanto uma formação que se pauta na seguinte dicotomia: razão *versus* instinto. Enfim:

Aqui certamente podemos, não sem alguma zombaria, lembrar de nossos eruditos, perguntando se eles, que se querem precursores dessa nova cultura,

realmente se distinguem por melhores maneiras. Não parece ser o caso, embora seu espírito esteja bastante disposto a isso: mas sua carne é fraca. O passado é ainda muito poderoso em seus músculos: eles se encontram ainda em situação cativa, são em parte religiosos seculares e em parte educadores dependentes das pessoas e classes nobres, e além do mais o pedantismo da ciência, métodos envelhecidos e insípidos os atrofiaram e desvitalizaram. De maneira que ainda são, certamente no corpo, e muitas vezes em três quartos do espírito, cortesãos de uma velha, senil cultura, e como tais também senis; o novo espírito que ocasionalmente se agita nesses velhos invólucros pode servir apenas, por ora, para torná-los mais inseguros e medrosos. Neles circulam tanto os fantasmas do passado como os do futuro: como admirar se não fazem uma cara melhor, se não têm atitude mais amável? (NIETZSCHE, 2001b, p. 172).

Diante deste cenário, o erudito jamais terá uma boa forma – terá *carne fraca* -, porque não pensa inteligentemente: “Quando alguém pensa muito e inteligentemente, não apenas seu rosto, mas também seu corpo assume um aspecto inteligente” (NIETZSCHE, 2001b, p. 276). E justamente por ser, segundo Nietzsche, uma formiga, ou seja, um trabalhador incessante, que vive de se dar corda, acaba por suprimir as questões existenciais, a singularidade, a *vida contemplativa*, “[...] as dúvidas e preocupações comuns” (NIETZSCHE, 2001b, p. 275). A vida se mostra com ar de simplicidade, já o erudito quer complexidade, se libertar da caverna e atingir o inteligível: é o que Schopenhauer afirmava em seu libreto *Sobre a filosofia universitária* ao se referir às “[...] intrincadas flores de retórica, períodos a perder de vista, expressões novas que, no conjunto, resultam num jargão que soa o mais erudito possível” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34-35).

Ainda no horizonte da crítica à erudição e apologia à introdução de uma nova concepção de formação, torna-se necessário, para o filósofo, ter cuidado acerca de muitas coisas na educação, como *aprender muitas línguas*, pois: “Aprender muitas línguas enche a memória de palavras, em vez de fatos e ideias, quando a memória é um recipiente que em cada indivíduo só pode acolher uma medida certa e limitada de conteúdo” (NIETZSCHE, 2001b, p. 183). Primeiro o pensamento (*ancorado nas vivências*), depois qualquer outra coisa, é o que nos advertiria o filósofo alemão. A formação eruditista visaria primeiramente, sob esta perspectiva, qualquer outra coisa, o que a tornaria limitada, possuidora de um *instinto dotado apenas de duas cordas*. Todavia, adverte o filósofo: “Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a

corrente interna que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa” (NIETZSCHE, 2001b, p. 268). Não ter nada além do *impulso de saber* – crítica que não permite jamais a afirmação de que Nietzsche é um idólatra da ciência - é ter apenas uma corda, é banir a liberdade, a *aristocracia do espírito*, o *espírito livre*: é permanecer na esfera de uma proposição moral que pressupõe a dicotomia razão *versus* instinto. Conforme esclarece o filósofo: “Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa” (NIETZSCHE, 2001b, p. 268). E, nesse sentido, o pressuposto básico da metafísica é a oposição de valores, conforme veremos em *Além do bem e do mal*. Em suma:

Uma atitude independente e cautelosa no conhecimento é vista quase como uma espécie de loucura, o espírito livre é difamado, particularmente pelos eruditos, que na arte com que ele observa as coisas sentem falta de sua própria minúcia e diligência de formiga, e que de bom grado o baniriam para um solitário canto da ciência: enquanto ele tem a tarefa bem distinta e superior de comandar, de um ponto afastado, todas as hostes de cientistas e eruditos, mostrando-lhes os caminhos e objetivos da cultura (NIETZSCHE, 2001b, p. 191).

O *espírito livre*, que é viandante¹², apenas visa sua libertação, *tornar-se o que se é*, e isso incessantemente. O que nos ensinará a *vida contemplativa* é que antes do indivíduo querer exercer domínio sobre os outros, deverá, segundo Giacoia, “[...] tornar-se senhor de seus próprios demônios” (GIACOA, 1997, p. 33). Não há quaisquer pretensões em Nietzsche, enfim, de projetos redentores da humanidade: conseqüentemente, a ideia de que da educação viria a salvação da humanidade torna-se problemática; a educação (no caso específico, a ministrada nas instituições educativas), apesar do seu projeto de emancipação, pode, ao contrário, embrutecer, fechar-se sobre si mesma. E justamente por ser incessante, não é repentina sua libertação (do *espírito livre*); sua libertação é gradual: não é possível, portanto, se conceber uma educação milagrosa, um método único capaz de sanar os problemas dos homens. E gradualmente, enfim, se constrói *algo outro* em relação à tradição metafísica, e

¹² O leito maternal, a proteção da mãe e das mulheres, o *espírito livre* rejeita, porque ser “mimado” é ser preso, algo que o *espírito livre* não deseja. Justamente por isso, o leite “[...] pode facilmente se transformar em fel” (NIETZSCHE, 2001b, p. 233).

gradualmente se constrói uma formação transvalorada, crítica. O *espírito livre*, dirá o filósofo, cria: “[...] o nada a partir do mundo” (NIETZSCHE, 2001b, p. 298). Se isto não acontecer, mais cedo ou mais tarde não terá mais sangue, saúde e, então, morrerá. É este o destino do *espírito livre*: criar, amar, odiar, transvalorar, *romper, dolorosamente, a rede em torno de si...*

Diante de toda argumentação presente nesse primeiro capítulo, foi possível avançarmos na compreensão de em que medida a crítica ao eruditismo e à metafísica se deram no sentido de valorizar uma educação desapegada das tradições, que prefere sucumbir às *deduções opostas* em prol do *espírito livre*. Assim sendo, conforme também foi esclarecido através da primeira parte da apresentação desse capítulo, o *espírito livre* será para Nietzsche um grande personagem da sua forma transvalorada de ver a formação, sendo que esse *espírito* será um dos motes para se compreender os seus escritos da maturidade, como *Aurora*, no qual o filósofo iniciará uma verdadeira *campanha contra a moral*. A crítica à metafísica desencadeada em *Humano*, então, ganhará força e no capítulo seguinte poderemos perceber vários desdobramentos de temas e problemas presentes em *Humano*, de forma que quando trabalharmos com a hipótese de que erudito e cristão aproximam-se – na naturalização da moral - seja algo diretamente relacionado com a crítica do filósofo às tradições, e isso devido ao seu anseio de uma educação baseada nas experiências de vida de cada indivíduo, algo que reforça a nossa interpretação.

Capítulo II

AURORA: O INÍCIO DE UM COMBATE, O PROLONGAMENTO DE OUTRO

Nesse capítulo retomaremos a crítica a uma formação moralizante/metafísica, a crítica a uma formação convertida em dogmas. Neste sentido a nossa interpretação é a de que podemos perceber que a própria ideia de *aurora* também busca representar/criar a ideia de uma nova concepção de formação. Segundo *Ecce Homo*, em *Aurora* há o início de uma *campanha contra a moral*, contudo, já *Humano* colocava os valores enquanto demasiado humanos, portanto, o que temos nesta obra, dentre outros fatores, é um desenvolvimento da busca de uma formação transvalorada. Mas, já dizia o filólogo/genealogista/filósofo em *Aurora*, como que se antecipando a possíveis críticas em torno de seus inúmeros paradoxos: “O bom historiador não *contradiz* continuamente, no fundo?” (NIETZSCHE, 2004, p. 15).

Ao contrário da formação moral, que traz em si um projeto massificador, de rebanho, a formação visada por Nietzsche preocupa-se com *um só indivíduo*. Neste sentido o filósofo supera uma vez mais as *duas tendências que minam a educação* já criticadas em suas *Conferências* e em *Schopenhauer como educador*. Para se conceber uma formação preocupada com *um só indivíduo*, por sua vez, é necessário compreender que esta se encontra inserida no horizonte aberto pelo *espírito livre*, alguém que *sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas*, alguém, portanto, que caminha na contramão duma formação moralizante, massificadora. *Aurora*, segundo a nossa perspectiva, é a aurora da valorização da singularidade.

À formação convertida em dogmas poderemos ver em *Aurora* uma associação muito interessante realizada por Nietzsche: a de um tipo de erudito, como Pascal, e o cristianismo. Ao eruditismo, enquanto encarnação da formação moral, ao que veremos em *Além do bem e do mal* enquanto a *última armadilha colocada pela moral*, ocorre o *suicídio da razão*. A formação que se fecha sobre si mesma, que se fecha no *conhecimento pelo conhecimento*, que

não se permite uma aurora, torna-se problemática, um suicídio da própria formação. O que Nietzsche busca é uma nova concepção de formação, sempre aberta, transvalorada, na qual possa brilhar o *um só indivíduo*, pois a formação que se encerra no rebanho converte-se em algo fechado, que minimiza/interdita a singularidade, em suicídio, em *conhecimento pelo conhecimento*.

É sob estas perspectivas que veremos em *Aurora* a valorização da solidão. A solidão, para Nietzsche, permitiria ao indivíduo fortalecer-se, permitiria ao indivíduo, nos termos do *Ecce Homo*, *tornar-se o que se é*, pois a solidão/singularidade seria o polo antagônico do rebanho. Aurora significa, antes de tudo, o nascimento (ou o desenvolvimento) do indivíduo para si próprio, o *cuidado* do indivíduo para consigo próprio: a *vita contemplativa*. Uma nova concepção de formação passa pelo horizonte da *vita contemplativa*. E esta *vita* em nada se confunde com a renúncia de uma freira, com a renúncia promovida pelo *ideal ascético* largamente criticado na *Genealogia da moral*, mas esta *vita* significa afirmação, aurora, uma formação transvalorada. A *vida contemplativa* é a vida que permite a formação do *espírito livre*...

A partir dessa apresentação, cumpre destacar que desenvolveremos o nosso capítulo buscando investigar a hipótese de que o eruditismo naturaliza a moral e, diante disso, acaba por se tornar um conhecimento que não gera um saber sobre a moral. Em *Humano* Nietzsche visou destruir a metafísica, sendo que o *espírito livre* é o protagonista de tal empreitada; já em *Aurora* o tema central é a moral, o que o levará a uma verdadeira *campanha contra a moral*, *consequentemente*, uma verdadeira *campanha* contra a concepção moral de formação.

Nessa seara investigaremos a hipótese de que erudito e cristão aproximam-se – lógica que será muito próxima da leitura que realizaremos d'O

Anticristo -, na medida em que aquele *apresenta suas conjunturas ousadamente, como se fossem dogmas*. Nesse momento, faremos a leitura de que Pascal pode ser considerado um erudito, pois, através de sua *Aposta*, por exemplo, podemos dizer que ele falseia o conhecimento e estabelece uma espécie de *dogma*. Conforme temos analisado, na ânsia pelo *conhecimento pelo conhecimento* os eruditos tornam-se falseadores. Pascal seria um exemplo cabal dos *preconceitos dos filósofos* analisados de forma sistemática em *Além do bem e do mal*, de alguém que se voltou ao *conhecimento pelo conhecimento* e de alguém que *suicidou a razão*.

Por fim, com o objetivo de servirem de referências para a nossa argumentação, dialogaremos, por exemplo, com António Marques e Werner Stegmaier, para deixarmos o nosso problema e a nossa hipótese de pesquisa cada vez mais consistentes.

2.1 Erudito e cristão: primeiras aproximações

Aurora, conforme dito, segue na linha de *Humano*, no sentido de crítica à moral que, por sua vez, também atende pelo nome de tradição, de formação moralizante. *Aurora* ainda retoma a tese do *espírito livre*, que também aparece sob o nome de *homem livre*, ao considerar livre aquele que depende apenas de si. Mas, o que seria tradição? Dirá o filósofo: “Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). A tradição, também, preza pelo sacrifício e se torna sinal de tradição superior aquela na qual possui indivíduos que por ela se sacrificam, tornando-se mártires (conforme veremos no início da próxima seção, contudo, o testemunho de um mártir não testemunha a favor da sua causa, e pode representar o contrário disso). Quem não se dedica à tradição, à moralidade do costume, acaba por se tornar – como ocorre com o homem livre – daninho, mal, perigoso. Segundo também destacou Giorgio Colli:

O estreito condicionamento recíproco dos homens na sociedade (para a qual o valor de um homem reside inteiramente no juízo que o seu próximo faz sobre ele) antecipa o futuro conceito de “rebanho” e constitui o terreno de onde surge o próprio conceito de moral; em contraposição a isto, está a delinear-se, agora pela primeira vez, o conceito de “indivíduo”, que sintetiza aquilo que os homens entendem por imoral (COLLI, 2000, p. 68).

O fato é que tal homem livre é científico, crítico da moral – da tradição – e é esta justamente a causa de sua “maldade”: conhecer a real causalidade das coisas¹³, destruindo “[...] um sem-número de *causalidades fantásticas*” (NIETZSCHE, 2004, p. 20). Este homem, com tal consciência, gera uma espécie de reeducação do gênero humano, ao erradicar, junto à moral, “[...] o conceito de punição” (NIETZSCHE, 2004, p. 21), o que afirmará, segundo destacamos no capítulo anterior, a *inocência do devir*. Todavia, tal reeducação passa pelo viés da *loucura*, da desrazão, logo, este homem possui uma consciência dotada de *loucura* – *loucura*, bem dito, aos olhos de quem é dotado de demasiada lógica, demasiada formação moralizante. Nas palavras de Nietzsche: “[...] em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados” (NIETZSCHE, 2004, p. 21). Em *Nietzsche e o círculo vicioso*, Klossowski destacará que:

Não podemos, de modo algum, saber em que o doente, o alienado, o monstro seriam casos de esterilidade, diferentemente dos casos excepcionais, nem em que estes seriam férteis, sob pretexto de que permitem à massa dos seres normais e mediocrementes normais que conheçam instantes em que saem da sua mediocridade (KLOSSOWSKI, 2000, p. 223).

Os *espíritos livres*, que são “[...] espíritos individuais” (NIETZSCHE, 2004, p. 268), diante dos eruditos, diante da massa dos *seres normais*, são verdadeiros hereges, e, segundo os eruditos, os *espíritos livres* poderiam, sem dúvida, levar a educação à ruína, justamente por romperem com a formação/tradição moral. Tais ideias, por sua vez, podem ser confrontadas com o que comentara Albert Camus em *O homem revoltado*: “Por ser um espírito livre, Nietzsche sabia que a liberdade do espírito não é um conforto, mas uma grandeza que se quer e obtém, uma vez ou outra, com uma luta extenuante” (CAMUS, 2013, p. 92).

O *espírito livre* não é covarde, falso, preguiçoso, porque não aceita algo porque é costume. Assim, tais prerrogativas não pertencem ao indivíduo nobre,

¹³ Segundo Nietzsche: “Tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua origem: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência” (NIETZSCHE, 2004, p. 36).

livre, mas àquele preso à moralidade, aos normais: diante desse horizonte, o ócio, por exemplo, não precisaria de quaisquer prerrogativas morais judaico-cristãs para se justificar. Nesse sentido, comenta de forma singular Jörg Salaquarda que: “Para ele está claro desde logo o *que* nós, homens, temos que superar, ou seja, a preguiça e a pusilanimidade que nos levam a “uivar com os lobos” e renegar nosso ‘verdadeiro si-mesmo’” (SALAQUARDA, 1997, p. 19).

Algo de importante esclarecimento neste momento é o seguinte: seria Nietzsche, ao tecer tantas críticas à moral, um imoral? Nada mais equivocado de se pensar, a menos que considerássemos tal espírito um tolo. É o que ocorre, por exemplo, quando Nietzsche defende a *inocência do devir*: não se trata, diante disso, de justificar e inocentar crimes, mas de pensar *algo outro* em relação ao que é moral, trata-se de superar, pelo contrário, a “perspectiva da vingança, do juízo e do carrasco” (GIACCOIA, 1997). Segundo o próprio filósofo:

Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo -, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma* (NIETZSCHE, 2004, p. 75).

Nesse horizonte, podemos dizer que o erudito torna-se semelhante a uma freira, que olha com desdém para aquele que vive de forma diferente da sua, de forma impura, para aquele que escreve, segundo Schopenhauer, sem *intrincadas flores de retórica*: “A castidade da freira: que olhares castigadores ela não lança ao rosto das mulheres que vivem de outra forma! quanto prazer da vingança há nesses olhos!” (NIETZSCHE, 2004, p. 32). Assim, podemos compreender que o cristão que jamais vivenciou outra coisa a não ser a crença no cristianismo não tem propriedade, segundo Nietzsche, para falar contra algo além deste seu recanto. E isso Nietzsche expressa ao dizer: “Por enquanto se apegam ao seu torrão, e de lá caluniam o mundo além do torrão: sim, ficam amargos e irritados se alguém dá a entender que além do seu torrão existe o mundo, o mundo inteiro” (NIETZSCHE, 2004, p. 50).

O erudito – esse *funcionário do espírito, trabalhador científico*, que tem um “[...] decréscimo de sua estima pela ação e a fruição” (NIETZSCHE, 2004, p. 40) – está atolado no chão, tal qual uma toupeira que não visa produzir efeitos, apenas escavar, algo que termina por causar pouco incômodo e mal-estar. A esse respeito, Jorge Larrosa comenta que:

O erudito representa o nanismo intelectual, o ir daqui para lá consultando livros mas sem conseguir nunca “receber uma impressão insólita ou ter um pensamento decente”, o falar dos livros, mas sem saber escutar o que têm para dizer [...] O erudito não necessita talento nem verdadeira cultura, nem sequer requer um gosto educado e uma sensibilidade afinada, e lhe basta a segurança de alguns métodos comumente aceitos e a cobiça de um terreno de especialização delimitado. E produz, no melhor dos casos, outros eruditos (LARROSA, 2005, p. 37-38).

Diante dessa problematização, a ideia é a de que podemos considerar o erudito enquanto um ser fabril, um reles operário que é só dar corda para que ande e escreva. O tipo erudito caminha na via oposta do tipo intempestivo, do *espírito livre*. Enfim,

[...] os pensadores e os trabalhadores científicos; eles raramente visaram produzir efeitos, limitando-se a escavar tranquilamente suas tocas de toupeira. Assim causaram pouco aborrecimento e mal-estar, e com frequência, inclusive como objeto de troça e riso, sem o querer, tornaram a vida mais leve para os homens da *vita activa*. Enfim, a ciência tornou-se algo muito útil para todos: se, *por essa utilidade*, tantos predestinados à *vita activa* abrem hoje para si um caminho rumo à ciência, com o suor de seu rosto e não sem desassossegos e imprecações, a hoste dos pensadores e trabalhadores científicos não têm culpa nessa desventura; é “pena imposta a si mesmo” (NIETZSCHE, 2004, p. 39).

A prática erudita torna-se, de fato, um *trabalho*, algo que ocupa inteiramente o sujeito e, ironicamente, tira-lhe o poder de refletir sobre as coisas, porque refletir deve sempre vir acompanhado de vivências, de acontecimentos. Em sua obra intitulada *Nietzsche*, Deleuze afirma algo que ajuda a fundamentar a nossa argumentação, a saber, que o ideal de educação do filósofo alemão é que: “Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver” (DELEUZE, 1994, p. 17-18). Disso decorrerá, conforme veremos, uma nevrálgica distinção entre *vida contemplativa* e eruditismo.

Diante disso, é possível compreendermos que o erudito, enfim, tem apenas uma retórica do acontecimento. A formação não ancorada nas experiências torna-se, ao fim, apenas um refletir sobre. O eruditismo, assim, é um labor tal qual o de um cortador de cana, pois ambos suprimem a reflexão. O cortador não se tornaria, sob a lógica nietzschiana, um perigo social, mas uma segurança, pois se encontraria ocupado em um ofício: da mesma forma se dá com o erudito, pois este também se encontraria preso a um ofício, dominado por um ofício. E o erudito, diante deste raciocínio, também se torna um apologista do trabalho. Nas palavras de Nietzsche:

Na glorificação do “trabalho”, nas incansáveis referências à “benção do trabalho”, vejo a mesma ideia oculta que há no louvor às ações impessoais e de utilidade geral: a do temor ante o que seja individual. No fundo sente-se agora, à visão do trabalho – entendendo por isso a dura laboriosidade desde a manhã até a noite –, que semelhante trabalho é a melhor polícia, que ele detém as rédeas de cada um e sabe impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, do gosto pela independência (NIETZSCHE, 2004, p. 126).

Quantos jovens, dia a dia, fizeram de sua vitalidade dever de labor... Quantos jovens que, rapidamente, foram conduzidos numa direção (dominação)... Quanto talento não foi sufocado em nome do trabalho, da utilidade, da segurança da sociedade: “A esses jovens não falta caráter, nem talento, nem diligência: mas nunca lhes deixaram tempo para dar a si mesmos uma direção; pelo contrário, desde a infância foram habituados a receber uma direção” (NIETZSCHE, 2004, p. 129).

A construção de uma nova concepção da formação em Nietzsche caminharia em prol da valorização da juventude, do poder do agir, não se permitindo programas massificadores, fechados sobre si mesmos, que interditarium a singularidade. É esta a lição dada por Nietzsche já em seus primeiros escritos, como as *Conferências* e a *III Intempestiva*, é esta também a lição que percebemos em *Aurora: a campanha contra a moral* trará como uma das consequências o prolongamento da lição, de uma nova lição sobre o que é o pensamento, a formação.

É muito comum, ainda, vermos pessoas tratando com tanto esmero a política, um partido político, como se fossem as coisas mais nobres entre os

homens. Em razão de tais nobrezas, esbanjam uma grande quantidade de energia, suprimindo muitas vezes a singularidade, convertendo-a em (in)utilidade, e tudo isso em nome da segurança geral, da moral, do rebanho, é o que nos assevera Nietzsche:

O preço que se paga pela “segurança geral” é muito alto: e, o que é mais insano, com isso produz-se o oposto da segurança geral, como o nosso querido século se ocupa em demonstrar: como se ainda não tivesse demonstrado! (...) Nossa época, embora fale tanto de economia, é esbanjadora: esbanja o que é mais precioso, o espírito (NIETZSCHE, 2004, p. 129-130).

Em Nietzsche, percebemos que a verdadeira formação não é aquela feita para as massas, nem para círculos restritos, mas para “[...] um só indivíduo” (NIETZSCHE, 2004, p. 138), algo que temos tratado e continuaremos tratando enquanto uma importante chave de leitura para o nosso trabalho. A tendência encarnada pelo eruditismo, que é a da *redução da cultura*, ao contrário de realçar a singularidade, acabaria por minar a cultura. A educação também não é aquela que promove a mera cultura formal e o classicismo que, muitas vezes, se posicionam contra a ciência, mas antes algo mais coerente seria aquilo que promovesse “[...] o *respeito* a estas ciências” (NIETZSCHE, 2004, p. 139 – grifo nosso).

Nesse momento vemos a hipótese do nosso trabalho como que a latejar, e aquilo apresentado na introdução a pulular, pois podemos perceber que o eruditismo é um conhecimento que não gera um saber sobre a moral. O eruditismo naturaliza a moral. Em razão disso torna-se impeditivo para a crítica. O conhecimento em Nietzsche é muito mais que “[...] a paixão ascética da auto-renegação” (COLLI, 2000, p. 74), não sendo um fim em si mesmo, como ocorre com a formação eruditista. Conforme bem expressa Viesenteiner:

Tomado como fim em si mesmo, porém, o conhecimento não tem um grande valor porque, por um lado, trata-se de um instrumento propedêutico para a auto-formação e, por outro, porque trará pouco prazer nesse conhecimento ou na experimentação consigo (VIESENTEINER, 2013, pp. 36).

Daí que é possível estabelecermos críticas ao eruditismo numa obra que trata, especificamente, da moral: uma nova concepção de pensamento passa

por uma severa crítica à moral, ou vice-versa; uma formação transvalorada passa pelo viés da crítica à formação moralizante, é o que podemos retirar do comentário de Scarlett Marton: “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados” (MARTON, 2001, p. 75). Um tema não se separa do outro: *Humano*, por exemplo, não se separa de *Aurora*, de *A gaia ciência*, de *Assim falou Zaratustra*. E não se separam porque o *projeto nietzschiano* é o de construir gradualmente – o que não implica ausência de intensidade, pelo contrário – o transvalorar, o *algo outro*. Erudito e cristão, enfim, dois lados duma mesma moeda...

A despeito da rumorosa hostilidade entre Fé e Saber e da oposição feita pelas ciências ao dogmatismo religioso, são os valores morais do Cristianismo que sobrevivem nas ciências modernas. Tendo em vista que uma vontade incondicional de verdade constitui um pressuposto fundamental da ciência, esta se revela como sucessora e caudatária da virtude cristã *par excellence*: a veracidade (GIACOLA, 1997, p. 31).

Diante de todas essas questões, enfim, a nossa perspectiva é a de que o homem científico – que busca introduzir uma formação transvalorada - deve olhar de forma suspeita sobre a *freira* – e sobre a formação -, por causa de seus pretensos *sentimentos superiores*, porque estes “[...] se acham mesclados com a ilusão e o contra-senso” (NIETZSCHE, 2004, p. 34-35).

2.2 O eruditismo não é a porta que ao céu conduz

É uma ilusão acreditar que se uma pessoa dá testemunho de algo, se sofre por uma causa, esta causa contenha inevitavelmente a verdade. N’O *Anticristo* veremos que os mártires, por exemplo, não correspondem a testemunhas oculares da sua pretensa verdade, pelo contrário, dão sinal justamente da *degenerescência* de sua verdade (Paulo, sob este raciocínio, não teria captado a essência de Jesus, que para Nietzsche é um *tipo psicológico*, pelo fato de ter morrido pelo Nazareno). Uma relação (sofrimento, auto-abnegação) não implica em outra (verdade). Segundo Nietzsche argumenta: “O tom com que um mártir lança ao rosto do mundo o que considera verdadeiro já exprime um grau tão baixo de retidão intelectual,

tamanha *obtusidade* para a questão da verdade, que jamais é preciso refutar um mártir” (NIETZSCHE, 2007, p. 64).

Outra relação equivocada que procede do cristianismo é o incessante amaldiçoar Eros, que representa o prazer sexual. Ao proceder assim torna o natural algo mau. Todavia, segundo Nietzsche: “Eros veio a tornar-se mais interessante para as pessoas, do que todos os anjos e santos, graças ao murmúrio e sigilo da Igreja nas coisas eróticas” (NIETZSCHE, 2004, p. 60). A *comédia* estaria, diante disso, inaugurada. E até a cruz, sinal de morte infame, seria posta no pedestal... “Sim, em que horrenda morada o cristianismo soube transformar a terra, apenas por erguer em toda parte o crucifixo e assim designá-la como o lugar ‘onde o justo é *supliciado* até a morte!’” (NIETZSCHE, 2004, p. 61).

Contra o cristianismo¹⁴ e sua repulsa ao pecado, Nietzsche, a exemplo do que ocorre em *Humano*, acredita na *inocência do devir*, que se encontraria livre de julgamentos morais, cristãos¹⁵. Segundo comentário de Paolo D'Iorio: “A doutrina da inocência do devir equivale a uma bênção do mundo, porque, senão existe dimensão metafísica ou teleológica, então a existência readquire todo o seu valor” (D'IORIO, 2014, p. 162). E tudo isto é possível visualizarmos quando o filósofo critica o teólogo Lutero:

“Isso você deve resolver consigo mesmo, pois trata-se de sua vida”, com essa exclamação Lutero nos interpela, acreditando que sentimos a faca no pescoço. Mas nós o rejeitamos com as palavras de alguém mais elevado e mais ponderado: “Está em nossas mãos não formar opinião sobre isso ou aquilo, poupando o desassossego à nossa alma. Pois as coisas mesmas não podem,

¹⁴ E contra o cristianismo, também, Nietzsche se posiciona em prol dos gregos: “Não zombem da mitologia dos gregos por semelhar tão pouco sua profunda metafísica! Vocês deveriam admirar um povo que precisamente nisso pôs freio em seu agudo entendimento e teve tato bastante, durante muito tempo, para evitar o perigo da escolástica e da sofisticada superstição” (NIETZSCHE, 2004, p. 65).

¹⁵ Nietzsche é crítico da ideia de que haja um sentido transcendente para a vida, uma ordenação moral do mundo. Acredita, pelo contrário, na *inocência do devir*. Eis mais um aspecto da razão pela qual Nietzsche se posiciona em via antagônica da moral judaico-cristã, da formação moralizante, e de sua respectiva teleologia. Conforme expressa singularmente Camus: “[...] Nietzsche propõe-se a admitir a sua inocência, a afirmar que ele não aceita julgamentos, já que não se pode julgá-lo quanto a nenhuma intenção, substituindo, consequentemente, todos os juízos de valor por um único sim, uma adesão total e exaltada e este mundo. Dessa forma, do desespero absoluto brotará a alegria infinita; da servidão cega, a liberdade sem piedade. Ser livre é justamente abolir os fins. A inocência do devir, desde que se concorde com isso, representa o máximo de liberdade. O espírito livre ama o que é necessário” (CAMUS, 2013, p. 93-94).

de sua própria natureza, *forçar-nos* a um julgamento” (NIETZSCHE, 2004, p. 64).

Diante disso, a atitude mais crítica do ateísmo não seria a de refutar as provas da existência de Deus, mas a de buscar compreender as causas para determinadas crenças que admitem a existência de Deus. Com isto, os ateus *limpariam completamente a mesa*:

Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus. – Quando outrora, eram refutadas as “provas da existência de Deus” apresentadas, sempre restava a dúvida de que talvez fossem achadas provas melhores do que aquelas que vinham de ser refutadas: naquele tempo os ateus não sabiam limpar completamente a mesa (NIETZSCHE, 2004, p. 71).

Em nossa interpretação, enfim, na esteira da crítica de Nietzsche ao cristianismo, uma curiosa associação acontece, a de *um* tipo de erudito com o cristianismo. Se o eruditismo representa o *conhecimento pelo conhecimento*, e esta é a *última armadilha colocada pela moral*, é coerente a associação entre um tipo de erudito e o cristianismo, e torna-se também necessário combater este prolongamento do platonismo que é o cristianismo.

De que forma podemos compreender tal relação, a saber, entre erudito e cristão? Podemos partir do ponto apresentado de forma literal pelo filósofo de que os eruditos *apresentam suas conjunturas ousadamente, como se fossem dogmas*. Disso resultará, também, o usual recurso à autoridade, a uma formação moralizante que se fecha sobre si mesma. E, através de tal recurso, incorreriam as mais absurdas arbitrariedades, desonestidades na interpretação; pelo fato, ainda, como é o caso de quem usa os púlpitos, de serem inquestionáveis, ou seja, de não haver espaço para réplicas do *bárbaro*, do *leigo*, dessa forma a Bíblia vai sendo empurrada.

Neste momento cabe diferenciar algo muito caro ao filósofo alemão: a diferença entre *verdade* e *veracidade*. É sob esta distinção que poderemos compreender que o filósofo, crítico da moral, crítico da concepção tradicional de verdade (enquanto neutra, objetiva), não se torna um relativista que tudo aceita. Segundo também aponta António Marques, Nietzsche, enquanto filósofo

da perspectiva, temática cuja discussão adiaremos estrategicamente, tem em sua filosofia justamente uma tarefa, a saber, a de lutar *contra o relativismo e o dogmatismo*: “Novos problemas filosóficos surgem com a constituição deste mundo e a plena afirmação da força de veracidade, cuja tarefa cobra o seu sentido contra o relativismo e o dogmatismo” (MARQUES, 1993, p. 97). Diante disso, podemos ainda nos remeter ao próprio Marques, em comentário acerca da problemática relação entre perspectivismo e relativismo¹⁶:

A afirmação que todo o conhecimento é perspectivismo é ela mesma, sem dúvida, uma *perspectiva*, mas apenas se pressupusermos uma qualidade relativista e a absoluta incomensurabilidade entre perspectivas fará sentido inviabilizar a teoria como auto-refutável (MARQUES, 1993, p. 10).

O que está em jogo é que Nietzsche, da mesma forma que é crítico da ideia de objetividade, é também crítico da ideia de verdade, pois esta, a seu ver, traria em si a concepção metafísica de que a verdade seria algo superior a tudo, imutável, e que seria independente de valores. Nesse registro, afirma Werner Stegmaier: “Para Nietzsche, verdade é um assunto da moral” (STEGMAIER, 2009, p. 44). O que o filósofo traz, em crítica a tal *verdade*, é a ideia de *veracidade*, que não traria em si o referido caráter metafísico, é o que também assevera van Tongeren: “A veracidade evoca o querer a verdade, em proveito do reconhecimento daquilo que se experimenta nessa busca: o fato de que precisamente a verdade se afasta” (TONGEREN, 2012, p. 138). Uma das grandes novidades do filósofo alemão é questionar, dito uma vez mais, o valor até daquilo que é tido por objetivo, neutro. Ainda segundo António Marques:

Mas se se compreender este operar fundamental contra a razão dominadora precisamente como força de *veracidade*, torna-se também mais fácil de compreender que esta é um impulso que se vira somente contra as verdades hipostasiadas com o objetivo de perseguir as condições sob as quais estas verdades aparecem. Este interesse que se volta agora contra as condições de formação das categorias e conceitos, enquanto verdades hipostasiadas, possibilita a dissolução de todas estas verdades separadas (MARQUES, 1993, p. 90-91).

¹⁶ Ainda sobre esse problema, afirma Marques que o perspectivismo não se trata “[...] de uma arbitrariedade sem regras expostas ou exponíveis *objetivamente*” (MARQUES, 1993, p. 18). Nesse ínterim, também possuem perspectivas semelhantes MARTON, 2001, p. 103 e TONGEREN, 2012, p. 58-59.

Nestas ideias também se apoiará o perspectivismo nietzschiano, que abordaremos de forma mais detalhada posteriormente, ao analisarmos *A Gaia Ciência*. Conforme ainda afirma Jorge Larrosa sobre a moral:

A moral, diz Nietzsche, é uma semiótica e uma sintomatologia, uma linguagem cifrada, um texto difícil e enganador que se tem de aprender a ler evitando-se cair em suas armadilhas, evitando uma leitura ao pé da letra que tome por fatos ou por realidades definitivas o que não são mais do que interpretações próprias de culturas e de tendências vitais diferentes (LARROSA, 2005, p. 28).

A *veracidade* seria, enfim, o lento desvelar das ilusões, erros e mentiras da tradição metafísica, algo que foi historicamente fortalecido – o desvelar – pela postura científica. Diante disso, a nossa leitura é a de que uma formação genuína, por exemplo, deveria ser a mais veraz possível, a mais aberta possível ao diferente, que não atuaria, nas palavras de Antônio Marques, “[...] a favor de uma perspectiva específica, isto é a favor de uma perspectiva verdadeira absoluta contra todas as outras” (MARQUES, 1993, p. 96). E só poderia ser probó, por exemplo, quem tivesse *veracidade*, quem prezasse pela *veracidade*. E diria o filósofo em *Além do bem e do mal*: “Acerca do que é a “veracidade” ninguém parece ter sido veraz o bastante” (NIETZSCHE, 2001a, 83). É sob esta perspectiva que o filósofo poderá criticar o cristianismo, devido às suas falsificações, e dizer *quão pouco o cristianismo educa o sentido de honestidade e justiça pelo caráter dos escritos de seus eruditos*. O que fariam esses eruditos, a partir da senda aberta pela *filologia do cristianismo*, seria *reforçar* a desonestidade, a falsificação em prol de Deus, do Redentor. Diante destas considerações, um educador preocupado com a crítica à tradição, à formação moral, não poderia ser jamais um moralista. A formação transvalorada é a formação que preza pela *veracidade*. E assim percebemos que aquilo que é tido por verdade não passaria de falsidade, e assim percebemos que o filósofo, antes de fazer uma mera inversão de valores, o que ele realiza é uma nova forma de ver, uma nova forma de ler as coisas: a *reversão do platonismo*, diante disso, seria marcada pela criação de novos valores. Conforme expressa o aforismo 84 de *Aurora*, intitulado *A filologia do cristianismo*:

Pode-se muito bem calcular quão pouco o cristianismo educa o sentido de honestidade e justiça pelo caráter dos escritos de seus eruditos: eles apresentam suas conjecturas ousadamente, como se fossem dogmas, e é raro que se vejam em honesto embaraço quanto à interpretação de uma passagem bíblica. Frequentemente dizem: “Eu estou certo, pois assim está escrito” – e segue-se uma interpretação de despudorado arbítrio, de maneira que um filólogo hesita entre a cólera e o riso ao escutá-la, e várias vezes pergunta a si mesmo: “é possível? É respeitável? É ao menos decente?” (NIETZSCHE, 2004, p. 64).

A filologia, que servira de instrumento para o filósofo interpretar os gregos, agora aparece (ainda mais) enquanto arma de combate contra a moral. A filologia seria uma importante ferramenta para a *veracidade*, para uma nova concepção da formação. Conforme dirá o filósofo n’*O Anticristo*: “Por filologia entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação, *sem* perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão” (NIETZSCHE, 2007, p. 63). Por este raciocínio, dito uma vez mais, o *bom* filólogo não seria jamais um erudito (um falseador), e o *bom* filólogo não seria jamais um cristão, conforme podemos afirmar pela continuação do aforismo 84 de *Aurora*:

Quanta desonestidade, nesse aspecto, ainda é cometida nos púlpitos protestantes, como o pregador explora grosseiramente a vantagem de ninguém aí lhe cortar a palavra, como a Bíblia é empurrada e espremida, e a *arte da má leitura* é formalmente ensinada ao povo: isso é subestimado apenas por quem nunca – ou sempre – vai à igreja. Mas, por fim, que devemos esperar das consequências de uma religião que, nos séculos de sua fundação, representou aquela inaudita farsa filológica em torno do Antigo Testamento: falo da tentativa de arrebatá-los aos judeus o Antigo Testamento, afirmando que não contém senão doutrinas cristãs e que *pertence* aos cristãos, como o verdadeiro povo de Israel: enquanto os judeus o teriam apenas usurpado (NIETZSCHE, 2004, p. 64-65).

O cristianismo, de tal feita, nasceria duma farsa filológica que tudo buscaria interpretar enquanto indício incontestado de Cristo, é o que podemos ler textualmente n’*O Anticristo* quando Nietzsche critica a figura de Paulo e da Igreja: “[...] falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do seu ato: todos os profetas falaram do seu “Redentor”... Depois a Igreja falseou até a história da humanidade, tornando-a pré-história do cristianismo” (NIETZSCHE, 2007, p. 49). Ainda segundo o aforismo *A filologia do cristianismo*:

E então se deu um furor de interpretação e atribuição, que não podia estar ligado à boa consciência: por mais que protestassem os eruditos judeus, supunha-se que o Antigo Testamento falasse de Cristo e apenas de Cristo, em particular de sua cruz, e onde quer que fosse mencionada uma madeira, uma vara, uma escada, um ramo, uma árvore, uma haste, um bastão, isso significava uma profecia da madeira da cruz: mesmo a instituição do Unicórnio e da serpente de bronze, mesmo Moisés, ao estender os braços em oração, até os espetos em que é assado o cordeiro da Páscoa – tudo é alusão e como que prelúdio à cruz! Terá *acreditado* nisso alguém que o afirmou? (NIETZSCHE, 2004, p. 65).

O eruditismo cristão, diante do que fora apresentado, culminaria num sufocamento da curiosidade (pois apresentaria *suas conjunturas ousadamente, como se fossem dogmas*, permanecendo na esteira da já criticada *verdade*), tratando-a como pecado, tornando-a uma desrazão, algo despropositado. Para o erudito, apenas o familiar, que é algo muito problemático para o conhecimento, conforme veremos no próximo capítulo, é o que importa. O eruditismo cristão, enfim, traz em si um projeto formativo massificador, moralizante, catequizador, que interdita/minimiza a singularidade diante do rebanho.

Poderíamos, nessa esteira, considerar Pascal um erudito (ainda que um erudito heteróclito), por falsear interpretações – e por impor uma espécie de *dogma*, que é a sua famosa *Aposta* - sobre coisas fundamentais da vida em prol do cristianismo (afinal, para Nietzsche, n' *O Anticristo*, o *único cristão que existiu morreu na cruz*). Nesse momento é importante fazermos referência à Seção 233 dos *Pensamentos*:

Sim, mas é preciso apostar. É inevitável, estais embarcados nessa. Qual dos dois escolhereis então? Vejamos; já que é preciso escolher, vejamos o que vos interessa menos. Tendes duas coisas para perder: a verdade e o bem, e duas coisas a engajar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa ventura, e vossa natureza duas coisas de que fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não fica mais ofendida, pois que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um ou outro. Aí está um ponto liquidado. E a vossa ventura? Pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdeis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar. Isso é admirável (PASCAL, 2001 p. 160).

Diante de tais ideias, Pascal seria um erudito heteróclito, enfim, por vários fatores, dentro os quais se destacam que ele é um cristão (não necessariamente um erudito é um cristão) e que possui um estilo de escrita

aforismático (que seria semelhante ao estilo de Nietzsche). Sempre quando em nossa tese aparecer a associação do erudito com o cristão será a partir da seguinte hipótese em torno da formação moralizante: o erudito falseia interpretações (e, sob a perspectiva nietzschiana, podemos dizer que muito mais falseia o erudito cristão, a ponto de, conforme veremos no caso Pascal, até *suicidar a razão*, a dúvida). E Pascal, para Nietzsche, se tornaria o exemplo de alguém que se sacrificaria pelo cristianismo, senão vejamos:

O que quer que provenha do estômago, dos intestinos, da batida do coração, dos nervos, da bÍlis, do sêmen – todas as indisposições, fraquezas, irritações, todos os acasos de uma máquina que conhecemos tão pouco! – tudo isso um cristão como Pascal tem de considerar um fenômeno moral e religioso, perguntando se ali se acha Deus ou o Diabo, o bem ou o mal, a salvação ou a danação. Oh, intérprete infeliz! Como precisa revirar e torturar seu sistema! Como ele próprio necessita revirar-se e torturar-se para ter razão (NIETZSCHE, 2004, p. 66).

Em Nietzsche, ao mesmo tempo em que abundam referências cheias de admiração ao *gênio* de Blaise Pascal enquanto filósofo, este representa, ao mesmo tempo, a figura exemplar do cristão. Ao que podemos dizer, Pascal representa alguém preso à concepção moral da formação, alguém que *personifica como ninguém a religião cristã*. E será em especial por causa de sua entrega ao cristianismo – veja-se, por exemplo, a referida *Aposta* - que Nietzsche criticará Pascal. Segundo Nietzsche, Pascal é o exemplo de um intelecto brilhante que *se deixou seduzir pela visão cristã de mundo*. A crítica de *Aurora*, por sua vez, encontra eco em *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche chama a fé de Pascal de um “[...] contínuo suicídio da razão” (NIETZSCHE, 2001a, p. 52).

O eruditismo cristão, diante destas considerações, serviria ainda mais à má interpretação, tornando-se apenas um cabedal de ideias desprovidas de *veracidade*. Mais uma ideia associada por Nietzsche entre eruditismo e cristianismo, por exemplo, é o tratamento de associar o Antigo Testamento ao cristianismo através de vários arranjos por parte de pseudo-intérpretes (eruditos). A formação moralizante preza pela *verdade*, a formação transvalorada preza pela *veracidade*. O eruditismo, ao não superar a

metafísica, tampouco promoveria o *espírito livre*, *algo outro*, sustentando uma formação moralizante.

Diante de tais questões, podemos sustentar a leitura de que a moral geraria uma educação fraca, que não perguntaria pela razão das coisas, pelos valores, mas que se encerraria em meras convenções, na autoridade das convenções: “Não fomos educados para *sentir pateticamente* e nos refugiar no obscuro, precisamente quando o intelecto deveria olhar do modo mais claro e frio possível? Ou seja, em todos os assuntos mais altos e relevantes” (NIETZSCHE, 2004, p. 78). Uma formação genuína valorizaria a solidão, pois é nesta condição, segundo o filósofo, que é possível uma observação mais fria das coisas: um olhar mais atento sobre *si próprio*. A moralidade, podemos dizer, cultiva o valor coletivista e, assim, extingue a singularidade em prol da vinculação a coletivismos. Evitar a dor, a solidão, é valorizar narcóticos coletivistas, por exemplo, a religião. Segundo Nietzsche: “O temeroso não sabe o que é estar só: atrás de sua cadeira há sempre um inimigo. – Oh, quem poderia nos contar a história do fino sentimento que se chama solidão!” (NIETZSCHE, 2004, p. 171).

A razão, segundo Nietzsche, não é algo mágico, uma espécie de superior diferencial entre os homens e uma barata, por exemplo, mas um acaso no homem, algo já configurado criticamente no início de *Sobre verdade e mentira*: não é possível, já fora dito, uma educação milagrosa. Nada além de um acaso é a razão. O pensamento é *superficial*, algo que será retomado no capítulo sobre *Além do bem e do mal*, quando Nietzsche criticará Descartes. Torna-se uma ilusão, diante disso, a crença no livre-arbítrio, que admite a razão como algo superior, pois se, como admitia o sábio Édipo, não temos controle sobre o que sonhamos, tampouco, dirá Nietzsche, teremos “[...] por nossa vigília” (NIETZSCHE, 2004, p. 96). O cristianismo é, assim, novamente combatido. Enfim:

Podemos pensar muito, muito mais coisas do que podemos fazer ou vivenciar – ou seja, nosso pensamento é superficial e está satisfeito com a superfície; de fato, não a percebe. Se nosso intelecto tivesse se *desenvolvido* rigorosamente na medida de nossa força e de nosso exercício da força, teríamos no lugar mais alto, em nosso pensamento, o princípio de que só podemos compreender o que podemos *fazer* – caso exista o compreender (NIETZSCHE, 2004, p. 95).

A preocupação da formação seria a de não parar no reino dos conceitos, das palavras *pelas* palavras, do *todo mundo sabe*, porque assim procedendo nos tornaríamos limitados *par excellence*, permanecendo na senda metafísica da razão *versus* instinto. Podemos, diante disso, argumentar a favor da ideia de que o erudito, do início ao fim encontra-se subjugado pelo reino dos conceitos, e que compreende mal a vida, pois seu modo de ser é antagônico a um modo de ser preocupado com as vivências. Conforme expressa Nietzsche:

A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos de impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos -; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência (NIETZSCHE, 2004, p. 87-88).

O eruditismo cristão que, ao analisar a história, terminaria por *julgá-la* e trazê-la para si (para o seu *Redentor*), não compreenderia exatamente o que a vida é, por mais que, muitas vezes, tenha esta ilusão, este preconceito. Há um abismo entre o conhecimento e o ato. Dirá o filósofo: “Os atos não são *já* aquilo que nos parecem ser” (NIETZSCHE, 2004, p. 89). E ainda segundo o filósofo alemão: “O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha” (NIETZSCHE, 2004, p. 93). Não conseguimos, assim, enxergar as coisas plenamente, não há objetividade, ou seja, há apenas uma fração – perspectiva - que percebemos e que nos liga à vida. Não há nada neutro, conforme Nietzsche expressa reiteradamente: “Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso *que se queixa de outro*” (NIETZSCHE, 2004, p. 81). E sobre esta problemática ainda esclarece-nos Patrick Wotling:

Para ser mais preciso, não existe nenhuma comunicação que não traduza simultaneamente uma situação hierárquica, uma diferenciação de ordem a partir de uma apreciação interpretativa das relações de potência (de domínio relativo) (WOTLING, 2003, p. 25).

A história, portanto, é sempre um ponto de vista, a vista de um ponto, ao que comentará Werner Stegmaier ao trabalhar esse problema: “[...] na vida não

há nenhum “mundo” comum, pois cada um o vê inevitavelmente sob a “ótica” de sua perspectiva” (STEGMAIER, 2013, p. 243). A almejada objetividade eruditista se *desmancha no ar*. Ainda segundo Stegmaier: “O que é dito *sobre* a vida, é dito *na* vida, sob as condições da vida. Visto que a teoria pressupõe um ponto de vista “acima” e independente daquilo que ela toma por seu objeto, não é possível nenhuma teoria científica da vida” (STEGMAIER, 2013, p. 229). Estamos, portanto, *acorrentados* a isto *eternamente*, é a nossa *prisão*, é o que podemos analisar a partir de Nietzsche:

Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar (NIETZSCHE, 2004, p. 90).

A erudição histórica, muitas vezes com pretensão de objetividade, é severamente criticada por Nietzsche, que nega, por exemplo, que os historiadores busquem o que efetivamente ocorreu. O filósofo afirma que os historiadores partem apenas do que teve efeito, de forma que estes “[...] falam de coisas que jamais existiram, exceto na representação mental” (NIETZSCHE, 2004, p. 189). Assim como o autor, que crê ter *reconstituído* o cenário de um grande personagem, os eruditos – que vão até ao pântano¹⁷ do conhecimento, que conhecem por tédio, por diletantismo, por hábito¹⁸ – também creem ter reconstituído em suas linhas o passado. Ambos teriam uma concepção errônea sobre a formação, sobre a vida, sobre o *tornar-se o que se é*, pois estes não se deixariam apreender na totalidade, na objetividade: segundo a fórmula

¹⁷ “Existem, em primeiro lugar, pensadores superficiais, em segundo, pensadores profundos – aqueles que vão ao fundo de algo -, em terceiro, pensadores radicais, que vão à raiz de algo – o que tem muito mais valor do que ir apenas ao seu fundo! -, e, por fim, aqueles que enfiam a cabeça no pântano: o que não deveria ser sinal de profundidade nem de radicalidade! Esses são os nossos caros do subsolo” (NIETZSCHE, 2004, p. 231).

¹⁸ Kant, na medida em que Nietzsche o considera alguém mais voltado para a mente do que para as vivências, nem que estas não fossem extraordinárias, pode ser considerado um paladino dos eruditos (daqueles que refletem sobre): “Kant se apresenta, quando transparece em seus pensamentos, como bravo e honrado no melhor sentido, mas insignificante: falta-lhe envergadura e poder; não vivenciou muita coisa, e seu modo de trabalhar toma-lhe o *tempo* para vivenciar algo – não penso, naturalmente, em grandes “eventos” exteriores, mas nas vicissitudes e tremores que assaltam a vida mais quieta e solitária, que tem ócio e arde na paixão do pensar” (NIETZSCHE, 2004, p. 244). Vemos aqui a oposição entre pensador (que vivencia o ócio, a *vida contemplativa*) e o trabalhador mental (operário do conhecimento, *funcionário do espírito*, que perdeu a dignidade do pensamento).

presente no *Ecce Homo*, para que alguém se torne *o que se é* pressupõe *que não suspeite sequer remotamente o que é*. Em suma: “Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber!” (NIETZSCHE, 2004, p. 226). Assim como a saúde é uma busca incessante e que não pode ser *dada* uma vez por todas através de um medicamento, a formação que não se abre ao novo, às *auroras*, termina por reforçar falseamentos, moralismos.

Vimos no capítulo sobre *Humano* que o *espírito livre* não crê nem é resultado de uma educação milagrosa e/ou moralizante, ideia essa reforçada em *Aurora* na medida em que essa obra inicia uma verdadeira *campanha contra a moral*, na medida em que visa criar um *saber sobre a moral*. Com isso, foi possível avançarmos na argumentação e sustentar a ideia de que para Nietzsche o eruditismo submete-se a parâmetros externos, *naturalizando a moral*, tornando-se um impeditivo para se almejar uma nova forma de se conceber a formação. Essa *campanha* iniciada em *Aurora*, em convergência às críticas de *Humano*, avançará n’*A gaia ciência*, de modo que quando o filósofo anunciar o *homem louco*, o *eterno retorno* e a *morte de Deus* será possível compreendermos que o projeto de crítica à metafísica e à moral atinge patamares cada vez mais complexos, de forma que o sentido da formação não será mais nem a submissão e nem a naturalização da moral, mas a afirmação da terra, da *gaia*.

Capítulo III

A GAIA CIÊNCIA: O ERUDITISMO ENQUANTO UM CONHECIMENTO TRISTE

*[...] não sou contra os sábios, sou contra os pedantes.
Não combato a ciência, combato a impertinência
que se faz passar por ciência. Não sou contra
a leitura mas contra quem arrota uma falsa
cultura.*

Molière, 2008, p. 107

Que formação almejar? Que liberdade visar? Que *loucura* buscar? Tais questões certamente fazem parte de todo o repertório intelectual de Nietzsche, pois tais questões fazem parte da formação do *espírito livre*¹⁹. O que é a liberdade? O que é a *loucura*? O que é a formação? Estas questões, aliadas as primeiras, fortalecem aquilo que em Nietzsche receberá o nome de transvaloração, ao que também podemos chamar de nova concepção de formação, de formação transvalorada. Sem redundarmos em um movimento sartreano de que os limites da liberdade são a própria liberdade, afirmamos que o filósofo alemão, ao buscar o porquê das coisas, descobre que a ideia de livre-arbítrio não existe, pois o que existe é a eterna *inocência do devir*. Logo, a transvaloração não pode ser considerada uma mera liberdade de escolha, mas uma drástica ruptura com o escolher, na qual o sujeito a todo tempo diz sim à vida: *Amor fati*.

O *homem louco* é o sujeito do *sim* (por nós visto enquanto *Amor fati*). O que é a *loucura*? O *sim*. O que é a liberdade? O *sim*. O que é a formação? O *sim*. Portanto, livrar-se dos grilhões das leis, dos costumes, da moral, da renúncia apregoada pelo *ideal ascético*, é afirmar a vida, logo, ao Nietzsche criticar os costumes – que a todo tempo impõem o não enquanto uma espécie de faculdade, ou seja, pressupõem a ideia de livre-arbítrio –, a nossa hipótese

¹⁹ A filosofia do *espírito livre*, que deveria ter sido encerrada no Livro 3 d'A Gaia Ciência, conforme destaca Salaquarda, jamais fora encerrada. Cf. SALAQUARDA, 1999, p. 79. E *Além do bem e do mal*, por exemplo, é um “[...] livro oriundo de planos e estudos para uma reelaboração de *Humano, demasiado humano I*” (TONGEREN, 2012, p. 83).

é a de que o filósofo acaba por transvalorar, por criar uma nova concepção de formação, acaba por afirmar a vida. Não à toa Zaratustra, *espírito livre*, grande protagonista da nova concepção de formação, sujeito que busca *tornar-se o que se é*, se fará presente n'*A gaia ciência*. Nesse bojo poderíamos questionar: Quais as consequências do *sim*? O que afirma quando é a vontade que afirma? De forma singular, diante disso, comenta Didier Franck em seu artigo *As mortes de Deus*:

O que acontece, porém, quando a vontade de potência, que, por essência, é vontade de mais potência, não pode se manifestar conforme esta essência e inexoravelmente declina? Permanecendo o que, por essência, ela é, ela irá, sempre, por essência, exercer-se contra esta última e “utilizar a força para extinguir as fontes da força”. Assim, há dois tipos de valores, aqueles que, ativos, abrem um curso livre à vontade de potência e aqueles que a retornam contra ela mesma, reativos, condenando-a ao aniquilamento e que, por esta razão, podem igualmente ser qualificadas de *nilistas* (FRANCK, 2005, p. 17-18).

A gaia ciência, enfim, é a obra do *sim*, é a aurora do *sim*. Neste sentido podemos compreender o motivo pelo qual Nietzsche continua seu combate contra o eruditismo, porque a formação para o filósofo deve ser sempre *sim*, não deve se fechar sobre si mesma. Nietzsche nega, assim, o *tu deves*, o *imperativo categórico* em nome do dito *sim*, criando uma espécie de jugo suave. Nietzsche é um pensador que se propõe a lançar luzes, liberdade, singularidade: “Também nós devemos crescer e medrar a partir de nós mesmos, livres e sem medo, em inocente amor de si!” (NIETZSCHE, 2009a, p. 126).

Os livros e manuscritos são coisas diferentes em diferentes pensadores: um recolhe no livro as luzes que velozmente soube furtar e carregar consigo, dos raios de um conhecimento que sobre ele relampejou; um outro dá apenas as sombras, as imagens em preto e cinza daquilo que na véspera se edificou em sua alma (NIETZSCHE, 2009a, p. 117).

Por fim, conforme expressa Giorgio Coli, a formação genuína conduz à *saúde*: “Isto é que é “saúde”, poder ser poeta e cientista conjuntamente, poder exercitar uma ciência não amuada, nem empertigada, nem sequer séria” (COLLI, 2000, p. 82).

Seguramente, para se compreender o itinerário filosófico de Nietzsche, uma série de pressupostos é necessária. A cada linha vemos a tradição filosófica desfilar e Nietzsche, ainda que muitas vezes utilizando-se de metáforas, a criticar vários pressupostos desta tradição. A *gaia ciência*, com seus vários aforismos, traz à tona uma série de críticas à moral judaico-cristã, tendo na *morte de Deus* e no *eterno retorno* grandes expressões, mas também uma severa crítica à cultura e à concepção moralizante de formação, que não se dão marginalmente, pelo contrário, a própria ideia de Deus será um dos ícones duma formação moralizante que levaria, por exemplo, a razão ao *suicídio*, conforme analisamos através do caso de Pascal em *Aurora*. Disso resulta que, ao mesmo tempo que Nietzsche é crítico da moral de rebanho, também é crítico de uma formação moralizante, que submete o indivíduo a parâmetros externos, que se opõe ao que *Aurora* preconizava, a saber, a educação de *um só indivíduo*. Todavia, o próprio Nietzsche assegura que aquele que *der conta do meu livro certamente se dará comigo*, o que faz com que sustentemos a ideia de buscar em Nietzsche, inevitavelmente, não apenas a letra, mas um modo de ser preocupado com a vida. Segundo Scarlett Marton: “Não é, pois, com um trabalho técnico, uma área específica do conhecimento ou um domínio do saber, por mais amplo que seja, que a filosofia se confunde” (MARTON, 2001, p. 84).

Vida e pensamento não se separam em Nietzsche, por isso, certamente, a *brincadeira* do leitor: “Bons dentes e bom estômago -/ Eis o que lhe desejo!/ Se der conta de meu livro,/ Certamente se dará comigo!” (NIETZSCHE, 2009a, p. 43).

Nesse momento, destacamos que a nossa hipótese a respeito d'A *gaia ciência* é a de que o eruditismo é um conhecimento triste, por não pensar a vida *na vida* e por criar um pobre *refletir sobre*. O *conhecimento alegre* é aquele que afirma a terra, que afirma o *eterno retorno* e, por isso, conclama: *Amor fati*. A verdadeira formação é *Amor fati*. O *homem louco* e o *espírito livre* são os tipos que preferem fazer as *deduções opostas*, que preferem *hábitos breves* por entender que a vida é um incessante e inocente vir-a-ser, de maneira que o caminho para a verdadeira formação seja a *vida contemplativa*, que visa o *cultivo e o cuidado de si*, afinal, conforme analisaremos através do diagnóstico nietzschiano, *Deus está morto*. A partir de tais ideias, dialogaremos com Didier Franck, Wolfgang Müller-Lauter, Scarlett Marton e António Marques, na medida em que tais comentadores reforçam a nossa hipótese de pesquisa acerca de que Nietzsche busca pensar a vida *na vida*, a partir da pluralidade da vida, que é *vontade de poder*.

3.1 A dignidade do pensamento

A *gaia ciência*, no início do Livro I expressa que cada indivíduo, a seu modo, promove a perpetuação da espécie. Desta maneira, pessoas que consideramos como “[...] úteis e nocivas, boas e más” (NIETZSCHE, 2009a, p. 51) tornam-se, numa análise mais criteriosa, promotoras da vida humana. Tudo é *vontade de poder* (*Wille zur Macht*)²⁰.

²⁰ Sobre a expressão *Wille zur Macht*, optamos por traduzi-la por vontade de poder, por ser a palavra poder, ainda que possível do “inconveniente de arriscar-se a circunscrever o conceito demasiadamente no registro da filosofia política” (GIACOIA, 1997, p. 51-52), por ter a vantagem, ainda segundo Giacoia, de “evitar a distinção metafísica entre ato e potência”, o que Nietzsche não autorizaria. Todavia, também temos em vista que vontade de potência seria outra tradução possível para a referida expressão, conforme Scarlett Marton esclarece na segunda nota à apresentação “A terceira margem de interpretação” feita à obra *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, de Müller-Lauter, ao comentar que: “Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parece-nos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência,

Portanto, rompem-se os dualismos de bem e mal, na perspectiva nietzschiana, rompe-se a metafísica, e isso em prol da vida. Vida, nesse sentido, não pode ser identificada como conservação, mas, como o próprio Nietzsche afirma no *Crepúsculo dos ídolos*, o que constitui fundamentalmente a vida “[...] não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder...*” (NIETZSCHE, 2010, p. 71), o que converge com a ideia presente em *Além do bem e do mal*, que afirmará categoricamente que vida é *vontade de poder*, senão vejamos: “[...] a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (NIETZSCHE, 2001a, p. 171). Diante disso, a vida encontra-se diametralmente oposta à vida proposta pelo ideal ascético, pela metafísica, em sua ânsia de conservação e renúncia, bem como diametralmente oposta às “[...] teorias do meio, que supervalorizam a influência dos fatores externos” (WOTLING, 2011, p. 59). *Amor fati, vita contemplativa*, perspectivismo, nesse bojo, tornam-se intensificações da *vontade de poder*, que é uma via oposta à da moralidade cristã, do livre-arbítrio, uma vez que a referida *vontade* pressupõe a pluralidade, a multiplicidade de forças, jamais uma afirmação da dualidade metafísica, idealista, escatológica de um mundo transcendente. Conforme expressa Scarlett Marton: “Com o combate ao dualismo de mundos, põe por terra a interpretação imposta pelo pensar metafísico e pela religião cristã” (MARTON, 2001, p. 80-81). A *vontade de poder* torna-se, assim, justamente o oposto de um postulado metafísico. Conforme também corrobora António Marques:

Que a vontade de poder como implosão da metafísica do fundamento, desloque a questão da verdade e da objetividade, que a problemática do domínio e da provocação da natureza seja inelutavelmente introduzida por este conceito, distorcendo desse modo também irremediavelmente a concepção clássica de conhecimento representativo, qualquer destes aspectos é nuclear no perspectivismo de Nietzsche (MARQUES, 1993, p. 34).

impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais” (MARTON, 1997, p. 10-11).

É diante desse contexto que podemos compreender que uma força, enfim, só existe em relação à outra força, sendo que a *vontade de poder* é “[...] sempre multiforme” (MARQUES, 1993, p. 41), sendo uma “[...] pluralidade de forças” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 69). Esta interpretação também é compartilhada por Marton: “Quando trata do mundo, o filósofo sempre postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte. A força só existe no plural: não é em si, mas na relação com outras; não é algo, mas um agir sobre” (MARTON, 2001, p. 96-97). Tudo isto inviabiliza, uma vez mais, a crença na neutralidade. E é justamente esta tese que Müller-Lauter também defenderá: “Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontade de poder, para poder ser vontade de *poder*” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 84). É essa a direção que defendemos e que Stegmaier também interpretará o problema da *vontade de poder* enquanto uma *vontade em oposição a uma outra vontade*²¹:

O pensamento da vontade de potência pode ser um símbolo para isso: uma vontade de potência sempre se opõe a outras vontades de potência. Ela é somente “vontade” em oposição a uma outra vontade e, *enquanto* vontade, ela quer “a potência”, quer impor-se em relação às outras vontades (STEGMAIER, 2009, p. 36).

Da mesma forma, podemos afirmar que os eruditos também promovem a vida humana, a sua perpetuação, tornando-se uma espécie de mal necessário, uma *vontade de poder fraca*, que promove o aniquilamento, pois, conforme vimos no início dessa seção, rompem-se os dualismos de bem e mal, rompe-se a metafísica.

Tudo promove, enfim, o *sentimento de poder*, afinal, ao fazermos o bem ou o mal a outros, “[...] exercitamos neles o nosso sentimento de poder – é tudo o que queremos nesse caso” (NIETZSCHE, 2009a, p. 64). E conforme afirma Müller-Lauter: “Para poder ser vontade de poder, toda vontade de poder

²¹ Nas palavras de Wolfgang Müller-Lauter: “Vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade “em si” ou “como tal” é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Macht-wollen*) não é apenas “desejar”, aspirar, exigir”. A ele pertence o “afeto do comando”. Comando e execução pertencem ao um da vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54-55).

carece, com efeito, de uma contra-vontade” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 97). A este respeito também comentará Scarlett Marton:

A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se. Agindo sobre outras e resistindo a outras mais, ela tende a exercer-se o quando pode, quer estender-se até o limite, manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência (...) Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras, que lhe opõem resistência, mas o obstáculo constitui um estímulo (MARTON, 2001, p. 97).

Para compreendermos este *sentimento do poder*, para que não se torne a nossa análise simplista, é necessário termos em vista a perspectiva de que este sentimento encontra-se também inserido no contexto da *inocência do devir*. Sob esta *inocência*, já referenciada anteriormente, as coisas não se tornam simplistas, pelo contrário, rompe-se com as “teorias do meio” – o que chamamos diversas vezes de submissão a parâmetros externos - e com a ordenação moral do mundo, com aquilo que veremos neste capítulo, a saber, com Deus e as suas *sombras*, de forma que não se trata de uma apologia ao crime, ao dano, justificando-o e inocentando-o. Desta feita, rompem-se as meras dicotomias metafísicas. Verdade e mentira também devem, neste contexto, ser colocadas no sentido extramoral, é necessário se questionar os valores: “É evidente que esses trágicos também trabalham no interesse da espécie, ainda que pensem trabalhar no interesse de Deus e como seus enviados” (NIETZSCHE, 2009a, p. 52) – poderíamos trocar Deus por eruditismo cristão neste ponto (e Pascal enquanto erudito cristão). Os eruditos amam o *conhecimento pelo conhecimento*, e isto se torna o mote de suas vidas: encarnam, segundo a nossa leitura, a formação moralizante. No caso dos eruditos cristãos, apresentados em *Aurora*, eles criam um por que em relação à vida, eles criam a razão da vida, que seria um falseamento da própria vida em prol de Deus e do Redentor: “Na verdade, os maus impulsos são tão apropriados ao fim, conservadores da espécie e indispensáveis quanto os bons: - apenas é diferente a sua função” (NIETZSCHE, 2009a, p. 57)²². Na mesma direção, Nietzsche expressa:

²² Nesse bojo, Nietzsche expressa: “Assim é com as finas esculturas nas escamas dos répteis: seria um erro enxergar nelas um ornamento ou uma arma – pois são vistas apenas no

Assim é com as finas esculturas nas escamas dos répteis: seria um erro enxergar nelas um ornamento ou uma arma – pois são vistas apenas no microscópio, isto é, com um olho artificialmente aguçado, não possuído pelos animais para os quais poderiam significar um ornamento ou arma! (NIETZSCHE, 2009a, p. 60).

Na ânsia por sentido (que também pode ser sinal de *niilismo*), que muitas vezes cria uma funesta aceleração do sentido, a nossa interpretação é a de que acontece algo problemático entre os homens: a perda da dignidade (o *niilismo*). É a busca de sentido na ausência de sentido, podemos dizer. Seria também a manutenção e a degradação da espécie, por sua vez, aquilo que faz gerar uma nova manutenção, seguida duma nova degradação: uma dialética sem síntese, pois, conforme vimos com Müller-Lauter, *toda vontade de poder carece, com efeito, de uma contra-vontade*. Mesmo o pensamento perdeu o seu caráter reflexivo em meio à pressa, o pensamento, assim, perdeu a sua dignidade e o velho estilo de um homem sábio já não é mais tolerado. Aqui temos anunciado explicitamente um problema que avante veremos de forma ainda mais acentuada que é o da *vida contemplativa*. Uma formação genuína deve contemplar a *vida contemplativa*: o *espírito livre*, que *floresce em Humano*, é o sujeito do *Amor fati* d'A *gaia ciência*, o sujeito que diz sim e que busca, primeiramente, poder sobre si, ao que também podemos chamar de dignidade do pensamento.

O erudito, que é, diante da nossa visão, o sujeito que perdeu a dignidade do pensamento em algum momento de sua vida, torna-se o baluarte da reflexão. Não que ele seja o baluarte da *reflexão* propriamente dita, pois o seu modo de ser, ainda que *tenha* partido da ideia de reflexão possibilitada pela *vida contemplativa*, não mais se torna uma reflexão no sentido forte do termo, a saber, enquanto *domínio de si*. Ele se torna o baluarte, utilizando um termo caro à *Genealogia*, devido à quantidade de *escravos* na sociedade, que o veem como senhor da reflexão. E isso se dá – a perda da dignidade do pensamento - pelo fato do erudito ter empobrecido o refletir, gerando apenas um refletir sobre, o que não é um refletir sobre si visando poder sobre si. A formação eruditista cria uma retórica sobre o acontecimento, o que é um desperdício de

microscópio, isto é, com um olho artificialmente aguçado, não possuído pelos animais para os quais poderiam significar um ornamento ou arma!” (NIETZSCHE, 2009a, p. 60).

energia. É este refletir sobre, esta fuga de si, enfim, que consideraremos adiante enquanto um caminho que se encaminha para o espírito de multidão, para o espírito de rebanho, para a *ampliação máxima da cultura*: alguém que é comandado, que não é, nas palavras de Giacoia, “[...] senhor de seus próprios demônios” (GIACOIA, 1997, p. 33). Poderíamos considerar o eruditismo uma forma de degradação e o *espírito livre* enquanto promotor da transformação (de um novo modo de ser), enquanto um modo de ser que acaba também por promover uma concepção transvalorada de formação, pois se trata de um *espírito* que reflete intensamente sobre o conhecimento, sobre o pensamento, sobre a vida. É assim que percebemos a intenção de *Humano*, de tratar os sentimentos humanos enquanto *demasiado humanos*, radicalizar-se n’A *gaia ciência*: desvalorizar o terreno em nome do supraterrano é algo que A *gaia ciência* jamais autorizaria.

3.2 Os pseudo-realistas

O conhecimento, para Nietzsche, deve ser promotor da vida. Tal característica do conhecimento é mote de toda esta tese. O “curioso” é que Nietzsche era um filólogo, alguém formado em um ofício cuja base intrínseca era a erudição. O que acontece é que Nietzsche fez da erudição um meio de combate, o conhecimento lhe serviu de arma para uma batalha muito maior: a batalha contra o *status quo*, contra a *moral de rebanho*. Conforme vimos no capítulo sobre *Aurora*, a filologia seria justamente uma arma de combate contra a moral, uma importante ferramenta a favor da *veracidade*, a favor de *algo outro*. E conforme veremos no capítulo sobre *Além do bem e do mal*, Nietzsche, com sua erudição, encontrava-se além dos eruditos. No horizonte de nossa interpretação, comentará Wilson Frezzati Jr.:

A moral de rebanho permite que os homens – cujos impulsos estejam degenerados ou decadentes – possam viver em conjunto, primeiro, porque não representam ameaça uns aos outros; segundo, porque sozinhos não são capazes de subsistir e, conseqüentemente, necessitam da ajuda uns dos outros, e, terceiro, porque precisam se proteger contra aqueles que podem dominá-los – a “exceção”, o “grande homem”, o “gênio”: a superioridade numérica sobrepuja a superioridade daqueles que têm os impulsos organizados e que estão isolados (FREZZATTI, 2006, p. 100).

Neste ponto percebemos que entre os escritos da juventude e os escritos da maturidade de Nietzsche há muito mais uma relação de continuidade do que de ruptura, conforme já afirmado no capítulo I desta tese que se estuda *Humano, Demasiado Humano*. É em razão disso que Paul van Tongeren argumentará que em Nietzsche há um “[...] desenvolvimento do perguntar” (TONGEREN, 2010, p. 284). A busca pela transvaloração, assim, é também a busca de uma formação genuína, por uma nova visão do pensamento, por um perguntar contínuo, algo que desmorona a metafísica. De tal forma, o conhecimento que se pretende absolutamente realista, desprovido da faculdade de imaginação, torna-se severamente criticado por Nietzsche. A valorização da sensibilidade, da imaginação, tornam-se fundamentais para uma formação genuína, que passa pelo horizonte da estética. O eruditismo, ao querer excluir a sensibilidade em prol duma pretensa realidade, limita o conhecimento: a dicotomia razão *versus* instinto será sempre problemática segundo a perspectiva de Nietzsche. Neste horizonte podemos compreender a ironia nietzschiana:

Vocês, homens, sóbrios, que se sentem defendidos contra a paixão e as fantasias e bem gostariam de transformar em orgulho e ornamento o seu vazio, vocês chamam a si próprios de realistas e insinuam que, tal como lhes aparece o mundo, assim é ele realmente: apenas diante de vocês a realidade surge sem véu, e vocês próprios seriam talvez a melhor parte dela – ó, queridas imagens de Sais! Mas também vocês, no seu estado sem véu, não continuam seres altamente apaixonados e obscuros, se comparados aos peixes, e ainda muito semelhantes a um artista apaixonado? (NIETZSCHE, 2009a, p. 95).

Os realistas creem, também, que ao investigar as coisas, por exemplo, chegarão à sua essência. Em outras palavras, ao investigarem a origem da palavra maçã consequentemente descobririam a sua essência e de onde esta viria. As palavras, assim, tornam-se meros meios para aqueles realistas criticados por Nietzsche, que acreditam que pela via erudita – do *conhecimento pelo conhecimento* – chegariam à coisa-em-si. Puro engano, ilusão, segundo o filósofo. As palavras não se deixam compreender por completo, tampouco as coisas: e a educação que se proponha a assumir a radicalidade de que a vida é devir deve sempre pensar a diferença *na* diferença, pensamento este que se atualize constantemente, um perguntar constante, conforme bem destacou van

Tongeren. Todavia, pelo fato das palavras expressarem os afetos (valores) humanos, Nietzsche se foca de modo especial nelas – não como meio para a coisa-em-si, como é o caso dos realistas, mas também não como fins em si mesmos. Nietzsche visa compreendê-las para compreender o homem e a sua vontade de dominação. E ao compreendê-las, neste sentido pode criar novas palavras, criando, assim, novos valores. O erudito, não criando novos valores, torna-se um realista. Nietzsche, com tal projeto, se ergue enquanto o filósofo da *gaia ciência*, enquanto o filósofo que pensa a vida *na* vida. Conforme também interpreta Giorgio Colli: “A esfera do conhecimento deve ser unida à da alegria. É este o tema dominante desta obra” (COLLI, 2000, p. 78). Diante desses esclarecimentos:

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são. A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele -, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência (NIETZSCHE, 2009a, p. 96).

Ainda no que concerne aos realistas, agora sob o nome de utilitaristas, cabe destacar mais uma crítica: que posição a poesia ocuparia aos seus olhos? Poderíamos dizer que lugar algum. A exemplo de Platão (precursor, junto com Sócrates, duma formação moral, pois, para a nossa interpretação da formação em Nietzsche, tudo seria após Platão uma marcha degenerativa), os utilitaristas expulsariam a poesia do cabedal cientificista, *inteligível*. O que acontece – e isto se dá muitas vezes no nível do “inconsciente” – é que a mentalidade utilitarista é a que cria o egoísmo: é bom quem é útil, e quem não é deve ser rechaçado. É esta lógica, ainda, que permeará a lógica do mercado, que tratará tudo como objeto: é esta lógica que permeará, também, o utilitarismo e mercantilismo no campo educacional. A arte (no caso, a poesia), na via oposta do comércio, fornece uma elevação do ser humano, até mesmo uma diferenciação. Esta diferenciação posteriormente pode até se tornar uma representação, mas uma representação que se atualize constantemente: vida é

transformação, pensar a vida *na* vida, portanto, pressupõe que o pensamento se atualize constantemente.

Há, porém, um quesito utilitarista na arte poética, que Nietzsche a chamava de *utilidade supersticiosa*, que é o fato de que na origem da poesia esta visava agradar aos deuses. Segundo Stegmaier: “Nietzsche supõe que as origens da vivência moderna da arte residem nas antigas religiões” (STEGMAIER, 2013, p. 232). E, nas palavras do próprio Nietzsche:

Mediante o ritmo, um pedido humano deveria se inculcar mais profundamente nos deuses, depois que as pessoas notaram que a memória grava mais facilmente um verso que uma fala normal; também acreditaram que por meio do tique-taque rítmico podiam ser ouvidas a distâncias maiores; a oração ritmada parecia chegar mais perto dos ouvidos dos deuses (NIETZSCHE, 2009a, p. 112).

Outra *utilidade* da arte, enfim, se dava pelo fato dela ajudar a *purificar a alma*: “*Melos* [melodia] significa, conforme sua raiz, um calmante, não porque seja calmo em si, mas porque seus efeitos acalmam” (NIETZSCHE, 2009a, p. 112).

Estamos, neste momento, numa seara bastante polêmica d’A *gaia ciência*, pelo fato de que no aforismo 84 o filósofo estabelece uma crítica bastante dura aos poetas e à poesia de forma geral, conforme podemos ler: “[...] uma verdade corre mais perigo quando um poeta a aprova do que quando a contradiz” (NIETZSCHE, 2009a, p. 113). Devemos, então, esclarecer minimamente sobre o que trata este aforismo: a arte *em si mesma*, a arte pela arte, é perigosa; a arte, ao mesmo tempo, é uma pretensa busca da verdade, da realidade: é, diante destas características, como uma espécie de contradição em si mesma. A arte reflete contradições, portanto. Pelo fato, contudo, de expressar contradições, pode caminhar em prol do *charme da imperfeição*, desde que se assuma enquanto imperfeita. Em nossa leitura, a arte imperfeita, assim como a ciência imperfeita, tornam-se os objetivos de Nietzsche ao promover um novo valor para a formação. E aqui visualizamos também a razão do filósofo ter se utilizado da ciência em *Humano*.

A arte n’A *gaia ciência* é uma estratégia, um meio, na qual a sensibilidade se efetiva grandemente. É a este tipo de arte que nos referimos

em nossa análise. A arte ajuda a compreender a linguagem e, assim, a criar valores, ajuda a transvalorar, a questionar os pilares da *verdade*. Tal arte ajuda a gerar o *homem louco*. A arte deve ser a *arte das festas*, e não a eruditista, arte pela arte, que se torna uma espécie de *conhecimento pelo conhecimento*, para os miseramente exaustos:

Que importa toda a arte de nossas obras de arte, se chegamos a perder a arte superior que é a arte das festas? Antigamente as obras de arte eram expostas na grande avenida de festas da humanidade, para lembrança e comemoração de momentos felizes e elevados. Agora se pretende, com as obras de arte, atrair os miseramente exaustos e enfermos para fora da longa via dolorosa da humanidade, para um instantezinho de prazer; um pouco de embriaguez e de loucura lhes é oferecido (NIETZSCHE, 2009a, p. 117).

É justamente o *charme da imperfeição*, destacado no aforismo 79 d'A *gaia ciência*, o que o erudito cristão, por exemplo, não aceitaria, e isso em nome da objetividade, da falsificação: o erudito cristão, conforme vimos, chega a apresentar as suas *conjecturas enquanto dogmas*. Tal *charme*, entretanto, é marca de força e não de fraqueza, como poderia se pensar: é marca da transformação. Pela imperfeição nos aproximamos de todos os homens e neles nos objetivamos: pensamos a diferença *na* diferença, a vida *na* vida, a formação além da (in)formação. A imperfeição torna-se a própria objetividade – o que soa até paradoxal. Neste sentido, a subjetividade também se torna a própria objetividade – e nisso rompem-se os dualismos. Todo aquele que se posiciona contra este *charme* compreende mal a vida, porque rechaça o *dever*.

3.3 Abandonar a sombra: *Deus está morto*

Deus está morto – talvez neste polêmico e famoso diagnóstico contenha o cerne d'A *gaia ciência* no que diz respeito à crítica à moral e, *consequentemente*, no que tange à crítica à formação moralizante. Tal perspectiva podemos sustentar através do aforismo 108:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 2009a, p. 135).

Diante disso, devemos lutar, também, contra a *sombra* do morto: uma formação, por exemplo, que se creia reformadora, mas que mantenha os fundamentos do que é tido por ruim, permanece presa à *sombra* duma formação morta. E como se luta contra a *sombra*? Através da defesa do caos (multiplicidade). Por quê? Pelo fato de que não há uma ordem que rege o nosso mundo, uma concepção moral, mas uma pluralidade de forças (*vontade de poder*), porque “[...] o caráter geral do mundo (...) é caos por toda eternidade” (NIETZSCHE, 2009a, p. 136).

Enfim, tudo é caos, *inocência do devir*, *vontade de poder*, e a *sombra*, otimismo metafísico, deve ser superada. E o caos, diante disso, não seria o feio, também não seria o belo, pois “[...] ele absolutamente não procura imitar o homem” (NIETZSCHE, 2009a, p. 136).

A superação da *sombra*, por sua vez, é ainda a superação da lógica, da *igualação do não-igual*, para utilizarmos um termo de *Sobre verdade e mentira*²³. A formação moral, crendo ter encontrado a luz, antes teria encerrado o homem na caverna: conforme o aforismo 108 nos mostrou, *ainda haverá cavernas em que sua sombra (a sombra de Deus) será mostrada*.

Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo “em fluxo”. Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida (NIETZSCHE, 2009a, p. 139).

A superação de *uma* formação/ordem torna-se, todavia, sempre uma postura perigosa. É a superação das causas e efeitos, é uma negação de “[...] qualquer condicionalidade” (NIETZSCHE, 2009a, p. 141). *Sombra* enquanto

²³ “Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse “folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial” (NIETZSCHE, 2008b, p. 35).

consequência de uma existência. Morto um, pela *lógica* o outro deveria morrer também. O homem, ser “lógico”, operaria em muitos casos como ser ilógico, alimentaria algo mesmo depois de morto – crendo nisto enquanto fundamento das coisas. O *homem louco*, anunciador da polêmica e famosa morte de Deus, é *louco* por adotar o perigo: a incondicionalidade, a diferença, algo que Didier Franck comentará: “A morte de Deus, que nos priva de todo apoio, como também de toda possibilidade de orientação, faz de nós, então, mortos que se ignoram, nos reduz a não mais do que às cinzas de nós mesmos” (FRANCK, 2005, p. 10). Diante de toda essa argumentação, vamos ao famoso aforismo intitulado *O homem louco*:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! [...] Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda o meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mis distante que a mais longínqua constelação – e *no entanto eles o cometeram!*” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (NIETZSCHE, 2009a, p. 147-148).

E o ser humano, mesmo diante de todo esse diagnóstico, segundo Nietzsche, ainda acredita na *sombra*. Por quê? Por instinto de rebanho, dirá o filósofo. Por moralidade, por costume: “Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo” (NIETZSCHE, 2009a, p. 142). Para Nietzsche, não há (em especial após a *morte de Deus*) como salvar Deus, sendo que quaisquer tentativas de salvá-lo tornam-se sombras de Deus: e uma formação que queira se resumir a apenas um modo de ser torna-se intrinsecamente fadada ao fracasso. Por exemplo, conforme veremos n’*O Anticristo*, para Nietzsche Jesus não é o filho

de Deus, não é um dos elementos que constitui o mistério da Santíssima Trindade, não é o homem/herói que morreu e ressuscitou pelos pecados da humanidade: Jesus é apenas um *tipo psicológico*, um *idiota*. Nietzsche busca olhar Jesus de modo diferente da formação moralizante, sob uma perspectiva amoral e imanente. Sobre a problemática da *morte de Deus*, Didier Franck, em seu artigo *As mortes de Deus*, traz uma contribuição importante:

Quem é, então, este deus suscetível de morrer sob nossos próprios golpes, o qual, na medida mesma de sua divindade própria, nós somos capazes de aplicar-lhe a morte? O deus cristão. Com efeito, não ousaríamos atentar à vida de um deus, seja qual for, se a dimensão interior a qual podemos atingir não estivesse anteriormente aberta. Consequentemente, não se trata nem de um deus grego parecido conosco, nem, de outro modo, do deus de Israel retirado da aliança, desprovido de história e nunca silente; a abertura desta dimensão somente pode revelar uma iniciativa divina. Em suma, o único deus que podemos matar é aquele cujo verbo se fez carne, aquele cujo filho morreu sobre a cruz para nossa redenção e foi ressuscitado para a nossa glorificação. Nesse mesmo sentido, a *Kénose* é o mesmo que a graça do pai, permitindo o assassinato (FRANCK, 2005, p. 13).

O *homem louco*, enfim, é um sujeito nobre, mas que, em meio à barbárie do *rebanho*, é (pode ser) tragado pelo mais fraco, pelo *escravo*. A ideia de *direitos iguais*, por exemplo, pode ser vista enquanto uma das consequências do forte sendo tragado pelo fraco. Trata-se duma dramática inversão. Nas palavras do *Ecce Homo*: “A luta por direitos *iguais* é inclusive um sintoma de doença: qualquer médico o sabe” (NIETZSCHE, 2009a, p. 56). E tristeza e repulsa manifestam-se contra o *homem louco*.

É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se. Portanto, deve-se distinguir, na benevolência, entre o impulso de apropriação e o impulso de submissão, conforme ela seja sentida pelo mais forte ou pelo mais fraco. Alegria e desejo coexistem no mais forte, que quer transformar algo em função sua; alegria e vontade de ser desejado, no mais fraco, que gostaria de tornar-se fruição. — Compaixão²⁴ é essencialmente do primeiro tipo, um agradável movimento do impulso de apropriação, à vista do mais fraco; havendo ainda a considerar que “forte” e “fraco” são conceitos relativos (NIETZSCHE, 2009a, p. 143).

²⁴ Sobre o tema da compaixão e a crítica nietzschiana, comentará Stegmaier: “Zaratustra quer superar a compaixão, à medida que ele supera o sofrimento, e ele quer superar o sofrimento, à medida que ensina a vê-lo de outro modo” (STEGMAIER, 2009, p. 29). Sobre este assunto, também indicamos o singular comentário de van Tongeren, que aponta para uma possibilidade de “compaixão ‘extramoral’” em Nietzsche. Cf. TONGEREN, 2012, p. 80.

Combate contra a *sombra*, eis a disputa do *homem louco*, antagonista da moralidade, também promotor duma formação transvalorada. Tal homem, anunciador da *morte de Deus*, foi vítima de escárnio. Todavia, tudo precisa de um tempo: “O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos” (NIETZSCHE, 2009a, p. 148). Mesmo a *sombra* precisa de um tempo para ser vista (não mais ser vista, na verdade) *como sombra, como fumaça. Deus está morto! Deus continua morto.*

E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então! (NIETZSCHE, 2009a, p. 148).

O trágico se forma ante a *morte de Deus*: não há mais possibilidade de salvação, de redenção. A formação moralizante não há mais possibilidade de ser. O que antes era tido por verdade hoje é tido por mentira: a crença metafísica, moral, na verdade foi rechaçada. A mesa foi limpa, o que implica questionar: do que os antigos se alimentaram? Como se mantiveram vivos? Mantiveram-se vivos?

Pela *veracidade*, pela probidade, conforme analisado no capítulo anterior, assim morre a *verdade*, assim se *limpa completamente a mesa*. E a probidade intelectual torna-se a derradeira virtude para quem queira construir uma nova concepção da formação. Diante disso, só a comédia parece ser possível – e sempre depois da tragédia.

3.4 Hábitos breves e vida contemplativa

Pois o criador tem de ser um mundo para si mesmo
e encontrar tudo em si mesmo e na natureza,
da qual se aproximou.
RILKE, 2013, p. 27

Amor fati (Amor ao destino), com este conceito Nietzsche inicia a quarta parte d'A *gaia ciência*. Amar ao destino é aceitá-lo, afirmá-lo inclusive em seus caracteres mais feios: *inocência do devir*. É compreender que tudo é um processo, o que implica dizer que mesmo o cristianismo é algo necessário (o que não se torna nenhuma surpresa). Segundo interpreta Oswaldo Giacoia: "Deformação, dissolução, corrupção de uma complexa formação de domínio, a *décadence* deve ser considerada, antes de tudo, como processo" (GIACOIA, 1997, p. 21). Deveríamos, assim, *afirmar* a formação eruditista, a formação moralizante, e o espírito de *rebanho*? Trata-se, antes, de *desviar o olhar* (*pathos*)... "E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!" (NIETZSCHE, 2009a, p. 188). Nietzsche desviou o olhar de Schopenhauer e desviou também de Wagner. Nietzsche tem, assim, elementos duma auto-supressão da moral. E sua antiga amizade com o autor de Parsifal tornou-se uma *amizade estelar*...

Existe provavelmente uma enorme curva invisível, uma órbita estelar em que nossas tão diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos – elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é muito breve e nossa vista muito fraca, para podermos ser mais que amigos no sentido dessa elevada possibilidade. - E assim vamos crer em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na Terra (NIETZSCHE, 2009a, p. 190).

Nietzsche experimentou um intenso momento crítico, que alterou seu modo de pensar, de ser. Para a nossa perspectiva, a de pensar a vida *na* vida, a referida autossupressão da moral só é possível com aquele que vivenciou intensamente a moral: o novo valor para a formação (o imoralista) passa pelo viés da crítica à concepção moral de formação. É nesse sentido que é possível ler *O Anticristo* como uma espécie de consumação do cristianismo, é nesse sentido, também, que é possível analisar a ruptura de Nietzsche com Schopenhauer e com Wagner.

Sobre Nietzsche encontrar-se inserido na história do cristianismo, Didier Franck, ao abordar *Assim falou Zaratustra*, afirma: “Zaratustra, portanto, foi o mais feio dos homens, foi o cristão, o deus trinitário foi o seu deus e, confidenciando que seu próprio sangue está ligado intimamente àquele dos sacerdotes, ele, finalmente, não diz outra coisa” (FRANCK, 2005, p. 32). A este respeito também é importante o esclarecimento de Scarlett Marton, ao referir-se ao Zaratustra de Nietzsche: “Em seu percurso, antes de deixar sua terra natal e rumar para a montanha, talvez ele mesmo crera em Deus. Imerso na cultura socrático-judaico-cristã, que é a nossa, talvez fora niilista” (MARTON, 2001, p. 74). E o próprio Didier Franck amplia e arremata esta problemática acerca de Nietzsche e a sua inserção na história do cristianismo:

A propósito de “seus inimigos”, os sacerdotes, Zaratustra advertia seus discípulos: “meu sangue é parente do deles; e quero ver o meu sangue honrado ainda no deles”. De uma parte, o seu significado é aquele que assume e faz sua a história dos valores sacerdotais judaico-cristãos, mas, de outra, e concomitantemente, que estes “falsos valores e palavras delirantes” que, “para os mortais, são os piores monstros”, constituem o essencial daquilo a que ele se opõe, já que os sacerdotes, mais uma vez ele diz, “chamaram Deus àquilo que se lhes opunha e os fazia sofrer” e “não souberam amar o seu Deus de outro modo, senão crucificando o homem!”. Então, são os valores sacerdotais que, enfeando o homem até torna-lo o assassino de Deus, estão na origem desta morte (FRANCK, 2005, p. 23).

É nesse sentido, ainda, que é possível compreender que Nietzsche, mesmo quando esteve entre os eruditos, encontrava-se acima deles, discussão que retomaremos na quarta seção do próximo capítulo. E esse intenso momento crítico, que alterou o seu modo de pensar, teve seu ápice na viagem a Sorrento, “a viagem que mudou os rumos da filosofia” (D’IORIO, 2014). Esta autossupressão, por sua vez, é sinal de probidade: a direção na qual encaminha a *veracidade*, a busca de *algo outro*. Enfim:

Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí uma vitória. Mas talvez esse erro, quando você era outro – você é sempre outro, aliás -, lhe fosse tão necessário quanto as suas “verdades” de agora, semelhante a uma pele que lhe escondia e cobria muitas coisas que você ainda não podia ver. Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: você *não precisa mais dela*, e agora ela se despedaça e a irracionalidade surge de dentro dela como um verme que vem à luz. Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão

crescendo e querendo uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica (NIETZSCHE, 2009a, p. 208).

Nem a mais bela das amizades parece durar para sempre: “Estados de ânimo elevados” parecem durar “[...] por instantes ou, no máximo, quartos de hora” (NIETZSCHE, 2009a, p. 194), de maneira que uma *amizade estelar* seja comum.

A partir deste horizonte, de que forma poderíamos ver a alegria de um erudito diante de um autor (e isso ao longo de sua vida inteira)? Como uma espécie de fuga? De refletir sobre? Mas não seria, então, tal ignorância louvável, uma espécie de ópio? Louvável por deixar o indivíduo conservado. Talvez, e quem sabe por isso, também, o *Amor fati*, a aceitação até do feio.

Considerando-se como atua sobre cada indivíduo uma justificação filosófica geral de seu modo de viver e de pensar – ou seja, como um sol que o esquentar, abençoa, fecunda, que ilumina apenas a ele, torna-o independente de censura e elogio, auto-suficiente, rico, pródigo em felicidade e benevolência, e sem cessar transmuta o mal em bem, faz toda energia florescer e sazonar e não deixa que medre o pequeno ou grande joio da mágoa e do dissabor: - então se exclamará enfim: oh, se ainda fossem criados muitos novos sóis como esse! Também o mau, também o infeliz, também o homem-exceção deve ter sua filosofia, seu direito, seu raio de sol! (NIETZSCHE, 2009a, p. 194-195).

Trata-se aqui de uma apologia à formação eruditista, uma defesa? De forma alguma. A nossa leitura é a de que o eruditismo é uma *vontade de poder fraca*, uma formação moralizante que se fecha sobre si mesma. Apenas permite-se – afirma-se – a existência desse tipo de ser e se *desvia o olhar* para que este não se vingue pelo simples fato de ser olhado, como a Medusa. Trata-se de uma postura de segurança. É nesta postura de segurança nietzschiana que o talvez acima mencionado pode existir, mas ele (o talvez), por si só, por ser conservador, por impedir o surgimento do novo, obviamente que continua sendo criticado. Assim sendo, o combate contra a erudição continua:

Quem consigo está insatisfeito, acha-se continuamente disposto a se vingar por isso: nós, os outros, seremos as suas vítimas, ainda que tão-só por termos de suportar sua feia visão. Pois a visão do que é feio nos torna maus e sombrios (NIETZSCHE, 2009a, p. 196).

A valorização da ciência (do rigor científico) existe em Nietzsche, sendo que esta representa *a inflexibilidade nas pequenas como nas grandes coisas, a rapidez em ponderar, julgar, condenar*, o que gera “[...] algo que infunde temor e dá vertigem” (NIETZSCHE, 2009a, p. 198), e este rigor é como que a separação entre espírito aristocrático e espírito populacho. A aristocracia respira o *ar puro*, e não sabe viver sem ele, ou longe dele, deste *ar viril*. O populacho vive em águas turvas, respira ar impuro. O erudito, diante disso, que ar respiraria? O impuro, pois é um tipo nivelado por baixo, no pântano, e, assim, o seu rigor, na verdade, torna-se um fim em si mesmo: *conhecimento pelo conhecimento*, moralidade. A ciência genuína torna-se algo para sujeitos *diferentes*, com espírito *independente*, transvalorado. O eruditismo geraria opressão, geraria uma “[...] natureza de instrumento” (NIETZSCHE, 2009a, p. 201), hábitos duradouros, o que acabaria por ir contra a incessante transformação da vida. Por isso, sustentamos a ideia de que *hábitos breves* combinam com liberdade, com novos horizontes, ares, com o *tornar-se o que se é* sem suspeitar sequer *remotamente o que é*. *Hábitos breves* combinam com uma nova formação.

Acredito sempre que *tal coisa* me satisfará permanentemente – também o hábito breve tem essa crença da paixão, a crença na eternidade -, e é de invejar que eu a tenha achado e reconhecido: - então ela me nutre pela manhã e à tarde e espalha um profundo contentamento, ao seu redor e dentro de mim, de forma que eu nada mais desejo, sem que tenha de comparar, desprezar ou odiar (NIETZSCHE, 2009a, p. 200).

O erudito caminha, enfim, contra o bem do conhecimento, até porque o conhecimento, sendo pautado na mudança, nos *hábitos breves*, luta contra a conservação (o refletir sobre) típica do eruditismo. Faltaria *força plástica* ao erudito. O eruditismo simplesmente mergulharia em um contexto sem vivê-lo, a exemplo do que Nietzsche chamou de “[...] fundadores de religião e pessoas desse tipo” (NIETZSCHE, 2009a, p. 213). O erudito, enfim, nunca faria “[...] de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento” (NIETZSCHE, 2009a, p. 213). E tudo aquilo que exigiria mudança, quebra de cânones, seria rechaçado. Adequação à *moralidade dos costumes*, petrificação: eis o modo de ser do erudito:

A atitude do homem do conhecimento, ao contradizer a “reputação sólida”, é vista como *desonrosa*, ao passo que a petrificação das opiniões tem o monopólio das honras: - sob o sortilégio de tais valores temos que viver ainda hoje (NIETZSCHE, 2009a, p. 201).

O erudito, que tem no conhecimento um “[...] leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio” (NIETZSCHE, 2009a, p. 215), é o oposto do *espírito liberto*, por este buscar o seu “[...] próprio sol” (NIETZSCHE, 2009a, p. 214).

Neste enredo, o *espírito liberto* sofre, mas adquire sabedoria na dor. Descobre que tudo é uma *grande saúde*, descobre que o par do prazer é a dor e que tudo afirma a vida: *Amor fati*. É conveniente que exista o inimigo para o aprimoramento dos valores. Enfim: “Na dor há tanta sabedoria como no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência” (NIETZSCHE, 2009a, p. 212-213).

3.4.1 Vida contemplativa

Neste momento nos encontramos diante de algo que vem sendo anunciado várias vezes ao longo desta tese e que foi estrategicamente adiado, a saber, a dimensão da *vida contemplativa*. Cabe-nos sintetizar minimamente, enfim, o que é a *vida contemplativa* e em que medida o erudito se diferencia de alguém que possui uma genuína *vida contemplativa*²⁵.

A *vita contemplativa* estrutura-se – é o que podemos visualizar entre os céticos, que terão grande importância na segunda fase do pensamento nietzschiano - em torno do *cultivo de uma atitude de indiferença face ao questionamento metafísico* e tem um compromisso por parte do filósofo com o *imperativo da consciência intelectual, que exige a renúncia a toda forma consciente de ilusão*. Para Nietzsche, a *dimensão da vida privada da vida contemplativa prevalece sobre sua dimensão pública*, sendo que este projeto

²⁵ Utilizaremos para construir este raciocínio de forma especial a tese de Rogério Antônio Lopes (2008): *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. As citações que sustentarão este parágrafo são retiradas da referida tese e encontram-se realçadas. As citações, por sua vez, que são de Nietzsche, podem ser confrontadas com a citação que se segue à explicação acerca da *vita contemplativa*.

está associado à figura do espírito livre, que deve se libertar de todas as formas de vida impostas pela tradição e realizar em si mesmo o experimento de uma cultura pós-metafísica emancipada da visão moral de mundo. E, nesse registro, o principal objetivo de Nietzsche não é produzir a suspensão do juízo, mas abolir a condenação moral da existência. O projeto de retomada da vida contemplativa, por sua vez, conforme bem esclarece Rogério Lopes:

[...] prioriza o cuidado e o cultivo de si, negligenciando momentaneamente, ao modo de quem opera um recuo estratégico para acumular forças, qualquer agenda política para a cultura que vá além do indivíduo e de suas necessidades (LOPES, 2008).

Feita a síntese, ainda que minimamente, do *que é a vida contemplativa* em Nietzsche, resta-nos distinguir a *vida contemplativa* genuína e o eruditismo. Conforme dito anteriormente, o *projeto de retomada da vida contemplativa prioriza o cuidado e o cultivo de si*. Em Nietzsche, antes de haver, primeiramente, uma ânsia de domínio do outro – o que não acontece em seu projeto filosófico -, o mais importante é o que o indivíduo tenha *cuidado de si*. O erudito, ainda que sua prática tenha seu ponto de partida na *vida contemplativa*, devido ao exercício do pensamento, seu ponto de chegada não possui. E não possui pelo fato de que o eruditismo culmina num desperdício de energia, num refletir sobre, num empobrecimento da vida, da *vida contemplativa*. É sob esta perspectiva que percebemos claramente a diferença entre quem vive de forma genuína a *vida contemplativa* e o erudito: um visa o *cuidado de si*, já o outro empobrece a vida num refletir sobre, por *viver continuamente à caça de ganhos*, algo que *obriga a despender o espírito até à exaustão*.

Pois viver continuamente à caça de ganhos obriga a despender o espírito até à exaustão, sempre fingindo, fraudando, antecipando-se aos outros: a autêntica virtude, agora, é fazer algo em menos tempo que os demais. Assim, são raras as horas em que a retidão é *permitida*; nessas, porém, a pessoa está cansada e gostaria não apenas de se “deixar ficar”, mas de se *estender* desajeitadamente ao comprido. [...] Cada vez mais o *trabalho* tem a seu lado a boa consciência: a inclinação à alegria já chama a si mesma “necessidade de descanso” e começa a ter vergonha de si. “Fazemos isso por nossa saúde” – é o que dizem as pessoas, quando são flagradas numa excursão ao campo. Sim, logo poderíamos chegar ao ponto de não mais ceder ao pendor à *vita*

contemplativa (ou seja, a passeios com pensamentos e amigos) sem autodesprezo e má consciência (NIETZSCHE, 2009a, p. 218-219).

O eruditismo, enfim, a exemplo de um trabalhador que se *entrega* a um ganha-pão, algo criticado largamente nas *Conferências* e na *III Intempestiva*, também desperdiça energia em temas e problemas que escapam daquilo que a vida é. De tanta fuga, também o erudito é tornado acrítico, *rebanho*. E diria o filósofo: “De que vale um livro que não nos transporte além dos livros?” (NIETZSCHE, 2009a, p. 181).

A ânsia objetivista da formação eruditista, diante desse horizonte, vê-se minguada. Não é possível captar o colorido de outrora, a iluminação de agora mudou...

A iluminação e o colorido das coisas mudaram! Já não compreendemos totalmente como os antigos experimentavam o que era mais frequente e imediato – o dia e a vigília, por exemplo: desde que acreditavam nos sonhos, a vida desperta tinha outras luzes (NIETZSCHE, 2009a, p. 161).

A ânsia pelo saber, enfim, converte-se em falta de vivência: o nevrálgico problema entre razão *versus* instinto preconizado pela formação moralizante. Por fim, a exemplo do trabalhador braçal, o erudito, esse “[...] louvador eclesiástico da ciência” (NIETZSCHE, 2009a, p. 146), acaba por se tornar *mais um* e a condenar o *espírito livre*, taxando-o de louco. O conhecimento separou-se da vida. O espírito tornou-se máquina, por exemplo, de citar. E a cada citação, uma vivência a menos. Se a citação deveria ser um suporte, um *meio* para um pensamento original, forte, tornou-se *fim* para um pensamento fraco – se é que pode ser chamado de pensamento, de explicação. Um trabalho de pesquisa não poderia, sob a perspectiva nietzschiana, encerrar-se num refletir sobre, mas deveria servir de ponte para o *cuidado e o cultivo de si*. Talvez possa ser mais chamado (a *explicação*), para Nietzsche, de descrição.

“Explicação”, dizemos; mas é “descrição” o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam. Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa” e “efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela (NIETZSCHE, 2009a, p. 140).

O eruditismo, em sua sede por complexidade, manifesta não um complexo sentimento, mas um vazio de sentimento, é o que podemos afirmar através deste aforismo: “Pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes” (NIETZSCHE, 2009a, p. 168). A formação eruditista culmina na obscuridade, no espírito de multidão, de rebanho: o eruditismo mina a cultura, uma formação transvalorada. A massificação e a redução da cultura se unem na barbárie.

Poderia parecer um problema, todavia, afirmar que o erudito culmina no espírito de multidão, na medida em que o erudito não se confundiria com a multidão, por conhecer muito mais, por ter uma memória muitíssimo mais ampla que a da multidão, mas, na medida em que tomamos a multidão enquanto algo que é dominado, e na medida em que tomamos o erudito enquanto alguém que se encerrou num refletir sobre – que é, conforme vimos na primeira seção, perda da dignidade do pensamento, e um empobrecimento da *vida contemplativa* -, é que podemos sustentar a interpretação da associação entre erudito e multidão. Segundo Nietzsche: “Quem sabe que é profundo, busca a clareza; quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro. Pois a multidão toma por profundo aquilo cujo fundo não vê: ela é medrosa, hesita em entrar na água” (NIETZSCHE, 2009a, p. 166).

Ao fim, enfim, a única aprovação que não devemos prescindir é a nossa, porque do mundo já somos separados. Ninguém (*na* multidão) pensa mais sobre si (em si), conseqüentemente, nem nos outros enquanto singularidades. O egoísmo (o si) é tido como imoral, mas cria-se um egoísmo corporativista, considerado ético. O mesmo espírito que julga, entretanto, é o espírito sem espírito que não cuida de si.

Quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso”, não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que não há nem pode haver ações iguais, - que toda ação já realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda ação futura, - que todas as prescrições sobre o agir referem-se apenas ao grosseiro lado exterior (até as mais íntimas e sutis prescrições de todas as morais que já houve), - que com elas pode ser alcançada uma aparência de igualdade, *mas somente uma aparência*, - que toda ação é incognoscível, - que sem dúvida as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável (NIETZSCHE, 2009a, p. 224).

A única coisa que podemos *repetir* é a *diferença*, conforme podemos diagnosticar a partir da leitura deleuziana sobre Nietzsche. É o *maior dos pesos* que se aproxima. Diante disso, nos tornamos o que somos e é introduzida uma vez mais uma formação transvalorada, ou, nas palavras de Scarlett Marton, a *afirmação da vida ascendente*: “Exemplificando a atitude necessária para superar o niilismo, atitude que se opõe à decadência e ao declínio, a doutrina exprimiria a afirmação da vida ascendente” (MARTON, 2001, p. 90).

Até que ponto poderíamos suportar a repetição da dor, ainda que esta, nos estágios mais extremos, não se tornasse mais sentida, ao “[...] produzir uma perda natural dos sentidos” (NIETZSCHE, 2009a, p. 216)? Até que ponto teria graça a felicidade incessante sem uma *prova* de que a felicidade de fato é felicidade? Há diferença entre ócio criativo e repetição do ócio criativo? A prova muito longa enfraquece? Fortifica? Rejuvenesce? Cansamo-nos dos movimentos (in)voluntários? A única coisa que parece possível de ser suportada é a diferença, e isto porque a vida é vir-a-ser.

O *maior dos pesos* torna-se a intuição de que o que repete é a não repetição, algo paradoxal, na medida em que traz em si o novo como velho sempre novo. O sempre já algo velho. Os mesmos sentimentos em situações aparentemente novas. As mesmas perguntas? Respostas?

É possível fazer algo que outro ser humano nunca tenha feito? É possível enxergar além dos olhos? Poderá alguma das múltiplas peles do ser humano ser diferente da pele de tantos outros vivos (e mortos)? É possível superar a herança genética? A intuição do *eterno retorno* traz questões que *também* redundam na limitação humana. Repetição da limitação humana, manifesta nas mais diversas situações. Nesse enredo, Scarlett Marton favorece a nossa argumentação acerca do *eterno retorno*:

Nietzsche desautoriza as filosofias que supõem uma teleologia objetiva governando a existência, desabona as teorias científicas que presumem um estado final para o mundo, desacredita as religiões que acenam com futuras recompensas e punições. Recusa a metafísica e o mundo supra-sensível, rejeita o mecanicismo e a entropia, repele o cristianismo e a vida após a morte (MARTON, 2001, p. 114).

Hábitos breves, talvez seja esta a forma de se *desejar nada além dessa última confirmação e chancela*. E nas célebres palavras do aforismo sobre o eterno retorno intitulado *O mais pesado dos pesos*.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2009a, p. 230).

Zaratustra expressará este *ar puro*, este transvalorar, mas entrará em declínio. É o retorno ao caos a se manifestar. O conhecimento, que pretensamente deve ser compartilhado, é mal compreendido. O liberador, tal qual Prometeu, que levou fogo aos homens, é acorrentado...

3.5 Dominar o que se domina

O eruditismo, enfim, se pauta numa ânsia por conhecimento que se torna *conhecimento pelo conhecimento*. Tal postura, ao gerar especialização, gera também dependência. Diante disso, parece-nos que o erudito torna-se um apêndice de determinado contexto, autor, e o próprio erudito acaba por se tornar um pretexto, algo fechado sobre si mesmo. A referida postura se baseia numa busca incessante pela verdade, numa *vontade de verdade*, num saber a todo custo.

O que acontece, todavia, é que a vida, em sua incessante transformação, se nega a ser totalmente conhecida: a verdade enquanto isenta de transformação se torna uma crença e, segundo expressa Larrosa, “[...] a verdade não é outra coisa senão uma invenção que esqueceu que o é” (LARROSA, 2005, p. 21). Os pilares – Deus, verdade, etc. - estão arruinados,

ou, melhor dizendo, jamais foram sequer levantados, ainda que se visasse o *inteligível*. Como vimos, segundo Nietzsche, *Deus está morto*. Quando superamos estes pilares, segundo o filósofo, passamos a respirar melhor. A formação não deve prescindir da crítica aos valores, mesmo aqueles valores que são tidos por *objetivos*.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto” (NIETZSCHE, 2009a, p. 234).

Diante disso, superar a metafísica é a própria conscientização da *morte de Deus*. Segundo a nossa leitura, esta consciência gera uma ruptura com a metafísica e com a crença absoluta na ciência, no *conhecimento pelo conhecimento*. Nietzsche é o filósofo da perspectiva, é o filósofo que se abre sempre ao perguntar. Conforme bem destaca Marques: “[...] assim também o perspectivismo se desenvolve em grande parte por oposição às forças da universalidade da norma” (MARQUES, 1993, p. 123).

É assim que percebemos como que anunciado um problema enunciado em *Além do bem e do mal* e que é o mote da nossa tese: “‘O conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela” (NIETZSCHE, 2001a, p. 67). E isso desconstrói a imagem do filósofo enquanto alguém das alturas...

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (NIETZSCHE, 2009a, p. 236).

Para se viver é necessário um espírito forte e o contrário da vida é a abnegação. A abnegação não tem valor, na verdade, é uma *vontade de poder*

fraca, que visa o aniquilamento. O espírito forte é *espírito livre*, se apoia firmemente em si.

Superar a metafísica é atitude de nobreza. Aquele que cultua a ciência, como o positivismo, com sua romantização da ciência e entronização do homem, sustenta a metafísica, a necessidade de crença, uma formação moral:

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva (NIETZSCHE, 2009a, p. 240).

O erudito, sujeito que vive o *conhecimento pelo conhecimento*, acaba por se deixar comandar incessantemente: é dominado por aquilo que acredita dominar; todavia, conforme sustenta Jorge Larrosa, “[...] dominar uma ciência é estar dominado por ela” (LARROSA, 2005, p. 36). O erudito torna-se fraco, um comandado; torna-se também, não raro, um fanático: “A falta de personalidade sempre se vinga; uma personalidade adelgada, enfraquecida, apagada, que nega e renega a si mesma, não serve para nada de bom – muito menos para a filosofia” (NIETZSCHE, 2009a, p. 237). Enfim:

[...] quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. [...] Pois o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar (NIETZSCHE, 2009a, p. 241).

Diante destas considerações, é possível sustentar a perspectiva que o fanatismo é justamente a direção que o conhecimento eruditista, moralizante, encaminha: torna familiar o objeto – o que, para a ciência, é um problema – e pela família as pessoas até morrem. Esse espírito de conservação acaba por se colocar contra a lógica da vida. Segundo Nietzsche:

[...] um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício,

chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida (NIETZSCHE, 2009a, p. 243-244).

O erudito, por pertencer “[...] à classe média espiritual” (NIETZSCHE, 2009a, p. 276), não pode “[...] ter visão dos problemas e interrogações realmente *grandes*” (NIETZSCHE, 2009a, p. 276). O que podemos perceber na crítica de Nietzsche àquilo que é familiar é o sistemático questionamento em torno daquilo que o ser humano considera um bem em si, algo imutável: há valores, entretanto, por trás do que é tido por imutável. Há valor naquilo que é objetivo, é o que afirmará Müller-Lauter “E não apenas todas as percepções, todo conhecimento e todo “saber” são ex-posições, mas também todos os feitos e formações, sim, todos os acontecimentos” (MÜLLER-LAUTER, 1997, P. 124). Tal questionamento, que vai ao cerne da moral, passa antes por uma perspectiva formativa, de crítica ao *conhecimento pelo conhecimento*, de tal forma que o perspectivismo não pode ser visto jamais como uma *representação pura*, é o que também afirmará Marques:

O perspectivismo de Nietzsche, condicionando as verdadeiras operações cognitivas à dinâmica das pulsões e envolvendo as sensações visuais num registro mais amplo, não é um perspectivismo da representação pura (MARQUES, 1993, p. 76).

Ao criticar o problemático *conhecimento pelo conhecimento*, Nietzsche visualiza algo mais amplo: o questionamento e a criação de novos valores. Na medida em que a moral é imposição, normatização, a crítica ao conhecimento torna-se fundamental e, junto a esta, a crítica à formação moral, algo que torna o conhecimento mecânico: “Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!*” (NIETZSCHE, 2009a, p. 277).

A moral, em certo sentido, torna as coisas mecânicas. Assim, podemos ver em Nietzsche um *projeto formativo perspectivista à la* projeto de “[...] reversão do platonismo” (GIACOIA, 1997, p. 35) que suprime o mecanicismo moralista. Restituir a riqueza da vida, eis o sentido das críticas de Nietzsche ao conhecimento, à ciência, à moral: *Amor fati*.

Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações de mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo (NIETZSCHE, 2009a, p. 277).

Fanatismo, fundamentalismo e consumismo são, segundo a nossa interpretação, faces do *niilismo*. O fanático é aquele que mata, e que se preciso for até morre. Nos dois casos, contudo, o erudito (que se converteu em fanático) encontra-se morto: mata o conhecimento genuíno, libertador e, assim, também morre. Ele não é um *filisteu*, pois o seu fim não é o lucro, o seu modo de ser é outro. A questão do erudito é como ele lida com o conhecimento: de forma não libertadora. A sua ciência é o seu fim. O erudito, crendo na *verdade*, pode se considerar o seu apologista, e pode se considerar o libertador dos homens, por ser aquele que saiu das trevas.

O conhecimento, segundo Nietzsche, deveria visar o *estranho*, o desconhecido, o diferente. Todavia, acaba-se por cometer um grande erro: visa-se estudar o que já é conhecido, como se este procedimento fosse o único possível, visa-se formatar o não conhecido ao conhecido: “[...] algo estranho deve ser remetido a algo *conhecido*” (NIETZSCHE, 2009a, p. 250). Tal procedimento, enfim, procede do medo, e é um problema que deve ser problematizado. Amar o conhecimento torna-se bastante diferente de temer o desconhecimento, ainda que Nietzsche tenha anotado no aforismo 355 d’A *gaia ciência* que o conhecimento vem do instinto do medo. Enfim, e diante dessa problemática, temos que:

O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de “conhecer”, isto é, de ver como problema, como alheio, distante, “fora de nós”... A grande segurança das ciências naturais, em relação à psicologia e à crítica dos elementos da consciência – ciências *não naturais*, poderíamos talvez dizer –, reside justamente no fato de tomarem o *estranho* por objeto: enquanto é quase contraditório e absurdo querer tomar por objeto o não-estranho... (NIETZSCHE, 2009a, p. 251).

E de tanto ver o familiar e de tanto tornar o livro um ofício, o erudito acaba por se tornar, segundo as personagens propostas por Nietzsche, um *corcunda*, um *camelo*. Domina-se algo e se é por ele dominado: “[...] quem é

senhor do seu mister paga o preço de ser também sua vítima” (NIETZSCHE, 2009a, p. 268).

Gera-se uma ideia de liberdade e por ela se é dominado. O familiar, em matéria de conhecimento, é problemático: problemático também são os hábitos costumeiros, são estes vícios que nos tornam aquilo que somos (e também o que não somos). Respirar além dos livros é necessário; refletir apenas por livros, em razão dos livros, é um perigo. Corre-se o risco de antes de sermos formados, sermos deformados.

Quem pensa apenas por livros (refletir sobre) é porque tem poucas vivências, porque se encontra acorrentado às “teorias do meio”, a algo que pressupõe dominar, é porque ainda falta a *aurora*, a valorização da *terra* (vida), a introdução de um novo modo de ser, de uma formação transvalorada.

No transcorrer desse capítulo foi possível desenvolvermos a hipótese de pesquisa de que para Nietzsche o eruditismo é um conhecimento triste, por não pensar a vida *na* vida e por criar um pobre *refletir sobre*. Além disso, foi possível compreendermos que a formação genuína deve valorizar a *vida contemplativa*, na medida em que o *espírito livre*, que floresce em *Humano*, é o sujeito do *Amor fati* d’A *gaia ciência*, o sujeito que diz *sim* e que busca, em primeiro lugar, poder sobre si, algo que chamamos de dignidade do pensamento. Diante disso, ao o filósofo buscar uma sistemática superação da metafísica e ao dirigir duras críticas à moral judaico-cristã, uma das consequências geradas foi uma formação que tivesse por mote que *Deus está morto*, ou seja, que não há mais parâmetros que possam servir de consolo para os indivíduos e que é necessário restituir a riqueza da vida. No capítulo seguinte, buscaremos compreender em que medida a *tarefa* do Zaratustra será a restituição do valor da vida, e em que medida o sentido do arauto será a superação do *camelo* e a afirmação da *criança*...

Capítulo IV

A FORMAÇÃO DEVE GERAR A CRIANÇA

Nesse capítulo desenvolveremos a interpretação de que Zaratustra representa o grande protagonista da nova concepção de formação nietzschiana. E esta leitura fundamenta-se sob os seguintes argumentos: o docente da época das *Intempestivas*, o viandante em Sorrento, o *espírito livre*, todos convergem na figura do Zaratustra. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche realiza o que em *Aurora* havíamos chamado de educação de *um só indivíduo*. Zaratustra é um sujeito das montanhas, do *ar puro*, que busca a superação do tipo moralizado/metafísico de homem, em prol da formação do *além-do-homem*.

O intempestivo, o *espírito livre*, o Zaratustra, o *além-do-homem*: concepções construídas paulatinamente por um filósofo preocupado com uma profunda crítica aos valores morais, conseqüentemente, com uma profunda crítica à formação moralizada. Conforme veremos ao longo deste capítulo, o aspecto mais importante do *além-do-homem* estará justamente no *além (über)*, portanto, estará no fato de que é necessária uma postura de contínua superação, de contínua percepção e afirmação de que a vida é *dever*. A nossa perspectiva é a de que o conhecimento que se encerra em dogmas, em verdades, torna-se inútil a uma formação genuína, formação esta que se encontra pautada na singularidade, na superação.

Segundo o *Ecce Homo*, a *III Consideração Intempestiva* traz a história do vir-a-ser filosófico de Nietzsche. Conforme veremos ainda no capítulo sobre o *Ecce Homo*, *Eis o Homem* pode ser lido também enquanto a história do vir-a-ser filosófico de Nietzsche, enquanto uma autogenealogia, discussão que adiaremos estrategicamente. Sob estas perspectivas, poderemos ver no *Zaratustra* também o vir-a-ser filosófico de Nietzsche e o Zaratustra enquanto espelho para o próprio filósofo, enquanto uma espécie de culminação das intempestivas e do *espírito livre*, enquanto a encarnação de uma nova concepção de formação, enquanto encarnação de uma formação transvalorada

que não se submete à formação moral, à formação eruditista, sob nenhuma hipótese. *Zaratustra* é uma criação das alturas, que olha para baixo, por já estar elevada: “Olhais para cima quando buscais a elevação. Eu olho para baixo, porque estou elevado” (NIETZSCHE, 2011, p. 41). E na certeza desta formação para as alturas, desta formação elevada, que em nada se confunde com a busca platônica pelo *inteligível*, *Zaratustra* torna-se o grande representante nietzschiano da *vita contemplativa*, que visa antes de tudo o *cuidado de si*; *Zaratustra* torna-se o grande protagonista que vê na solidão um grande mote formativo.

Zaratustra é a grande obra do *sim*, é a grande obra da reconfiguração e recriação de valores, da *força plástica*. *Zaratustra* é a própria *gaia ciência*, o próprio *Amor fati*, a figura da *criança* que, tendo passado pelas três *metamorfoses do espírito*, do *camelo* para o *leão* e do *leão* para a *criança*, encontra-se livre duma formação moralizante e, assim, *pode tornar-se o que se é*: sempre na perspectiva de que este se é é algo sempre além, tal qual o valor do *além* na figura do *além-do-homem*. Conforme Eric Blondel afirmara sobre o *über*: “[...] um ser para além (*über*) do homem, curado da “doença homem” e que, para falar com propriedade, já não seria, nesse sentido, um homem” (BLONDEL, 2004, p. 12). *Zaratustra*, precursor e anunciador da *morte de Deus* e do *eterno retorno*, portanto, crítico da moralidade vinda desde Sócrates e Platão, passando pela moral judaico-cristã, é aquele que fala de forma livre, sempre aberta, o que deve ser o homem, *uma ponte e não um objetivo*, senão vejamos: “Grande, no homem, é ele ser uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio” (NIETZSCHE, 2011, p. 16).

Diante disso, e para realçamos uma vez mais, a nossa hipótese de pesquisa é a de que Zaratustra é o grande representante da nova concepção de formação nietzschiana e, nesse sentido, as *metamorfoses do espírito* também podem ser lidas enquanto metáforas formativas que culminam no *devir-criança*. Assim, percebemos que o *camelo* pode ser comparado ao erudito, e a *criança*, afirmadora da *terra*, pode ser comparada à nova concepção de formação. Para compreendermos esse movimento formativo, investigaremos a figura do *além-do-homem*, problematizando a ideia de que o homem é uma *ponte* e não um *objetivo*, o que nos possibilitará argumentar que o filósofo, mesmo quando estava entre os eruditos, encontrava-se além deles, algo que pode ser sintetizado através da seguinte ideia de Nietzsche: *E, quando eu morava com eles, morava acima deles*. E desse estar acima vem o valor da solidão e do sofrimento em contraposição ao *rebanho* e a sua complacência, acomodação. Conforme temos analisado, para Nietzsche a formação genuína não combina com acomodação, mas com combate, o que poderemos argumentar, também, através de importantes intérpretes da filosofia nietzschiana, como Werner Stegmaier, Jörg Salaquarda e Paolo D'Iorio.

4.1 Para uma nova concepção de homem

No início da primeira parte de *Zaratustra*, logo nas primeiras linhas, encontramos algo de enigmático: Zaratustra, sujeito que *deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas*, após dez anos de solidão, sente o desejo de partilhar da sua sabedoria. Todavia, cabe destacar junto a Deleuze que: “[...] a profundidade serve a Nietzsche para denunciar a ideia de altura e o ideal de ascensão; a altura não é mais do que mistificação, um efeito de superfície, que não engana o olho das profundidades e se desfaz sob seu olhar” (DELEUZE, 2011, 133). A este respeito também dirá Scarlett Marton:

Não é por constatar a miséria do ser humano, querer resgatá-lo e salvá-lo que Zaratustra vai ter com os homens – mas por estar farto da própria sabedoria.

Não é por perfazer a ascese dialética, abandonando a diversidade sensível e contemplando a verdade inteligível, que ele desce da montanha para o vale – mas por compreender que tal dicotomia não existe. O que o move não é a penúria alheia mas a própria abundância; o que o impulsiona não são as carências do homem mas o transbordamento do mundo (MARTON, 2001, p. 76).

Ao contrário de Sócrates e seu célebre *Só sei que nada sei*, Zaratustra sabe de sua sabedoria e deseja compartilhar de seu *sol*. Em termos irônicos, parece que Nietzsche quer que as pessoas atinjam a luz: e esta luz o filósofo a constrói gradualmente, obra após obra. Nietzsche, crítico do racionalismo socrático, não ao acaso escreverá em *Ecce Homo* um capítulo intitulado *Por que sou tão sábio*, ou seja, todo o projeto intelectual de Nietzsche, d'O nascimento da tragédia ao próprio *Ecce Homo*, passa pela transvaloração, pela crítica da racionalidade. Zaratustra, nessa direção, será o arauto de uma nova fé, conseqüentemente, o protagonista de uma nova concepção de formação, de uma sabedoria nova. A imagem da subida às montanhas representa o esforço, e a imagem de declínio, um esbanjamento. *Eu amo os homens*, respondeu Zaratustra. Por amá-los demais, o profeta quer levar a libertação, inclusive libertá-los da crença em Deus, porque *Deus está morto*. No alto, Zaratustra pode falar efetivamente das coisas do alto. A nossa interpretação é a de que o esbanjamento de Zaratustra levará ao *além-do-homem*²⁶, e é isto o que Zaratustra veio ensinar.

Assim falou Zaratustra, enfim, trata de diversos temas e problemas presentes em suas demais obras, todavia, a teoria do *além-do-homem*, conforme bem destaca Giorgio Colli, só é encontrada nesta obra:

Despojando-o de todas as imagens e de toda a magia, reencontraremos precisamente as mesmas teses, os mesmos juízos que lemos em outras obras de Nietzsche: avaliações do presente e do passado, da religião e da moral, e até uma idêntica doutrina sobre os afectos e sobre as paixões. Só não encontramos nos outros escritos de Nietzsche a teoria do super-homem, e é natural, uma vez que o super-homem não é uma doutrina, antes um mito. Se se quiser exprimir em termos conceptuais o super-homem, pouca coisa se segura entre os dedos, qualquer coisa de inconsistente, mesmo qualquer coisa que soa a ridículo (COLLI, 2000, p. 98).

²⁶ Optamos pela expressão “além-do-homem” ao invés de “super-homem”, pois aquela parece expressar melhor a ideia de superação enquanto esta parece expressar uma potencialização do próprio homem. Todavia, em várias citações os tradutores e comentadores se referirão a “super-homem”, o que não alteraremos.

Zaratustra, com o conhecimento aberto por *Humano*, *Aurora* e pela *gaia ciência*, afirma a *terra*, diz sim à *terra*. Afirma a *terra* sem, com isso, humanizá-la, divinizá-la. Acerca desse aspecto Scarlett Marton afirmará:

Se outrora o maior delito era o cometido contra Deus, agora mais sacrílego ainda é delinquir contra a Terra. Se outrora a alma mostrava descaso pelo corpo, agora é o corpo que torna evidente a miséria da alma. Se outrora o homem, enquanto criatura em relação a um Criador, dava sentido ao que o cercava, agora ele não passa de ponte para o além-do-homem (MARTON, 2001, p. 77).

Tudo o que ofende a *terra*, enfim, torna-se profano. O homem é animal valioso demais para ser desprezado, até porque *Deus está morto*. Por isso é que Zaratustra ama os homens e nega quaisquer apologias supraterrêneas: Zaratustra, diante disso, é o grande introdutor de uma nova concepção de formação. Segundo bem argumenta Werner Stegmaier:

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche toma o primeiro impulso para a fundamentação construtiva da filosofia a partir dos conceitos diretores de corpo (*Leib*), vida, vontade de poder, transvaloração de todos os valores, além-do-homem e eterno retorno (STEGMAIER, 2013, p. 41).

Porém, o arauto quer colocar os homens *além* deles mesmos, e torná-los o que são. O *além-do-homem* é, a um só tempo, um *enunciador* e um *ajudador*; um *oceano de pureza e o sentido da terra*. Advertirá o filósofo: “Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). Superação, eis o destino visado por Zaratustra; amor, eis o sentido do profeta. O conhecimento de Nietzsche, na boca de Zaratustra, torna-se a favor da vida, não é algo sério, subjugado por uma formação moralista. Tal interpretação é corroborada por Werner Stegmaier: “Nietzsche conscientemente não os separa, mas, de acordo com seu princípio, inclui o pensamento na vida, interpreta o pensamento a partir da vida e a vida a partir do pensamento” (STEGMAIER, 2013, p. 122-123). Por mais que *Assim falou Zaratustra* não tenha um programa explícito de críticas ao *eruditismo*, podemos encontrar em diversas situações de que forma o conhecimento deve servir à vida: e isso vai ao encontro da crítica ao *eruditismo*

e da introdução de uma nova concepção de formação que temos perseguido sistematicamente ao analisarmos o nosso tema geral de pesquisa, a nossa hipótese geral e os objetivos específicos. Zaratustra é a própria imagem duma formação transvalorada. O conhecimento deve ser como um oceano: “Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro” (NIETZSCHE, 2011, p. 14). *O que é loucura para os homens*, diante disso, é sabedoria para Zaratustra: “Vede, eu vos ensino o super-homem; ele é esse raio, ele é essa loucura” (NIETZSCHE, 2011, p. 15).

O homem, diante de tais considerações, é algo a ser superado pelo *além-do-homem*. De tal forma, “[...] o homem é uma corda, atado entre o animal e o super-homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 16), é *algo a ser superado*. Quaisquer tentativas de manter o *status quo* – como é o caso do eruditismo, da formação moralizante – tornam-se problemáticas: o apego à materialidade, ao conhecimento petrificado, ao Estado, etc. Tais tentativas são espécies de olhar-para-trás, de fechar-se sobre si mesmo. Embora o próprio Nietzsche, no seguinte contexto, sugira que o *além-do-homem* seja algo a ser alcançado, parece-nos que, tendo em vista o que está em jogo aqui, o modo mais produtivo de pensá-lo não seja vê-lo como algo a ser *alcançado*, mas como a própria condição transitiva do homem, algo que deve ser *superado*. Na expressão *além-do-homem*, diante disso, o que se torna mais importante é o *além*, quer dizer, a condição de superação do tipo homem forjado pela humanidade, os seus ideais.

Por tudo isso, o homem deve ser *uma ponte e não um objetivo* e deve visar o declínio – por isso no princípio de *Zaratustra* há o declínio. A ruína do homem, o seu fim (o fim de seu modo de ser moralista), torna-se signo de superação, de transvaloração. A conservação do homem, a sua petrificação, consequentemente, tornam-se involução. Eis a mudança de valores almejada por Nietzsche. O conhecimento deve servir de *passagem*, de *além*, de *outro*. A formação deve estar além da (in)formação. Jörg Salaquarda, ao comentar do *declínio* de Zaratustra diz que

O “declínio” de Zaratustra, que começara no primeiro capítulo do prólogo, termina no momento em que o protagonista aceita o seu destino. Não mais se esquivava de seu “abismo”, toma a si a sua “mais difícil superação” e – dentro de certos limites – dela sai vitorioso. Dessa forma assume a atitude do “*amor fati*”. Efetiva (existencialmente) o que deveria ensinar. Tornou-se o que se é (SALAQUARDA, 1997, p. 32-33).

O arauto luta contra o *último homem*, mostrando-o ao homem, mas o que encontra, antes de ser receptividade e anseio por declínio nos homens, é escárnio de tais anúncios. A alegria do *último homem* é do tipo falso, que a cada fala, um complô. Nivelava-se tudo por baixo, a singularidade é minimizada/interditada em prol do *rebanho*. O eruditismo é o oposto da experiência singular. E sobre o Zaratustra e as vivências, Scarlett Marton interpreta que: “Recusando teorias e doutrinas, rejeitando a erudição, Zaratustra sempre apela para sua experiência singular” (MARTON, 1997, p. 40). Nesse interim, dirá o filósofo: “Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício” (NIETZSCHE, 2011, p. 19). O *além-do-homem* é tido por loucura, e o *último homem* é desejado pela multidão, pois nele se encontra a felicidade, a comodidade. O *último homem* com facilidade e rapidez afirma que é melhor do que quem visa superá-lo, o que nos gera a seguinte ideia: “Inquietante é a existência humana e ainda sem sentido algum: um palhaço pode lhe ser uma fatalidade” (NIETZSCHE, 2011, p. 21).

Zaratustra visa, enfim, libertar os homens: “Mas de companheiros ricos necessito, que me sigam porque querem seguir a si mesmos – e para onde quero ir” (NIETZSCHE, 2011, p. 23). Mas será possível o profeta encontrar tais companheiros? Será possível encontrar *criadores* diante do enfurecido *rebanho* guiado pelo *carneiro-guia*, para utilizarmos uma expressão de *Além do bem e do mal*, pelo *último homem* – que é a própria imagem da supressão da superação? É necessário estar *além* do bem e do mal, porque tanto bem quanto mal são convenções niveladas por baixo, muito mais advindas do temor ao próximo do que do amor ao próximo. Ainda segundo *Além do bem e do mal*: “Tudo somado, o “amor ao próximo” é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao *temor ao próximo*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 99). *Humano* já dizia, diante disso, que tudo é

demasiado humano... “Vede os bons e justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: - mas esse é o que cria” (NIETZSCHE, 2011, p. 23).

4.2 A criança diz: *haja luz!*

“Mudado está Zaratustra: tornou-se uma criança, um despertado é Zaratustra: que queres agora entre os que dormem? (NIETZSCHE, 2011, p. 12) – antes de ser *criança*, certamente Zaratustra passou pelas três *metamorfoses do espírito*: “[...] de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (NIETZSCHE, 2011, p. 27). O *camelo* é aquele que traz sobre si o peso do mundo, do conhecimento (algo que *deveria* libertar), nas costas, e pode ser lido enquanto representante da concepção moral de formação; o *leão* é aquele estado que ruger, que quer se libertar; já a *criança* vive, possui *força plástica* de reconfiguração e recriação.

Para trazermos tais metáforas para a vida de Nietzsche, poderíamos sustentar a leitura de que o filósofo, na época de professor de filologia, encontrava-se *muitas vezes* como um *camelo*, carregando um fardo pesado demais, um conhecimento (in)útil que, ao fim, grande parte seria *reputado como esterco*. Ao colocarmos o *muitas vezes* significa dizer que, ainda que o filólogo se encontrasse em posições que lhe tolham a liberdade, o referido fardo não seria total, é o que permitirá ao filósofo pensar-se *muitas vezes* enquanto além dos eruditos e pensar seu *O nascimento da tragédia* enquanto a *primeira transvaloração*: dito uma vez mais, reputar o conhecimento *como esterco*. Mas o fato é que naquele período Nietzsche se viu forçado a exercer as mais diversas obrigações. Óbvio que o filósofo não tomou sobre si os pecados do mundo, mas se viu obrigado a se submeter a parâmetros externos, como a burocracia. “O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado” (NIETZSCHE, 2011, p. 27). Tal fardo, que pouco ou nada acrescenta, é extirpado *no mais solitário deserto*, momento em que acontece a segunda metamorfose: *o espírito se torna leão*. Antes de chegarmos ao *leão*, porém, faz-se necessário

compreender um pouco mais do *camelo*, algo que faremos através de uma analogia.

Kafka, em *A metamorfose*, relata a história de Gregor Sansa, um caixeiro-viajante que tinha sobre si, além de um emprego enfadonho, uma família também enfadonha para sustentar. Todavia, em determinado dia, ao acordar, percebe e vê que sofreu uma horrenda mutação: fora transformado (a maneira com que ocorreu, contudo, não vem ao caso) em um *inseto asqueroso*. Sua família – pai, mãe e irmã – sofrem (não de tristeza, mas de indignação) com tal situação: quem os sustentaria agora? Gregor se torna peso morto, uma barata e, aos olhos de sua família, insetos não devem conviver com seres humanos. E assim se encaminha o declínio do caixeiro-viajante. Talvez o seu declínio fosse, entretanto, a sua libertação. O exemplo de Gregor, no caso, poderia se aplicar, por analogia, ao caso da imagem do *camelo*.

O *camelo*, enfim, se torna *leão*, alguém que quer tirar de si um problema. O *professor de filologia* abandona a cátedra e se torna um *espírito livre*. Nas palavras de Nietzsche: “Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 2011, p. 28).

O *leão* ruge, nega, avança, e em decorrência disso visa construir um novo valor para a formação. É necessário destruir para se gerar novos valores. O leão nega a negação, o *Não-farás* e menos com menos, ainda que neste caso não crie o mais (o criar *novos valores*), gera o início do mais: a etapa da crítica, do questionar os valores, é fundamental para a transvaloração. A esse respeito Jorge Larrosa comenta: “O leão não muda os valores, mas sim os despedaça; e não muda tampouco o lugar do qual derivam os valores, mas suprime todo lugar” (LARROSA, 2005, p. 115). A *criança* antes foi *leão*. Sobre essa importante questão expressa de forma singular o poeta Rainer Maria Rilke:

E um dia, ao percebermos que suas ocupações são mesquinhas, que suas profissões são enrijecidas e não estão mais ligadas à vida, por que não olhar para eles como uma criança observa algo estranho, a partir da profundidade do próprio mundo, da amplitude da própria solidão, que é ela mesma um trabalho, um cargo e uma profissão? Por que se desejaria trocar o sábio não entendimento de uma criança pela atitude defensiva e pelo desprezo, uma vez

que o não entendimento é estar sozinho, mas a atitude defensiva e o desprezo são participações naquilo de que, com esses recursos, as pessoas querem se afastar (RILKE, 2013, p. 56).

Gregor Sansa, em certos momentos de sua metamorfose, até cogitou a hipótese de escorraçar o seu gerente, mas, de tão preso à sua condição monstruosa, sucumbiu ao seu destino, à sua maldição. Nietzsche libertou-se das amarras do que ele considerava um problema – a filosofia universitária - e se tornou um viandante.

“Mas digei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Porque o leão rapace ainda tem de se tornar criança? (NIETZSCHE, 2011, p. 21). Só negar e destruir são coisas impossíveis para uma vida toda. O leão é um *meio* para a vida, para um (re)começo, para um nascer de novo.

A ciência para Nietzsche seria como um *leão*, um meio para a superação da metafísica, do *Não-farás*, do *camelo*.

A *criança* tem *força plástica* de reconfiguração e recriação. A *criança* não é ressentida, apesar de em seu mundo também existirem tremores, temores e horrores, ela *vira a outra face*. A *criança* é criadora. O *leão* não cria valores, pois este é um atributo das *crianças*. E, para encaminharmos um desfecho a essa seção, podemos nos referir às palavras de *Além do bem e do mal*, que dizia que a maturidade do homem está em readquirir o sentido do brincar, um *dever-criança*... “Maturidade do homem: significa reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar” (NIETZSCHE, 2001a, p. 71).

4.3 Era uma casa muito engraçada

*Mas a sua solidão será um pouso e um lar,
mesmo em meio a relações muito hostis,
e a partir dela o senhor encontrará
os seus caminhos.*
RILKE, 2013, p. 49.

Zaratustra é um livro para todos, porque os homens devem se superar; mas, ao mesmo tempo, para ninguém, pois poucas são as “[...] pontes para o super-homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 36). Nietzsche dirá, por exemplo, que não se deve lê-lo como *passatempo*, conforme é possível conferir através da

epígrafe desta tese. Zaratustra visa a terra, visa o corpo, aquilo que chama de *grande razão*. O corpo é a *grande razão* e o pensamento, um *pequeno instrumento* do homem. Nesse interim, António Marques afirma que:

É de supor que a pequena razão, não incorporada, apenas possa ser muito pobre, isto é realize relações simples com o mundo, relações que nada saibam das condições da sua produção. O corpo como grande razão introduziria nesse caso uma nova dimensão interpretativa-reflexiva no plano do uso das categorias da pequena razão (MARQUES, 1993, p. 70).

De tais considerações podemos cogitar a ideia de que todo aquele que busca refúgio em algo além do *Si-mesmo* (corpo) é desprezador, assassino da vida. Conforme expressa Stegmaier: “Como consciência, o si mesmo é senhor de si e, ao mesmo tempo, como corpo, é condicionado” (STEGMAIER, 2013, p. 44).

Os eruditos, esses *sábios louvados de cátedra*, ao depositarem sua confiança no que julgam ser a razão, fogem de si mesmos, do *Si-mesmo*, tornam-se desprezadores, não compreendem a vida, criam um sentido a partir de um sem sentido: um castelo de areia cujo fundamento é a oposição moralizante/metafísica entre razão e instinto. Os eruditos tornam-se apologistas do *ideal ascético* (vimos também o caso específico dos eruditos cristãos em *Aurora*), assim como os sacerdotes judaico-cristãos: “Para todos esses louvados sábios de cátedra, a sabedoria era o sono sem sonhos: eles não conheciam sentido melhor para a vida” (NIETZSCHE, 2011, p. 31). A rota erudita é uma *casa muito engraçada*, que não tem *teto*, nem *nada*. Quanto mais julgam conhecer, menos conhecem de fato: se as vivências na formação são sufocadas, os pensamentos tornam-se empobrecidos, algo que reforça a nossa leitura. Quanto mais cheios, mais vazios: “Oh, há tantos pensamentos grandes que não fazem mais que um fole: enchem e tornam mais vazio” (NIETZSCHE, 2011, p. 61).

A formação eruditista é acorrentadora. O conhecimento de Zaratustra torna-se raso diante do eruditismo, mas é justamente o conhecimento das alturas, que não (ou pouco, pelo menos) aprisiona: “[...] quem pouco possui, tanto menos será possuído” (NIETZSCHE, 2011, p. 50). O arauto não pode ensinar muito, porque é sujeito das montanhas, dos cumes, do *ar puro*.

Zaratustra não é mendigo que acumula tralhas em suas costas – não é *camelo*, erudito –, mas visa o necessário: “[...] quanto mais alto sobes, tanto menos te vê o olho da inveja, mais que tudo, porém, é odiado aquele que voa” (NIETZSCHE, 2011, p. 62).

De forma derradeira, o supérfluo é tido como o essencial, e o essencial, como supérfluo. O sentido da modernidade e a sua ânsia consumista, por exemplo, tornam-se faces do niilismo. O sujeito livre é criticado pelos supérfluos, porém: “Vede esses supérfluos! Adquirem riquezas e com elas se tornam mais pobres” (NIETZSCHE, 2011, p. 50).

A liberdade de Zaratustra não é do tipo: *sou livre porque escapei de um jugo*, ou, *sou livre porque resisti à tentação*. A nossa interpretação é a de que a liberdade existe porque o arauto passou pelas três *metamorfoses do espírito* e agora é *criança* (*tornou-se o que se é* e, tal qual uma criança, não suspeita sequer remotamente o que é), e agora sabe que a vida é devir, e agora sabe que o mais fundamental para *algo outro*, para uma formação transvalorada, é o *devir-criança*. Conforme salienta Jorge Larrosa:

A criança abre um devir que não é senão o espaço de uma liberdade sem garantias, de uma liberdade que não se sustenta mais sobre nada, de uma liberdade trágica, de uma liberdade que não pertence à história mas que inaugura um novo começo, de uma liberdade libertada. Sob o signo da criança, a liberdade não é outra coisa senão a abertura de um porvir que não está determinado nem por nosso saber, nem por nosso poder, nem por nossa vontade, que não depende de nós mesmos, que não está determinado pelo que somos, mas que se indetermina no que vimos a ser. A liberdade é a experiência da novidade, da transgressão, do ir além do que somos, da invenção de novas possibilidades de vida (LARROSA, 2005, p. 117).

A liberdade existe porque ela não tem um nome, porque ela é uma virtude e, enquanto tal, leva à destruição, e esta é também o *princípio da vida*, da *vontade de poder*²⁷. Nas palavras de Nietzsche: “Dizes ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo” (NIETZSCHE, 2011, p. 61).

A liberdade não combina com servilismo. Por exemplo, pode existir alguém que diga: *Sou livre porque sirvo ao Estado*. Quem, a exemplo de Hegel,

²⁷ A este respeito, analisaremos no capítulo seguinte a concepção de vida, a saber: “Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?” (NIETZSCHE, 2011, p. 15).

que defendia o Estado, torna-se exemplo de servidor, de escravo. Dirá Nietzsche acerca de Hegel na *II Intempestiva*:

Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense (NIETZSCHE, 2003b, p. 72).

Estado, assim, combina com partido e partido com divisão e divisão com especialização e especialização com uma formação fechada sobre si mesma: *conhecimento pelo conhecimento*. O conhecimento de quem diz *sou livre porque sirvo ao Estado* é da mesma estirpe daquele que diz *sou intelectual, domino* [sendo dominado por] *Aristóteles*. Ambos são *escravos*, *escravos* que não sabem moer cana, fazer comida ou construir pirâmides, jogar capoeira, plantar café, viver a oralidade, pensar. *Escravos* do papel. *Escravos* do papel que exercem. *Escravos*. Jamais criam, jamais destroem, não contestam nem criam valores... “Quem tem de ser um criador sempre destrói” (NIETZSCHE, 2011, p. 58). E ainda segundo Nietzsche: “Estado é o nome mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o povo’” (NIETZSCHE, 2011, p. 48). Ainda sobre o Estado, em *Zaratustra* vemos uma convergência com a *II Intempestiva*, que dizia que para Hegel o Estado era como que a *marcha de Deus na terra*, conforme temos: “‘Nada existe sobre a terra que seja maior do que eu: sou o dedo ordenador de Deus’ – assim ruge o colosso. E não apenas aqueles de vista curta e orelhas compridas se ajoelham” (NIETZSCHE, 2011, p. 49). Neste mesmo horizonte, assevera o filósofo: “Estado chamo eu ao lugar onde todos bebem veneno, bons e ruins: Estado, onde todos perdem a si mesmos, bons e ruins: Estado, onde o lento suicídio se chama – ‘vida’” (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

Todavia, pensam os bons e justos – em termos bíblicos poderíamos chamá-los de *fariseus* - que o criador de valores é um destruidor (como se fosse possível ser diferente) e, em razão de sua *pequena razão* destrói o

libertador (sem fazer disto um ato criador). Por isso o conselho de Zaratustra: “E guarda-te dos bons e justos! Eles crucificam de bom grado aqueles que inventam sua própria virtude, eles odeiam o solitário” (NIETZSCHE, 2011, p. 62).

Parece-nos, todavia, que antes de destruírem o libertador tentam conquistá-lo para sua causa, como tentou o diabo a Jesus. O diabo (mas também poderia ser o Estado, um ídolo, um conhecimento) pede prostração. Como não obtém êxito, o *rebanho* procura incutir sentimento de culpa: “[...] enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu” (NIETZSCHE, 2011, p. 58). Neste mesmo caminho desértico, dirá o filósofo: “‘Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa’: assim fala o rebanho” (NIETZSCHE, 2011, p. 61).

Mas Zaratustra é condenado pela sua própria virtude, pela sua própria formação, e toma sua cicuta. Como o filósofo diz em *Além do bem e do mal*: “É por nossas virtudes que somos bem punidos” (NIETZSCHE, 2001a, p. 77). O arauto prefere a solidão (em razão, dentre outros aspectos, da *vida contemplativa*) à companhia dos maus: “O homem é algo que deve ser superado: e por isso deves amar tuas virtudes – porque delas perecerás” (NIETZSCHE, 2011, p. 38). A obra de esbanjamento de Zaratustra foi ter sido *bem punido* pela sua virtude em prol da superação do homem...

É uma bela ironia: o vazio, a multidão, não suporta o ócio, a *vida contemplativa*. Todavia, é o ócio o cheio e o vazio, o vazio mesmo: o ócio, por sua vez, e dito uma vez mais, não deve necessitar de justificações morais para existir. O ócio se contempla com gosto; já o fugitivo – o covarde - é cego, não vê aquilo que faz a vida se reproduzir, pois é desprezador do corpo, por motivos óbvios: é um doente. Mas o seu céu é antes sinal de sua degenerescência, e a sua escola/formação antes um cemitério: “Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e inventaram coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 33).

4.4 Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte

A filosofia não pode ser um saber isolado dos demais. A filosofia *pela* filosofia, ou a história da filosofia *pela* história da filosofia é pobreza, é eruditismo, é máscara de um pseudo-conhecimento. O erudito é o contrário do *espírito livre*, é um tagarela, reúne em si *todos os tempos* e ao mesmo tempo nada é: “Todos os tempos tagarelam uns contra os outros em vossos espíritos; e os sonhos e palavrórios de todos os tempos eram ainda mais reais do que é vossa vida acordada!” (NIETZSCHE, 2011, p. 115). Para Nietzsche, o homem moderno sofre por não ter nada além de máscaras. De acordo com o filósofo: “[...] em verdade, não poderíeis usar máscaras melhores do que vossos próprios rostos, ó homens do presente! Quem poderia – *reconhecer-vos?*” (NIETZSCHE, 2011, p. 114). Diante destas considerações, a extemporaneidade de Nietzsche torna-se latente: “Mas terra natal não encontrei em lugar nenhum: errante sou em todas as cidades, e me acho de partida em todos os portões” (NIETZSCHE, 2011, p. 115).

O sujeito moderno quer bem-estar, bem sem mal, ausência de conflitos, esquece que o fundamento da vida é a incessante luta de opostos, que é a própria *inocência do devir*. Tal sujeito não quer crises, não quer provas e nesta resignação acaba por não se conhecer, pois nada como uma crise, como uma destruição, como um mal para se conhecer. O conhecimento verdadeiro, a formação verdadeira, também passa pela dor, pelo sofrimento, pelas vivências, mas não se trata de uma apologia à psicopatia: se trata de *cura*, de *algo outro*. Sobre a questão do sofrimento afirmará Jörg Salaquarda:

Teme Zaratustra a repetição de seus sofrimentos e lutas, de suas penas e superações? Não! Zaratustra, o negador de Deus e da teleologia, sabe e reconhece que só a vontade criadora produz os deuses e os que são além-do-homem (SALAQUARDA, 1997, p. 30).

A tese expressa por Salaquarda, por sua vez, também é convergente com a belíssima interpretação feita por Antonio Candido em seu clássico artigo *O Portador*:

Por isso invoca ou sugere uma certa dureza e a abolição da autocomplacência: ver duro e cru, em si e nos outros, para ser capaz de ver justo e bom, posto

que justiça e bondade repousam sobre a energia com que superamos as injunções, as normas cristalizadas, tudo enfim que tende a imobilizar o ser em posições já atingidas e esvaziadas de conteúdo vivo (CANDIDO, 2013, p. 14).

A formação eruditista não liberta, não provoca crises, não destrói, é ignorância de si, desperdício de energia. Nesse momento podemos perceber, também, uma das facetas da ruptura de Nietzsche com Schopenhauer, pelo fato de julgar que este despotencializou os instintos, o que gera empobrecimento, negação do mundo. Essa interpretação também é sustentada por Wilson Frezzatti:

Nesse sentido, Nietzsche pode criticar a filosofia de Schopenhauer, que considerava a mais alta atividade intelectual o despojamento de si e o valor supremo, a compaixão. Os critérios que o primeiro utiliza para avaliar o homem são outros: segundo o *quantum* de potência e de abundância de sua vontade – a potência, por sua vez, está em proporção direta com o grau de resistência à dor, à tortura que se pode suportar e se sabe converter em proveito próprio. A filosofia schopenhauriana, para Nietzsche, exalta o enfraquecimento e a extinção dos impulsos. Assim, Nietzsche, ao invés de censurar a existência por seu caráter dito “mau” e “doloroso”, espera que um dia essas características sejam exacerbadas. Em outras palavras, o que se busca é uma potencialização dos impulsos, um acúmulo de forças propício para o surgimento do grande homem, aquele de “natureza terrível e de animal de rapina” (FREZZATTI, 2006, p. 165).

O erudito, este homem *imaculado*, não cria, é apenas um amontoado de coisas desconexas entre si, uma *enciclopédia ambulante*, conforme expressa a *II Intempestiva*. Seu pretenso amor ao conhecimento, na verdade, não é amor, porque deste sentimento ele nada conhece, pois o amor cria, declina, o amor é ação, e o erudito não cria, não age, portanto, não *ama*. Segundo Nietzsche: “Amar e declinar: há eternidades essas coisas combinam. Vontade de amor: isso é ter boa vontade também para com a morte. Assim falo eu convosco, ó covardes!” (NIETZSCHE, 2011, p. 117). O *imaculado*, por causa de todos estes fatores, é um amaldiçoado: “Mas esta deve ser vossa maldição, ó imaculados, homens do puro conhecimento: que jamais dareis à luz; ainda que vos acheis grandes e pejados no horizonte!” (NIETZSCHE, 2011, p. 117).

Zaratustra não é mais douto, o que equivale a dizer Nietzsche *não é mais douto*. Nietzsche saiu “[...] da casa dos doutos; e, além do mais, bate a porta atrás de mim” (NIETZSCHE, 2011, p. 119). A partir disso, podemos sustentar a ideia de que o erudito não pode criar, não pode transvalorar, pois é

ele próprio também face da acomodação, da conservação, da moralidade do *último homem*. Seriam preferíveis a luta e a dureza ao bem-estar apregoado pelos doutos, sujeitos segundo Nietzsche tipicamente modernos: “Amo a liberdade e o ar sobre a terra fresca; prefiro dormir sobre peles de bois do que sobre seus títulos e dignidades” (NIETZSCHE, 2011, p. 119).

Em nossa perspectiva, tornar título sinônimo de conhecimento é algo que aprisiona, é algo que gera burocracia. E quando a burocracia reina sobre o espírito é porque as coisas vão mal. Todavia, um mal com ares de bem e aquele que luta contra essa corrente torna-se um bom com ares de mau. Mas a liberdade não tem preço, ela é inocente demais, ela é uma *criança* que a todo tempo brinca e a todo tempo quer brincar, quer ter ócio. Mas, para o mau com ares de bom, ócio é coisa desprezível e burocracia é algo demasiado importante, sério.

Conforme já argumentamos, os eruditos são semelhantes a trabalhadores fabris movidos pelo relógio da produtividade; são como máquinas, na verdade, os eruditos são apêndices das máquinas: são *alienados, coisificados*. Citam o tempo todo, mas não têm nada a dizer. Mesmo quando Nietzsche era um deles (eruditos), estava acima deles, prova disso é o seu polêmico *O nascimento da tragédia*, que causou ira em vários acadêmicos, e dentre vários nomes temos o do doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz Mollendorf. Depois de tal rachadura entre Nietzsche e a academia, o terreno universitário para o filósofo cada vez mais se elevou para as montanhas da vida errante, a sua primeira transvaloração, a sua certeza do *além-do-homem*, consequentemente, de uma nova concepção de formação.

E, quando eu morava com eles, morava acima deles. Por causa disso zangaram-se comigo. Eles não querem saber de alguém a andar sobre suas cabeças; então puseram madeira, terra e imundície entre mim e suas cabeças. Assim amorteceram o som de meus passos: e até agora os que pior me ouviram foram os mais doutos. Todos os erros e falhas humanas puseram entre si próprios e mim: - o que chamam de “duplo piso” em suas casas. Apesar disso, ando com meus pensamentos *acima* de suas cabeças; e, mesmo se quisesse andar sobre minhas próprias falhas, ainda estaria acima deles e de sua cabeça. Pois os homens *não* são iguais: assim fala a justiça. E aquilo que eu quero não podem *eles* querer! (NIETZSCHE, 2011, p. 121).

Novo ruído, é isto o que no máximo fazem os eruditos. Um professor tradicional – lousa, livro didático e giz – e um *professor-show* – *professor stand-up* –, por exemplo, permanecem presos a uma mesma compreensão moralista de formação, que representa a primeira imagem de filósofo analisada por Deleuze em *Lógica do sentido*, a saber, a do filósofo que, tendo alcançado a luz, compartilha a (sua) verdade ao que está nas *trevas*: o que muda é apenas a técnica de ensino/aprendizagem. E ainda afirmará Deleuze, algo que converge com a nossa interpretação, que, para Nietzsche, após Platão (e sua concepção de pensamento/formação) o que se tem no Ocidente é apenas um prolongamento.

Enfim, é em torno de novos valores que o mundo gira (ou deveria girar). O que vale mais: o trovão ou a sua razão de ser? A razão de ser do trovão é silenciosa, é um longo processo de maturação. Os eruditos creem sob um ponto de vista errôneo que “O que é, já foi; e o que há de ser, também já foi” (Ecle 3, 15) e nisto nada criam. Sua formação não cria, não transvalora. “‘Foi’: assim se chamar o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo que passou” (NIETZSCHE, 2011, p. 133). Zaratustra não é um trovão, mas um silêncio arrebatador. “Os maiores acontecimentos – não são nossas horas mais barulhentas, e sim as mais sossegadas” (NIETZSCHE, 2011, p. 125). Neste mesmo sentido, podemos arrematar junto ao filósofo que: “As palavras mais quietas são as que trazem a tempestade. Pensamentos que vêm com pés de pombas dirigem o mundo” (NIETZSCHE, 2011, p. 140).

4.5 A pesca maravilhosa

Zaratustra retoma uma imagem cara d'A *gaia ciência* logo no início de sua terceira parte: a imagem da *aranha*. Esta imagem traz à tona o *pensamento abismal* de Nietzsche, a saber, o pensamento do *eterno retorno*. É *a partir do mais profundo que o mais elevado deve chegar à sua altura*. E assim, Zaratustra, solitário, andarilho, segue o seu caminho, vivencia-se a si mesmo, *torna-se aquilo que é*. O *eterno retorno* é a experiência de um instante, é a experiência da efemeridade, é a experiência de ver que tudo pode voltar a ser no infinito foi e será.

“Alto lá, anão!”, falei. “Eu, ou tu! Mas eu sou o mais forte de nós dois -: tu não conheces meu pensamento abismal! Esse – não poderias suportar!” – Então ocorreu algo que me fez mais leve: pois o anão pulou de meus ombros, por curiosidade! E foi se acocorar sobre uma pedra à minha frente. Mas havia um portal justamente ali onde paramos. “Olha esse portal, anão!”, falei também; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim. Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade. Eles não se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: - é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: ‘Instante’. Mas, se alguém seguisse por um deles – sempre mais adiante e mais longe: acreditas, anão, que esses caminhos se contradizem eternamente?” – “Tudo que é reto mente”, murmurou desdenhosamente o anão.” “Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”. “Ó espírito de gravidade!”, falei irritado, “não tornes tudo tão leve para ti! Ou te deixo acocorado onde estás, perneta – e eu te trouxe bem *alto*! Olha”, continuei a falar, “esse instante! Desde esse portal, uma longa rua eterna conduz *para trás*: atrás de nós há uma eternidade. Tudo aquilo que *pode* andar, de todas as coisas, não tem de haver percorrido esta rua alguma vez? Tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcorrido alguma vez? E, se tudo já esteve aí, que achas, anão, desse instante? Também esse portal não deve já – ter estado aí? E todas as coisas não se acham tão firmemente atadas que esse instante carregue consigo *todas* as coisas por vir? *Portanto* - - também a si mesmo? Pois o que *pode* andar, de todas as coisas, também nessa longa rua *para lá* – tem de andar ainda alguma vez! – E essa lenta aranha que se arrasta à luz da lua, e essa luz mesma, e tu e eu junto ao portal, sussurrando um para o outro, sussurrando sobre coisas eternas – não temos de haver existido todos nós? – e de retornar e andar nessa outra rua, lá, diante de nós, nessa longa e horripilante rua – não temos de retornar eternamente? –” (NIETZSCHE, 2011, p. 150-151).

O *eterno retorno* é o sustento da *grande saúde*. Morte e vida se encontram no universo chamado vida: *vontade de poder*. Logo, bem e mal, segundo Nietzsche, também. E a ideia de Absoluto esfacela-se no ar: *morte de Deus*. Via *eterno retorno* e sua concepção cíclica de tempo, o filósofo propõe, vê uma ideia, um conhecimento antagônico ao da moral judaico-cristão: a

escatologia cristã recebe duros golpes. A *gaia ciência* é justamente o conhecimento de que a vida é um *eterno retorno*. A respeito dessa temática, Paolo D'Iorio tem uma importante interpretação:

O eterno retorno é a resposta mais radical que se pode opor às teleologias filosóficas ou científicas, assim como à temporalidade linear da tradição cristã: no cosmo do eterno retorno, já não há lugar para a criação, a providência ou a redenção. Já não é possível deter ou orientar o tempo: cada instante foge, mas está destinado a retornar, idêntico – para nossa maior felicidade ou maior infelicidade (D'IORIO, 2014, p. 174).

O arauto não pesca onde não há peixes, pois quem faz isso sequer pode ser chamado de superficial. Nietzsche não expõe o eterno retorno, que representa sua raiz, força, raiz profunda, onde não há peixes. Diz o filósofo que: “[...] quem pesca onde não há peixes, eu não chamaria sequer de superficial!” (NIETZSCHE, 2011, p. 173).

E Zaratustra treme diante de seu *pensamento abismal*: “Ah, pensamento abismal que é *meu* pensamento! Quando acharei a força para ouvir-te cavar e não mais tremer?” (NIETZSCHE, 2011, p. 155).

Como *formar-se* para tal abalo sísmico? Como não mais tremer? A nossa ideia é a de que a resposta a tais perguntas corresponde a um dos objetivos da formação nietzschiana, que se inicia com a valorização da solidão (*vida contemplativa*), até a superação do maior gigante da alma: o medo (MIRAY LOPES, 1994), através do *domínio e cuidado de si*, o domínio dos próprios *demônios*. E para superá-lo é necessário voltar a ser *criança*: é necessário combater tal problema: *força plástica*, formação transvalorada. O dever ser livre, ou seja, a imposição *devo ser livre* já é um *gigante* que aprisiona a *alma* e que, diante do deslize, gera o medo (e o medo já seria uma das bases do dever).

4.6 A mãe solidão

Zaratustra é uma vivência do próprio Nietzsche, “[...] afinal, vivencia-se apenas a si mesmo” (NIETZSCHE, 2011, p. 145). *Zaratustra*, também, é o elogio da solidão, do *um só indivíduo*. Na solidão possibilitada pela *vida contemplativa* podemos conquistar o poder sobre “nós mesmos”. Tal solidão não se trata de encontrarmo-nos conosco mesmos, pois o problema da solidão torna-se muito mais crônico de outro modo. Não é a nós mesmos que nós encontramos na solidão; ao contrário, o que de fato se encontra é a suspensão e a diluição de nós mesmos, presentificado na ideia do tempo. Não à toa, o *demônio* que fala do *eterno retorno*, aparece na mais *furtiva e solitária solidão*. O que o *eterno retorno* marca é o colapso do indivíduo; apenas as formas gerais permanecem, jamais as individuais. Tudo é; o instante possui a marca da eternidade, mas o *eu* desaparece.

Na solidão, assim como no estado de angústia, revisitamos nossas forças (e também nossas fraquezas): poder sobre nós mesmos. A vinculação a coletivismos faz da festa o cerne, e da causa, a superfície. Lembra-se pela festa e pelas bebidas, mas se esquece da razão da festa... O superficial converte-se em substrato. É essa a pobreza das massas, do *rebanho* denunciado por Nietzsche. Por isso o filósofo valoriza a solidão, a *vida contemplativa*, por ser uma espécie de *mãe formativa*, de genitora de ideias e sentidos.

Ó solidão! Solidão, pátria minha! Por tempo demais vivi selvagemmente, em selvagens terras alheias, para não regressar a ti sem lágrimas! Agora apenas me ameaça com o dedo, como fazem as mães, agora sorri para mim, como sorriem as mães, agora apenas fala: ‘E quem foi aquele que um dia, como um vendaval, escapou tempestuosamente de mim? – que partindo exclamou: por tempo demais fiquei junto à solidão, então desaprendi de calar! Isso – aprendeste agora? Ó Zaratustra, sei de tudo; e também que no meio de muitos homens estavas mais *abandonado*, único que és, do que jamais estiveste comigo! Uma coisa é o abandono, outra é a solidão. Isso – aprendeste agora! E quem sempre serás, entre os homens, selvagem e alheio: - selvagem e alheio ainda quando te amem: pois antes de tudo eles querem ser *poupados*!’ (NIETZSCHE, 2011, p. 174-175).

Viver, por si só atrai inúmeros parasitas, de modo que na morte os vermes que nos decompõem já se encontram em nosso meio. A experiência da solidão torna-se a experiência da fortificação, é como um poderoso antibiótico.

Aquele que não aprende o valor da solidão morre mais cedo, dá mais cedo a vida às moscas. A solidão faz o indivíduo enxergar cada vez mais profundo, de forma que ele se torna um *espírito livre*, rompe com os *ismos* degenerativos que as multidões tanto apreciam. Nas primorosas palavras de D'Iorio: "O afastamento e a solidão constituem a primeira e indispensável etapa rumo à libertação do espírito, porque servem para tomar um recuo em relação às ideias dominantes, a fim de poder analisá-las e modificá-las" (D'IORIO, 2014, p. 115). Fascismo e socialismo, enfim, tornam-se faces duma mesma miragem. São *partidos*, e enquanto tais, divisores, não compreendem a totalidade da vida e não suportam o devir. Os sectários são modestos na virtude e a sua revolução e/ou reforma é apenas uma fachada que pouco permite modificação interna: revolução sem transformação, revolução conservadora.

É que são modestos também na virtude – pois querem o bem-estar. Mas somente a virtude modesta condiz com o bem-estar. Sem dúvida, também aprendem a caminhar à sua maneira, e caminhar para a frente: a isso chamo seu *claudicar* -. Assim se tornam um obstáculo para todo aquele que tem pressa. E mais de um anda para a frente e olha para trás, com o pescoço rijo: nesses gosto de dar um encontrão. Pé e olho não devem mentir, nem desmentir um ao outro. Mas há muita mentira entre as pessoas pequenas (NIETZSCHE, 2011, p. 161).

O *espírito liberto*, antes de voar, deve ir para as montanhas, aprender primeiro a *ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar*, pois "[...] não se aprende a voar voando" (NIETZSCHE, 2011, p. 186). A formação genuína, segundo Nietzsche, torna-se a que forma o indivíduo para o voo, para a montanha, para a solidão, para si mesmo, para o *tornar-se o que se é*, é a que promove a *aurora* da vida, é a que promove a aurora de um novo modo de ser, é a que não dá o peixe. Tudo que escapa disto é ilusão, formação moralizante. Segundo bem reforça Paolo D'Iorio, Zaratustra: "Compreende que sua tarefa não é a de tornar-se o pastor de um rebanho, mas de desviar do rebanho muita gente" (D'IORIO, 2014, p. 112).

O parasita, ao contrário do *espírito livre*, vive de coletivismos, afinal, sem o outro não há alimento. E quanto mais fraqueza tiver este outro, mais forte o parasita crê ficar. É com a fraqueza do outro que o fraco sente-se forte, algo largamente analisado na *Genealogia*. E o que é um parasita?

[...] um verme rastejante, insinuante, que quer engordar em vossos cantos enfermos e feridos (...) Onde o forte é fraco, onde o nobre é suave demais – ali dentro ele constrói seu ninho nojento: o parasita habita onde o grande tem pequenos cantos feridos (NIETZSCHE, 2011, p. 199).

A virtude do parasita é pequena e se alimenta da inveja alheia: é uma *vontade de poder fraca*. São as pessoas que se consideram boas devido aos adúladores. São as pessoas que perseguem e consideram isto sinal de moralidade, são aquelas que só ficam felizes quando lançam a salvação a si e o inferno ao outro: “Foi com tragédias, touradas e crucificações que até agora ele se sentiu melhor na terra; e, quando inventou o inferno, este foi o seu céu na terra” (NIETZSCHE, 2011, p. 209). Por isso é que Nietzsche é categórico em dizer que não inveja estas pessoas. E o motivo é bastante simples: tais pessoas são infecundas e sequer necessárias. Para Nietzsche, enfim, uma formação parasitaria torna-se despotencializadora.

4.7 A criança: uma nova concepção da formação

Zaratustra é o livro que expressa uma espécie de amor de Nietzsche (Zaratustra) em relação aos homens, ainda que o arauto tenha se decepcionado e em cada situação não tenha encontrado um par, um companheiro de diálogo e caminhada. Mas a nossa leitura é a de que Zaratustra segue firme em seu propósito formativo de elevar o homem em *além-do-homem*.

Neste momento, convém destacar a diferença entre o *além-do-homem* e o *homem superior*. O primeiro é a *superação contínua* do homem, enquanto que o segundo ainda *pertence* ao homem, mas com alguns atributos especiais. Os *homens superiores* apresentados por Nietzsche são: “[...] os dois reis, o papa aposentado, o feiticeiro mau, o mendigo voluntário, o andarilho e sombra, o velho adivinho, o consciencioso do espírito e o mais feio dos homens” (NIETZSCHE, 2011, p. 296). Nessa direção também expressa Didier Franck: “A feiúra do mais feio dos homens resulta, desse modo, dos valores mais contrários à vontade de potência” (FRANCK, 2005, p. 17).

Nenhum deles, contudo, tornou-se um par para Zaratustra, mas ele ainda assim dialogou, pelo fato de que: “[...] há muito tempo não viso a minha

felicidade, viso a minha obra” (NIETZSCHE, 2011, p. 225). Mas essas obras já são frutos do acontecimento, que significa uma experiência forte, um sentido forte vivenciado pelo filósofo, como é o caso do *pensamento abissal* do eterno retorno e da afirmação incondicional por parte do *Amor fati*. Nesse sentido, Gilles Deleuze diz que: “Filho de seus acontecimentos e não mais de suas obras, pois a própria obra não é produzida senão pelo filho do acontecimento” (DELEUZE, 2011, p. 152).

Ainda que Zaratustra possa ser tratado enquanto um tolo, isto é o que ele não é, ele não é um tolo, mas um libertador do espírito, um formador além da (in)formação que não pesca onde não há peixes: “Chama-me como quiseres – eu sou quem devo ser” (NIETZSCHE, 2011, p. 236). Ainda nesse sentido: “Pois *tal* sou eu, no fundo e desde o início, a puxar, atrair, erguer, elevar, um puxador, preceptor e tratador, que um dia, não em vão, instou a si mesmo: ‘Torna-se o que és!’” (NIETZSCHE, 2011, p. 226).

O problema, podemos dizer, é que em seu tempo Nietzsche não encontrou eco. E que tempo é esse? O tempo que repele de si o intempestivo por considerá-lo o avesso das *boas maneiras*, o avesso ao todo mundo sabe, um herege. *Tudo se torna falso, torto e monstruoso*.

Não ocorre mais dura desgraça, em todo o destino humano, do que quando os poderosos da terra não são também os primeiros dos homens. Tudo então se torna falso, torto e monstruoso. E, quando eles são até mesmo os últimos, mais bichos que homens: então sobe sem parar a estima da plebe, e afinal a virtude da plebe chega a falar: ‘Olha, eu sou a única virtude!’ (NIETZSCHE, 2011, p. 233).

Nesse registro, não raro é possível vermos o erudito tornar-se o sábio. Mas, o conhecimento é como a água, deve estar sempre em movimento. De que vale, então, o elogio dos doentes conformados com o fim? Certamente que de pouco ou de nada vale.

Já encontrei mais de um que se inchava e enchia, e o povo gritava: ‘Vede, ali está um grande homem!’. Mas de que servem todos os foles? O vento sai, enfim. Enfim estoura a rã que se encheu de ar por tempo demais: o vento sai. Espetar a barriga de um ser inflado, eis um bom passatempo. Escutai isso, meninos! Esse dia de hoje é da plebe: quem ainda *sabe* o que é grande ou pequeno? Quem teve sucesso na busca da grandeza? Somente um tolo: os tolos têm sucesso (NIETZSCHE, 2011, p. 244).

Diz ainda o filósofo: “Melhor nada saber do que saber muita coisa pelo meio! Melhor ser um tolo por conta própria do que um sábio na conta dos outros!” (NIETZSCHE, 2011, p. 237).

O conhecimento que não emancipa embrutece, pois se torna bengala, anestesia, moralidade, algo fechado sobre si mesmo. Enxergar o lado duro da vida: eis a lição dos trágicos gregos, como Ésquilo e Sófocles, eis a lição do *esbanjamento* do imoralista Zaratustra. E o lado duro da vida é suportar a solidão, valorizando-a como uma mãe formadora. Entretanto, podemos nos perguntar: por que o sucesso de tantas banalidades? A resposta está logo atrás: *os tolos têm sucesso*; e podemos responder a esta questão também da seguinte forma: “Aquilo que um dia a plebe aprendeu a acreditar sem razões, quem poderia derrubá-lo com razões?” (NIETZSCHE, 2011, p. 275). N’O *Anticristo* veremos a questão dos “pitorescos”: “[...] os fanáticos são pitorescos, a humanidade prefere ver gestos a ouvir razões” (NIETZSCHE, 2007, p. 66). Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1990) afirma que quem está na ilusão não se considera iludido... Neste tipo de situação, parece que só a risada faz sentido. Mas a risada vai além de si mesma, como disse o *mais feio dos homens* a Zaratustra:

Mas uma coisa eu sei – e contigo mesmo aprendi uma vez, ó Zaratustra: quem quer matar mais completamente, *ri*. ‘Não com a ira, mas com o riso é que se mata’ – assim falaste um dia. Ó Zaratustra, homem oculto, aniquilador sem ira, santo perigoso – és um velhaco! (NIETZSCHE, 2011, p. 299).

Eis uma lição de auto-ajuda profunda por parte de Zaratustra: “Coragem tem aquele que conhece o medo mas *vence* o medo, que vê o abismo, mas com *orgulho*” (NIETZSCHE, 2011, p. 273). É necessário superar o complexo (que se encontra de forma imanente ao próprio indivíduo), é necessário superar os *gigantes da alma*. Superar não é se apoiar numa bengala, em um filósofo, em uma religião, em um ópio. A nossa perspectiva é a de que superar é ser *criança*, é não conservar, é criar, é ir *além*, é ser *além-do-homem: devir-criança*. É necessário, para tanto, superar as pequenas virtudes, a felicidade da maioria, é preciso mergulhar na solidão. É justamente esta superação que Nietzsche dá aos *homens superiores* (ainda que estes estejam presos ao

homem): “Superai, ó homens superiores, as pequenas virtudes, as pequenas prudências, as considerações de grãos de areia, o rebuliço de formigas, o deplorável bem-estar, a ‘felicidade da maioria’” (NIETZSCHE, 2011, p. 273). Sobre isso ainda diz o filósofo: “Ó homens superiores, o pior que há em vós é: não aprendestes a dançar como se deve dançar – indo além de vós mesmos! Que importa se malograstes?” (NIETZSCHE, 2011, p. 281).

É preciso, enfim, superar, porque *o deserto cresce* e “[...] ai daquele que abriga desertos” (NIETZSCHE, 2011, p. 294). “Um abismo chama outro abismo” (Sal 42, 7), dizia o salmista Davi. É preciso superar a pequena virtude, a pequena formação, pois o que é tido por bom, na verdade é pobre, é miserável. Quem é bom não precisa se assumir enquanto tal, porque isso se torna redundante, sendo sinal de espírito plebeu, que facilmente se torna um ser inflado. Conforme o *mais feio dos homens* disse a Zaratustra: “Por tempo demais se deu razão às pessoas pequenas: *assim* foi lhes dado, enfim, também o poder – e agora elas ensinam: ‘Bom é apenas o que as pessoas pequenas dizem ser bom’” (NIETZSCHE, 2011, p. 252).

E assim os promotores da ordem, conseqüentemente, da formação moralizante, falam mal de Zaratustra e de todos aqueles que são intempestivos, que buscam uma formação transvalorada. Ressentir-se é sujeitar-se, é colocar-se por trás, por calda. Ainda nas palavras do *mais feio dos homens*: “Todos os bem-sucedidos, até agora, não foram os bem perseguidos? E quem bem persegue logo aprende a *seguir*: - pois já está – atrás!” (NIETZSCHE, 2011, p. 251). Não se joga pedra em árvore sem fruto. Querer alimentar-se de algo que não gera é absurdo, é espírito de miserável.

É preciso, contudo, estar muito acostumado à barbárie, à formação moral, para assim viver. A *criança*, por exemplo, não tem o menor receio de cuspir algo que não gostou e dizer em público, contrariando a felicidade da maioria. Por tudo isso é necessário estar atento ao conselho de Zaratustra:

Guardai-vos também dos eruditos! Esses vos odeiam: pois são infecundos! Têm olhos frios e ressequidos, diante dos quais todo pássaro jaz sem penas. Eles se gabam de não mentir: mas a incapacidade está muito longe de ser amor à verdade. Guardai-vos! Ausência de febre está muito longe de ser conhecimento! Não creio nos espíritos esfriados. Quem não é capaz de mentir não sabe o que é a verdade (NIETZSCHE, 2011, p. 275).

O *camelo* e o *leão* devem se tornar *criança*: eis uma nova concepção da formação...

Ao fim desse capítulo, é possível afirmarmos uma vez mais que *Zaratustra* é o livro que expressa uma espécie de amor de Nietzsche (Zaratustra) em relação aos homens, ainda que o arauto tenha se decepcionado e em cada situação não tenha encontrado um par, um companheiro de diálogo e caminhada. Mas a hipótese de pesquisa que sustentamos ao longo desse capítulo foi a que Zaratustra seguiu firme em seu propósito formativo de elevar o homem em *além-do-homem*, o *camelo* em *criança: devir-criança*. Em razão desse propósito podemos perceber mais uma faceta da criação intelectual nietzschiana e da coerência dos seus desdobramentos: do *além-do-homem* se seguirá *Além do bem e do mal* e toda contestação em torno do *conhecimento pelo conhecimento*.

Capítulo V

NÓS, ERUDITOS: ALÉM DOS ERUDITOS

Novamente a palavra-conceito-chave *além* aparece em Nietzsche, agora no título da obra posterior a *Zaratustra*. E é possível ler este *além* sob uma perspectiva semelhante ao *além* do *além-do-homem*, ou seja, o mais importante na sentença *além do bem e do mal* se encontra na palavra *além*, pelo fato de que o conhecimento deve estar sempre aberto, *além*, e deve lutar contra petrificações. Contra as petrificações é que o filósofo pensará, como consequência, uma nova concepção de formação que visa destruir, por exemplo, a ideia de *verdade*, compreendida pela formação moralizante/metafísica enquanto imutável.

Contra a *verdade*, o filósofo preconizará a *veracidade*, conforme foi destacado anteriormente, que é a postura do sujeito que busca o desvelar das ilusões, que é a postura do indivíduo que, primeiramente, vê as coisas como humanas, demasiado humanas e que, formado sob esta perspectiva, tem à frente que: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (NIETZSCHE, 2001a, p. 73).

A nossa perspectiva é a de que uma formação transvalorada, que é a formação do *além*, do *além-do-homem*, do *espírito livre*, do *homem louco*, do *Zaratustra*, não coaduna com a formação moral, por considerá-la *superficial*, assim como é *superficial* o pensamento promovido por René Descartes. *Superficial* não no sentido de ruim, de sem valor algum, mas *superficial* porque permanece na esteira da *indubitabilidade do próprio pensar*, opondo a razão ao instinto, radicalizando a prevalência do aspecto racional iniciado por Sócrates e Platão. Nietzsche, preocupado com a formação de *um só indivíduo*, acredita, segundo a nossa interpretação, que *os modos de vida inspiram maneiras de pensar e os modos de pensar criam maneiras de viver*, e isso por não mais acreditar na naturalização do pensamento, por não mais acreditar que o pensamento busca o que é verdadeiro enquanto algo imutável, enquanto algo

isento de valores. Uma das grandes novidades da nova concepção de formação de Nietzsche é perceber que por trás do que é tido por objetivo, por moral, há valores e que estes podem se tornar falseadores da vida. Esta crítica dos valores é possibilitada em Nietzsche através de um rigoroso trabalho filológico, como Nietzsche concebe a filologia em *Aurora* e n'O *Anticristo*, por exemplo, enquanto um rigoroso método, uma arte de *ler bem*.

É em razão da referida arte de *ler bem*, arte esta que faz da formação transvalorada um colocar-se sempre *além*, que Nietzsche tocará logo no início de *Além do bem e do mal* no problema da *verdade*, sob o signo da *dubiedade*, aquilo que não pode ser apreendido uma vez por todas, representado pela figura da *mulher*: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (NIETZSCHE, 2001a, p. 7). Sob esta perspectiva, acreditamos que a afirmação da *mulher* representaria a afirmação do *além* e, com isso, representaria o polo antagônico da formação moralizante, da formação encadeada pelo *ideal ascético*. Nesse registro, afirmará Eric Blondel: “Enquanto metáfora privilegiada da Vida, a Mulher é enigma e aparência” (BLONDEL, 2004, p. 17). A afirmação da *mulher*, da *dubiedade*, é a afirmação d'a *gaia ciência*, é a postura crítica que visa superar as oposições, que visa superar a própria metafísica, pois: “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 10). Ao criar valores que propiciem uma crítica à formação moralizante, que permanece na esteira da *oposição de valores*, o que temos é a concepção de que tudo é *vontade de poder*, de que tudo, ao fim, acaba por afirmar a vida. O que faz o filósofo ao buscar uma formação transvalorada é justamente afirmar o inocente e incessante vir-a-ser e afirmar: *Amor fati!* O que está além do bem e do mal, como é o Zaratustra, sujeito das alturas, é o sujeito que afirma a vida, que se torna o *que se é*, que sabe que é um *destino*, como se intitulará um dos capítulos do *Ecce Homo*, e que dirá a si próprio: *Amor fati!*.

Com o *espírito livre*, com o *Amor fati*, com o Zaratustra, não faz mais sentido permanecer amarrado a uma formação moralizada, *niilista*, que, descendente de Sócrates e Platão, redundava no cristianismo. Dirá Nietzsche

que *cristianismo é platonismo para o povo*. Não faz mais sentido, diante disso, permanecer na esteira do *conhecimento pelo conhecimento*, que seria pura *superficialidade*, uma formação que se colocaria contra, por exemplo, as experiências de vida, que se colocaria contra o *um só indivíduo* e isso em prol da moralidade, do *rebanho*. Sendo que tudo é *humano, demasiado humano*, não há a menor razão para tornar o conhecimento algo transcendente, metafísico, pois, conforme já afirmado num texto da primeira fase do pensamento nietzschiano, *Sobre verdade e mentira*, a verdade é *um exército móvel de metáforas*.

Cada vez mais uma nova concepção de formação, enfim, afirmará a solidão, a *vida contemplativa*, enquanto mote para o *além (über)*. A formação que não se coloca neste *além*, que não se abre à vida, que não afirma a vida, torna-se infecunda, fechada sobre si mesma. É sob este horizonte que veremos que o erudito não fecunda e que é inútil à *caça grande*, que é a *caça* que se coloca numa formação sempre além do bem e do mal, do *tornar-se o que se é*.

Diante dessas colocações, a nossa hipótese de trabalho é a de que a formação transvalorada é a formação que se encontra *além (über)*, ou seja, que se propõe a um pensar crítico em relação ao pensar, que não se encerra no *conhecimento pelo conhecimento* – algo que faz com que o indivíduo *enrede-se inteiramente* na moral - e a um simples *trabalho*. Ao se colocar *além*, tal formação não se reduz à oposição de valores e à crença na verdade, fundamentos da metafísica. Nesse momento, vemos que um problema que aparece em *Além do bem e do mal* possui desdobramentos em obras anteriores (e posteriores) e torna-se uma chave de leitura de nosso trabalho. É nesse horizonte que veremos a *verdade* ser severamente questionada e surgir a metáfora da *Mulher* enquanto símbolo da dubiedade própria da vida. Nesse

sentido encontraremos a crítica de Nietzsche à *superficialidade* de Descartes e a afirmação de que *conhecer é vontade de poder*. O conhecimento deve produzir um *saber sobre a moral*. E podemos perceber de que maneira a reconstrução das principais ideias de Nietzsche em *Além do bem e do mal* não se limita a uma mera reconstrução, mas permite a visualização e a análise de como que o filósofo pensa a formação. A partir de tais problemas estabeleceremos diálogo, por exemplo, com Günter Figal no que diz respeito à sua crítica à *indubitabilidade do próprio pensar*, pois converge com a nossa hipótese de pesquisa em relação à temática da formação em Nietzsche, uma vez que para o pensador a tarefa dos filósofos não pode se resumir a de um mero *trabalhador filosófico*.

5.1 Os eruditos entre o labor e a moral: uma questão de valor

Investigaremos nesta seção, dentre outras problemáticas, de que forma o erudito, ser laborioso, trata aquele que “não trabalha” de forma desprestigiada. A multidão (*vida pública*), já associada à figura do erudito, tenta tragar a singularidade (*vida privada*). Por exemplo, quem tem uma autêntica *vida contemplativa*, ou quem é apenas favorável a esta, é tido por inferior pelo erudito, pelo fato de que aquele (*espírito livre*, Zaratustra, que vive a *vida contemplativa*) necessita do *ócio ou meio-ócio exterior*. O erudito, por sua vez, combina com o modo de ser da modernidade e de sua vida laboral.

A *morte de Deus*, anunciada n’A *gaia ciência*, uma vez mais faz todo sentido. A laboriosidade prepara a descrença. *Deus está morto* e quem matou foi o próprio homem (moderno). Tal homem, contudo, não é inimigo dos costumes religiosos, mas indiferente, e caso seja exigido ir a um evento religioso (que ele pode ler como social), ele vai. Mas, depois de tal evento, pode voltar ao seu negócio, ao seu sofá, ou ao seu jornal e se crer um bom cidadão, um valoroso sujeito moral. É este, pelo contrário, o reino da superficialidade, porque se cria um novo apego, uma nova religiosidade, seja ela da razão ou do cifrão.

Não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada? Sacrificar Deus ao

nada – esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge: todos nós já sabemos alguma coisa disso (NIETZSCHE, 2001a, p. 58-59).

E tal crítica de Nietzsche também podemos encontrar n'A *Gaia Ciência*:

A reflexão perdeu toda a sua dignidade da forma, tornaram-se ridículos a cerimônia e os gestos solenes da reflexão, e um homem sábio do velho estilo já não seria tolerado. Pensamos muito rapidamente, andando, a caminho, em meio a negócios de toda espécie, mesmo quando pensamos no que há de mais sério; necessitamos de pouca preparação, e mesmo de pouca tranquilidade: - é como se levássemos na cabeça uma máquina incessante, que nas condições mais desfavoráveis ainda trabalha. Antigamente se notava quando alguém queria pensar – era provavelmente excepcional! -, quando queria tornar-se mais sábio e se preparava para um pensamento: ele fazia um semblante como de quem ia rezar e interrompia o passo; permanecia até mesmo horas parado na rua, quando o pensamento “vinha” – andando com apenas uma ou com as duas pernas. Assim pedia a “dignidade da coisa!” (NIETZSCHE, 2009a, p. 58-59).

O ideário formativo/racionalista moderno torna-se, ao fim, superficial. Afirmará Nietzsche: “A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma anti-religiosa” (NIETZSCHE, 2001a, p. 58). Nesse registro, também afirmará Oswaldo Giacoia:

Tudo que podemos acrescentar é que, tendo superado e desacreditado todo dogmatismo como pretensão insustentável perante as exigências de probidade intelectual, não podemos buscar refúgio num ceticismo que seria apenas uma forma desencantada de dogmatismo, um dogmatismo enfraquecido. Tal ceticismo, que se deleita na revelação da inverdade de todo discurso, não renunciou ainda à verdade como valor, apenas se resignou com a impossibilidade de alcançá-la. Com isso, este “ceticismo da fraqueza” permanece vinculado, mesmo que negativamente, ao imperativo categórico da verdade (GIACOA, 1997, p. 137).

Contudo, a pretensa lógica, equação por parte dos eruditos, que creem que entre os que ainda são favoráveis à *vida contemplativa* haja desasseio para com o espírito, não é superação, mas antes uma prisão. Creem que ao maldizer o outro consequentemente tornam-se bons. Ora, não é porque o outro tem a mentira (ou *está* na mentira) que o *eu* esteja na *veracidade*, até porque verdade e mentira podem ser jogos e, enquanto tais, serem perspectivos, além

do bem e do mal. É justamente esta perspectiva defendida por Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira*.

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (NIETZSCHE, 2008b, p. 36).

Os eruditos, diante de todo esse cenário, são severamente criticados por Nietzsche, senão vejamos:

Cada época tem o seu divino tipo de ingenuidade, cuja invenção as outras épocas poderiam invejar – e quanta ingenuidade, uma ingenuidade respeitável, infantil, desmedidamente tosca, não existe nessa crença de superioridade do erudito, na consciência tranquila na sua tolerância, na crédula certeza com que o seu instinto trata o homem religioso como um tipo inferior e de menor valor, que ele mesmo superou, deixou para trás, *para baixo* – ele, o pequeno anão e plebeu presunçoso, o ágil e diligente trabalhador braçal-intelectual a serviço das “ideias”, as “ideias modernas” (NIETZSCHE, 2001a, p. 61-62).

A lógica das equações, a formação moralizante, torna-se, neste instante, sem sentido. A laboriosidade destes indivíduos torna-se utilitária, inútil à *caça grande*, que é a caça da libertação do espírito, duma formação transvalorada.

A inteligência, enfim, prepara a sabedoria, é o que fazem as parábolas; a formação eruditista, sendo um fim em si mesmo, não é inteligência, mas vazio: problemas *por* problemas. Como dizia Nietzsche: “Falar muito de si pode ser um meio de se ocultar” (NIETZSCHE, 2001a, p. 82). Essa complicada situação, por sua vez, coaduna com o dizer Doria, personagem da obra *O Tartufo*, de Molière:

Quem em seu proceder os boatos mais presta,/ É quem descasca mais de outrem a vida honesta;/ Não perdem a ocasião de explorar prontamente/ O que tem, de algum caso, o vislumbre aparente,/ E de disseminar de tal rumor a ideia,/ Ornando-o da feição que querem que se creia (MOLIÈRE, 2005, p. 9).

Tudo isso reforça a interpretação de que o erudito, enfim, assim como um mero operário, é submetido a um patrão, seja ele um burocrata do ensino, o

Estado ou uma pessoa jurídica qualquer. E tanto mais fala a respeito de determinado autor, objeto, mais se crê sábio. E muitos creem que justamente nesse conhecimento o erudito torna-se além da medianidade. Todavia, é o contrário que ocorre: “‘O conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela” (NIETZSCHE, 2001a, p. 67). A formação eruditista, assim, torna-se mera servente da moral, por não se colocar além do convencional. Mas para o ser laborioso não há tempo para o ócio e ainda considera um problema a superação do *status*, das normas acadêmicas, o que torna compreensível o motivo pelo qual o *espírito livre* é escorraçado. O *amor* ao outro é baseado no *temor* ao outro... “Tudo somado, o “amor ao próximo” é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao *temor ao próximo*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 99). É nessa direção que Nietzsche apresenta o sentido da moral.

Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua “felicidade”, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más, enquanto têm a vontade de poder e querem desempenhar papel de senhor; pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas; todas elas barrocas e irracionais na forma – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser generalizado –, todas elas falando em tom incondicional, todas elas condimentadas com mais de um grão de sal, mas apenas toleráveis, e por vezes até sedutoras, quando aprendem a soltar um cheiro excessivo e perigoso, ‘do outro mundo’ (NIETZSCHE, 2001a, p. 96).

A educação eruditista do Oitocentos, e de toda a história do Ocidente, na perspectiva de Nietzsche, não questionou o *problema da própria moral* e, conforme foi possível detectar, o *conhecimento pelo conhecimento é a última armadilha colocada pela moral*. Para Nietzsche:

Por estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, viviseção dessa mesma fé (NIETZSCHE, 2001a, p. 86).

É este o terreno da *caça grande* anunciado por Nietzsche: o da crítica à moral, o da crítica aos valores. E é sob estas considerações que sustentamos a ideia de que o erudito também se torna um inconveniente nesta *caça grande*.

O inconveniente de enviar eruditos para territórios de caça novos e perigosos, onde se requer coragem, argúcia, sutileza em todo sentido, está em que eles deixam de ser úteis precisamente quando começa a “caça grande”, mas também o grande perigo – precisamente ali eles perdem seu olhar e seu faro de sabujos (NIETZSCHE, 2001a, p. 51).

O *preconceito dos filósofos*, que acaba se convertendo em preconceito também da formação eruditista, torna-se o não questionar a *verdade*, a prisão. É necessário, segundo Nietzsche, uma atitude intempestiva, é necessário questionar o *valor da verdade*, é necessário introduzir uma nova concepção de formação. E questionar o valor é, dentre tantas possibilidades, investigar por que a *verdade*, por que não a mentira, para quem serve determinada *verdade*, etc. Questionar o valor é ir à raiz do problema, é *limpar a mesa*, é não ficar na superfície crendo que esta seja inabalável.

O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. – E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior (NIETZSCHE, 2001a, p. 9).

É a crença no consciente que pode justamente prender. Diz tal consciente: *conheço isto, logo, isto me é querido e certo*. A *verdade*, assim, acaba por se tornar rasa – e mentira - e a pretensão à objetividade desaparecer. “Acerca do que é a ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante” (NIETZSCHE, 2001a, p. 83). Neste momento, por sua vez, cabe novamente a seguinte distinção: a *verdade*, amplamente criticada pelo filósofo, é tratada pela tradição metafísica enquanto imutável; já a *veracidade*, buscada pelo filósofo como sinal de probidade intelectual, tem como marca o vir-a-ser, o

lento desvelar das ilusões, erros e mentiras da referida tradição/formação: o *espírito livre* que floresce em *Humano* e explode no Zaratustra tem por objetivo justamente este *lento desvelar*, o lento *tornar-se o que se é*. A nossa interpretação é a de que a consciência, enquanto algo tardio, enquanto desenvolvimento tardio do orgânico, não é o parâmetro para se avaliar o que a vida é: ela (consciência) pode muito mais enganar do que, ao que parece, esclarecer, por isso, também, que o sujeito *não suspeite sequer remotamente o que é*. Segundo Nietzsche:

Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiemos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como “inventores” algum evento. Tudo isso quer dizer que nós somos, até a medula e desde o começo – *habitados a mentir* (NIETZSCHE, 2001a, p. 92).

Ainda sob este raciocínio, expressará o filósofo:

Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos (NIETZSCHE, 2001a, p. 11).

Descartes, sob este horizonte, torna-se *superficial*, pois tomou a parte por mais importante e o todo por marginalizado. E na *Primeira dissertação* da *Genealogia* dirá Nietzsche, nas palavras de Günter Figal, que “[...] não há nenhum “substrato”, “nenhum ‘ser’ por detrás do fazer, atuar, vir-a-ser” e o mesmo Figal acrescentará que o “agente é ‘introduzido poeticamente no fazer” (FIGAL, 2013, p. 56). Para Nietzsche, Descartes, um dos pilares modernos da concepção moral da formação, tornou-se um metafísico na medida em que opôs valores: “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 10). Sobre Descartes e sua *superficialidade*, ainda dirá de forma polêmica Nietzsche: “Uma exceção poderia ser Descartes, o pai do racionalismo (e, portanto avô da Revolução), que reconheceu autoridade apenas à razão: mas a razão não passa de instrumento, e Descartes era superficial” (NIETZSCHE, 2001a, p. 91). O que Descartes faz, em linhas gerais, segundo a perspectiva de Figal e que é uma

das chaves de leitura de nossa tese, é acreditar na “[...] indubitabilidade do próprio pensar” (FIGAL, 2012, p. 56), o que representa, conforme veremos, *ideal ascético*.

Para Nietzsche, todavia, a *superficialidade* não é o polo antagônico da profundidade. Descartes, ao ficar apenas na superfície, na razão, negou a *importância dos instintos*, sendo esta uma astuta e eficaz estratégia para ocultá-los. Nietzsche, ao contrário do filósofo francês, não acredita numa dissociação entre o fisiológico e o psicológico.

Outra crítica de Nietzsche a Descartes neste mesmo sentido é que para o pensador francês Deus estaria associado à *verdade*, ao bem: o *senso comum* típico da metafísica. Nessa seara, André Luis Itaparica auxilia-nos na argumentação:

[...] não existe uma subjetividade estável, mas sim um arranjo sempre momentâneo da multiplicidade de impulsos que é o corpo, responsáveis pelo próprio pensamento. A crítica de Nietzsche se baseia, portanto, no fato de que Descartes teria concebido o pensar como uma atividade puramente lógica, isolando os impulsos desse processo e recorrendo, no esclarecimento de sua concepção, a uma certeza imediata (ITAPARICA, 2000, p. 72).

Ao Nietzsche criticar a valorização exacerbada do conhecimento, ironicamente o que ele critica também é o *senso comum* implícito ao *penso, logo existo*, na medida em que esta celebre sentença se pauta na ideia natural – moral – de que pensar é algo comum aos homens e que o pensamento, conforme a referência feita anteriormente, aspira ao verdadeiro. Conforme bem sustenta Deleuze:

Quando Nietzsche se interroga sobre os pressupostos mais gerais da Filosofia, diz serem essencialmente morais, pois só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensamento, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro (DELEUZE, 1988, p. 131).

E ainda sob esta perspectiva, esclarecerá o filósofo francês que:

O pensamento é suposto como sendo naturalmente reto, porque ele não é uma faculdade como as outras, mas, referido a um sujeito, é a unidade de todas as outras faculdades que são apenas seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento (DELEUZE, 1988, p. 133).

A formação eruditista, com sua prevalência “desinteressada” ao conhecimento, torna-se conseqüentemente moralizante, metafísica, *ascética*, pois permanece na crença na *indubitabilidade do próprio pensar*:

Não adianta: é preciso questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo, toda moral da renúncia de si: do mesmo modo a estética da “contemplação desinteressada”, com a qual a emasculação da arte procura hoje, sedutoramente, criar uma consciência tranquila (NIETZSCHE, 2001a, p. 40).

É sob estas considerações que o nosso trabalho sustenta a leitura de que para se superar a metafísica romper com um tipo de formação eruditista também se torna fundamental, porque *o conhecimento pelo conhecimento*, segundo o filósofo, é a *última armadilha colocada pela moral*. E aqui retornamos ao problema do valor da *verdade*, ao que Nietzsche considerará que esta fora moralmente preterida, porque os seus defensores, na verdade, eram defensores de seus preconceitos. A *verdade*, então, tornou-se fruto de preconceitos, de pressões sociais...

O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes – a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e infantilismos, em suma – mas sim que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma (NIETZSCHE, 2001a, p. 12).

A moral, a formação moral, então, foi questionada por Nietzsche, tomando-a apenas enquanto uma disposição afetiva, um *preconceito*, o que faz com que não existam “[...] fenômenos morais, apenas uma interpretação moral

dos fenômenos...” (NIETZSCHE, 2001a, p. 73). E ainda diz Nietzsche sobre este nevrálgico problema acerca do valor:

Ainda sem considerar o valor de afirmações como “existe em nós um imperativo categórico”, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!” – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos* (NIETZSCHE, 2001a, p. 87).

Tudo isso gera a interpretação de que em Nietzsche a vida encontra-se muito além de um *impulso ao conhecimento*: “[...] não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento” (NIETZSCHE, 2001a, p. 13). A vida, enfim, “[...] não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?” (NIETZSCHE, 2001a, p. 15). E se o objetivo é ser diferente, introduzir uma concepção transvalorada de formação, os eruditos, seres laboriosos, sem tempo para o diferente, para si próprios, para a *vida contemplativa*, que ainda acreditam na *indubitabilidade do próprio pensar*, são os antípodas da afirmação – da formação genuína - e nessa seara não seria bom nem tê-los por perto.

5.2 O filósofo genuíno

Para que algo se torne forte, na perspectiva nietzschiana, a dor se torna um dos recursos fundamentais. O sofrimento também educa, enobrece. Na acupuntura, por exemplo, determinada parte do corpo é agredida pela agulha para que, após, esta parte se defenda, se fortaleça. O sofrimento, assim, ajuda a limpar e a frutificar: “A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana?” (NIETZSCHE, 2001a, p. 131). Se a filosofia de Nietzsche às vezes pode ferir valores tidos por inquestionáveis, é justamente devido às *esporas à la*

interpretação de Derrida, é justamente devido à meta: a força, a *saúde*, consequentemente, a introdução de uma formação transvalorada. É nesta direção que se inscreve o seu conceito de vida enquanto apropriação, ofensa, opressão, dureza. E vida é força, o verdadeiro filósofo é aquele que utiliza o conhecimento para criar e, enquanto criador, também é um destruidor, um opressor: “Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 118).

O eruditismo, segundo a nossa perspectiva, não é uma formação que enobrece, que frutifica, antes uma manutenção de cânones acadêmicos, do *status quo*, da moralidade. E Assim falou Zarathustra considerava os eruditos seres infecundos. O erudito assemelha-se a uma *solteirona*, assemelha-se à freira criticada em *Aurora*, que anseia por *respeitabilidade*, que não fecunda, que é ressentida.

Em relação a um gênio, isto é, um ser que *fecunda* ou *dá à luz*, as duas expressões tomadas no sentido mais extenso -, o erudito, o homem de ciência mediano, tem sempre algo da velha solteirona: assim como ela, ele nada entende das duas funções mais valiosas do ser humano. De fato, tanto ao erudito como à solteirona se reconhece *respeitabilidade*, como uma espécie de compensação – nos dois casos enfatiza-se a *respeitabilidade* -, e o caráter obrigatório desse reconhecimento proporciona igual dose de enfado (NIETZSCHE, 2001a, p. 108-109).

Vimos a comparação do erudito com uma *freira* em *Aurora*. O ressentimento, enfim, é um sentimento resultante da fraqueza humana, resultante de um mal-estar diante do outro e, sobretudo, diante de si próprio. Este mal-estar não acrescenta nada a favor da vida, antes a prejudica, sendo uma espécie de *envenenamento do corpo e da alma*. Diante de alguém ressentido devemos tomar cuidado, pois este quer nos rebaixar – para se sentir *bom* – e, caso lhe fosse dado o poder de matar, certamente mataria. É o que Nietzsche nos atesta:

Diante de um homem que se enfurece conosco devemos tomar cuidado, como diante de alguém que já tenha atentado contra a nossa vida; pois o fato de ainda vivermos se deve à ausência do poder de matar; se os olhares bastassem, há muito estaríamos liquidados (NIETZSCHE, 2001a, p. 61).

A própria sabedoria, enfim, é *pouco sábia*, pois conhecer também é se arriscar; ser sábio não é ser um mero *contemplador desinteressado*, mas alguém que *vive*: para que alguém se torne o que se é é necessário valorizar as vivências e que não *suspeite sequer remotamente o que é*. O verdadeiro filósofo, segundo Nietzsche, se arrisca, vive um *jogo ruim*. O *conhecimento pelo conhecimento*, tido por sabedoria, é coisa da plebe, uma fuga.

Sabedoria: isto parece ser uma espécie de fuga para a plebe, um meio e um artifício para sair bem de um jogo ruim; mas o verdadeiro filósofo – não é assim para *nós*, meus amigos? – vive de modo pouco filosófico e pouco sábio, sobretudo bem pouco prudente, e sente o fardo e a obrigação das mil tentativas e tentações da vida – ele arrisca a *si próprio* constantemente, jogando o jogo ruim... (NIETZSCHE, 2001a, p. 108).

Está mostrada, então, a frágil natureza do erudito enquanto um ser que não fecunda, enquanto um ser que tem uma *vontade de poder* que visa o aniquilamento. Neste caso, ironicamente, o *nobre* é o sofredor (por fecundar e sentir dor) e não o escravo. Ora, o que acontece é que o erudito possui as *doenças e os defeitos de uma espécie não-nobre*, ou seja,

[...] é pleno de inveja mesquinha e tem olhos de lince para o que existe de baixo nas naturezas cuja altura não pode alcançar. É confiante, mas só como alguém que se deixa levar, e não *fluir como uma corrente*; e precisamente face ao homem do fluxo intenso ele fica mais frio e reservado – seu olho é como um lago liso e relutante, no qual já não ondula um só encanto ou simpatia. O pior e mais perigoso de que é capaz um erudito vem do instinto de mediocridade peculiar à sua espécie: daquele jesuitismo da mediocridade, que trabalha instintivamente na destruição da pessoa invulgar e busca partir ou – melhor ainda – afrouxar todo arco teso. Afrouxar com consideração, com mão solícita, naturalmente – afrouxar com compaixão que inspira confiança: eis a verdadeira arte do jesuitismo, que sempre soube apresentar-se como a religião da compaixão (NIETZSCHE, 2001a, p. 109).

É necessário neste momento que seja feita uma vez mais a seguinte distinção: uma coisa é o filósofo e outra o erudito (os *homens de ciência*, os *cientistas da moral*, os *funcionários do espírito*, os *trabalhadores filosóficos*). Tal distinção é fundamental para que não se dê “[...] demasiado a uns e muito pouco a outros” (NIETZSCHE, 2001a, p. 117). E conforme bem ilustra van Tongeren: “Nietzsche imputa a Kant (como o melhor exemplo) de “trabalhadores” e “instrumentos” (TONGEREN, 2012, p. 59). A partir disso,

poderíamos até dizer que pesquisas acadêmicas podem ser pesquisas filosóficas, mas que na prática os envolvidos podem se tornar meros *trabalhadores filosóficos* diante das inúmeras exigências. Não é possível confundir, conforme bem assevera Oswaldo Giacoia, o filósofo com o “[...] operário da filosofia” (GIACOA, 2005, p. 88). O filósofo é um *comandante e legislador*, é uma espécie *nobre*. É necessário cuidado com o erudito, esse homem *sem si*.

Já em seu tempo, enfim, Nietzsche diagnosticava a confusão feita entre o filósofo e o sujeito de ciência e erudito ideal. Em sua primeira fase, amplamente influenciada por Arthur Schopenhauer, o filósofo distinguia o *filósofo acadêmico* do *filósofo*; em *Além do bem e do mal*, ainda que tenha rompido com Schopenhauer – visto exclusivamente por pessimista –, a sua concepção sobre o que é o filósofo, antes de inspiração abertamente schopenhauriana, persiste. Assevera Nietzsche: “Na verdade, por muito tempo a multidão confundiu e desconheceu o filósofo, seja tomando-o pelo homem de ciência e erudito ideal, seja pelo religioso-exaltado, dessensualizado, “desmundanizado” entusiasta e ébrio de Deus” (NIETZSCHE, 2001a, p. 108). Na medida em que podemos ler a filosofia de Nietzsche enquanto uma autogenealogia (VIESENTEINER, 2011), conforme veremos em *Ecce Homo*, seus textos enquanto manifestações de seu devir filosófico, podemos afirmar que no filósofo há uma preocupação em tornar o conhecimento vivo, torná-lo vida: a formação deve ser *viva*, é o que nos aponta a nossa leitura. Conforme o próprio Nietzsche afirma: *conhecer é vontade de poder*.

Observemos com mais vagar: o que é o homem de ciência? Primeiramente um tipo de homem sem nobreza, com as virtudes de um tipo sem nobreza, isto é, que não domina, não tem autoridade nem auto-suficiência: ele possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigências, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam – por exemplo, aquele pouco de independência e de pasto verde, sem o qual não há sossego no trabalho, aquela reivindicação de honra e reconhecimento (que antes e sobretudo pressupõe a capacidade de conhecer e ser reconhecível), aquele raio de sol da boa fama, aquela constante afirmação de seu valor e sua utilidade, com a qual é necessário continuamente vencer a íntima *desconfiança* que é a base do coração de todo homem dependente e membro de um rebanho (NIETZSCHE, 2001a, p. 109).

É uma preocupação de Nietzsche o fato de o filósofo ser sufocado: se matarem o *médico da cultura*, poderíamos questionar, qual seria o sentido da civilização, da *evolução*? O império do jargão *o trabalho dignifica o homem*, que é um império falso, pois é um império de escravo, prejudica o *desenvolvimento do filósofo*.

Os perigos que ameaçam o desenvolvimento do filósofo são hoje tão variados, que chegamos a duvidar que esse fruto algum dia amadureça. O edifício das ciências atingiu altura e dimensão tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e “especializar” em algum ponto: de modo que jamais alcança a altura, a partir de onde seu olhar abrange tudo em torno e abaixo (NIETZSCHE, 2001a, p. 107).

Tais *trabalhadores filosóficos, cientistas da moral*, por seu turno, mantêm o *status quo*, não tratam a moral, a formação moral, de maneira perigosa. Seus trabalhos acabam por se tornar estéreis, suas verdades são acomodações, *preconceitos*. O filósofo genuíno, o formador genuíno, para Nietzsche, enfim, cria valores, pois “[...] o autêntico *direito senhorial* é criar valores” (NIETZSCHE, 2001a, p. 176).

Ao longo desse capítulo vimos que a formação que não se abre à vida, que não afirma a vida, torna-se infecunda, fechada sobre si mesma. É necessário estar *além (über)* É sob este horizonte que vimos que o erudito não fecunda e que é inútil à *caça grande*, que é a *caça* que se coloca numa formação sempre além do bem e do mal. Assim, o *preconceito dos filósofos*, que acaba se convertendo em preconceito também da formação eruditista, torna-se o não questionar a *verdade*, a prisão. É necessário, segundo Nietzsche, uma atitude intempestiva, é necessário questionar o *valor da verdade*, é necessário introduzir, conseqüentemente, uma nova concepção de formação. E questionar o valor é, dentre tantas possibilidades, investigar por

que a *verdade*, por que não a mentira, para quem serve determinada *verdade*, etc. Questionar o valor é ir à raiz do problema, é *limpar a mesa*, é não ficar na superfície crendo que esta seja inabalável, é superar o *conhecimento pelo conhecimento* e compreender, através do método genealógico, o que é próprio do *senhor* e o que é próprio do *escravo*, de maneira que a formação nietzschiana se torna uma busca *contínua* pelos valores senhoriais, porque, conforme vimos em capítulos anteriores, não existe uma educação milagrosa. É diante dessas considerações que veremos o projeto de crítica de *Além do bem e do mal* fundamentar a *Genealogia* e é diante disso que poderemos compreender a tipologia do *senhor* e do *servo*.

Capítulo VI

A GENEALOGIA DO ERUDITISMO: SOBRE AS “FINALIDADES” DO CONHECIMENTO

Ao longo de toda sua criação intelectual, Nietzsche utilizou-se largamente da filologia e da genealogia (BLONDEL, 1985, p. 110-139; MARQUES, 1993, p. 88; MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 125), porque pela filologia Nietzsche pode adquirir a arte de *ler bem* e pela genealogia o filósofo pode investigar de forma ainda mais rigorosa a origem e o desenvolvimento dos valores, dos sentimentos morais. Sob o método filológico/genealógico é possível dizer que Nietzsche se tornou o filósofo da perspectiva, o *filósofo da suspeita*, alguém preocupado, em decorrência de suas reflexões, com uma formação transvalorada. A nossa interpretação, por sua vez, é a de que dos tipos *servo* e *senhor* pode-se extrair uma análise analógica para uma teoria da formação. O *servo* será aquele envolvido/encerrado na formação moralizante, no *inteligível* platônico e no Deus da moral judaico-cristã, já o *senhor* será aquele disposto à criação de novos valores, será aquele disposto a um pensar contínuo sobre o próprio pensar, não se encerrando em dogmas, na *incriticabilidade da verdade*. A este pensar sobre o pensar Nietzsche designará pelo nome de *pathos*, que será um contra-conceito à formação moral, à razão, sendo o oposto da *pura filiação*. Sob esta perspectiva, *pathos* torna-se a afirmação do *Amor fati*, da *inocência do devir*, *pathos* torna-se a postura do *tornar-se o que se é* – do devir filosófico – de Zaratustra, e a *Genealogia* é a continuação/desenvolvimento da afirmação da *gaia ciência*, é o desenvolvimento da postura que se coloca sempre além do bem e do mal. Diante disso poderemos ler a *Genealogia* não enquanto um apêndice de *Além do bem e do mal*, não enquanto um apêndice que continuará a análise da tipologia do *servo* e do *senhor*, mas enquanto um desenvolvimento, dentre várias questões, duma formação transvalorada que busca cada vez mais se

intensificar e que busca criticamente se opor a um modo de ser, de formar, moralizante.

A nossa leitura é a de que a *Genealogia da moral* é também a genealogia de como que um tipo de homem predominou ao longo da história do ocidente; a *Genealogia* também é a investigação de como que a filosofia, o modo de ser de Sócrates e de Platão, por sua vez, desenvolveu-se na história; é a busca de *um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram os valores*. O que se encontrava em *Além do bem e do mal*, a saber, que o *cristianismo é platonismo para o povo*, adquire contornos cada vez mais precisos na crítica nietzschiana, de forma que a suspeita do filósofo, sempre presente em seus escritos, ficará cada vez mais clara. Assim é que o filósofo associará a ciência ao *ideal ascético*: Nietzsche, filósofo do *espírito livre*, é aquele que continuará, a partir do horizonte inaugurado por *Humano*, envolvido pelo desejo de sucumbir *frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas*. O cientista (cientificista, *cientista da moral*), que fez de seu conhecimento um fim em si mesmo, um *conhecimento pelo conhecimento*, amplamente já criticado por Nietzsche, aparecerá aliado ao *ideal ascético*, justamente por permanecer preso a uma *superficialidade* que opõe a razão ao instinto e que permanece na crença metafísica da *verdade* enquanto algo imutável. O *ideal ascético*, diante destas características, seria o típico ideal incapaz de se abrir ao diferente, o típico ideal incapaz de perceber o valor da *dubiedade*, de perceber aquilo que *Além do bem e do mal* indicou, a saber, o valor da *mulher*. Diante disso, sustentamos a ideia de que a ciência e o *ideal ascético* se tornam, enfim, falseadores da vida, conforme afirmará o filósofo:

Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...]: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto (NIETZSCHE, 2009c, p. 132).

A *verdade* deve ser profundamente questionada numa formação transvalorada. No lugar da verdade, a *veracidade*, que é um novo modo de ver as coisas, perspectivo, não mais minimizado/interditado pela formação moral. A

*verdade, o conhecimento pelo conhecimento, o eruditismo, a crença na objetividade: tudo encarnação duma formação moralizante que trata o conhecimento enquanto um *dogma*, conforme pontualmente elencado em *Aurora*. O que a *Genealogia* busca é criar condições para um modo de ser diferente, que valorize a solidão, que dê o devido valor ao esquecimento (aquilo que converge com a ideia de *força plástica* da *II Consideração Intempestiva*) enquanto estratégia contra o ressentimento, contra o tipo *servo*, alguém fechado sobre si mesmo, que não se abre ao criar contínuo. O verdadeiro direito senhorial é o de criar valores, diria o filósofo, e o verdadeiro direito duma formação transvalorada é o de continuar sempre além do bem e do mal, na incessante busca do tornar-se o que se é, possibilitando o crepúsculo dos ídolos, das verdades...*

A partir dessas ideias, a nossa hipótese de trabalho é a de que na *Genealogia* Nietzsche deixa explícito o tipo de formação por ele almejada, a saber, a formação do *senhor*, que é o criador de valores; e investigaremos, analogicamente, se o eruditismo é um modo de ser típico do *servo/escravo* e, enquanto tal, um modo de tratar o conhecimento de forma a acorrentar os indivíduos. Com a *Genealogia* Nietzsche faz uma espécie de *passo a passo circular* de como o homem ocidental se formou, destruindo os pilares daquilo que poderia torná-lo bom e forte, ou seja, os pilares dos gregos pré-socráticos, colocando no lugar valores contrários à aristocracia, como os *direitos iguais* e o *ideal ascético*. O sacerdote ascético e o erudito, assim como o erudito e o cristão, segundo a nossa hipótese, podem se tornar absolutamente convergentes. Por analogia, ao trabalharmos obra por obra da maturidade nietzschiana, buscamos realizar essa genealogia da crítica de Nietzsche ao eruditismo. Para investigarmos tais questões analisaremos: o *pathos da distância* enquanto um contra-conceito à razão, enquanto uma crítica ao ideário

racionalista que vem desde Sócrates; a aliança entre ciência e *ideal ascético*, a partir do problema da *inestimabilidade e incriticabilidade da verdade*, tema que dialogaremos com Patrick Wotling; e, por fim, a questão do perspectivismo nietzschiano enquanto promotor dos valores senhoriais. E, por fim, da mesma maneira que a reconstrução das principais ideias feitas em *Além do bem e do mal*, na *Genealogia* podemos perceber que a reconstrução que realizaremos nesse capítulo nos permitirá a visualização e a análise de como que o filósofo concebe a formação.

6.1 A distância para com o eruditismo: o conhecimento enquanto compensação da fraqueza

Dizia Nietzsche em *Além do bem e do mal* que *o verdadeiro direito senhorial é o de criar valores*. A *Genealogia da moral*, convergente a esta ideia-chave, afirma que foram os bons, ou seja, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que estabeleceram os valores enquanto bons e ruins. O que não inviabiliza, entretanto, que a massa possa inverter esses valores. Bons eles estabeleceram *a si e a seus atos* e ruins *a tudo o que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu*. Não existe uma espécie de *em si* para bom e ruim, ou seja, estas ideias são criações *demasiado humanas*. Coerente a esta perspectiva, podemos sustentar a interpretação de que se existe disseminado na sociedade o pensamento de que algo pode ser bom e ruim em si mesmo, que, na verdade, os termos corretos seriam *bom* e *mau*, é porque um tipo de indivíduo – a saber, o vulgar – tem predominado. E o julgamento vulgar, escravo, ressentido, é da seguinte ordem: tal indivíduo busca *fora* a sua razão, que, ao fim, é o seu *Não*. O erudito, na medida em que faz este movimento de buscar *fora*, se submetendo a parâmetros externos, se torna uma espécie vulgar, baixa, escrava. E o resultado da formação eruditista torna-se, diante disso, uma reação. A nossa leitura é a de que o seu *conhecimento pelo conhecimento* torna-se uma compensação de sua fraqueza.

Para esclarecermos a nossa interpretação apresentada no parágrafo anterior, faz-se necessário distinguirmos a diferença entre *bom* e *ruim* e entre *bom* e *mau*. Assim, expressa o filósofo:

A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, “nobre”, “aristocrático”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, de “espiritualmente bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”, “comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim” (NIETZSCHE, 2009c, p. 18).

Portanto, *bom* é o nobre, o aristocrático, aquele capaz de introduzir uma nova concepção de formação. O *nobre*, que é o *senhor*, é aquele que cria, que submete os demais aos seus valores...

A crítica do *senhor* – e podemos ler também a crítica de Nietzsche ao problema do eruditismo, da formação moralizante – é a de alguém que, estando por cima, olha o outro por baixo, por já estar elevado. A crítica, assim, não é sinônimo de ressentimento, mas de um *pathos da distância*. Sobre isso, afirma Jorge Viesenteiner: “O *pathos da distância* não é algo que compramos ou que ocorre fora da própria vida: ele cresce com ela e se torna característico da vida nobre” (VIESENTEINER, 2013, p. 141). Em razão disso, deste *pathos*, contra-conceito à razão, uma das ferramentas para uma nova valoração sobre a formação, que é possível pensar que Nietzsche, mesmo quando estava entre os eruditos, encontrava-se *além* deles, e assim é possível pensarmos, também, um trabalho acadêmico sobre o eruditismo estar *além* do eruditismo: a formação além da (in)formação. E o *pathos* é justamente o oposto da *pura filiação*...

O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim”. (O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.) Devido a essa providência, já em princípio a palavra “bom” *não* é ligada necessariamente a ações “não-egoístas”, como quer a superstição daqueles genealogistas da moral. É somem com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e “não-egoísta” se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e as palavras) (NIETZSCHE, 2009c, p. 17).

A origem das coisas, por assim dizer, a etapa de criação, liga-se aos *nobres*. Conservar o passado torna-se uma postura aristocrática. O respeito, a reverência, tornam-se posturas aristocráticas. O erudito, todavia, não tendo *nesse sentido* o que conservar, nega, cria um estado fantasmagórico. Mas tal operação, ainda assim, é compensação, ilusão, *fuga*. Os bem-nascidos (os aristocratas) não precisam idealizar. Estes indivíduos simplesmente são e têm por si que o *fazer o bem é estar bem*, nada além disso. Conforme Nietzsche expressa:

Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade (...) tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente* (NIETZSCHE, 2009c, p. 27).

Os bem-nascidos, conforme dito, simplesmente são. Não há razão para a *mentira*, por exemplo, da crença em Deus. Os fracos, estes sim mentem, falseiam a realidade. E o próprio conhecimento, muitas vezes, torna-se mecanismo mesquinho, pequeno: algo que preconiza uma concepção moralizante de formação. *Falar muito de si pode ser uma maneira de se esconder*, afirmara o filósofo em *Além do bem e do mal*. É esta a lógica para se conceber o conhecimento enquanto compensação da fraqueza.

Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento – pois neles está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa imprudência, com a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos (NIETZSCHE, 2009c, p. 28).

Compreendida a ideia de Nietzsche acerca do que é *bom*, torna-se necessário ver a maneira pela qual o filósofo caracteriza o vulgar.

Precisamente o oposto do que sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava (NIETZSCHE, 2009c, p. 28-29).

O vulgar, assim, é o tipo oposto do *nobre*, do aristocrata. O vulgar, justamente pela sua fraqueza, ressent-se. E tal ressentimento cria um falseamento. Podemos conceber o seguinte raciocínio silogístico: 1ª Entre os cristãos é muito comum um se considerar mais fraco e errante que o outro; 2ª Todavia, dizia o apóstolo Paulo que quando ele estava *fraco*, *neste momento encontra-se forte*; 3ª Logo, o cristão mais fraco torna-se o mais forte (?). No entanto, a falsa humildade também é vaidade. E vaidade é submissão a parâmetros externos, postura de pessoa vulgar. O erudito, por exemplo, buscaria fora a sua razão, o seu adorno, o seu *Não*:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, ‘nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!’ (NIETZSCHE, 2009c, p. 26).

Delimitado o que é o *bom* e o que é o *mau*, o vulgar, resta-nos afirmar que a ideia de transformar o *bom* em *mau* e o *mau* em *bom*, o que é distinto do que o filósofo fez com *bom* e *ruim*, é uma operação dada pelos fracos, por ele denominados sob a égide da moral judaico-cristã, conseqüentemente, da concepção moralizante de formação. O inimigo, por esta lógica, o *inimigo mau*, deve ser banido. Os cristãos acabam por se tornar irmãos no ódio, e não irmãos no amor: sua *vontade de poder* visa o aniquilamento. Segundo a lógica

aristocrática, pelo contrário, o inimigo é bem vindo. No *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche dirá que:

Quase todo partido vê que está no interesse de sua autoconservação que o partido oposto não esgote a força; o mesmo vale para a grande política. Sobretudo uma nova criação, o novo *Reich*, por exemplo, tem mais necessidade de inimigos que de amigos: apenas no antagonismo ele se *torna* necessário... Não agimos de modo diferente em relação ao inimigo “interior”: também aí espiritualizamos a inimizade, também aí compreendemos o seu *valor*. Somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz... Nada se torna mais estranho a nós do que aquele desiderato *cristão*; nada nos causa menos inveja do que a vaca moral e a gorda satisfação da boa consciência. Renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra... (NIETZSCHE, 2006, p. 35).

O sofrimento, enfim, também pode educar, fortificar, conforme já dito anteriormente. E nas palavras de Nietzsche:

Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar! Em contrapartida, imaginemos “o inimigo” tal como o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu o “inimigo mau”, “o mau”, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” – ele mesmo! (NIETZSCHE, 2009c, p. 28).

O que podemos perceber, no limite, é que o filósofo fez da filosofia uma chibata, uma chibata contra a *moral escrava* – esta, obviamente, faria (e ainda fará muitas outras) revoltas. E afirma Nietzsche que a tarefa do filósofo é a de “[...] resolver o *problema do valor*; deve determinar a *hierarquia dos valores*” (NIETZSCHE, 2009c, p. 42), o que vimos de modo especial na primeira seção do capítulo anterior. Em outras palavras, a *tarefa* do filósofo deve ser a de combater o que é baixo, a vontade da maioria, que é a “[...] vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem” (NIETZSCHE, 2009c, p. 41). Da mesma forma que Nietzsche era crítico da educação massificada, torna-se crítico da *moral de rebanho* – e tudo o que dela provém, como o cristianismo, a democracia, o socialismo, o *niilismo*.

6.2 O conhecimento triste

Conforme temos desenvolvido, em Nietzsche a filosofia torna-se uma verdadeira arma de combate capaz de introduzir, entre vários aspectos, uma formação transvalorada. Não há espaço – e nem pode haver – para a *moral escrava*, e também para a formação moralizante. Ao contrário do *escravo*, do banal, o aristocrata, o *monarca do espírito* cria e legisla a partir de si. Justamente por ser e por fazer e por *estar bem*, ele pode prometer, ou seja, responder por si “[...] *como porvir*” (NIETZSCHE, 2009c, p. 44). A nossa visão é a de que tal indivíduo – tipo psicológico - não negocia com a barbárie, não faz concessões, não se rebaixa, não visa agradar ambas as partes, não suporta a ideia de *direitos iguais*, não suporta a ideia de reforma.

Justiça, por sua vez, é um dentre tantos conceitos, até porque o reino dos conceitos é um reino de *superficialidade*. O que é bom e justo não necessariamente têm a mesma equivalência com o grau de bom e justo do outro. Na medida em que a grandeza nos envolve, podemos nos tornar mais injustos, o que, segundo a moral de ordem cristã, torna-se algo paradoxal. E na medida em que a injustiça ganha corpo, bem e mal se flexionam grandemente. Tudo isso pode ser visualizado pelo seguinte exemplo nietzschiano, apresentado em *Humano*: “[...] nada percebemos de injusto, quando a diferença entre nós e outro ser é muito grande, e matamos um mosquito, por exemplo, sem qualquer remorso” (NIETZSCHE, 2001b, p. 67). A injustiça, assim, encontra-se intimamente relacionada ao poder e, quanto mais poderoso, mais direitos tem o indivíduo, daí o pensamento de Nietzsche de que “[...] cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder” (NIETZSCHE, 2001b, p. 71).

O *senhor*, enfim, simplesmente legisla, simplesmente é o que é, *torna-se aquilo que é...*

[...] igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização (NIETZSCHE, 2009c, p. 45).

Perguntamos: como que um *escravo*, aquele que sequer tem uma procuração para falar em nome do outro, pode prometer? Quem não tem soberania sobre si tanto menos teria soberania sobre os outros. É nesse sentido que podemos dizer que somente o sujeito livre pode prometer, por ser forte e confiável. Quando o filósofo trabalhou com a tragédia grega, como n’*O nascimento da tragédia*, não fez de suas análises manifestações eruditistas, ainda que o filósofo tenha muita erudição. A erudição foi algo tomada como *meio* e não como fim: *pathos*. É este o sentido, também, da valorização da ciência em *Humano: pathos*. E mesmo quando estava entre os eruditos, o filósofo se colocava acima, *além: pathos*. A nova concepção de formação: *pathos*.

Há um ditado popular que diz que *quem bate esquece, mas quem apanha guarda*. De algo aparentemente banal, podemos visualizar as características fundamentais do *ser senhor* – *ser espírito livre* – e do *ser escravo*. O *senhor*, quando bate, age, e a vida é justamente ação, verbo, expansão, *haja*. O *escravo*, quando apanha, reage, ressent-se, se diminui – guarda na memória, não se esquece do dano sofrido. Mas é justamente no esquecimento (*força plástica*) – um forte atributo, sem dúvida, da *criança* - que reside a felicidade, a jovialidade, a saúde...

[...] não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’ (NIETZSCHE, 2009c, p. 43).

Na medida em que o erudito não consegue se esquecer, seu conhecimento é triste, não é uma *gaia ciência*. O eruditismo crê que a consciência é o órgão mais elevado de todos – e isso, como vimos, é uma compensação de sua fraqueza -, todavia, não sabe que ela é o “[...] órgão mais frágil e mais falível” (NIETZSCHE, 2009c, p. 67).

Nesse horizonte podemos dizer que sistemas filosóficos que acreditam ter alcançado a verdade despida de todas as suas peles, a síntese *par excellence*, como o hegelianismo e o marxismo, e as suas respectivas teleologias, e ainda se arrogam a prerrogativa de terem decifrado o *Espírito*, ou

encaminhado a *Revolução*, esquecem que a consciência é o *órgão mais frágil e falível*. Nessa ótica derradeira, quem se acreditava senhor, um revolucionário, se torna um *escravo*. Assim, podemos interpretar que aquele que crê ter compreendido e por isso se crê no direito de apregoar a boa nova dos sistemas, torna-se um duplo *escravo*.

É essa desconfiança diante de perspectivas pretensamente humanistas que torna Nietzsche um crítico da moral, um *filósofo da suspeita*, um preconizador duma nova concepção de formação. Sobre este assunto, Albert Camus afirmara: “Nietzsche viu que o *humanitarismo* efetivamente nada mais era do que um cristianismo privado de justificação superior, que preservava as causas finais rejeitando a causa primeira” (CAMUS, 2013, p. 100). E quanto mais suspeito se é, menos apreço se recebe do mundo.

Com estas ideias, porém, não temos a ingenuidade de termos alcançado o *conhecimento puro*, até porque ele é, conforme expressa *O Anticristo*, a *pura mentira*, e termos transformado todo este percurso intelectual, formativo, num ingênuo aprender *por* aprender, até pelo fato da consciência ser frágil. Não acreditamos na objetividade, afinal, se “[...] a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda” (NIETZSCHE, 2009c, p. 61)²⁸. O que discutimos é a ideia acerca da finalidade do conhecimento: libertar ou embrutecer? Estas ideias, por sua vez, encontram eco no próprio título da *II Intempestiva: Dos inconvenientes e utilidades da história para a vida*. O que discutimos, enfim, é a manifestação eruditista sobre a formação.

²⁸ Para aprofundamento deste tema, sugere-se a leitura do artigo *A temporalização do pensamento em Nietzsche*, presente na obra *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, de Werner Stegmaier. E também dirá Paolo D'Iorio algo que auxilia a nossa argumentação: “O que aparece ao sujeito não é uma qualidade transcendente do objeto, sua essência, sua *quidditas*, nem mesmo seu sentido profundo. Na ontologia nietzschiana, as essências não existem, e tampouco o sentido original das coisas; os objetos do nosso mundo são formas em movimento contínuo e, mesmo nos períodos de relativa estabilidade, o sentido deles muda continuamente” (D’IORIO, 2014, p. 142).

6.3 Nietzsche, filósofo da perspectiva

*Realmente, passei a colocar a ignorância nas alturas
depois que conheci certas culturas.*
Molière, 2008, p. 109.

Para Nietzsche, o próprio ato de conhecer já representa uma limitação da pretensa objetividade, pois, conforme expresso no aforismo 355 d'A *gaia ciência*, o conhecimento reduz o novo ao já conhecido. E a formação eruditista seria a exacerbação/radicalização desta redução. Reduzir já é colocar ênfase num ponto de vista, o que faz com que a neutralidade seja também impossível: tudo passa pela ideia de valor, de perspectiva. A *Genealogia*, desta feita, traz ideias convergentes no que tange ao problema da formação, do conhecimento, àquelas apresentadas em obras anteriores.

Não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência (NIETZSCHE, 2009c, p. 130).

Talvez, contudo, a ideia de objetividade, até então um *absurdo sem sentido*, tenha sido vista de forma errônea. Há objetividade, mas não no sentido de isenção, mas de *controle*. Por isso a necessidade de seguir na análise dos problemas da objetividade, na medida em que desencadeará, ainda, uma série de outras questões, como a do *ideal ascético*.

Para Nietzsche, podemos ver a objetividade, nestes termos, como a: “[...] faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (NIETZSCHE, 2009c, p. 100). Jorge Larrosa, por sua vez, afirma que:

O erro é tomar como o melhor olhar, como o olhar mais puro e mais desinteressado, mais objetivo, aquele que é mais desinteressado, mais objetivo, aquele que é o mais medíocre, o mais unilateral e o mais dogmático. A objetividade, diz Nietzsche, não se consegue buscando um único ponto de vista, mas se aprende multiplicando as perspectivas, aumentando o número de olhos, utilizando formas afetivas de olhar, dando à visão uma maior pluralidade, uma maior amplitude, uma paixão mais forte (LARROSA, 2005, p. 32).

Nietzsche, enquanto filósofo da perspectiva posiciona-se de forma crítica em relação à objetividade e ao eruditismo, como tem sido demonstrado. Para ele, o que há é *uma* visão. Tentar imaginar um puro sujeito do conhecimento é tentar imaginar *um olho que não pode absolutamente ser imaginado*. Nesse sentido, Werner Stegmaier diz que:

Nietzsche, enquanto autor, arvora-se rigorosamente sobre a característica diferencial (*Andersheit*) de suas “experiências”, de suas “vivências”, de seus “estados” e de suas “ações”, e isso significa para ele também, por fim, [se arvorar] sobre a individualidade de seu pensar (STEGMAIER, 2013, p. 140).

Tais ideias podem ser visualizadas, também, na *III Intempestiva*, pois tudo dá testemunho daquilo que somos. A *verdade*, a crença na *verdade*, torna-se ilusão, *esconderijo*. Como, então, conhecer? Não castrando o intelecto...

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto? (NIETZSCHE, 2009c, p. 100-101).

O erudito é um escravo e enquanto tal faz da labuta o seu viver. O erudito, que é apenas uma sombra de uma grande filosofia, torna-se um ídolo (ser ídolo é ser sombra). E quanto mais faz, mais crê atingir a perfeição – até ao ponto de acreditar ter atingido a perfeição. Tal perfeição também poderia ser tida por objetividade. E o erudito, sob esta lógica, passaria a acreditar na objetividade. Esta seria a genealogia da objetividade. Nesse interim, no que tange à atividade maquinal como forma de combater estados de depressão, temos que:

Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este ato chama-se atualmente, de modo algo desonesto, “a bênção do trabalho”. O alívio consiste em que o interesse do sofredor é inteiramente desviado do sofrimento – em que a consciência é permanentemente tomada por um afazer seguido de outro, e em consequência resta pouco espaço para o sofrimento: pois ela é *pequena*, esta câmara da consciência humana! A atividade maquinal e o que dela é próprio a - a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a “impessoalidade”, para o esquecimento de si, para a “*incuria sui*” -: de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta contra a dor! (NIETZSCHE, 2009c, p. 115).

O ócio, a *vida contemplativa*, seriam próprios, assim, dos *senhores*: do *espírito livre*, do Zaratustra, de uma nova concepção de formação. Os *senhores* não acreditariam na objetividade. *Senhores* não são abolicionistas, não defendem *direitos iguais*, pois “[...] o superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior, o *pathos* da distância deve manter também as tarefas eternamente afastadas!” (NIETZSCHE, 2009c, p. 106). Ainda nesse sentido, assevera o filósofo:

Mas por que acarinhar os ouvidos mimados de nossos modernos fracotes? Por que cederíamos *nós*, um passo que fosse, à sua tartufice de palavras? Para nós, psicólogos, isto seria já uma tartufice *da ação* sem considerar que nos causaria nojo (NIETZSCHE, 2009c, p. 117).

É sob estas perspectivas, enfim, que o filósofo enxergará a ideia de objetividade. E da mesma forma que era crítico da educação massificada, torna-se crítico da *moral de rebanho* e denunciará a ciência enquanto aliada do *ideal ascético*, a ciência enquanto labuta e esconderijo. E a nossa interpretação é a de que o erudito torna-se uma espécie de sacerdote de tal ciência. Comte, por exemplo, permaneceria enquanto um metafísico – veja-se, por exemplo, o seu culto à razão; Marx também permaneceria, em razão de sua teleologia materialista; e Hegel também, em sua metafísica berlinense já criticada em sua *II Intempestiva*. Esses idólatras da *verdade jogaram o mesmo jogo*, o jogo do *ideal ascético*, o jogo da moralidade.

Eles até agora jogaram o *mesmo* jogo, os “pobres de espírito” e os opositores científicos desse ideal (não se pense, direi de passagem, que eles sejam a sua antítese, algo assim como os ricos de espírito – *não* o são, eu os denominei *héticos* do espírito). As famosas *vitórias* desses últimos: sem dúvida são

vitórias – mas sobre o quê? Nelas o ideal ascético não foi de maneira alguma vencido, tornou-se antes mais forte, ou seja, mais inapreensível, espiritual, insidioso, a cada vez que uma muralha, uma fortificação que lhe fora acrescentada, e que lhe *vulgarizava* o aspecto, era atacada e demolida impiedosamente pela ciência. Acredita-se realmente que a derrota da astronomia teológica, por exemplo, representa uma derrota desse ideal? (NIETZSCHE, 2009c, p. 132-133).

Diante de tais considerações, podemos dizer que a crítica à *verdade* sempre esteve presente em Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia* vemos largamente as críticas a Sócrates e uma apologia da tragédia, além da ideia emblemática de que “O Grande Pã está morto” (NIETZSCHE, 2003a, p. 73); n’*A gaia ciência* vemos a sentença: *Deus está morto*; e na *Genealogia* temos que Deus permanece enquanto uma *mentira*. A ideia do trágico, por assim dizer, é uma ideia permanente em Nietzsche. Os gregos jamais foram abandonados. A *verdade*, a formação moral, devem ser sempre colocadas em xeque.

6.4 A aliança entre ciência e *ideal ascético*

Acreditamos que é verdadeiramente uma obsessão de Nietzsche a de *resolver o problema da educação*, e, assim, o de introduzir uma nova concepção de formação. É interessante anotar neste momento o que Antonio Candido escrevera em *O Portador*: “Nietzsche é eminentemente um educador” (CANDIDO, 2013, p. 19). Algo que aparentemente foi abandonado, Nietzsche retoma sob outra perspectiva, anunciando outros problemas. Tudo o que vem sendo analisado, assim, conecta uma situação a outra, uma analogia à outra, uma perspectiva à outra. E para analisarmos a crítica de Nietzsche ao *ideal ascético*, destacamos que os livros do filósofo não são de caráter eruditista, mas de um apreciador da boa e saudável cultura, como a que ele vê nos gregos. Um *apreciador* é coisa totalmente diferente de um adorador. Apreciar não é se reduzir, se submeter, mas valorizar e ampliar; um adorador se reduz, se submete, não amplia.

Por tudo isso, pela crença na *verdade* – quando, *na verdade*, desde *O nascimento da tragédia* a crítica à *verdade* tem sido presente, por ela (a verdade existente) ser tida enquanto uma ilusão -, a filosofia e o *ideal ascético* não têm se separado, pelo contrário: “A um exame histórico sério, o laço entre

ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido” (NIETZSCHE, 2009c, p. 94).

Mas, o que seria, afinal, o *ideal ascético*? Em linhas gerais, seria a crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*, um esconderijo, negação enquanto motor da ação, ressentimento, formação do *rebanho*, empobrecimento da vida, tristeza, cansaço, enfim, um posicionamento *escravo*. A ciência, enquanto movida pelo *conhecimento pelo conhecimento*, pela *vontade de verdade*, assim, caminharia lado a lado com o *ideal ascético*. O erudito torna-se, segundo sustentamos através da nossa leitura, uma espécie de sacerdote da ciência – e os *objetivos de cátedra* tornam-se espécies problemáticas aos olhos de Nietzsche. O próprio ateísmo acabaria por ser uma das últimas fases de seu desenvolvimento, a saber, do desenvolvimento do *ideal ascético*. Esse ateísmo, por sua vez, é um determinado tipo de ateísmo, aquele presente no século XIX que, ao recusar Deus, entroniza o homem, algo que não permite um *limpar a mesa*. Disso não é possível, contudo, pretender legitimar uma valorização da crença religiosa. Conforme também interpreta Giacoia:

O combate das luzes contra o obscurantismo da superstição, o triunfo do Saber (*Wissen*) sobre a Fé (*Glauben*), que marca os tempos modernos significa apenas um desdobramento necessário da fé cristã no “mundo verdadeiro”; “a verdade” da ciência é apenas uma transfiguração, um disfarce sob o qual subsiste a crença religiosa na Verdade, no Ser, em Deus, como fundamento de todo ser e garantia de toda verdade (GIACOA, 1997, p. 39-40).

E sobre a questão da *incriticabilidade da verdade* e sobre a aliança entre ciência e *ideal ascético*, também podemos ler a interpretação de Patrick Wotling: “[...] a relação dos filósofos com a verdade não passaria de uma relação de “veneração”, de respeito quase religioso” (WOTLING, 2003, p. 10). E, nas palavras do próprio Nietzsche:

Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender -: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham-se os olhos e os ouvidos abertos para esse fato! (*A arte*, para antecipá-lo, pois ainda

tornarei mais demoradamente ao assunto – a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético: assim percebeu o instinto de Platão, esse grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu. Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso “partidário do além”, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza *áurea* (NIETZSCHE, 2009c, p. 132).

A nossa leitura dessa temática é a de que muitas vezes a ciência torna-se um fim em si mesmo e, antes de servir o homem, o contrário é o que acontece. A ciência acaba por se tornar outra forma de se dar as costas para a vida. O sacerdote ascético é “[...] uma espécie *hostil à vida*” (NIETZSCHE, 2009c, p. 99), e o erudito também o é, o que confirma a nossa perspectiva. A linguagem eruditista, antes de ser um remédio, é um veneno para a cultura. O erudito, sujeito *doente, ascético*, não pode jamais ser um médico: ele só injeta veneno. A menos que o sentido de tal médico seja justamente a degenerescência. Mas o forte, o *são*, não se rebaixa, antes se afasta de *todos os hospícios e hospitais da cultura*, dos médicos loucos, das *virgens loucas*. Ele, o *espírito livre*, quer *ar puro*, quer *algo outro*, quer *tornar-se o que se é*.

O que *eles* podem fazer, o que *eles* devem, jamais poderiam poder e dever os enfermos: mas para que eles possam o que apenas *eles* devem, como poderiam ainda fazer-se de médicos, consoladores, “salvadores” dos enfermos?... Ar puro, portanto! Ar puro! E afastamento de todos os hospícios e hospitais da cultura! E portanto boa companhia, *nossa* companhia! Ou solidão, se tiver de ser! Mas afastamento dos maus odores da degradação interna e da oculta carcoma da doença!... Para que nós mesmos, meus amigos, ao menos por algum tempo ainda nos defendamos das duas mais terríveis pragas que podem estar reservadas para nós precisamente – *o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem*!... (NIETZSCHE, 2009c, p. 106).

E, na medida em que ciência e *ideal ascético* não se separam, logo, quem seriam os *médicos da cultura*? Não há, pelo menos diante destes *bárbaros*. Ou há médicos voltados para a degenerescência mesma, para o *niilismo*. Os doentes, neste desespero, acabam por juntar o *rebanho* para combater a depressão: “[...] a *formação do rebanho* é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão” (NIETZSCHE, 2009c, p. 116), o que coaduna com a crítica feita por Nietzsche no sexto capítulo desta tese à *atividade maquinal* como uma forma de se combater a *depressão*. Nesse registro:

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (NIETZSCHE, 2009c, p. 116).

Enfim, o conhecimento, conforme já analisado, torna-se sinônimo de compensação por parte do fraco. A ciência *pisa no mesmo chão que o ideal ascético*, é o que é possível perceber, ainda, sob o ponto de vista fisiológico. E através desse ponto de vista podemos perceber de que maneira o forte é visto enquanto fraco e o fraco enquanto forte.

Eles rondam entre nós como censuras vivas, como advertências dirigidas a nós – como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, as quais um dia se devesse pagar,, e pagar amargamente: oh, como eles mesmos estão no fundo dispostos a *fazer* pagar, como anseiam ser *carrascos!*” (NIETZSCHE, 2009c, p. 104).

Ainda sob essa direção, assevera Nietzsche:

Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramento de vingança, em pretextos para vingança; quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar de sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: ‘é uma vergonha ser feliz! *existe muita miséria!*’ (NIETZSCHE, 2009c, p. 105).

A academia, a filosofia universitária, portadora e representante da concepção moral de formação, em sua tarefa de formatação, visa a formar todos, para sempre, em eruditos. Não ao acaso, portanto, Nietzsche vê com grande asco os *objetivos de cátedra* que, por trás de seus títulos e conhecimentos, encarceram o saber sob a aura de que neles reside a intelectualidade: geram despotencialização. O papel do intelectual, que deveria ser o de um libertador, o de um *esbanjador à la* Zaratustra, o de um introdutor de um novo valor sobre a formação, acaba por se converter justamente em carcereiro, em um formador moralizante.

Muito piores são os “contemplativos” – nada conheço de mais nauseante que um desses “objetivos” de cátedra, um desses cheirosos hedonistas da história,

meio pároco, meio sátiro, *parfum* Renan, que já com o elevado falsete do seu aplauso revela o que lhe falta, *onde* lhe falta, *onde*, nesse caso, a cruel tesoura das Parcas foi manuseada de maneira oh! tão cirúrgica! Isso contraria meu gosto, e também minha paciência: que conserve sua paciência ante tais visões quem nada tem a perder – a mim me enfurece uma tal visão, tais “expectadores” me indispõem contra o “espetáculo”, mais ainda que o espetáculo (a história mesma, entenda-se), de súbito me vêm humores anacreônticos. Essa natureza que deu ao touro chifres, ao leão (...) [abismo de dentes], para que me deu ela os pés?... Para pisar, por santo Anacreonte! não só para correr; para pisotear essas cátedras podres, a contemplatividade covarde, o lúbrico “eunuquismo” diante da história, o flerte com ideais ascéticos, a tartufesca equanimidade da impotência. Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!* enquanto crê em si mesmo e não nos prega peças! Mas eu não suporto todos esses percebejos coquetes, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percebejos; não gosto desses túmulos caídos que parodiam a vida; não gosto desses fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham ‘objetivamente’ (NIETZSCHE, 2009c, p. 136).

Em Nietzsche não há uma fórmula para a liberdade, para uma nova formação, pois esta (a fórmula) já seria uma forma de escravidão. Nas *Conferências* Nietzsche dizia que não prometia *quadros, verdades* – poderíamos dizer -, justamente para não aprisionar os indivíduos. O que a ciência – ao se tornar um fim em si mesmo - faz com suas inúmeras fórmulas é justamente aprisionar o homem. E a ciência se torna um meio de autoanestesia. Uma das novidades de Nietzsche é mostrar que o valor preside, conforme já fora argumentado, inclusive naquilo que parece ser objetivo.

A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e mais nobre*. Isto lhes soa estranho?... Também entre os doutos de hoje, é certo, existe um povo modesto e trabalhador que se compraz no seu cantinho, e que, por causa disso, por vezes eleva um tanto imodestamente a voz, afirmando que *devemos* estar satisfeitos, sobretudo na ciência – onde haveria tanto de útil a fazer. Não me oponho; eu seria o último a estragar o prazer que tais honrados trabalhadores encontram no seu ofício: porque me alegro do seu trabalho. Mas isto, o fato de que se trabalhe com rigor na ciência e de que existam trabalhadores satisfeitos, *não* demonstra em absoluto que a ciência como um todo possua hoje uma meta, uma vontade, uma paixão própria da grande fé. Ocorre o contrário, como disse: onde não é a mais nova manifestação do ideal ascético – tratando-se então de casos demasiado raros, nobres e seletos para que o juízo geral possa ser mudado –, a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência – ela é a *inquietação* da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade *involuntária*. Ah, o que não esconde hoje a ciência! O quanto não deve esconder! A competência dos nossos melhores doutores, sua impensada diligência, sua cabeça a ferver dia e noite, mesmo sua mestria no ofício – com que frequência o sentido de tudo isso esteve em

não deixar que uma coisa se tornasse clara para si próprio! A ciência como meio de autoanestesia: *vocês conhecem isto?*... Por vezes os ferimos – todo aquele que anda com doutores o sabe – até a medula com uma palavra inofensiva, indispomos contra nós nossos amigos doutores no instante em que acreditamos lisonjeá-los, fazemos com que percam a compostura, apenas porque fomos demasiado rudes para perceber com quem estamos realmente lidando, com *sofredores* que não querem confessar a si mesmos o que são, com gente entorpecida e insensata que teme uma só coisa: *ganhar consciência...*” (NIETZSCHE, 2009c, p. 127-128).

A ciência, portanto, não se encontraria na via contrária do *ideal ascético*, pelo contrário, se encontraria na mesma via. Nesse sentido, Nietzsche arremata:

Não! Não me venham com a ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético, quando pergunto: “onde está a vontade oposta, na qual se expressa o seu *ideal oposto*?”. Para isso a ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo *serviço* ela *possa acreditar* em si mesma – ela jamais cria valores. Sua relação com o ideal ascético não é absolutamente antagonística em si, ela antes representa, no essencial, a força propulsora na configuração interna deste (NIETZSCHE, 2009c, p. 131).

Por isso que na seção anterior fizemos a crítica a Comte, a Hegel e a Marx. O erudito é partícipe do *ideal ascético* e acaba por se tornar um negador, crendo ainda na *verdade*, na *mentira sagrada* que vem desde Platão. N’O *Anticristo*, por sua vez, temos a seguinte crítica: “A ‘mentira sagrada’ – comum a Confúcio, ao código de Manu, a Maomé, à Igreja cristã: não está ausente em Platão. ‘A verdade em si’: isto significa, onde quer que seja ouvido: o *sacerdote mente...*” (NIETZSCHE, 2007, p. 68). Como Deleuze também afirmara na *Lógica do sentido*, referindo-se ao que pensava Nietzsche, depois de Platão o que há é uma evolução degenerescente no ocidente. E também sustentando esse raciocínio aponta Werner Stegmaier:

A metafísica *tem* a verdade em seus juízos, ela a tem objetivamente diante de si como um “mundo verdadeiro”, que “finalmente se torna fábula”, revela-se como a “história de um erro” que se inicia com Platão e só tem fim com Nietzsche (STEGMAIER, 2013, p. 35).

E a respeito desse procedimento de generalização também interpretará van Tongeren:

Com Sócrates começa a dominar, como moral, a identificação de bom e ruim com as consequências vantajosas ou desvantajosas de certa forma de agir. Sócrates faz prevalecer, assim, outra forma de avaliar. Platão tinha conduzido definitivamente os pensamentos teológico e filosófico ao curso do instinto de rebanho. Os judeus trouxeram à tona uma inversão de valores que, na verdade, acabou dominando a vida por alguns milênios, porém, simultaneamente, trouxeram diante dos olhos a mutabilidade da moral (por conta da própria inversão) (TONGEREN, 2012, p. 128).

É em nome de seu projeto perspectivo, e, por consequência, de uma nova concepção de formação, enfim, que Nietzsche se opõe à ciência – e, claro, ao *ideal ascético*.

Esses negadores e singulares de hoje, esses irreduzíveis em *uma* coisa, na exigência de asseio intelectual, esses duros, severos, abstinentes, heroicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, eféticos, *héticos* do espírito (todos sem exceção, de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se creem tão afastados quanto possível do ideal ascético, esses “espíritos livres, *muito* livres”: e no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos a si mesmos -: esse ideal é também o *seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com *esta* afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade*... (NIETZSCHE, 2009c, p. 128-129).

É necessário *tornar-se o que se é*, pensamento das *Odes Píticas* de Píndaro emprestado por Nietzsche no *Ecce Homo*. Mas, para isso, não se pode fugir da responsabilidade da vida, do *cuidado de si*. Para ser *espírito livre*, ser *novamente senhor de si*, torna-se necessário combater o problemático *ideal ascético*. Conforme bem destaca Günter Figal: “Soberania é o poder supremo, ilimitado. Como qualquer outro poder, porém, ele só existe onde não é tudo: ele precisa se provar poderoso” (FIGAL, 2012, p. 50). E o próprio ateísmo se torna uma das *formas finais* deste ideal. Todavia, isto não autoriza, vale reiterar, uma defesa da religião, pois é proibida a *mentira* de crer em Deus. É necessário transvalorar os valores, a formação, é necessário ir *além*...

O ateísmo incondicional e reto (e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu

desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas - é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus (NIETZSCHE, 2009c, p. 137).

Diante da argumentação do nosso capítulo, buscamos compreender em que medida que *o verdadeiro direito senhorial é o de criar valores*, conforme afirmara o filósofo em *Além do bem e do mal*, e em que medida o verdadeiro direito duma formação transvalorada é o de continuar sempre além do bem e do mal, numa *incessante* busca por *tornar-se o que se é*, mote que veremos de forma especial no capítulo sobre o *Ecce Homo*, possibilitando o crepúsculo dos *ídolos*, da *verdade*. Conforme analisamos, o erudito, na medida em que o seu movimento é o de buscar *fora* a sua razão de ser, se submetendo a parâmetros externos, se torna uma espécie vulgar, baixa, *escrava*. E o resultado da formação eruditista torna-se, diante disso, uma reação. Nesse sentido foi possível a sustentação da hipótese de pesquisa de que o *conhecimento pelo conhecimento* – apresentado de forma pontual no capítulo anterior - por parte do erudito acaba por se tornar uma compensação de sua fraqueza, daquilo que chamamos de *conhecimento triste* ao analisarmos *A gaia ciência*. Da mesma forma que Nietzsche era crítico da educação massificada, enfim, tornou-se crítico da *moral de rebanho*, do *ideal ascético* e sua crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade da verdade*.

Capítulo VII

O CREPÚSCULO DA FORMAÇÃO MORALIZANTE

*É preciso reconhecer que a cabeça humana engendra estranhas loucuras.
E que, em geral, quanto mais estudamos, muito menos sensatos ficamos.*
Molière, 2006, p. 63

Na linguagem do próprio *Crepúsculo*, *ídolo* é aquilo que é tido por *verdade*. E sob esta perspectiva podemos identificar que o *crepúsculo* também é sinal de *pathos*, que é, conforme já dito, um contra-conceito à razão, à moralidade; o *crepúsculo* é sinal de uma nova concepção de formação. Na senda aberta por *Humano*, que é a de observar os valores enquanto *humanos*, *demasiado humanos*, Nietzsche não pode admitir que o conhecimento ainda seja tratado enquanto um dogma e segue de forma sistemática nessa obsessão de crítica à moral, e, por consequência, à formação. Contra a estagnação, contra a imutabilidade, contra uma formação que se fecha em si mesma, é que Nietzsche propõe um novo modo de ser no qual o pensamento deva ser vivido, *andado*. Pensamento andado é aquele pensamento que se forma para um incessante transformar-se, *tornar-se o que se é*, que a todo tempo, transformado, a todo tempo vê o *crepúsculo dos ídolos*, a todo tempo vê o crepúsculo duma formação moralizante. Como dizia o filósofo em crítica a G. Flaubert:

On ne peut penser et écrire qu'assis [Não se pode pensar e escrever senão sentado] (G. Flaubert). – Com isso te pego, niilista! A vida sedentária é justamente o *pecado* contra o santo espírito. Apenas os pensamentos *andados* têm valor (NIETZSCHE, 2006, p. 15).

A nossa interpretação é a de que Nietzsche destrói, com a sua afirmação de uma formação transvalorada, com a sua afirmação de uma formação deveniente, o *mundo verdadeiro*, o que era tido por *verdade*, e, com isso, também abole o *mundo aparente*: tudo é *humano*, *demasiado humano*. O

erro enquanto estratégia para afirmar o verdadeiro, crítica presente em Nietzsche em diversas obras e presente, por exemplo, n’*O Anticristo*, é uma estratégia advinda duma formação moralizante que, à *la* Descartes, criticado nesse sentido em *Além do bem e do mal*, fundamenta a *superficialidade*, a oposição entre razão e instinto. Nietzsche, enquanto afirmador da *gaia ciência*, enquanto afirmador dum pensamento *andado*, livre, enquanto espelho para o Zaratustra, não mais admite a referida oposição, é isso o que significa dizer, dentre tantas possibilidades interpretativas, que: *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*. Conforme também interpreta António Marques: “Mas não de uma mera substituição que Nietzsche fala, isto é da substituição de um mundo real por um mundo aparente” (MARQUES, 1993, p. 20).

Sustentamos a ideia de que o *crepúsculo* é o *crepúsculo* duma formação moralizante que se iniciou com Sócrates. Para Nietzsche, Sócrates será, junto com Platão, um dos grandes personagens da concepção moral de formação que se desenvolverá largamente na história do ocidente. O apóstolo Paulo, conforme veremos no próximo capítulo, poderá ser lido enquanto um continuador da formação moral já presente em Sócrates que opõe o ideal ao real. É devido à importância de Sócrates para a formação e para o crescimento dos *ídolos* que no *Crepúsculo* Nietzsche dedicará um vigoroso capítulo de crítica ao filósofo grego, inserindo-se em outra disputa contra Sócrates, continuando uma crítica jamais abandonada e iniciada ainda em seus primeiros escritos, como n’*O nascimento da tragédia*, obra que o *Crepúsculo* chamará de *primeira transvaloração*.

Se desde a juventude Nietzsche, segundo o próprio filósofo alemão, já buscava uma transvaloração, podemos afirmar que a crítica aos *ídolos*, à *verdade*, sempre esteve presente em sua busca por uma formação transvalorada, crítica duma formação moralizante que visava tratar a *verdade*, o conhecimento, enquanto algo imutável. Ao Nietzsche preterir Heráclito já em seus primeiros escritos parece que já se encontrava anunciada a concepção de formação nietzschiana: uma formação em contínua transformação, contra a

fixidez, uma formação sempre aberta, livre, um pensamento *andado*, aberto à *caça grande*.

Diante desse horizonte, com o *Crepúsculo* a nossa hipótese de pesquisa é a de que o eruditismo mantém os *ídolos*, a *incriticabilidade da verdade*, a *indubitabilidade do próprio pensar*. Para investigarmos essa hipótese, analisaremos de que maneira a razão é insuficiente para equacionar/avaliar a vida e, respectivamente, de que maneira a linguagem é *superficial*, algo que nos permitirá um diálogo com Scarlett Marton e Wolfgang Müller-Lauter. Trataremos, ainda, da crítica de Nietzsche a Sócrates, que, segundo o filósofo alemão, em análise convergente a feita n' *O nascimento da tragédia*, reduziu a vida à razão e, assim, acabou por criar o *mundo verdadeiro* em oposição ao *mundo aparente*, algo que Nietzsche buscará destruir em sua disputa contra o grego, podendo ser sintetizada nas seguintes palavras: *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* Ainda que Sócrates não possa ser considerado um erudito, pois o seu modo de ser era diferente, a nossa hipótese é a de que a sua ênfase na razão acabará por influenciar o *modus operandi* do erudito, de forma que poderemos aplicar em vários sentidos as críticas de Nietzsche a Sócrates, e sua crença na *verdade*, às críticas ao eruditismo.

7.1 A insuficiência para se avaliar a vida

*Assim que tenho visto que não há coisa melhor do que
alegrar-se o homem nas suas obras, porque essa é a
sua porção; porque quem o fará voltar para ver o
que será depois dele?*
Ecle 3, 22

Desde *O nascimento da tragédia* é possível verificarmos um modo diferente de Nietzsche valorar o conhecimento, a formação, não à toa o pensador considerará esta obra a sua *primeira* “[...] tresvaloração” (NIETZSCHE, 2006, p. 107). A razão, por exemplo, sempre foi questionada, colocada em xeque. Com isso, o ser humano também foi colocado. E junto ao ser humano, obviamente que todos os seus ideais: formativos, musicais, artísticos, morais, etc. Em sua primeira fase vemos a crítica à educação, à arte, à música, algo que lateja no projeto das *Intempestivas*. Em *Humano*, por sua vez, vemos a valorização da ciência, o que não significa culto à razão. E após *Aurora* vemos a moral colocada em xeque de forma ainda mais sistemática. Em todos esses momentos a razão sempre foi criticada. Quaisquer argumentos que tentassem colocar o homem no centro do universo por causa da razão, ou que legitimassem uma razão ordenadora do mundo, foram questionados. Em razão disso, Nietzsche foi considerado por Foucault um *mestre da suspeita*: a visão moral sempre foi questionada.

A razão é fraca, tardia, insuficiente para avaliar a vida, pois “[...] o valor da vida não pode ser estimado” (NIETZSCHE, 2006, p. 18). Tal crítica, por seu turno, é contrária à concepção de Armanda, da interessante e divertida obra *As eruditas*, de Molière, que cria que a razão era auto-suficiente. A esse respeito dirá Henriqueta, personagem da referida obra, contra a concepção de sua irmã: “A filosofia te dá tanta certeza/ que não deixa lugar para tal fraqueza” (MOLIÈRE, 2008, p. 20).

E quem é *traça*, enfim, não respira ar puro, não tem pulmão limpo. *Crepúsculo dos ídolos* é o *crepúsculo* daquilo que era tido por *verdade*; em tal medida, é uma obra imoralista, algo que analisaremos de forma mais detalhada no próximo capítulo. Em razão de toda essa (des)razão, o *nariz* se torna peça mais fina que a própria razão. Dizia o filósofo no *Ecce Homo*, ao ter conseguido

cheirar a mentira como mentira: “Meu gênio está nas narinas...” (NIETZSCHE, 2009b, p. 102). Enfim:

E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por ora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata (NIETZSCHE, 2006, p. 26).

A formação que se encerra num conhecimento *sobre* torna-se pobre, ideia esta que se tornou uma das chaves de leitura do nosso trabalho. Nessa mesma seara, Gilles Deleuze é enfático quando diz que:

Sempre que se está numa época pobre, a filosofia se refugia na reflexão ‘sobre’... Se ela mesma nada cria, o que poderia fazer, senão refletir sobre? Então ela reflete sobre o eterno, ou sobre o histórico, mas já não consegue ela própria fazer o movimento (DELEUZE, 1990, p. 166).

Diante disso, destacamos que a leitura que temos sustentado ao longo desta tese é a de que a formação deve pensar a vida *na* vida, sendo que esse deve ser o seu movimento. Nietzsche afirma que: “Tudo o que os filósofos manearam, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos” (NIETZSCHE, 2006, p. 25). É pobre considerar que viver é ter dinheiro; é pobre reduzir-se à *acumulação primitiva* (ou futura) *de capital*: para algumas pessoas o dinheiro só as torna mais pobres; é pobre transformar o ideal em real quando, na verdade, o ideal é um mal, até porque *a verdade está de ponta-cabeça*. Não se trata, é óbvio, de que Nietzsche, ao tecer críticas ao pretenso real esteja se tornando defensor de um real aparente. O que acontece é que, ao se destronar o pretenso mundo real, destrói-se também o mundo aparente: “*Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (NIETZSCHE, 2006, p. 32). Enfim:

As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral* (NIETZSCHE, 2006, p. 29).

É nesse horizonte de crítica à razão na filosofia, na formação, que se insere a crítica de Nietzsche a Sócrates. Sócrates, enquanto símbolo da razão (enquanto símbolo da formação moral) entre os helenos – uma razão desrespeitosa, segundo Nietzsche -, era também símbolo de decadência. Diante disso, podemos sustentar que o reino em que apenas o dialético, o racional, é tido por belo e bom, é um reino de dissolução dos valores, de fraqueza, até porque, conforme vimos, a razão é uma das formas de compensação da plebe. Sobre Sócrates ser homem da plebe, temos que:

Por sua origem, ele pertencia ao povo mais baixo. Sócrates era plebe. Sabe-se, pode-se ainda ver, como ele era feio. Mas a feiura, em si uma objeção, para os gregos é quase uma refutação. Era Sócrates realmente um grego? (NIETZSCHE, 2006, p. 18).

É necessário, entretanto, o *pathos da distância*: “[...] o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *pathos da distância* é característico de toda época forte” (NIETZSCHE, 2006, p. 87). A filosofia do *espírito livre* se separa mais de dois milênios da de Sócrates, mas além da separação é necessária a supressão, ir além, é necessário introduzir uma nova formação...

E por que Nietzsche duela, então, contra Sócrates? Porque, enquanto filósofo do martelo, enquanto juiz, enquanto *médico da cultura*, preocupado com a jovialidade, o filósofo não podia deixar que esta sucumbisse e que a plebe vencesse: deveria lutar contra a moralidade. Os generais ao longo da história lançaram-se ao combate, como Alexandre, o Grande, César Bórgia e Napoleão. Nietzsche, a seu ver, também deveria se lançar.

Quem vive, quem sabe viver, quem sabe o motivo pelo qual vive, não se desgasta buscando os motivos racionais da existência. A pessoa simplesmente vive. É essa a ideia presente já na *II Intempestiva* ao Nietzsche defender o elemento *a-histórico* e também a *força plástica*. É necessário lembrar que é necessário esquecer. Sócrates, para Nietzsche, era vulgar e considerava a razão enquanto sinônimo de felicidade. Eis a indagação (indignação) de Nietzsche: “Tento compreender de que idiossincrasia provém a equação

socrática de razão = virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos” (NIETZSCHE, 2006, p. 19). Nesse momento, também destacamos a valiosa interpretação de Oswaldo Giacoia desta tese nietzschiana:

Em Sócrates se corporifica o desenfreado otimismo especulativo, como fé inabalável na lógica e na dialética, essa *hybris* de uma razão pura que, guiada pelo ‘fio condutor da causalidade’ torna-se capaz de penetrar os abismos mais profundos do Ser, não somente para conhecê-los, como também para corrigi-los (GIACOA, 1997, p. 31).

Convergente a esta interpretação de Giacoia, também temos a interpretação de Werner Stegmaier, que estabelece uma importante distinção entre perspectivismo e razão/metafísica/moral:

A suposição de que todos deveriam e poderiam compreender do mesmo modo foi, segundo Nietzsche, um preconceito moral da filosofia europeia, um preconceito, desde o qual ela desenvolveu seus conceitos de razão, metafísica e moral ao longo de milênios. A este preconceito contrapõe-se, para Nietzsche, uma distância insuprimível no entendimento (STEGMAIER, 2009, p. 13-14).

E ainda nessa direção arremata Nietzsche:

Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso. Sabe-se que ela suscita desconfiança, que não convence muito. Nada é mais fácil de apagar do que um efeito de dialético: isso é demonstrado pela experiência de toda assembleia em que se discute (NIETZSCHE, 2006, p. 20).

Nietzsche, desde os seus primeiros escritos, é um grande alçapão de Sócrates. Dizia Nietzsche no *Ecce Homo*: “[...] atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão” (NIETZSCHE, 2009b, p. 30). O filósofo alemão, enfim, em diversos momentos de seus escritos reconheceu o valor do inimigo, do combate, para a formação do *espírito livre*. Segundo Nietzsche: “Os homens mais espirituais, pressupondo-se que sejam os mais corajosos, também experimentam as mais dolorosas tragédias: mas justamente por isso eles honram a vida, porque ela lhes opõe o seu máximo antagonismo” (NIETZSCHE, 2006, p. 73). Vejamos ainda um argumento complementar nessa direção:

Observando mais detidamente, é a guerra que produz esses efeitos, a guerra *por* instituições liberais, que, como guerra, faz perdurarem os instintos *iliberais*. E a guerra educa para a liberdade. Pois o que é a liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Estar disposto a sacrificar seres humanos à sua causa, não excluindo a si mesmo. Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham pequenos lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é *guerreiro* (NIETZSCHE, 2006, p. 88).

Sócrates encantou os gregos, e isso pelo fato de ter sido um *grande erótico*²⁹. Sócrates encantou porque ensinava uma *nova espécie de ágon*. Nietzsche entrou nessa disputa – contra Sócrates – e com sua espada de esgrimista desferiu profundos golpes contra o filósofo grego. Claro que em um combate todos acabam se ferindo. Ironicamente poderíamos dizer que a ferida de Nietzsche foi escondida, porém, pelo seu bigode. Para entendermos o fascínio dos gregos em relação à Sócrates, enfim, é importante associarmos a questão da disputa e do aspecto *erótico*:

Uma razão é que ele descobriu uma nova espécie de *ágon* [competição], da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com o instinto agonal dos gregos – trouxe uma variante para a luta entre homens jovens e adolescentes. Sócrates foi também um grande *erótico* (NIETZSCHE, 2006, p. 20-21).

O fato é que para Nietzsche a razão era *superficial* e Sócrates era um *palhaço*, conforme veremos abaixo. E a própria linguagem é *mediana*: “A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável” (NIETZSCHE, 2006, p. 79). É nesse direção que afirmará Scarlett Marton, ao interpretar as *passagens em que o filósofo critica a linguagem em sua função comunicativa*:

Para que haja comunicação, não basta utilizar as mesmas palavras; é preciso comungar as mesmas experiências. Atendendo a exigências de vida gregária, a linguagem opera abreviações. Antes de mais nada, abrevia como o indivíduo

²⁹ Para Nietzsche, o empreendimento socrático acabou por “[...] seduzir a Terra inteira” (MOLIÈRE, 2006, p. 26), não no sentido carnal do *Don Juan* de Molière, mas no sentido espiritual. A partir duma perspectiva nietzschiana, podemos dizer que Sócrates torna-se uma espécie de Don Juan do espírito.

se sente e o que pensa a respeito de si e do mundo. Seu caráter grosseiro está longe, pois, de ser contingente; acha-se inscrito em sua própria natureza. É para facilitar a sobrevivência que a linguagem, grosseiramente, simplifica (MARTON, 1997, p. 13-14).

A interpretação de Scarlett Marton, por seu turno, converge com a interpretação feita por Wolfgang Müller-Lauter:

Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a palavra ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 75-76).

Nesse mesmo registro, ainda afirmará Nietzsche:

É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar. Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se “fundamenta”, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. – Sócrates foi o palhaço que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? (NIETZSCHE, 2006, p. 19-20).

Razão e decadência, diante de tais ideais, caminham lado a lado, e aquele que se julga – ainda que ironicamente – e aqueles que veem em determinados tipos moralistas, advindos duma formação moralizante, enquanto sábios, tornam-se também decadentes. Já foi argumentado que o valor da vida *não pode ser estimado*. Quem dá ao viver papel secundário resume-se no máximo a um refletir sobre. A formação que se encerra num refletir sobre é superficial. Nesse registro, Jorge Larrosa expressa que: “A experiência da leitura não consiste somente em entender o significado do texto mas, em vivê-lo” (LARROSA, 2005, p. 17). Enfim:

Esse pensamento desrespeitoso, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, ocorreu-me primeiramente num caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos (NIETZSCHE, 2006, p. 17-18).

Assim, se por um lado o *Crepúsculo* é o ocaso do que é tido por *verdade*, é também um nascimento (a introdução), ou uma nova forma de ser da vida – visto que *O nascimento da tragédia* foi a primeira transvaloração. Se, por um lado, Sócrates e seu discípulo (Platão, em especial) são criticados, isso

se dá porque Nietzsche é um *imoralista*, alguém em que o *Não* significa *Sim* ao *espírito livre*, à soberania do espírito. O *imoralista* não é enganado tão facilmente: ele é um questionador dos valores. Nas palavras de Nietzsche: “Nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, *abonação*. Nós não nos enganamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*” (NIETZSCHE, 2006, p. 38).

A crítica à moral é uma nova moral, uma vez entendido o *Não* a partir do horizonte do *Sim*, mas uma moral que se atualiza constantemente: uma formação além da (in)formação. Essa dinâmica sempre esteve presente em Nietzsche. O filósofo, portanto, sempre visou a transvaloração, sempre visou *algo outro*.

7.2 A desespiritualização eruditista

É preciso que haja o *crepúsculo* do eruditismo, e isso em favor da própria vida. Jovialidade é justamente expansão, *vontade de poder forte*, por isso Nietzsche defende a jovialidade abertamente. Para que se haja a introdução de uma nova formação, que é aquela que defende o novo, a *criança*, a *juventude*, a *vita contemplativa*, é fundamental a crítica à formação eruditista.

Diante dessas questões, é possível afirmar que o eruditismo é uma desespiritualização. E, diante disso, podemos dizer que a academia, a filosofia universitária, a formação tradicional, por seu turno, tornam-se verdadeiros centros de interdição/minimização da singularidade. Sobre estes importantes temas, o filósofo escreveu de forma sistemática desde quando era professor em Basileia. Já dizia em seus primeiros escritos que Estado e cultura eram polos antagônicos, o que tornará a dizer no *Crepúsculo*: “A cultura e o Estado – não haja engano a respeito disso – são antagonistas: “Estado cultural” é apenas uma ideia moderna” (NIETZSCHE, 2006, p. 58). Sobre a questão da desespiritualização por parte do eruditismo temos o testemunho de Nietzsche:

Tenho contato, aqui e ali, com universidades alemãs: que atmosfera reina entre os seus eruditos, que desolada, satisfeita e morna espiritualidade! Seria uma profunda incompreensão se aqui me apresentassem, a título de objeção, a ciência alemã – e, além disso, prova de que não leram sequer uma palavra

minha. Nos últimos dezessete anos não me cansei de enfatizar a influência *desespiritualizante* de nossa atual prática da ciência. (...) Nada prejudica mais nossa cultura do que o excesso de pretensiosos mandriões e humanidades fragmentárias; nossas universidades são, a contragosto, verdadeiras estufas para tal espécie de atrofia dos instintos do espírito (NIETZSCHE, 2006, p. 57).

O que Nietzsche descreveu acerca da situação das universidades do século XIX persiste no tempo, e podemos dizer que se expandiu. E na medida em que título não é sinônimo de conhecimento, o próprio ensino superior pode se tornar em vários sentidos problemático aos olhos do filósofo:

De um exame de doutorado. – “Qual a tarefa de todo ensino superior?” – Fazer do homem uma máquina. – “Qual o meio para isso?” – Ele tem que aprender a enfadar-se. – “Como se consegue isso?” – Mediante o conceito de dever. “Quem é o modelo para isso?” – O filólogo: ele ensina a *suar*. – “Quem é o homem perfeito?” – O funcionário público. “Que filosofia oferece a mais elevada fórmula para o funcionário público?” – A de Kant: o funcionário público como coisa-em-si, alçado a juiz do funcionário público como fenômeno (NIETZSCHE, 2006, p. 80).

A formação, no limite, perdeu o sentido: erudito transformado em gênio; quantidade em detrimento de qualidade; etc. A educação se tornou meramente política, questão de Estado e, enquanto isso se fabrica números para que se tenham uma visão diferente sobre a nação. Conforme assevera o filósofo ao comentar o *sistema de educação superior da Alemanha*:

O inteiro sistema de educação superior da Alemanha perdeu o mais importante: o *fim*, assim como os *meios* para o fim. Esqueceu-se que educação, *formação* é o fim – e não “o *Reich*” -, que para esse fim é necessário o *educador* – e não professores de ginásio e eruditos universitários... Precisa-se de educadores que sejam *eles próprios educados*, espíritos superiores, nobres, provados a cada momento, provados pela palavra e pelo silêncio, de culturas maduras, tornadas *doces* – não os doutos grosseirões que ginásio e universidade hoje oferecem aos jovens como ‘amas-de-leite superiores’ (NIETZSCHE, 2006, p. 58-59).

Contra esse tipo de utilitarismo, de doença formativa, o filósofo, quando aluno em Pforta, já se preocupava, prova disso é que criou, junto com Carl von Gersdorff e Paul Deussen a Germânia, sociedade lítero-musical. No *Crepúsculo* essa preocupação, de pensar *algo outro*, jamais abandonada, torna a aparecer abertamente:

O que as “escolas superiores” da Alemanha realmente alcançam é um brutal adestramento, a fim de, com a menor perda possível de tempo, tornar útil, *utilizável* para o Estado um grande número de homens jovens. “Educação superior” e *grande número* – duas coisas que se contradizem de antemão. Qualquer educação superior pertence apenas à exceção: é preciso ser privilegiado para ter direito a tão elevado privilégio. Todas as coisas grandes, todas as coisas belas não podem jamais ser um bem comum: *pulchrum est paucorum hominum* [o belo é para poucos]. – O que *determina* o declínio da cultura alemã? O fato de “educação superior” não mais ser prerrogativa – o democratismo da “formação” tornada “geral”, *vulgar*... Sem esquecer que privilégios militares impõe formalmente a *excessiva frequência* das escolas superiores, ou seja, sua decadência. – A ninguém mais é dado, na Alemanha de hoje, proporcionar aos filhos uma educação nobre: nossas escolas “superiores” são todas direcionadas para a mais ambígua mediocridade, com seus professores, planos de ensino, metas de ensino. E em toda parte vigora uma pressa indecente, como se algo fosse perdido se o jovem de 23 anos ainda não estivesse “pronto”, ainda não tivesse resposta para a “pergunta-mor”: qual profissão?³⁰ – Um tipo superior de homem, permitam-me dizer, não gosta de “profissão”, justamente porque sabe que tem “vocaçãõ”... ele tem tempo, toma tempo, não pensa em ficar “pronto” – aos trinta anos alguém é, no sentido da cultura elevada, um iniciante, uma criança. – São um escândalo os nossos ginásios abarrotados, nossos sobrecarregados, estupidificados professores ginásiais (NIETZSCHE, 2006, p. 59).

A nossa interpretação é a de que diante destas considerações ser inútil torna-se sinal de *nobreza*, de transvaloração. A oposição trabalho *versus* ócio reaparece. A Germânia seria um centro de ócio, em termos metafóricos. Enfim: “Mas entendemos mal os grandes homens, se os vemos da mísera perspectiva da vantagem pública. O fato de não sabermos extrair utilidade nenhuma deles já é, talvez, *próprio da grandeza*” (NIETZSCHE, 2006, p. 100)³¹.

³⁰ Ao que encontramos de forma análoga em *Ecce Homo*: “[...] olhando em torno com maior cuidado, descobri que existe o mesmo infortúnio para um grande número de jovens: uma contranatureza *provoca* formalmente uma segunda. Na Alemanha, no “Reich”, para falar inequivocamente, não são poucos os condenados a decidir-se prematuramente e logo *definhar*, sob um peso de que já não podem se desvencilhar...” (NIETZSCHE, 2009b, p. 71-72).

³¹ Ao que também já dizia o filósofo sobre a Alemanha em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*: “Foi a nossa sociedade que alimentou em nós esta feliz indiferença pela qual, durante esta comemoração, lhe somos reconhecidos do fundo do nosso coração. Já disse que esta maneira de se satisfazer com o momento sem imaginar um objetivo de se embalar numa cadeira de balanço ao ritmo do momento, deve parecer quase incrível, em todo caso, censurável na época atual, que se desvia de tudo o que é inútil. Como éramos inúteis! E como estávamos orgulhosos por sermos a tal ponto inúteis! Podíamos rivalizar entre nós quem teria a glória de ser o mais inútil. Não queríamos significar nada, nada representar, nada nos propor, queríamos não ter futuro, não queríamos ser úteis para nada, confortavelmente estendidos no limiar do presente – e estávamos. Como éramos felizes!” (NIETZSCHE, 2003c, p. 58-59).

7.3 Adeus, Don Juan!

Já desenvolvemos a ideia de que conhecer o familiar é das tarefas mais difíceis, o que torna mais simples compreendermos, dentre tantas questões, a razão pela qual nos frustramos tanto quando alguém muito próximo nos magoa. Trata-se do tão enfatizado e criticado problema do ideal em detrimento do real. O conhecimento, dirá Nietzsche, vem do instinto do medo. Medo do que não se conhece – e até do que se conhece, podemos dizer -, querendo tudo explicar. No, passado os fenômenos da natureza assustavam, como o trovão, então nossos antepassados começaram a explicá-los para aliviar o medo. É sob esta lógica que também argumentará Werner Stegmaier: “Para Nietzsche, o divino é um homem” (STEGMAIER, 2013, p. 88). O conhecimento, a formação, tornaram-se, por essa lógica, limitações da vida, do ser humano. O que acontece, contudo, é que o conhecimento ainda continua advindo do medo e a superação do medo pode trazer um medo ainda maior diante de uma surpresa, diante de uma fraqueza, senão vejamos:

Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder. Com o desconhecido há o perigo, o desassossego, a preocupação – nosso primeiro instinto é *eliminar* esses estados penosos. Primeiro princípio: alguma explicação é melhor que nenhuma. Tratando-se, no fundo, apenas de um querer livrar-se de ideias opressivas, não se é muito rigoroso com os meios de livrar-se delas: a primeira ideia mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é “tida por verdadeira”. Prova do *prazer* (“da força”) como critério da verdade. – O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O “por quê” deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência desta necessidade. O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto* e *privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais frequente o sentimento do estranho, novo, não-vivenciado – as explicações *mais habituais*. – Consequência: um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa de imediato no “negócio”, o cristão, no “pecado”, a garota, em seu amor” (NIETZSCHE, 2006, p. 44).

Que o conhecimento tem abismos está demonstrado, e agora podemos tratá-lo também enquanto fuga. Ao conhecer – tornar *igual o não igual* – elimina-se o medo. Passa-se a caminhar sem medo de tropeçar. Mas, tal

caminhada, antes de ser ascendente, é decadente, e quanto mais se anda, mais se vai ao encontro do abismo. A crítica à ideia de *igualdade*, contudo, aparece também no *Crepúsculo* nos seguintes termos:

A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... “Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais” – isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’ (NIETZSCHE, 2006, p. 98).

O percurso de Nietzsche, a sua peregrinação, foi a de superação do medo, esse *gigante da alma*, o seu percurso foi o de introduzir *algo outro*. Nietzsche, que a vida inteira foi solteiro, certamente em alguns momentos sentiu-se sozinho e a sua solidão tornou-se, também, uma virtude moral. Nietzsche, contudo, não foi uma *freira*, tão criticada em *Aurora*. O conhecimento de Nietzsche não se tornou, assim, fuga, mas dotado de sentido: dedicou-se às suas obras e assim ele foi se tornando o que era.

Podemos dizer que muitos, no caminho de se tornarem o que se é, têm medo e assim fogem. Essa *necessidade* de preenchimento é indício de abismo, de *niilismo*. A solidão, antes de ser o abismo, torna-se o pico: torna-se preenchimento. Egoísmo e mesquinha são uma coisa, solidão e *esbanjamento* são outra.

Portanto, o *Crepúsculo* é também a superação do medo, pois o medo ilude, gera fraqueza, cria vícios, etc: trata-se da insegurança diante do desconhecido.

O medo, enfim, pode gerar o fanatismo, que é uma fuga. E fanatismo é *niilismo*. A questão nodal aqui é o equilíbrio. Um primeiro indício de ruptura com a metafísica, *apesar* da metafísica de artista, foi o par Apolo-Dionísio, conforme esclarece o aforismo 10 do capítulo *Incursões de um Extemporâneo*, do *Crepúsculo*. Há gente que, enquanto cuida do corpo se esquece do espírito. O excesso, de qualquer natureza, é fanatismo. O cuidado com o espírito é a solidão: a *vida contemplativa*. É este *cuidado de si* que buscava Nietzsche, por exemplo, n’A *gaia ciência*; é esse *cuidado* o cuidado da formação do Zaratustra.

Ao superar o medo e a ideia de bem e mal, enfim, Nietzsche pode superar a metafísica, a concepção moralizante de formação. Transvalorar é tirar o porto (in)seguro, é derribar tudo o que era tido por *verdade*, por *ídolos*, é questionar e criar novos valores. Tudo o que impede o ato criativo, o ato de geração, é destruído. Uma geração não deve sufocar a outra. Quem diz que a universidade é lugar de repetição e apenas isso se torna *coveiro do presente*. Não temos, com isso, a inocência de que a genialidade surja já nos primeiros rudimentos, mas que limitar o conhecimento à reprodução é pouco demais: a genialidade também surge nos primeiros rudimentos, por assim dizer. A repetição deve ser um *meio* e não um fim, portanto. O conhecimento deve ser um meio – até para a sua própria superação. O meio é o *crepúsculo*, a crítica, consequentemente, a introdução de uma nova concepção da formação.

Ao longo desse capítulo foi possível compreendermos que é contra a estagnação, contra a imutabilidade, contra uma formação que se fecha em si mesma, que Nietzsche propôs um novo modo de ser no qual o pensamento deva ser vivido, *andado*. Pensamento *andado* é aquele pensamento que se forma para um incessante transformar-se, *tornar-se o que se é*, que a todo tempo, transformado, a todo tempo vê o crepúsculo dos *ídolos*, a todo tempo almeja o crepúsculo duma formação moralizante: é a própria afirmação do *espírito livre* e também a afirmação d'O Anticristo, outro grande símbolo que poderemos associar à formação transvalorada. Nesse sentido vimos a crítica de Nietzsche a Sócrates e a todo ideário racionalista ocidental que criou a seguinte lógica: *razão = virtude = felicidade*. A filosofia do *espírito livre*, enfim, se separa mais de dois milênios da de Sócrates, mas além da separação é necessária a supressão, ir *além*, é necessário introduzir um novo valor sobre a formação. Conforme veremos no decorrer do próximo capítulo, é preciso transvalorar.

Capítulo VIII

O ANTICRISTO, A MALDIÇÃO DO ERUDITISMO

Podemos afirmar que Nietzsche jamais abandonou a filologia. Não a filologia, entretanto, enquanto pura interpretação de textos, o que pode culminar num exercício de pura linguística, mas a filologia enquanto a arte de *ler bem*. Para Nietzsche, uma formação transvalorada não pode prescindir da filologia enquanto *ephexis* (indecisão), filologia enquanto um importante método que permite à formação um olhar sempre aberto às diferenças, sempre aberto a problematizar os valores. Neste sentido, a filologia presente já n’*O nascimento da tragédia* e presente, por exemplo, em *Aurora*, enquanto estratégia para se romper com o conhecimento transformado em *dogmas*, em *conhecimento pelo conhecimento*, continua e radicaliza-se n’*O Anticristo*. Nietzsche, ao promover a figura Anticristo, algo que podemos ler também enquanto figura duma formação transvalorada, significa o mesmo que afirmar/radicalizar a figura do intempestivo, do *espírito livre*, do *homem louco*, do *além-do-homem*, do Zaratustra; de tal forma, ao o filósofo tecer uma profunda crítica ao cristianismo – já caracterizado anteriormente enquanto *platonismo para o povo* -, à classe sacerdotal e ao enxergar em Jesus não mais uma das pessoas da Santíssima Trindade, mas um *tipo psicológico* (do *idiota*), Nietzsche critica, por consequência, o projeto duma formação moralizante largamente apregoado pelo ocidente. Assim sendo, a *maldição do cristianismo* também se torna a maldição da formação moral.

Já vimos de forma especial em *Aurora* que eruditismo e cristianismo podem adquirir inúmeros pontos de contato. Já vimos também em *Aurora* que o objetivo da formação em Nietzsche é a educação de *um só indivíduo*. Tais argumentos invalidam o projeto falseador da casta sacerdotal judaico-cristã e da casta intelectual encarnada pelos eruditos, pois estes, segundo a nossa leitura de Nietzsche, fundamentam-se na maldição do que é natural, fundamentam-se na nevrálgica oposição razão *versus* instinto e ainda permanecem presos à *sombra* do Deus morto. O que Nietzsche busca com O

Anticristo é o crepúsculo definitivo dos *ídolos*, é o crepúsculo também das inúmeras *sombras* do Deus morto. É sob esta dinâmica que o filósofo criticará o apóstolo Paulo e a Igreja: o primeiro é o falseador *par excellence* da história do Redentor, a segunda é a falseadora *par excellence* da história da humanidade. A nossa interpretação é a de que Nietzsche, enquanto filólogo, enquanto genealogista da moral, não pode admitir este falseamento moral, erudito, por parte de Paulo e da Igreja.

Para uma argumentação que preze pela *veracidade*, que é diferente, conforme já analisamos, de uma análise que vise à *verdade*, Nietzsche desconstruirá o argumento típico dos falseadores, dos opositores da razão contra o instinto, que é o de utilizar-se do erro, do pecado, enquanto caminho para a *verdade*. Dirá o filósofo que ao o sacerdote promover o erro e o pecado, ao fim, ele está apenas gerando submissão à sua pessoa por parte do pecador; ou seja, o sacerdote, grande personagem da formação moral, está, com o erro, buscando testemunho da sua *verdade*. Nietzsche, filósofo da perspectiva, filósofo duma nova concepção de formação, coloca-se contra a lógica sacerdotal e continua a sucumbir frequentemente, enquanto afirmação da filosofia do *espírito livre*, à *tentação de fazer as deduções opostas*, à *tentação de erigir uma Lei contra o Cristianismo*, à *tentação de tornar-se o que se é...*

Mediante essas considerações e levando-se em conta tudo o que já foi analisado ao longo de nossa tese, é necessário destacar o seguinte quadro de interpretações para se continuar na senda da obsessão de Nietzsche, a saber, a da formação transvalorada:

1. Nietzsche tem uma verdadeira obsessão, que é, conforme também destaca Sarah Kofman, “[...] a de resolver o problema da educação” (KOFMAN, 1985, p. 79). A fim de reforçar esta interpretação, podemos

- dizer que há em Nietzsche a preparação para algo outro, ao que van Tongeren também comentará acerca de uma “[...] atividade indicadora e preparatória” (TONGEREN, 2012, p. 102) em vista dos *filósofos do futuro*, o que indica um caráter educador/formador do pensamento de Nietzsche;
2. Ao estudar os gregos, Nietzsche preocupava-se, conforme bem destaca Rosa Maria Dias, com uma “[...] educação ancorada nas experiências da vida de cada indivíduo” (DIAS, 1991, p. 32-33). E também comentará Giorgio Colli: “Mas a imagem de uma vida ascendente, triunfante, fora provocada aos olhos de Nietzsche pelo modelo da Grécia antiga. (...) O valor mais alto da vida no conhecimento, e a reabsorção de toda a acção no conhecimento só os Gregos foram modelos para isto” (COLLI, 2000, p. 99-100);
 3. Quando critica Sócrates e Platão é por causa do declínio da ênfase na vida (GIACOLA, 1997, p. 25). Vemos, assim, a já analisada oposição entre razão *versus* instinto;
 4. O cristianismo, a moral judaico-cristã, de inspiração platônica – “cristianismo é platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2001^a, p. 8) –, sofre dos mesmos males platônicos, a inversão dos valores: o ideal em detrimento do real. Nessa seara, dirá Deleuze, em *Lógica do Sentido*, que após Platão tudo é uma consequência: “Nietzsche se interessa pouco sobre o que se passa depois de Platão, estimando que é necessariamente a sequência de uma longa decadência” (DELEUZE, 2011, p. 133);
 5. Ao se valorizar o ideal, desvaloriza-se a “[...] natureza” (NIETZSCHE, 2007, p. 33);
 6. A obsessão pela educação (introdução de uma nova concepção de formação) convertida em crítica à moral judaico-cristã (como consequência duma lógica decadente, vinda de Sócrates e Platão) – gera a construção duma sistemática autossuperação da moral, a transvaloração, que é a postura de questionamento e de valorização da vida, pois o *valor da vida é inestimável*;

7. O objetivo da filosofia, portanto, torna-se uma educação *ancorada nas experiências da vida de cada indivíduo*;
8. *Espírito livre*, Zaratustra, valorização da solidão, podem todos ser lidos enquanto expressões duma formação transvalorada.
9. Transvaloração: a solução para o problema da educação, uma nova concepção da formação, *o tornar-se o que se é*.

Diante disso, a nossa interpretação face ao nosso tema de pesquisa é a de que Nietzsche, preocupado com a afirmação de uma formação singularizada, tenha visto na moral judaico-cristã um empecilho para a singularidade e em Jesus uma espécie de figura afirmativa, ao que o filósofo chamará, com *alguma tolerância de expressão*, de *espírito livre*. Paulo e a Igreja, todavia, seriam os responsáveis por destruir e desvirtuar o sentido da práxis de Jesus, falseando, por fim, a própria história da humanidade enquanto a pré-história do *Redentor*. Nesse horizonte, analisaremos de que forma o erudito pode ser considerado um tipo semelhante ao do sacerdote judaico-cristão, utilizando-se do erro para promover o seu modo de ser, que se pauta na *indubitabilidade do próprio pensar*. Nesse momento do nosso trabalho dialogaremos de modo especial com Deleuze com o objetivo de verificar em que sentido o erro pode servir de testemunha para a *verdade*. Essa forma de lermos *O Anticristo*, por sua vez, possui grande convergência com a maneira com que lemos a associação entre erudito e cristão, em *Aurora*, exemplificada pela emblemática figura do filósofo francês Blaise Pascal. A fim de demonstrarmos a nossa interpretação ainda analisaremos o tipo psicológico de Jesus, a Igreja e Paulo, observando em que medida a moral judaico-cristã interdita/minimiza uma educação transvalorada, que se encontra além do rebanho.

8.1 A psicologia do erudito

Para Nietzsche, o sacerdote é aquele que obstrui o caminho para a ciência, consequentemente, para a formação genuína, impondo-se enquanto único meio para o conhecimento. Acontece o movimento de idolatria: o sacerdote enquanto fim e a sua *verdade* enquanto meio para os seus fins. Com aura de sábio e *santo* incute valores e nessas veredas faz da igreja um mausoléu: sufoca a vida, a luz dos indivíduos. Nas palavras do filósofo alemão: “Mas, se é necessário antes de tudo *fé*, então se deve por em descrédito a razão, o conhecimento, a indagação: o caminho para a verdade torna-se *proibido*” (NIETZSCHE, 2007, p. 28). Ainda segundo o filósofo: “‘Fé’ significa não *querer* saber o que é verdadeiro” (NIETZSCHE, 2007, p. 63). E, enfim: “O pecado, diga-se mais uma vez, essa forma de autoviolação humana *par excellence*, foi inventado para tornar impossível a ciência, a cultura, toda elevação e nobreza do homem; o sacerdote *domina* mediante a invenção do pecado” (NIETZSCHE, 2007, p. 59).

Outra coisa que faz o sacerdote é a *pedagogia do erro*, onde, em nome da fé, busca afastar o indivíduo do diabo, crendo que, com isso, o aproximará de Deus. Cria-se uma doutrina tão dura na qual a leveza, o *jugo suave*, é substituído por uma cruz imensa. Diversos ensinamentos são dados para colocar o indivíduo na luz, e uma cúpula de entendidos, de revelados, outorga aos fiéis – leigos, bárbaros, etc. – o caminho para a salvação. O indivíduo é dia a dia pregado no *duro madeiro da cruz* para se evitar o erro de se cair em tentação. Sob tal lógica, pelo erro pressupõe-se uma verdade, na verdade, o erro dá no caso testemunho da própria *Verdade*. Com a promoção da *verdade* há também, em decorrência, a promoção da formação moralizante. O fiel se submete ao sacerdote, com medo de pecar. Acerca do erro, comentará de forma primorosa Gilles Deleuze:

E de onde vem o erro senão de uma falsa repartição dos elementos da representação, de uma falsa avaliação da oposição, da analogia, da semelhança e da identidade? O erro é apenas o reverso de uma ortodoxia racional e ainda testemunha em favor daquilo de que ele se desvia, em favor de uma retidão, de uma boa natureza e de uma boa vontade daquele que é dito enganar-se. Portanto, o erro rende homenagem à “verdade”, na medida em que, não tendo forma, dá ao falso a forma do verdadeiro (DELEUZE, 1988, p. 147).

Ainda sobre o erro, dirá Deleuze:

Em sua miséria, portanto, o erro dá ainda testemunho da transcendência da *Cogitatio natura*. Dir-se-ia do erro que ele é uma espécie de falha do bom senso sob a forma de um senso comum que permanece intacto, íntegro. Desse modo, ele confirma os postulados precedentes da imagem dogmática, tanto quanto deles deriva e deles dá uma demonstração por absurdo (DELEUZE, 1988, p. 147).

A nossa leitura é a de que de modo análogo, enfim, o erudito é aquele que ao estabelecer diversas normas, diversos cânones, torna-se alguém que impõe escamas e que, ao tornar o seu ofício tão difícil, cria em torno de si a aura de sábio. E assim ocorre a submissão ao *sacerdote da ciência*.

O curioso, ainda na esteira do sacerdote, e para entrarmos em sua psicologia, é a forma com a qual este é reverenciado: ao negar o corpo (tido por erro) e impor-se celibato (tido por certo), desconsidera a matéria, a natureza, o instinto de procriação (e tudo isso em consequência do *ideal ascético*). Nietzsche dirá, contudo, no *Artigo quarto da Lei Contra o Cristianismo* que: “A pregação da castidade é uma incitação pública à antinatureza. Todo desprezo da vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de “impuro” é o autêntico pecado contra o sagrado espírito da vida” (NIETZSCHE, 2007, p. 81). Cria-se a seguinte mentalidade: *a carne é fraca, eu sou casado, portanto, optei pela vida sexual, carnal, logo, o sacerdote é forte e eu sou fraco*. A lógica é simples: *o outro é forte porque eu sou fraco*, ou seja, uma *moral escrava*. E o sacerdote, conhecedor de tal lógica e primeiro porta-voz dela, não a contesta, mas a sustenta, fechando-a sobre si mesma.

O sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a esse custo que ele existe. – A desobediência a Deus, isto é, ao sacerdote, à “Lei”, recebe então o nome de “pecado”; os meios de “reconciliar-se com Deus” são, como é de esperar, meios com os quais a sujeição ao sacerdote é garantida ainda mais solidamente: apenas o sacerdote “redime”... Psicologicamente, em toda sociedade organizada em torno do sacerdote os “pecados” são imprescindíveis: são autênticas alavancas do poder, o sacerdote vive dos pecados, ele necessita que se peque... Princípio supremo: “Deus perdoa quem faz penitência” – em linguagem franca: *quem se submete ao sacerdote* (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

A nossa perspectiva indica, por analogia, que nem o sacerdote judaico-cristão – analisado de forma especial por Nietzsche -, nem o erudito amam a *ciência*. A ciência, neste caso, seria sinônimo de discernimento, *sabedoria do mundo*. Aqui encontramos convergências entre o projeto de *Humano*, de valorização da ciência, e o projeto d'O *Anticristo*, de valorizar a *sabedoria do mundo*. Entretanto, a fonte do mal, para o sacerdote, torna-se a sua própria razão de ser. *Com as guerras os homens mostram a sua misericórdia pelos flagelados*, assim reza o sacerdote...

Para se transvalorar, enfim, é necessário se voltar às coisas do espírito e abandonar as coisas da matéria, o que não se trata, obviamente, de um movimento que preconize o *ideal ascético*, pelo contrário, trata-se dum movimento que preconize a *vida contemplativa*. É necessário que os mais espirituais tenham espaço para exercer essa espiritualidade. Para Nietzsche, o objetivo da formação é pensar em *um só indivíduo*, ou seja, o filósofo não é um apologista de projetos formativos massificadores.

Os homens mais espirituais, sendo os *mais fortes*, encontram sua felicidade onde outros achariam sua ruína: no labirinto, na dureza consigo e com os outros, na tentativa; seu prazer é auto-sujeição: o ascetismo torna-se neles natureza, necessidade, instinto. A tarefa difícil é para eles privilégio, lidar com fardos que esmagam outros, uma *recreação*... conhecimento – uma forma de ascetismo. – São a mais venerável espécie de homens: o que não exclui que sejam a mais jovial, a mais adorável (NIETZSCHE, 2007, p. 71).

Nesse sentido, destacamos que a valorização das castas representa uma oposição ao ideário moderno, baseado no cristianismo, no progresso, na igualdade. Conforme destaca o filósofo:

A “igualdade das almas perante Deus”, essa falsidade, esse *pretexto* para as *rancunes* [os rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceito que afinal se tornou revolução, ideia moderna e princípio declinante de toda a organização social – é dinamite *cristã* (NIETZSCHE, 2007, p. 79).

Democratização dos direitos do gênio: o problema da formação eruditista, por exemplo. Enfim:

A ordem das castas, a *hierarquia*, apenas formula a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para

possibilitar tipos mais elevados e supremos – a *desigualdade* dos direitos é a condição para que haja direitos (NIETZSCHE, 2007, p. 72).

Sobre a questão da ideia de progresso, Nietzsche assevera que: “A humanidade *não* representa um desenvolvimento para o melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada” (NIETZSCHE, 2007, p. 11). Eis mais uma faceta pela qual é possível compreender a sentença que diz que a *verdade está de ponta-cabeça*.

Acerca do cristianismo e da política, por sua vez, não há antagonismos, argumentará o filósofo. E isto porque, sob a atmosfera teórica do Iluminismo, que repercutiu fortemente no século XIX, a religião era vista enquanto uma espécie de partido político e, enquanto tal, segregadora e mantenedora da classe dominante ou do *rebanho* no poder. É essa religião, que mais liga o homem ao poder do que a Deus, que a filosofia oitocentista – e a nietzschiana, para fins desta tese –, largamente se debruçou. Assim: “Niilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam...” (NIETZSCHE, 2007, p. 75). Enfim:

E *não* subestimemos a fatalidade que do cristianismo se insinuou para a política! Hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um *páthos da distância*... Nossa política está *doente* desta falta de coragem! – O aristocratismo da atitude foi minado, nos mais subterrâneos alicerces, pela mentira da igualdade de almas; e, se a fé na “prerrogativa da maioria” faz revoluções e *fará revoluções*, é o cristianismo, não se duvide, são os juízos de valor *cristãos*, que toda revolução apenas traduz em sangue e em crimes! O cristianismo é a revolta de tudo o que rasteja no chão contra aquilo que tem *altura*: o evangelho dos “pequenos” *torna* pequeno... (NIETZSCHE, 2007, p. 50-51).

O Anticristo, maldição ao cristianismo: diz *Não* a toda uma estrutura que coloca a escama como luz, que coloca o fraco como espiritual, que torna o fraco forte, enfim, que coloca os valores de forma errada. O que Nietzsche projeta é a crítica e a modificação desses valores, o que não é mera reação, mas transvaloração. Conforme também comentará Camus: “A transmutação dos valores consiste somente em substituir o valor do juiz pelo do criador: o respeito e a paixão pelo que existe” (CAMUS, 2013, p. 95).

Se às vezes a linguagem desta obra (*O Anticristo*), enfim, até faz uso da chacota, como no caso em que o filósofo diz que o *sacerdote é comedor de*

bisteca, é porque para se colocar as coisas no rumo certo é necessário um duro golpe de machado para o outro lado – a questão das *esporas à la* interpretação de Derrida -, de forma que o equilíbrio e a beleza – ou algo nesse sentido – se restabeleçam. Nos termos do próprio Nietzsche, posturas extremas não são alternadas por posturas comedidas, mas uma vez mais por posturas extremas, mas inversas, por exemplo, *último homem versus além-do-homem*. Portanto, *O Anticristo*, ainda que seja uma obra muito próxima da alienação das faculdades mentais do filósofo, é uma obra de grande lucidez³².

8.2 O Cristianismo entre Jesus e Paulo

Em tom de chacota poderíamos afirmar que se o erudito não cresse em determinado autor sua vida seria em vão. O fato é que isso é o próprio sem sentido e Nietzsche expressa esta ideia nos seguintes termos: “Viver de modo que já não há sentido em viver, isso torna-se o sentido da vida...” (NIETZSCHE, 2007, p. 50). O que percebemos é que esse sem sentido formativo cria valores, instituições. Ser *espírito livre*, conforme temos argumentado através de nossas hipóteses, é também ser anti-erudito. De forma convergente, o sacerdote também cria instituições, como o judaísmo e o cristianismo. Ser anti-cristão é premissa para ser *espírito livre*. Portanto, há convergências – e não só convergências – entre a sua crítica à formação moral e a sua crítica à moral judaico-cristã. É sob esta leitura que analisaremos, num primeiro momento, o cristianismo, para depois trabalharmos com o *tipo psicológico* de Jesus e o apóstolo Paulo.

³² Conforme expressa Pierre Klossowski: “Não podemos, de modo algum, saber em que o doente, o alienado, o monstro seriam casos de esterilidade, diferentemente dos casos excepcionais, nem em que estes seriam férteis, sob pretexto de que permitem à massa dos seres normais e mediocrementemente normais que conheçam instantes em que saem da sua mediocridade” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 223).

8.2.1 Alguns problemas do cristianismo

A atividade de Nietzsche, como é possível perceber, é a atividade de um filólogo, de um *médico da cultura*. De tal forma, podemos considerar que *O Anticristo* é um rigoroso trabalho filológico que culmina na transvaloração, no *tornar-se o que se é*. Enquanto filólogo, o filósofo desconfiou das instituições de seu tempo, da universidade à Igreja; de Sócrates ao Socialismo; o que significa dizer que o ofício de filólogo é o de suspeitar, o de ler por detrás da letra, do *senso comum* implícito ao *todo mundo sabe*. N' *O Anticristo* Nietzsche desconfia da moral judaico-cristã e da salvação da alma, o que o levou a um questionamento sistemático do erro, da dicotomia iniciada em Platão entre sensível e inteligível. Isto fez com que o filósofo desconfiasse da suposta superioridade do ser humano em relação aos demais animais – baseada na crença na superioridade da razão -, o que o levou a desconfiar da referida salvação da alma. A filologia torna-se um poderoso método de compreensão da vida, fundamental para o combate contra a concepção moralizante de formação.

Uma outra marca do teólogo é sua inaptidão para a filologia. Por filologia entenda-se aqui, em sentido bastante geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação, *sem* perder a cautela, paciência, a finura, no anseio de compreensão. Filologia como *ephexis* [indecisão] na interpretação: seja com livros, notícias de jornal, destinos ou dados meteorológicos – sem falar da ‘salvação da alma’ (NIETZSCHE, 2007, p. 63).

É sob o horizonte da crítica filológica, jamais abandonada, que Nietzsche desferirá profundos golpes contra o cristianismo, instituição *nilista* que instigará o homem ao abismo, ao sem sentido. O cristianismo será lente de contato para todo um diagnóstico de declínio do ocidente – iniciado com Sócrates e Platão, signos da marcha plebeia sobre a aristocracia, do fraco contra o forte em uma esfera até então jamais vista: o próprio Império Romano cairá em decorrência desta doença (NIETZSCHE, 2007, p. 73). Conforme bem destaca Oswaldo Giacoia:

Da mesma maneira como o padre ascético não se torna apenas senhor de *alguma coisa na vida*, mas da própria vida, o Cristianismo sublima os valores ascéticos e transforma-os em valores absolutos, e isso no mesmo movimento pelo qual se autoproclama como a verdade escatológica de toda religião, como

fundamento último de toda verdadeira moralidade. O fim do “mundo antigo” coincide, pois, como triunfo histórico do Cristianismo e sua hegemonia no plano das estimativas culturais de valor, o que o transforma em substrato ético do Ocidente e fonte espiritual de onde promanam os supremos valores de nossa cultura (GIACOIA, 1997, p. 29).

Com o cristianismo, pensará Nietzsche, ocorrerá a conversão do fraco em forte. Esta questão, a do fraco e do forte, por sua vez, já foi analisada na *Genealogia da moral*³³. Contudo, devido à importância desta distinção presente n’O *Anticristo*, destacamos o que pensa o filósofo acerca do que é *bom*, do que é *mau* e do que é a *felicidade*:

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *cresce*, de que uma resistência é superada (NIETZSCHE, 2007, p. 11).

A vitória plebeia, ou a reivindicação da plebe de direitos senhoriais, gera a ideia de *direitos iguais*, para não dizer direitos aos excluídos. A lógica de Nietzsche é contrária à lógica dos *direitos iguais*, como podemos ler:

Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de *nosso* amor aos homens. E realmente deve-se ajudá-los nisso. O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo... (NIETZSCHE, 2007, p. 11).

Os excluídos, ao se erguerem ao poder oprimem os ditos opressores e creem que isso é democracia – assim ressignificam a tirania. Conforme o belíssimo comentário de Paolo D’Iorio: “Com frequência, após a revolução, após terem sido jogadas na lama, as estátuas do poder passado se apresentam como vítimas e ressurgem da lama mais jovens do que antes” (D’IORIO, 2014, p. 124). O tipo raro, excelente, aristocrata, novo, é perseguido e tratado enquanto herege, por negar, dentre outros aspectos, a concepção moralizante. Algumas pessoas – fracas – só se sentem felizes ao descobrir o

³³ Conforme expressa o filósofo: “Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral *nobre* e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do *Não* àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã. Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si” (NIETZSCHE, 2007, p. 29-30).

inferno – para os outros -, e a *mansão celestial* para si. Ideal *versus* real: eis o nevrálgico problema uma vez mais.

O espírito puro é a pura mentira... Enquanto o sacerdote, esse negador, caluniador, envenenador *profissional* da vida, for tido como uma espécie *mais elevada* de homem, não haverá resposta para a pergunta: que é verdade? Já se colocou a verdade de cabeça para baixo, quando o consciente advogado do nada e da negação é tido como representante da ‘verdade’ (NIETZSCHE, 2007, p. 15).

Ao se questionar sobre o que é a moral judaica e a moral cristã, por sua vez, dirá o filósofo:

Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de “pecado”; o sentir-se bem como perigo, como tentação; a indisposição fisiológica envenenada com o verme-consciência (NIETZSCHE, 2007, p. 31).

O cristianismo, portanto, é a maldição à vida, um problemático prolongamento do platonismo. É a inversão, para Nietzsche, de tudo o que é *bom* e *forte*.

Ao cristianismo Nietzsche opôs os gregos do período pré-socrático – a Paulo, poderíamos dizer, Nietzsche opôs Dionísio. Segundo Nietzsche: “O cristianismo tem por base a *rancune* [o rancor] dos doentes, o instinto voltado *contra* os sadios, *contra* a saúde” (NIETZSCHE, 2007, p. 62). Estas oposições não são de ordem metafísica, de *bem* e *mal*, mas imanentes, de *bom* e *mau*.

O destino do cristianismo está na necessidade de que sua fé mesma se tornasse tão doente, tão baixa e vulgar como eram doentes, baixas e vulgares as necessidades que com ela deviam ser satisfeitas. A própria *barbárie doente* alça-se finalmente ao poder como Igreja – a Igreja, essa forma de inimizade mortal a toda retidão, a toda *altura* da alma, a toda disciplina do espírito, a toda humanidade franca e boa. – Valores cristãos – valores *nobres*: somente nós, espíritos *tornados livres*, restabelecemos este contraste de valores, o maior que existe! (NIETZSCHE, 2007, p. 43).

É neste sentido que podemos sustentar a seguinte interpretação acerca da história da Igreja: um espírito anarquista e egoísta é o seu fio condutor, é esta a sua teleologia. É assim que a Igreja se opõe ao Evangelho: “[...] sempre se quis, com desavergonhado egoísmo, apenas *sua própria* vantagem, construiu-se a Igreja com base no oposto do evangelho” (NIETZSCHE, 2007, p.

43). Portanto, como veremos na subseção deste subtítulo, sobre Jesus, o cristianismo é um *mal entendido*, afinal: “Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” *morreu* na cruz” (NIETZSCHE, 2007, p. 45).

8.2.2 Jesus? *Morreu na cruz*

Da mesma forma que Jesus deixou os evangelhos, Nietzsche deixou o seu (SALAQUARDA, 1997, p. 18). Ainda a este respeito, é interessante notar que Nietzsche, numa carta de 13/02/1883 a Ernst Schmeitzner, chamará *Assim falou Zaratustra* de *um quinto evangelho*. Todavia, o próprio Jörg Salaquarda adverte ao analisar o *Zaratustra*:

Por outro lado, esse inspirado escrito sagrado também anuncia “a morte de Deus” e representa todo sagrado como estabelecido por uma vontade de potência humana. O livro é, por fim, uma pregação moral, que incita a quebrar todas as ‘velhas tábuas’ (SALAQUARDA, 1997, p. 18).

Óbvio que tudo isto, por sua vez, deve ser entendido na seguinte distinção: o primeiro (Jesus) era (foi considerado por uma classe) a própria Verdade e o segundo favoreceu o caminho para o conhecimento – que não é a Verdade. Aqui se trata da distinção já realizada em nosso trabalho entre *verdade* e *veracidade*. Mas o que nos importa é esclarecer que o sentido da evangelização é combater a mentira, que gera o pecado, o erro: é estabelecer um conhecimento genuíno, saudável. É claro que Nietzsche, conforme analisado na primeira seção deste capítulo, não combate o erro enquanto apologia à *verdade*, mas ele combate a *longa mentira* e a inversão de valores operada desde Platão. E o valor do ser humano está em ter bons olhos, em enxergar os limites da própria ignorância, em não se fechar para a vida, que é *devir*.

Jesus, *enquanto tipo psicológico* (modo de ser) veio retirar o *fardo pesado*. Jesus não disse o que não viveu. É sob este horizonte, segundo o próprio Nietzsche, e com *alguma tolerância de expressão*, que é possível referir-se a Jesus enquanto um *espírito livre*:

Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um “espírito livre” – ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*, tudo que é fixo *mata*. O conceito, a *experiência* “vida”, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: “vida”, “verdade”, “luz” é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora. – Não se pode absolutamente errar nesse ponto, embora seja grande a sedução que há no preconceito cristão, isto é, *eclesiástico*: um tal simbolismo *par excellence* está fora de toda religião, de todos os conceitos do culto, toda história, toda ciência natural, toda experiência do mundo, todos os conhecimentos, toda política, toda psicologia, todos os livros, toda arte – seu “saber” é justamente a *pura tolice* quanto ao fato de que algo assim existe. A *cultura* não lhe é conhecida sequer de ouvir falar, ele não precisa lutar contra ela – ele não a nega... O mesmo vale para o Estado, para toda a ordem e sociedade civil, para o *trabalho*, a guerra – ele jamais teve motivo para negar “o mundo”, jamais teve ideia do conceito *eclesiástico* de “mundo”... Justamente o *negar* é algo impossível para ele. – Falta igualmente a dialética, falta a concepção de uma fé, uma “verdade” poderia ser provada com razões (- *suas* provas são “luzes” interiores, interiores sentimentos de prazer e auto-afirmações, todas elas “provas de força”). Uma tal doutrina também não *pode* contradizer, ela não compreende que haja, que *possa* haver outras doutrinas, não consegue imaginar um julgamento contrário... Onde o encontrar, lamentará a “cegueira” com a mais profunda simpatia – pois vê a “luz” -, mas não levantará objeção (NIETZSCHE, 2007, p. 39-40).

Pouco importava a Jesus odiar o outro, lançá-lo no inferno, por isso o *amor ao próximo* e a sua *idiotia*. Pouco importava ao Nazareno *lutar* contra a ordem vigente, fazendo de sua ação um Não, como se fosse um *herói*, daí associar a sua morte a um heroísmo seja um engano, uma falsificação, pois ele simplesmente não tinha motivos para negar o mundo. Ao investigar o tipo psicológico de Jesus, Nietzsche critica as definições de *herói* e de *gênio* propostas por Ernest Renan em sua célebre *Vida de Jesus*, e chama Renan de bufão “[...] em coisas psicológicas” (NIETZSCHE, 2007, p. 35). Jesus, a partir disso, propunha a não-resistência ao mal, *amor ao próximo*, sendo esses aspectos o princípio do tipo *idiota*. Jesus não tinha por objetivo superar fisicamente ou mesmo intelectualmente (*à la* Sócrates e sua *nova espécie de ágon*) os seus adversários por meio de uma batalha.

Outra associação que não pode ser feita é a de considerar Jesus um *gênio*, pois ele *apenas* falava do que lhe era íntimo, e não fez do existente, da cultura existente, uma espécie de mote para a sua criação. Assim sendo, Wilson Frezzatti afirma que: “Jesus não nega a ‘cultura’, pois nem mesmo a conhece como tal, ela não teria nenhum significado para ele” (FREZZATTI, 2006, p.

166). Para Nietzsche, Jesus, diante disso, seria um *idiota* que, no sentido original do termo grego, trata-se de uma pessoa indiferente aos valores pré-determinados pela sociedade (NIETZSCHE, 2007, p. 35-36); e a tipologia *idiota*, ainda, faz referência ao romance de Dostoiévski, *O Idiota*, cujo título é para referir-se ao personagem Míchkin, o príncipe desprovido de ganância e maldade em seu modo de ser, condição que o coloca socialmente à parte da sociedade corrupta na qual ele tem de se relacionar (BITTENCOURT, 2011). Jesus, enfim, não é nem um *herói* nem um *gênio*, é o que também afirmará Giacoia:

Para Nietzsche, Jesus de Nazaré não pode ser compreendido em sua singularidade se o considerarmos com gênio, ou como herói, a modo de E. Renan. Com efeito, não pode ser considerado gênio aquele para quem “nosso inteiro conceito cultural de espírito” carece de qualquer sentido. Nem pode ser entendido como herói aquele cujo supremo mandamento exige a não-resistência ao mal e o amor do próprio inimigo (GIACOA, 1997, p. 72-73).

Na verdade, podemos dizer que o julgamento de Jesus ser um *herói*, de ter tomado os *nostros pecados* provém muito mais da classe sacerdotal. E esta, mediante manipulação, cria o mecanismo perfeito para a *pedagogia do medo*: *um santo entregou-se aos homens, o que necessário agora para nos parecermos minimamente dignos de tamanha benignidade?* E, nesse erro de interpretação (um eruditismo cristão), pensava Nietzsche, o sacerdote acabava por subordinar os mortais a ritos e mais ritos de expiação que, antes de servirem ao Redentor, serviam a si próprio (sacerdote). Sobre Jesus, um *espírito livre*, é acrescentado muito jugo severo e o seu nome torna-se o nome mais vendido do mundo.

Fazendo com que Deus julgue, eles próprios julgam; glorificando a Deus, glorificam a si mesmos; *promovendo* as virtudes de que são capazes – mais ainda, de que têm necessidade para ficar no topo –, dão a si mesmos a grande aparência de pelejar pela virtude, de lutar pelo domínio da virtude (NIETZSCHE, 2007, p. 52).

Para Jesus, o céu é um *estado de coração*, segundo a interessante interpretação nietzschiana:

O 'reino do céu' é um estado do coração – não algo que virá 'acima da Terra' ou 'após a morte' (...) O 'reino de Deus não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em 'mil anos' – é a experiência de um coração; está em toda parte; está em nenhum lugar (NIETZSCHE, 2007, p. 41-42).

Não se vai ao céu, assim, via *pedagogia do erro* ou via submissão ao sacerdote. Eliminar os intermediários entre Deus e os homens, eis o objetivo de Jesus, eis o paradoxo do Cristianismo que, falando em nome de Jesus, costura o (aberto) *véu do Templo*. O Jesus hoje cultuado, enquanto uma das pessoas da Santíssima Trindade, segundo Nietzsche, não corresponderia, enfim, ao Jesus histórico: eis um dos problemas e dilemas do eruditismo cristão.

8.2.3 Paulo, a *moralina*

Da mesma forma que Nietzsche foi crítico da educação massificada, também foi da moral de rebanho – e essa interpretação já se apresenta suficientemente demonstrada. No horizonte de suas críticas, várias figuras surgiram como antagônicas do tipo medíocre e, conseqüentemente, da formação moralizante: o gênio, o extemporâneo, o *espírito livre*, o *homem louco*, Zaratustra, a solidão, o *além-do-homem*, o *senhor*. Há dois polos – *tipos* – no universo nietzschiano, o que não implica num dualismo de valores, algo que Nietzsche recusa por considerar a oposição de valores sinal de metafísica: o polo *bom, nobre, novo* e o polo *mau, escravo, moralista*. O que Nietzsche faz, em decorrência de suas críticas, em defesa duma formação transvalorada, é combater a plebe. O filósofo questionou os professores, os mestres – como Schopenhauer e Wagner -, os sacerdotes, pois, a seu ver estes são pitorescos e, ao fim, vivem do erro, da ilusão, e obstruem o caminho para a *sabedoria do mundo*, para a ciência. O sacerdote, assim, depende da ignorância.

Para Nietzsche, Paulo foi o maior dos sacerdotes cristãos, o fundador do cristianismo – da *ekklesia* -, foi um gênio, um doutor da Lei. E foi esse *instinto teológico* que Nietzsche tanto combateu: “A esse instinto de teólogo eu faço guerra: encontrei sua pista em toda parte” (NIETZSCHE, 2007, p. 15). Paulo teria, ao ter instituído as bases da *ekklesia*, destruído a essência cristã, a sua *práxis originária*. Jesus – não o histórico, conforme vimos – como espelho para

Paulo e toda a casta que dele adveio, a toda “[...] moralina” (NIETZSCHE, 2007, p. 12).

O que seria, então, o *instante de Damasco*? O momento em que o gênio de Paulo captou como manipular, como *contaminar* os homens, como usar a inteligência para a formação moral. Poderíamos dizer que a cada nova *ekklesia* o *instante de Damasco* se repete. Segundo Nietzsche: “Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança” (NIETZSCHE, 2007, p. 55). Enfim:

Paulo, o ódio chandala a Roma, ao “mundo”, feito carne, feito gênio, o judeu, o judeu *eterno par excellence*... O que ele intuiu foi como se podia, com ajuda do pequeno movimento sectário cristão à margem do judaísmo, atear “fogo” no mundo, como se podia juntar tudo o que se achava abaixo, tudo o que era secretamente sedicioso, todo o legado de agitação anárquica do império num formidável poder. “A salvação vem dos judeus.” – O cristianismo como fórmula para suplantar os cultos subterrâneos de toda espécie, os de Osíris, da grande Mãe, de Mitra, por exemplo – e juntá-los: nessa percepção está o gênio de Paulo. Seu instinto foi tão seguro nisso que ele tomou as ideias com que aquelas religiões chandalas fascinavam e as pôs, violentando implacavelmente a verdade, na boca do salvador que inventara, e não apenas na boca – fez dele algo que também um sacerdote Mitra podia entender... Esse foi seu instante de Damasco: ele compreendeu que necessitava da fé na imortalidade para tirar o valor do “mundo”, que o conceito de “inferno” ainda se tornaria senhor de Roma – que com o “além” se *mata a vida*... Niilista e cristão: duas coisas que rimam, e não apenas rimam (NIETZSCHE, 2007, p. 74-75).

Depois de tal *instante*, acontecimento, segundo Nietzsche, Paulo e a Igreja falsearam a história da humanidade. Um acontecimento é algo que divide em antes e depois. Paulo, um erudito, filisteu e gênio (nessa ordem):

[...] falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do seu ato: todos os profetas falaram do seu Redentor, crítica semelhante a feita pelo filósofo no aforismo 87 de *Aurora*... Depois a Igreja falseou até a história da humanidade, tornando-a pré-história do cristianismo (NIETZSCHE, 2007, p. 49).

E a farsa das farsas criada por Paulo foi ter sustentado uma *religião como o cristianismo, que em nenhum ponto tem contato com a realidade*. Paulo, diante disso, não é um *filólogo*, nem um *médico*, antes um problema a ser combatido.

Uma religião como o cristianismo, que em nenhum ponto tem contato com a realidade, que desmorona tão logo a realidade afirma seu direito num só ponto que seja, deve naturalmente ser inimiga mortal da “sabedoria do mundo”, isto

é, da *ciência* – aprovará todos os meios pelos quais a disciplina do espírito, a integridade e o rigor em ciências do espírito, a nobre liberdade e frieza do espírito puder ser envenenada, caluniada, *desacreditada*. A “fé” como imperativo é o veto contra a ciência – na prática, a mentira a todo custo... Paulo *compreendeu* que a mentira – que a “fé” era necessária”; mais tarde a Igreja compreendeu Paulo. – O “Deus” que Paulo inventou, um Deus que “arruína” a “sabedoria do mundo” (em sentido estrito, as duas grandes adversárias de toda superstição, a filologia e a medicina), é, na verdade, apenas a resoluta *decisão* do próprio Paulo: chamar “Deus” sua própria vontade, *torah* [lei], isso é primordialmente judaico. Paulo *quis* arruinar a “sabedoria do mundo”: seus inimigos foram os *bons* filólogos e médicos de formação alexandrina – contra eles fez a guerra. Na verdade, não se é filólogo e médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos “livros sagrados”; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz “incurável”; o filólogo, ‘fraude’ (NIETZSCHE, 2007, p. 56-57).

Tudo isso, para Nietzsche, promove a barbárie, o *niilismo*. Nas palavras de Oswaldo Giacoia: “A terrível mensagem do Niilismo é que o Nada e o em vão constituem a verdade de nossos supremos valores; este é o limiar histórico que suscita e torna urgente o advento de novas tábuas de valor” (GIACOA, 1997, p. 34). Assim sendo, o próprio cristianismo, que trouxe consigo a *vontade de verdade*, há de se aniquilar: autossupressão da moral, algo que traz, conseqüentemente, a introdução de uma formação transvalorada. Neste registro também afirma Giacoia que:

Na figura da moderna consciência histórica, isto é, na forma moderna da virtude – a inflexível proibidade intelectual do homem científico –, efetiva-se a vontade de verdade que anima e dá corpo ao Cristianismo, mas nela se efetiva igualmente a antítese entre fé e saber, que constitui o móvel interno de sua história. Ao aplicar-se a si mesma, retornando reflexivamente a si (neste movimento que Nietzsche denominou de “suprema auto-reflexão da humanidade”), a veracidade cristã consome tanto sua determinação originária quando sua *catástrofe*, realizando seu destino como auto-supressão exigida pela lógica de seus próprios valores, o que somente se torna possível pela compreensão histórica do sentido do desenvolvimento da veracidade cristã (GIACOA, 1997, p. 108).

E aqui vemos de forma escancarada a transvaloração...

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autossupressão” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*198ater elegem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento (NIETZSCHE, 2009c, p. 138).

8.3 Uma nova Certidão de Nascimento

Já desenvolvemos no capítulo sobre *A gaia ciência* a ideia do *Amor fati*. A filosofia de Nietzsche, sem dúvida, pode ser lida enquanto a filosofia deste *Amor*. *Tornar-se o que se é* já é expressão desta filosofia, filosofia encarnada na figura do Zaratustra. E para esse *tornar-se o que se é* é preciso desprender-se dos *gigantes da alma*. Não é difícil supor que quem diz *eu quero ser livre* não seja livre.

Na medida em que Nietzsche – como fez ao longo de todos os escritos da maturidade – defende o *espírito livre*, podemos seguir na ideia do parágrafo acima: ainda não havia a liberdade plena, ou próxima disso. E assim o filósofo *combateu o bom combate*: contra a universidade, contra o Estado moderno, contra a metafísica, contra a formação moral, contra a moral judaico-cristã, contra as instituições modernas, como a democracia, etc. Tudo, portanto, liga-se à ideia de crítica, à ideia liberdade. A transvaloração, que é, dentre vários aspectos, um projeto formativo, que é um projeto duma formação transvalorada, conforme vimos, é um projeto de liberdade: liberdade para o ser. O que seria a vida, então? *Expansão, poder, renovação, liberdade, tornar-se o que se é*; fim da submissão – plena, que seja – a parâmetros externos, é ser conhecedor, enfim, da *sabedoria do mundo*. Conforme expressa o filósofo:

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação, de forças, de *poder*, onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados (NIETZSCHE, 2007, p. 13).

A ânsia por trabalho – enfatizada grandemente pela modernidade capitalista – acaba por gerar um retrocesso nas coisas do espírito. Sob esta perspectiva os indivíduos tornam-se autômatos. Transvalorar também significa destruir e criar novos valores. Torna-se decadente quem faz de si um mero objeto: sufoca-se em vida, fecha-se sobre si mesmo.

A vida, conforme dito, é *expansão, singularidade, invenção*, e não o contrário, a pura submissão. Um espírito que se reduz à mera repetição, à mera formação moralizante, sem criação, diferenciação, torna-se pobre. Enfim: “As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto:

que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico” (NIETZSCHE, 2007, p. 17).

Devido a toda essa decadência em matéria de filosofia e de formação, é preciso ser extemporâneo, é preciso ser um *médico*. Para o filósofo, saúde e compaixão cristã não combinam:

Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico *nisso*, *nisso* manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a *nós*, é a *nossa* espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos, *nós*, *hiperbóreos*! (NIETZSCHE, 2007, p. 14).

Médico e filólogo, portanto, promovem a transvaloração, e introduzem uma nova visão sobre a formação. Caminhamos um pouco mais para compreender a ideia pela qual o cientista é rechaçado, por romper com a ordem pré-estabelecida do medievo. O mercado da *doença* gera muita riqueza, mas este faz com que o rico fique ainda mais pobre...

Todos os métodos, *todos* os pressupostos da cientificidade de hoje tiveram contra si, por milhares de anos, o mais profundo desprezo; por causa deles o indivíduo era afastado do convívio com pessoas “honestas” – era considerado “inimigo de Deus”, desprezador da humanidade, “possesso”. Como natureza científica era chandala (NIETZSCHE, 2007, p. 18-19).

Não há, portanto, tempo para perda de tempo: um segundo de descuido pode ser fatal numa batalha, pode custar a cabeça ou o espírito. Não há possibilidades para um *mero ócio erudito*.

Está longe o tempo em que, como todo jovem erudito, saboreei, com a sapiente lentidão de um refinado filólogo, a obra do incomparável Strauss. Tinha então vinte anos de idade: agora sou sério demais para isso. Que me importa as contradições na “tradição”? Como podem lendas de santos ser denominadas “tradição”? As histórias de santos são a literatura mais equívoca existente: aplicar-lhes o método científico, *na ausência de quaisquer outros documentos*, parece-me de antemão condenado ao fracasso – mero ócio erudito (NIETZSCHE, 2007, p. 35).

E quem é livre – e *quer* permanecer livre – deve seguir de cabeça erguida, transvalorada. Segundo Nietzsche:

Não subestimemos isto: *nós mesmos*, nós, espíritos livres, já somos uma “tresvaloração de todos os valores”, uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro” (NIETZSCHE, 2007, p. 18).

É preciso que a vida seja o foco da vida, da formação genuína. Nesse registro, destacamos: “Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no “além” – *no nada* -, despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 50). Sócrates, Platão, a Modernidade, o Estado Alemão, Kant, Hegel, o Socialismo, a Formação Eruditista: todos decadentes, mas, ao mesmo tempo, formas de (não) ser bem sucedidas, pois a humanidade prefere *gestos* e *razões*: “[...] os fanáticos são pitorescos, a humanidade prefere ver gestos a ouvir razões” (NIETZSCHE, 2007, p. 66). Mesmo que percebamos o fracasso da concepção moralizante de formação, esta ainda continua nas mentalidades como a própria razão de ser da formação: situação análoga deu-se com Deus, que mesmo após a sua *morte* sua *sombra* continuou sendo vista. Ainda nesse sentido:

Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula* da *décadence* (NIETZSCHE, 2007, p. 21).

Por estas razões que a filosofia nietzschiana é a filosofia do martelo, pois é a expressão de um pensamento que busca a *veracidade*, esse caminho da libertação, que gera a boa consciência, retidão, “honestidade intelectual” (WEBER, 2011; TONGEREN, 2012). E qual a função do filósofo, que deve ser um educador? Esta resposta a encontramos em seus primeiros escritos, como em *Schopenhauer como educador*: “[...] ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e portanto intempestivo” (NIETZSCHE, 2003d, p. 146). O formador deve ser alguém que auxilia o *indivíduo* a ser aquilo que se é. Nas palavras d’O *Anticristo*:

Cada palmo de verdade teve de ser obtido com luta, por ela foi preciso abandonar quase tudo a que se apegava o coração, o amor, a confiança na vida. Isso requer grandeza de alma: o serviço da verdade é o mais duro serviço. – Que significa, afinal, ter *retidão* em coisas do espírito? Ser rigoroso com seu

coração, desprezar os “belos sentimentos”, fazer de cada Sim e Não uma questão de consciência! (NIETZSCHE, 2007, p. 60).

Transvalorar, portanto, é buscar a probidade, a *veracidade*, é libertar-se dos *gigantes da alma*. A transvaloração, que é o cerne do discernimento, do novo valor sobre a formação, é, também, a resolução do problema da educação, por isso é necessário condenar o cristianismo – enquanto sinal e sintoma de instituição degenerada.

Eu *condeno* o cristianismo, faço à Igreja cristã a mais terrível das acusações que um promotor já teve nos lábios. Ela é, para mim, a maior das corrupções imagináveis, ela teve a vontade para a derradeira corrupção possível. A Igreja cristã nada deixou intacto com seu corrompimento, ela fez de todo valor um desvalor, de toda verdade uma mentira, de toda retidão uma baixa de alma (NIETZSCHE, 2007, p. 79).

Também é necessário contar corretamente o tempo, o que equivale a reconfigurar a vida, lavar uma nova *Certidão de Nascimento*: “E o tempo é contado pelo *dies nefastus* [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade – pelo primeiro dia do cristianismo! – Por que não pelo *último*? *A partir de hoje*? – Tresvaloração de todos os valores!” (NIETZSCHE, 2007, p. 80).

O que podemos perceber ao longo desse capítulo é que Nietzsche buscou com *O Anticristo* o crepúsculo definitivo dos *ídolos*, que é o crepúsculo também das inúmeras *sombras* do Deus morto. É sob esta dinâmica que o filósofo criticou o apóstolo Paulo e a Igreja: o primeiro tido por falseador *par excellence* da história do Redentor, e o segundo tido por falseador *par excellence* da história da humanidade. Nesse sentido, vimos que o erudito é aquele que busca estabelecer diversas normas, diversos cânones, tornando-se alguém que impõe escamas e que, ao tornar o seu ofício tão difícil, cria em torno de si a aura de sábio e não contribui para o desvelar dos falseamentos. Assim ocorre a submissão ao *sacerdote da ciência*. O que vimos, todavia, é

que nem o sacerdote judaico-cristão – analisado de forma especial por Nietzsche -, nem o erudito amam a *ciência*, o desvelar. A ciência, neste caso, seria sinônimo de discernimento, *sabedoria do mundo*, busca pela transvaloração. E aqui é possível verificar, enfim, convergências entre o projeto de *Humano*, de valorização da ciência, e o projeto d'O *Anticristo*, de valorizar a *sabedoria do mundo*, sob a perspectiva da formação transvalorada.

Capítulo IX

EIS O HOMEM: UMA NOVA CONCEPÇÃO DE FORMAÇÃO

O bom historiador não *contradiz* continuamente, no fundo?
NIETZSCHE, 2004, p. 15

A perspectiva que compartilhamos é a de que em *Ecce Homo* podemos ver não uma autobiografia nietzschiana, mas uma autogenealogia (MÜLLER, 2009; VIESENTEINER, 2011) que, a exemplo de *Schopenhauer como educador*, está inscrita a sua *história mais íntima*, o seu *vir-a-ser*. Enquanto resultado de uma formação que se inicia n’*O nascimento da tragédia* – e antes – e vai até o *Crepúsculo dos ídolos* e *O caso Wagner* – e mesmo depois, pois o filósofo se colocava enquanto um destino, algo além do ontem e do hoje –, o *Ecce Homo* é a história de uma vida voltada à filosofia, é a história de alguém apaixonado pelo conhecimento, é a história de uma nova concepção da formação, é a história do nascimento e do desenvolvimento do Zaratustra – que é semiótica para si próprio. *O Anticristo* e *Ecce Homo* representam, dentre vários aspectos, conforme é possível percebermos pela nossa análise, uma continuação e uma radicalização da formação transvalorada preconizada por Nietzsche. E a tarefa de perceber esta continuação, cabe salientar, é algo de grande importância, conforme destacara Werner Stegmaier “[...] permanece ainda por demonstrar que *O Anticristo* e *Ecce Homo* possuem um significado sistemático e continuado na obra filosófica de Nietzsche” (STEGMAIER, 2013, p. 66).

Assim, Nietzsche, enquanto alguém que se vê voltado para a *gaia ciência*, realiza um rigoroso exercício de introspecção que, ainda que esteja às vésperas da alienação das faculdades mentais, revela uma unidade de estilo ímpar. E é enquanto unidade de estilo que Nietzsche visitará algumas de suas obras e verá o seu destino, a sua formação transvalorada...

A partir de tais considerações, compartilhamos a ideia de que em *Ecce Homo* Nietzsche busca fazer uma autogenealogia na qual uma das ênfases é em seu vir-a-ser filosófico-formativo e não meramente uma auto-biografia, o que justifica o trato especial dado pelo filósofo em relação às suas obras. Nesse sentido, poderemos perceber que Nietzsche, filósofo da perspectiva, é o filósofo da experimentação, que fez da própria vida um experimento, de maneira que ele declarava abertamente que *detestava* quem o lia por *passatempo*, conforme podemos ler na epígrafe de nossa tese. *Ecce Homo*, enfim, é a radicalidade de que a educação deve ser amparada nas experiências de vida e não no academicismo, no *conhecimento pelo conhecimento*, é uma obra que sintetiza as várias ideias que apresentamos e desenvolvemos ao longo de nosso trabalho. Para demonstrarmos a perspectiva desse capítulo, enfim, analisaremos de forma especial a sentença que vem sendo tratada enquanto chave de leitura em toda a nossa tese: *Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é*. Com isso, poderemos compreender a radicalidade do pensamento nietzschiano em sua crítica ao racionalismo ocidental e à sua crença metafísica na *verdade (ideal ascético)* e poderemos compreender a razão pela qual o filósofo elogiará a *loucura*, sendo que essa nossa leitura é compartilhada por Pierre Klossowski. Com a *loucura*, o filósofo criticará a ideia de identidade, de unidade, e reforçará uma tese presente em *Humano*, a saber, a de que o *modus operandi* do *espírito livre* é o colocar-se *além*, o preferir as *deduções opostas*, um contínuo não suspeitar *sequer remotamente o que é*. E assim teremos a síntese acerca da hipótese geral de nossa pesquisa a respeito do sentido da formação em Nietzsche: a formação não deve ser uma formatação, pois a vida *já* pode ser equacionada.

9.1 *Eis minhas obras: genealogia de uma nova concepção da formação*

Diante das considerações acima apresentadas – e tendo claro que para Nietzsche o conhecimento fora um meio, nunca um fim, *O nascimento da tragédia* pode ser lido enquanto a *primeira transvaloração*, à parte a sua metafísica de artista, pois enquanto, a seu ver, a Alemanha ia a uma direção, vangloriando-se de suas conquistas políticas e militares, o filósofo, em plena Guerra de Wörth, escrevia sobre a cultura dos gregos, portanto, ia a outra direção. *O nascimento da tragédia*, assim, torna-se uma obra *imoral*, que foi na contramão do que era valorizado, tido por bom, moral. Não é à toa que esta obra geraria tanta polêmica. Para Nietzsche, Schopenhauer e Wagner seriam os responsáveis por restaurar o espírito dionisíaco em solo alemão, por dar uma nova formação à Alemanha.

Já vimos, porém, que Nietzsche não era uma espécie de entusiasta da *indústria cultural*, alguém sem senso crítico que simplesmente, ingenuamente, idolatrava Schopenhauer e Wagner. O que Nietzsche fazia com Schopenhauer e Wagner era empréstá-los enquanto ferramentas e, enquanto tais, *meios*, *jamaís fins* para a sua obra. Ninguém pode dizer, por exemplo, que com uma foice e um martelo seja possível construir um castelo (a menos que seja para *se desmanchar no ar*). É sob esta perspectiva que podemos afirmar que os referidos mestres de Nietzsche foram semióticas para si próprio, para sua própria formação, assim como Sócrates fora semiótica para Platão, conforme podemos ler no texto a seguir:

De maneira igual serviu-se Platão de Sócrates, como uma semiótica para Platão. – Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. “Wagner em Bayreuth” é uma visão do meu futuro; mas em “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* hoje estou – em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios -, ó quão longe disso eu ainda estava então! – Mas eu *via* a Terra – não me enganei um instante sobre caminhos, mares e perigos – e sobre o êxito! A grande paz no prometer, o feliz mirar em um futuro que não permanecerá mera promessa! – ali cada palavra é vivida, profunda, interior; os sofrimentos maiores estão presentes, existem palavras cobertas de sangue. [...] sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento, mesmo concedendo que no fundo não é “Schopenhauer como educador”, porém seu oposto, “Nietzsche como educador”, que assume a palavra (NIETZSCHE, 2009b, p. 67-68).

Há quem possa dizer que a leitura feita pelo filósofo sobre algumas de suas obras seja parcialíssima e mesmo anacrônica. Entretanto, o próprio filósofo dissera (prevenira) no *Crepúsculo: O bom historiador não contradiz continuamente, no fundo?* Portanto, não haveria uma espécie de erro de interpretação de Nietzsche sobre si mesmo. Enfim, é possível perceber que a autogenealogia chamada *Ecce Homo* mostra como Nietzsche tornou-se o que era: um intempestivo, alguém que jamais se prenderia às artimanhas da moral, alguém que jamais se prenderia, conseqüentemente, à formação moralizante. Ao desconfiar primeiramente de Sócrates, podemos dizer que era, dentre vários aspectos, a própria formação moral que Nietzsche criticava, algo que se iniciou de forma sistemática n' *O nascimento da tragédia* e se estendeu às demais obras. Conforme também interpreta Werner Stegmaier, essa crítica nietzschiana representa “[...] um contramovimento em relação à ‘ontologia moral’” (STEGMAIER, 2013, p. 70). E sob a máscara socrática Nietzsche também criticou Platão e, sob a máscara deste, o apóstolo Paulo, e o cristianismo, e a modernidade, e Descartes, Kant, Hegel, e, enfim, a própria moralidade dos costumes, e a formação moral. Quem inventou o telefone não inventou o celular, mas é o seu precursor. O mesmo valeria, segundo a ótica nietzschiana, para Sócrates e Platão: são precursores de muitas coisas, sobretudo precursores da decadência ocidental. Segundo Nietzsche, ao comentar *O nascimento da tragédia*:

Ao mesmo tempo, ao reconhecer Sócrates como *décadent*, eu havia dado uma prova inteiramente inequívoca do quão pouco a segurança de minhas garras psicológicas era ameaçada por quaisquer idiosincrasias morais – a moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do pensamento (NIETZSCHE, 2009b, p. 60).

Sócrates torna-se semiótica para Platão. Platão é fundamento da crença no *inteligível*, na *verdade*. Platão é um dos principais fundamentos da modernidade. Sócrates e Platão são os fundamentos do otimismo metafísico. A formação eruditista, sob esta ótica, representaria uma das formas mais radicalizadas do ideário ocidental de crença no conhecimento (que se converteria em radicalização da decadência, da moral, em *conhecimento pelo conhecimento*). Nietzsche, conforme argumentado, foi crítico da formação

eruditista: da juventude até as obras da maturidade o que há é, dentre várias características, a busca duma formação transvalorada.

Para o filósofo, o conhecimento não deveria ser um fim em si mesmo, mas deveria estar a favor da vida, deveria ser promotor do *espírito livre* e de uma nova formação. Diante disso, dessa vontade de libertação, que pode ser representada desde *O nascimento da tragédia*, cujo título inicial era *A tragédia e os espíritos livres*, percebemos a busca da *saúde*, que se converteria na *grande saúde*, na transvaloração, o que também podemos chamar de busca por uma nova forma de se ver o pensamento, liberto da decadência desencadeada pelo platonismo com sua falsa ideia de saída da caverna.

Nietzsche afirmara no *Ecce Homo*, ao comentar as *Intempestivas*, que foi o “[...] primeiro *imoralista*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 66). Ser *imoralista* é caminhar em direção oposta a tudo o que é visto por certo, é caminhar em direção oposta ao *todo mundo sabe*, é sucumbir, segundo *Humano*, *frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas*. Contra Sócrates, Dionísio, Schopenhauer e Wagner (semióticas para si próprio); contra a Alemanha do II Reich, os gregos pré-socráticos; contra Schopenhauer, Wagner e a Cátedra de Filologia, Sorrento e a vivência do *espírito livre*; contra a moral, a aurora de Zaratustra, uma *gaia ciência*; contra Paulo e o Crucificado, Dionísio. Parece, diante disso, que há um *eterno retorno* de certos problemas, cada vez mais contestados pelo filósofo, a ponto de que ele se torne o que é e “[...] que não suspeite sequer remotamente o *que é*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 45). Há em Nietzsche, em razão destas características, um grande *pathos*, uma grande formação, a busca por uma unidade que sempre perpassou a crítica à racionalidade socrático-platônica, à formação moralizante. É sob esta perspectiva que o filósofo comentará o seu período em Basileia:

Considerando que naquele tempo meu ofício era o de erudito, e talvez que eu *entendia* do meu ofício, não é sem significância um acre fragmento de psicologia do erudito que aparece subitamente nesse trabalho: ele exprime meu *sentimento de distância*, a profunda segurança sobre o que em mim pode ser *tarefa* ou apenas meio, entreato e ocupação secundária. É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. Por um tempo eu *tive* de ser também erudito (NIETZSCHE, 2009b, p. 68).

Mas, *o pra sempre, sempre acaba*. E o tempo de ser um erudito também acabou – ainda que nem tenha *existido*, pois jamais habitou no filósofo o *conhecimento pelo conhecimento*. Diante disso, podemos sustentar a ideia de que o *conhecimento pelo conhecimento*, que é a doença moral *par excellence*, pode até ter sobrevoado a cabeça do filósofo, para trabalharmos com metáfora, mas não fez morada em sua cabeça.

Enfim, Nietzsche fica doente – literalmente - e vai à Itália para se restabelecer. Nietzsche vai à Sorrento, a viagem que, conforme afirma Paolo D'Iorio, “mudou os rumos da filosofia” (D’IORIO, 2014). De tal viagem surgirá *Humano, Demasiado Humano*, um livro para *espíritos livres*. Ainda que sob influência de Wagner, Nietzsche não estava mórbido, pois este mestre jamais lhe fora fim. Nietzsche estaria, podemos dizer, enfermo, mas saúde e doença são interfaces da *grande saúde*, e a *doença* serve para que o espírito forte fique ainda mais forte, pois “[...] o que não o mata o fortalece” (NIETZSCHE, 2009b, p. 23). Nesse registro, há de se enfatizar que: “Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver” (NIETZSCHE, 2009b, p. 23).

Nietzsche assume a filosofia do *espírito livre*. Nietzsche, em 1879, aposenta-se na Universidade de Basileia. Poderíamos dizer uma vez mais que na época de professor universitário o filósofo era até um *espírito livre*, mas um corpo preso e em razão deste corpo preso teve de acumular “[...] uma tralha de erudição empoeirada” (NIETZSCHE, 2009b, p. 71). Mas, aposentado, torna-se um viandante. E enquanto um viandante vislumbra o que lhe parece ser o mais certo: buscar uma *nova manhã*, a *transvaloração de todos os valores*.

A crítica a Sócrates, jamais abandonada, pois Sócrates é uma espécie de demônio que sempre usa máscaras para poder voltar de maneiras diferentes, na filosofia do *espírito livre* receberá duros golpes de martelo sob a máscara transfigurada de moral judaico-cristã. E neste momento poderíamos questionar: onde ficaria a crítica ao eruditismo em tudo isso? Ora, a crítica ao *conhecimento pelo conhecimento*, já analisada enquanto a *última armadilha colocada pela moral*, é imanente a toda essa dinâmica intempestiva

nietzschiana, de introdução a uma nova concepção de formação. Podemos até dizer que o papel do verdadeiro formador, diante de tudo isso, seria o de transvalorar o *conhecimento pelo conhecimento*. E o que seria esse *conhecimento pelo conhecimento*? Dito uma vez mais, e à parte a questão da *armadilha*, trata-se do extremo da crença que o conhecimento busca o que é verdadeiro e bom, o que culminaria nos *cientistas da moral* e no eruditismo – esse desperdício de energia – enquanto a própria forma de bondade e do *inteligível* em sua radicalidade. Portanto, a crítica à moral cristã vem de forma imanente à crítica à formação eruditista, pois, para Nietzsche, erudito e cristão podem se tornar faces duma mesma moeda. Nietzsche, em busca de uma nova manhã, prefere o que era tido por *mau* ao que era tido por *bom*, o que era tido por *louco* ao que era tido por *lúcido*, o que era tido por *escuro* ao que era tido por *luz*. Diante disso podemos questionar, em termos retóricos/metafóricos, que a loucura nietzschiana – em sentido literal, que viria apanhá-lo em breve – seria a própria culminação da filosofia do *espírito livre*, que preferia o *proibido*, *desprezado*, *maldito*? *Ecce Homo*, então, seria a apresentação do aforismo 125 d'A *gaia ciência*? E nisso as luzes que Platão acreditava ter encontrado seriam, para Nietzsche, trevas...

Onde busca o seu criador aquela nova manhã, aquele delicado e até aqui desconhecido rubor com que um novo dia – ah, toda uma sucessão, todo um mundo de novos dias! – romperá? Em uma *tresvaloração de todos os valores*, em um desprender-se de todos os valores morais, em um confiar e dizer Sim a tudo o que até aqui foi proibido, desprezado, maldito (NIETZSCHE, 2009b, p. 75-76).

A *nova manhã*, que também pode ser vista enquanto uma nova concepção de formação, não seria, diante das ideias nietzschianas, algo situado no *além-mundo*, mas seria situado no próprio mundo, na *terra*. Disso não resulta uma afirmação do mundo tido por aparente em detrimento do tido por ideal, pois, conforme afirmado no *Crepúsculo*: “Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (NIETZSCHE, 2006, p. 32). E com esta abolição surgiria o *eterno retorno*, pois, ao contrário do que pensava Platão e todos os demais pessimistas, a saber, que *Nenhuma das coisas humanas é digna de grande seriedade*, o *eterno retorno* diz justamente *Sim* ao que antes

era *Não*: nisto vemos mais uma faceta do *imoralismo* nietzschiano, consequentemente, da transvaloração e da concepção transvalorada de formação. O *eterno retorno* representa a vitória contra o platonismo, contra a escatologia cristã, enfim, contra o pessimismo sempre criticado pelo filósofo, representa a *inocência do devir*. Dizia Nietzsche ao comentar *O nascimento da tragédia*: “[...] tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (NIETZSCHE, 2009b, p. 61). *A gaia ciência* é obra de afirmação, é obra duma *suprema esperança*.

No final de *Ecce Homo* consta a seguinte interrogação-reticência: “Fui compreendido? – *Dionísio contra o Crucificado...*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 109). Diante disso, poderíamos fazer outro questionamento-reticência: se o grande tema de *Ecce Homo*, o grande personagem é Zaratustra, o vir-a-ser de Zaratustra, poderíamos chamar Dionísio – ainda que com alguma restrição, *quem sabe* – de Zaratustra? Se o Zaratustra é o responsável por uma *nova manhã* (*na vida, e não no além-mundo*), e se Nietzsche sempre se arvorou enquanto um crítico da formação/racionalidade ocidental, contra a concepção moral de formação, parece que não há grande perigo em associar Dionísio a Zaratustra, esse grande trágico apologista da *grande saúde* que

[...] contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” e que: “Ali o homem é superado a cada momento, o conceito de “super-homem” fez-se ali realidade suprema (NIETZSCHE, 2009b, p. 86).

Sócrates é o “[...] herói dialético no drama platônico” (NIETZSCHE, 2003a, p. 89); e Zaratustra, o protagonista das obras nietzschianas, conforme a lógica do *Ecce Homo*. Por isso que a interpretação que compartilhamos, a saber, a de que o *Ecce Homo* não é uma pura e simples autobiografia se sustenta, por essa obra ser uma autogenealogia, a história do vir-a-ser filosófico de Nietzsche, que tem em Zaratustra o arauto de uma *nova fé*, da transvaloração, da *grande saúde*, consequentemente, da formação transvalorada. Nesse registro, comenta Werner Stegmaier que:

Nietzsche recepciona o conceito de Dioniso através do seu primeiro grande escrito, *O nascimento da tragédia*, a fim de celebrar em seu último escrito, o *Ecce Homo*, precisamente o meio da sua obra, vale dizer, *Zaratustra*, como o “mais elevado ato” do dionisíaco (STEGMAIER, 2013, p. 85).

Além do bem e do mal, enfim, poderia ser sintetizado em uma frase do *Crepúsculo: Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente*. Quando o filósofo escrevera as *Intempestivas*, desde a sobre David Strauss até a sobre Wagner, o que é visível é o combate, a agressividade. Intempestividade significa justamente combate, *algo outro*. E combate contra o que? Contra o que era tido por bom, por grande em matéria política e cultural, contra, em consonância a isso, “[...] o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência” (NIETZSCHE, 2009b, p. 64). Podemos dizer que as *Intempestivas* representam um projeto de *crítica da modernidade* a exemplo de *Além do bem e do mal*. Com isto, não estamos abolindo as diferenças, pelo contrário, estamos justamente afirmando a diferença, o que também pode ser sintetizado através de uma ideia de Deleuze, a saber, o múltiplo “[...] é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único” (DELEUZE, 1976, p. 19). Disso decorre que se Apolo e Dionísio estão além de Eurípedes, Sócrates e Platão, *Além do bem e do mal* está além da objetividade, da compaixão pelo sofredor e do sentido histórico: é a obra de um *imoralista*, de um formador transvalorado.

Ao Nietzsche escrever as *Intempestivas* sobre Schopenhauer e Wagner e tê-los feito semióticas para si próprio, podemos dizer que ali ele já fizera o *pathos da distância*, que é a postura de alguém que já está livre das prisões e, em razão disso, encontra-se além do bem e do mal. O mesmo ocorre com Nietzsche ter sido também erudito no tempo de Basileia: o *sentimento de distância*. O mesmo ocorrerá com Nietzsche em *Além do bem e do mal* ao escrever o capítulo intitulado *Nós, eruditos*. É sob estas considerações que Nietzsche dirá que *Além do bem e do mal* é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*:

Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim. Neste sentido o livro é uma

escola do gentilhomme, entendido o conceito de maneira mais espiritual e *radical* do que nunca. É preciso ter dentro de si coragem para simplesmente suportá-lo, é preciso não haver aprendido a temer... Todas as coisas de que a época se orgulha são percebidas como contrárias a esse tipo, como más maneiras quase, por exemplo a famosa “objetividade”, a “compaixão pelo sofredor”, o “sentido histórico”, com sua submissão face ao gosto alheio, com seu arrastar-se ante os *petits faits*, a “cientificidade (NIETZSCHE, 2009b, p. 91).

Iniciamos essa seção levantando a perspectiva de que *Ecce Homo* é uma autogenealogia, um profundo exercício de introspecção intelectual que apresenta um outro homem, e que agora encontra-se livre, pronto para a *loucura*, pronto para o *eterno retorno*. A *Genealogia da moral*, em continuidade com *Além do bem e do mal*, é uma *arte da surpresa*, que prepara a *loucura*. Nietzsche, que se vangloriava de ser o *primeiro psicólogo da Europa*, por ter diagnosticado a *doença* europeia/ocidental, algo que, segundo a nossa interpretação, acontece por ter iniciado, dentre várias questões, o processo de introdução de uma nova concepção de formação, na *Genealogia* continua o *bom combate* a golpes de martelo, ou, poderíamos dizer, a *golpes de bisturi*. E o psicólogo seria antes um *louco*... É nesse sentido que vêm as três dissertações: uma *nova manhã*, uma *verdade nova*. O *espírito livre* é o *médico da cultura*.

As três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa, talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu. Dionísio, como se sabe, é também o deus das trevas. – A cada vez um começo *calculado* para desorientar, frio, científico, irônico mesmo, intencionalmente primeiro plano, intencionalmente temporizador. Aos poucos, mais agitação; relâmpagos isolados; verdades bem desagradáveis anunciando-se ao longe com surdo zumbido – até ser enfim alcançado um *tempo feroce* em que tudo lança adiante com tremenda tensão. Ao final, a cada vez, entre detonações terríveis inteiramente, uma verdade *nova* se faz visível em meio a espessas nuvens (NIETZSCHE, 2009b, p. 93).

Ecce Homo é o ápice da tragédia, é o lugar onde as *Intempestivas* levaram o *espírito livre* – sem que fosse possível suspeitar sequer remotamente o que é -, é a *morada* de tal espírito, é a *morada* da transvaloração, é o dia dois do novo calendário iniciado n’O *Anticristo*.

É possível, enfim, pensarmos a formação com Nietzsche, mas não de maneira utilitária, esperando encontrar no filósofo *quadros*, coisas fechadas

sobre si mesmas, pois ele mesmo afirmara nas conferências ministradas em Basileia que não prometia *quadros*. O que não significa, entretanto, que a filosofia de Nietzsche seja uma filosofia sem quaisquer pressupostos, pois isto seria impossível, mas se trata de um pensamento que se atualiza constantemente, um pensamento devenida que pensa no *um só indivíduo* e não nas massas, que pensa na liberdade e não na dominação, que questiona os valores e que não se submete ao *status quo*, que busca pensar a vida *na vida* e não num quarto escuro à *la Fausto* de Goethe. Afirmará Nietzsche no *Crepúsculo* que “A vida sedentária é justamente o *pecado* contra o santo espírito. Apenas os pensamentos *andados* têm valor” e tornará a afirmar no *Ecce Homo* que: “A vida sedentária – já o disse antes – eis o verdadeiro *pecado* contra o santo espírito” (NIETZSCHE, 2009b, p. 36). Não se trata, portanto, de uma filosofia da educação em Nietzsche apologista do eruditismo, de um pobre refletir sobre.

O nascimento da tragédia, primeira transvaloração, só pode ser pensado enquanto transvaloração se for pensado também enquanto crepúsculo, enquanto obra imoral: o que era tido por belo e bom ser tido por feio e ruim. Esta inversão – *interpretação diferente* - não se trata, conforme já fora dito, de afirmação do *mundo aparente*. O que faz *O nascimento da tragédia* é o início de um sistemático questionar os *ídolos*, a *velha verdade*. Por *velha verdade* poderíamos ler, por exemplo, Sócrates, o grande antagonista da obra de 1872 e que receberá um grande capítulo no *Crepúsculo dos ídolos*. Sócrates (o homem que sai da caverna e atinge a luz), o pilar do otimismo científico se converterá no *inteligível* platônico, no cristianismo, e será o mote pelo qual tudo estará, segundo Nietzsche, de *cabeça para baixo*, em decadência...

Esse escrito que não chega a cento e cinquenta páginas, fatal e alegre no tom, um demônio que ri – obra de tão poucos dias que hesito em dizer seu número, é a exceção entre os livros: nada existe de mais substancial, mais independente, mais demolidor – de mais malvado. Querendo-se rapidamente fazer uma ideia de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, começa-se por este livro. O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade (NIETZSCHE, 2009b, p. 94).

Nietzsche afirmou no *Ecce Homo* que apenas depois dele *há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura*. Podemos dizer que novamente porque, a seu ver, a filosofia na época trágica dos gregos, como a de Heráclito e o seu *aión*, era promotora também de esperanças. O problema se deu com Sócrates e Platão: a grande marcha degenerativa, a doença ocidental. Em Nietzsche, a luz, a esperança, consistiam não em um sair das trevas *à la* Platão, mas nas trevas do *crepúsculo*, da tragédia, *à la* filosofia na época trágica dos gregos. E é nesse sentido que a saída socrático-platônica da caverna seria, antes, o contrário, seria o derradeiro entrar na caverna, o derradeiro encerrar-se na formação moralizante. E o que seria esta esperança nietzschiana senão um novo valor sobre a formação? Assim: “Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – *a difamação do mundo*? Quem ousou sequer pressentir que *são cavernas*?” (NIETZSCHE, 2009b, p. 106). E ainda nesse registro vem o arremate:

E, em toda a seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho *para cima*: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura – *eu sou o seu alegre mensageiro...* Exatamente por isso sou também um destino (NIETZSCHE, 2009b, p. 94).

O *Anticristo*, por sua vez, “não é” interpretado no *Ecce Homo*. Poderíamos dizer, todavia, que as linhas fundamentais d’O *Anticristo* encontram-se explícitas no *Ecce Homo*, até pelo fato desta obra ser por nós interpretada como o *dia dois do novo calendário*, da transvaloração, do *tornar-se o que se é* da nova *Certidão de Nascimento*. E dirá o filósofo no capítulo intitulado *Por que escrevo livros tão bons?*: “Eu sou o Antiasno *par excellence*, e com isso um monstro universal – eu sou, em grego e não só em grego, o *Anticristo...*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 53). Portanto, o que havia numa obra permanece na outra, sob outras perspectivas (convergentes).

9.2. Sair é melhor do que entrar

A nossa leitura caminha na direção de afirmar de que não há contradição no ato de Nietzsche escrever uma obra de autogenealogia e dedicar boa parte para contar o seu passado. Isto, pelo contrário, parece-nos sinal de coerência: “*Ouçam-me! Pois sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 15). Ao que também dirá o filósofo: “Não desejo ser confundido – para tanto, é preciso que eu mesmo não me confunda” (NIETZSCHE, 2009b, p. 50). E aliado a isso também interpretará Wilson Frezzatti Jr.: “O acúmulo de forças acontece sobre o pano de fundo de uma cultura já constituída” (FREZZATTI, 2006, p. 172). O que é possível perceber, diante deste passado, é que o conhecimento para o filósofo jamais fora fim, mas meio, e que diversas figuras constantes em suas obras foram muitas vezes semióticas para si próprio. Segundo o filósofo: “Retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno” (NIETZSCHE, 2009b, p. 17). Disso resulta algo demasiado importante: o filósofo não tem a crença ingênua de que seja possível uma ingênua *tábula rasa*. O que acontece é que Nietzsche procura tratar o conhecimento de forma diferente, não mais enquanto um erudito, um viciado em remoer livros, mas enquanto um *espírito livre*, enquanto Zaratustra. Segundo bem destaca Jorge Larrosa: “O excessivo trato com os livros, encarnado na figura do erudito, é a concepção que Nietzsche propõe como exemplo dos efeitos perversos do abrandamento do instinto de autodefesa” (LARROSA, 2005, p. 35). E nisso vemos que toda filosofia do *espírito livre* nietzschiana corresponde ao contrário do que é a formação eruditista, moralizante, senão vejamos:

Outra prudência e autodefesa consiste em *reagir com a menor frequência possível* e subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito a como que suspender sua “liberdade”, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente. Tomo como imagem o trato com os livros. O erudito que no fundo não faz senão “revirar” livros – o filólogo uns duzentos por dia, em cálculo modesto – acaba por perder totalmente a faculdade de pensar por si. Se não revira, não pensa. Ele *responde* a um estímulo (- a um pensamento lido), quando pensa – por fim reage somente. O erudito dedica sua inteira energia ao aprovar e reprovar, à crítica ao já pensado – ele próprio já não pensa... O instinto de autodefesa embotou-se nele; de outro modo se protegeria dos livros. O erudito – um *décadent*. Isso vi com meus olhos: naturezas dotadas, de constituição rica e livre, “lidas à ruína” já aos trinta anos, apenas fósforos que se necessita riscar para que brilhem – emitam “pensamentos”. – Cedo, ao romper do dia, no

frescor, na alvorada de sua força ler um *livro* – a isso chamo de vicioso! (NIETZSCHE, 2009b, p. 45).

Sair, enfim, é melhor do que entrar. E foi justamente esta sabedoria que Salomão pediu a Deus. Em sentido análogo, podemos dizer que Nietzsche começou bem, com *O nascimento da tragédia*, mas, se depois nada fizesse e tivesse se seduzido pela formação moral, de que teria valido? De muito pouco, ou de quase nada. O que também não significa, evidentemente, uma apologia à quantidade. Mas a saída de Nietzsche, discípulo de Dionísio, através do *Ecce Homo*, do *tornar-se o que se é*, foi ainda melhor do que a entrada: trata-se, conforme expressaremos logo abaixo, de terminar em grande estilo. *Ecce Homo* é, podemos dizer, a culminação da tarefa que Nietzsche se propôs, a saber, de lidar de forma diferente com o pensamento, e, em decorrência disso, introduzir uma nova concepção de formação, a transvaloração. Começar algo e terminar em grande estilo é muito mais interessante do que a mera empolgação que não leva a lugar nenhum, conforme já expressara Goethe no romance de formação (*Bildungsroman*) *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*:

Porque um poema ou deve ser excelente ou não existir; porque todo aquele que não tem aptidão para realizar o melhor deveria abster-se da arte e precaver-se seriamente contra toda tentação. Porque, com certeza, em todos os homens move-se um certo desejo vago de imitar aquilo que vê; mas esse desejo não prova de modo algum que resida também em nós a força capaz de levar a bom termo aquilo que empreendemos. Basta que observes os meninos: toda vez que os saltimbancos estão na cidade, eles se põem a andar e a se balançar de um lado para o outro, em cima de todas as vigas e tábuas, até que um novo atrativo os conduza a um jogo semelhante. Não o tens reparado no círculo de nossos amigos? Toda vez que um virtuoso se faz ouvir, sempre encontramos alguém que logo começa a aprender o mesmo instrumento. Quantos não se equivocam assim de caminho! Feliz daquele que percebe a tempo o paralogismo resultante de seus desejos e suas capacidades! (GOETHE, 2006, p. 92).

Nas palavras de Nietzsche: “Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*” (NIETZSCHE, 2009b, p. 103). E em nome da imoralidade o filósofo *combateu o bom combate*. Todavia, cabe destacar que quando Nietzsche atacava alguém ele visava sempre um *estado de miséria geral*, portanto, o atacado era *lente de aumento* para algo nevrálgico: “[...]”

nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável” (NIETZSCHE, 2009b, p. 30). Falar mal sem propor nada novo, bom, todavia, é atitude *niilista*, anarquista; derrubar os *ídolos* em nome do *além-do-homem*, da transvaloração, é atitude de força. A partir desse esclarecimento, fica clara a razão pela qual o filósofo tantas vezes fez uso de uma linguagem tão agressiva, como a da *Lei contra o Cristianismo*. E a agressividade, também, lhe fora apenas meio para a transvaloração, assim como o *leão* transformou-se em *criança*...

Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto *busca* resistência: o *pathos* agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza (NIETZSCHE, 2009b, p. 29).

Conforme a perspectiva presente ao longo deste trabalho, muitas vezes, para que algo doente vá embora é necessário que seja destruída inclusive uma parte do que é bom. É necessário ser agressivo em relação ao *problema*. A agressividade, assim, é meio para a cura, para *algo* outro, pois a agressividade a todo tempo não tem sentido. Conhecimento a favor da vida é uma coisa, *conhecimento pelo conhecimento* é outra. Conhecimento a favor da vida ajuda a gerar o novo; *conhecimento pelo conhecimento* é *niilismo*. O que seria a formação eruditista para Nietzsche, então? O nada querendo se passar por tudo, a formação moralizante que se fecha sobre si mesma. E podemos dizer que quando o “tudo” quer se colocar como senhor da vida é porque as coisas vão mal, porque a pobreza está enorme, porque há uma supressão da superação. Uma educação que se encerre num refletir sobre é antes, segundo também interpreta Giacoia, um “[...] abortamento do impulso crítico” (GIACOIA, 2005, p. 88). É em razão de um cenário decadente em que o lúcido é tido por doente que o filósofo optará pela solidão, por ar livre, pela *loucura*, pelo caos. E é nesse sentido que o caos (o múltiplo) se tornará *divino*, algo que responde em parte a dúvida de Werner Stegmaier, a saber, “[...] por que o caos deve ser pensado como divino” (STEGMAIER, 2013, p. 90). Nietzsche, o psicólogo; Nietzsche, o viandante... Há sabedoria na *loucura* e é esse um grande destino.

O *louco*, ironicamente, torna-se *senhor de si* e o *lúcido*, alguém sem si, que vive do estímulo de fora. Nesse registro:

Permanecer senhor da situação, manter a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova talvez, que um Zarathustra deve prestar – sua verdadeira *demonstração* de força... (NIETZSCHE, 2009b, p. 26).

Nietzsche poderia ter levado uma vida diferente e ter sido, por exemplo, um erudito exemplar e um respeitado professor em Basileia? Poderia, em Sorrento, ter se deixado convencer pelo cristianismo de Wagner e deixado de ser um filósofo errante? Nietzsche, pelo livre-arbítrio, poderia ter sido completamente outro? A estas perguntas o filósofo provavelmente diria:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (NIETZSCHE, 2009b, p. 49).

E se Nietzsche dissesse sim ao completamente outro, teria negado a si mesmo. Mas Nietzsche dizia: “Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão...” (NIETZSCHE, 2009b, p. 102).

Impossível, enfim, pensar um fim outro para o filósofo do *espírito livre* que preferia ser um bufão a ser um santo...

E por que não deveria ir até o fim? Gosto de pôr tudo em pratos limpos. É inclusive próprio da minha ambição, ser tido como o desprezador dos alemães *par excellence*. Minha desconfiança do caráter alemão manifestei já aos vinte e sete anos (terceira Extemporânea) – os alemães são para mim impossíveis. Ao imaginar uma espécie de homem que vai de encontro a todos os meus instintos, sempre me sai um alemão. A primeira coisa em que peso o coração de um homem é se ele tem dentro de si um sentimento de distância, se enxerga em toda parte posição, ordem, grau entre um homem e outro, se *distingue*: com isso é um *gentilhomme*; em qualquer outro caso o indivíduo submerge irremediavelmente na magnânima – oh, quão bondosa! - categoria da *canaille* (NIETZSCHE, 2009b, p. 100).

9.3. A loucura, o tornar-se o que se é...

Querer ser completamente outro seria o mesmo que negar o *eterno retorno*, seria tornar-se discípulo do pessimismo platônico, seria tornar-se semelhante ao cão que “voltou ao seu próprio vômito, e a porca lavada ao espojadouro de lama” (2 Pedro 2, 22). E conforme argumentado anteriormente: impossível, enfim, pensar um fim outro para o filósofo do *espírito livre*, para o filósofo do *homem louco*, para o filósofo-Zaratustra que preferia ser um *bufão* a ser um *santo*.

Nessa seara, podemos estender a discussão para o seguinte ponto: o tempo limita o pensamento. O tempo impede que o *agora* possa se efetivar. O tempo prende, por isso o filósofo criticava nas *Conferências* e na *III Intempestiva* a filosofia enquanto mero *ganha-pão*. Assim, podemos afirmar que a *loucura* trata o tempo de forma atemporal e que a *loucura* é a radicalidade da *força plástica* e do *a-temporal*, outrora preconizados. A formação para a *loucura* coloca-se sempre *além* e não se reduz a formatações, a limitações. Conforme interpreta de forma primorosa Pierre Klossowski: “O termo *loucura*, porém, denomina apenas uma operação, a partir da abolição do princípio de identidade que Nietzsche introduz” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 229). Tal perspectiva partilhada por Klossowski parece-nos coerente, na medida em que quebrar a identidade é quebrar os grilhões que tolhem a liberdade, o *tornar-se o que se é*. A *loucura* valorizada por Nietzsche, por ser promotora da referida quebra, ajuda a fundamentar uma formação *além* (*über*), uma formação que quebra os grilhões e permite o *tornar-se*. Nesse sentido, a formação nietzschiana é a apologia da *loucura*, de maneira que a criação intelectual do filósofo seja uma afirmação de tal *loucura*.

É nesse horizonte, enfim, que às vezes a *loucura* aparece em nosso trabalho – e em especial neste capítulo - enquanto um dos objetivos principais da filosofia nietzschiana, que sempre priorizou o imoral, o maldito, o desprezado, visando, conforme bem destaca Scarlett Marton, “[...] transformar em “ouro” o que até então foi odiado, temido e desprezado pela humanidade” (MARTON, 2001, p.77). E também destaca Pierre Klossowski que “[...] a própria derrocada do Nietzsche lúcido se torna, de certa forma, um *benefício*

para o conjunto do *pathos* nietzscheano” (KLOSSOWSKI, 2000, p. 262). E ainda segundo Klossowski a respeito do *benefício para o conjunto...*

A premonição da doença, da desproporção entre o *tempo do pathos* e o *tempo atribuído a seu organismo* deu lugar, de certa forma, a uma troca, uma transação: esse organismo (esse instrumento, esse corpo) foi o *preço* do *pathos*. A lei do Eterno Retorno de todas as individuações possíveis, como justiça *do universo*, exigiu, por estar inscrita profundamente no organismo, a destruição do próprio órgão que a tinha divulgado: ou seja, o *cérebro* de Nietzsche, produto fortuito, realizado pelo acaso, que constitui a *lei* de todas as combinações possíveis (mas limitadas) do Retorno de todas as coisas (KLOSSOWSKI, 2000, p. 244).

Diante disso, a *loucura* aparece enquanto antípoda da ordenação moral do mundo, da formação moralizante e é nesse sentido que a *loucura* aparece como fundamental para uma formação genuína.

O *louco* é aquele, enfim, que nega todo utilitarismo e despoja-se completamente de si. O *louco* desvaloriza todos os valores e, por nada cultivar, não é um viciado, não tem *ídolos*, *a verdade*, não *suspeita sequer remotamente o que é*. O *louco* é como o Curupira, anda na contramão. O *louco* não é um fanático, um erudito, está *além* do bem e do mal. O *louco* transforma tudo em novidade, ainda que aos olhos do *racional* o que ele faz seja algo banal.

O *louco* simplesmente ama: *Amor fati*. O *louco* atinge o limite e o supera: *pathos*. A *loucura* é a própria transvaloração, conseqüentemente, uma nova concepção do pensamento, de formação, é ser *bufão*. E qual é, por fim, o fim da *loucura*, da formação?

Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é (NIETZSCHE, 2009b, p. 45).

Formação? Para além da (in)formação...

CONSIDERAÇÕES FINAIS: OU RETICÊNCIAS...

Conforme vimos através das nossas leituras das obras da maturidade de Nietzsche, só é possível a superação da metafísica, a superação do cristianismo, se o sujeito se encontrar envolvido nesse processo, pois, do contrário, uma *autossupressão*, como a largamente desenvolvida por Nietzsche, torna-se algo despropositado. Trazendo as ideias de Nietzsche de *autossupressão* para o *nada há de novo*, podemos dizer que comungar de uma *rasa tábula rasa* é sinal de incompreensão do próprio projeto de crítica nietzschiano e das *metamorfoses do espírito*, e do *tornar-se o que se é*, e do *pathos*, e da nova concepção de formação, e etc. Uma tese, pelo menos em filosofia, em filosofia da educação, é algo sempre em aberto e, por isso, incomparável, *além* do ontem, do hoje e do amanhã.

Aos presos à formação moralizante, consciente ou inconscientemente, o *sol do meio-dia*, a formação transvalorada, ainda não brilhou, e o que veem ainda são trevas, conhecimentos convertidos em *dogmas*, o que também denominamos no capítulo sobre a *Genealogia* de conhecimento triste. Aos presos à formação moralizante, portadores de um profundo medo à liberdade, a nossa interpretação é a de que o medo da apostasia é permanente e o seu conhecimento é antes sinal de seu medo, de sua fraqueza, uma forma de (in)segurança, de reação.

Os presos, depois de certo tempo, acomodam-se com a prisão e adquirem até um sentimento de filiação em relação aos carrascos, algo que seria o contrário do *pathos*, do Zaratustra, uma vez que este é o sujeito contrário à *pura filiação*, pois busca *tornar-se o que se é*. Os presos, diante de quaisquer novidades, diante de quaisquer sujeitos livres, diante de quaisquer *espíritos livres*, dizem, *à la* moral escrava – que é um dos sinônimos da formação moralizante -, que o outro está errado, que *o inferno são os outros*. Os presos não têm conhecimento para abordar o *mérito*, ou a *matéria de fundo*, mas se atém a *aspectos procedimentais*, ainda que sem justificativa, e do *muito*

falar nasce a prosa vã. Eis de forma bem clara o problema imanente à prisão: fechar tudo sobre si mesmo.

Mas os presos são como os *tolos* criticados largamente em *Provérbios*, e toda *sabedoria*, e toda formação transvalorada é demais para as suas cabeças. E, diante da repreensão, da crítica à formação moralizante, o *tolo* pode se ressentir e expor de forma virulenta e irresponsável a sua insensatez, por considerar que o seu caminho, o seu modo de ser, a sua formação, sejam justos. Zaratustra, entretanto, preferiria *dormir sobre peles de bois* a se sujeitar à prisão, aos presos, porque a dignidade do pensamento não tem preço. A salvação é individual, a formação transvalorada é individual.

O objetivo da formação nietzschiana não é o de produzir, enfim, erudição, metodologias, *quadros*, mas o de possibilitar novos caminhos, novas formas de pensamento, um incessante transvalorar: a *aurora*, a formação de *um só indivíduo*. Já dizia o filósofo n'*Aurora: Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber!*. E, nesse horizonte, afirma Scarlett Marton:

Não é, pois, com um trabalho técnico, uma área específica do conhecimento ou um domínio do saber, por mais amplo que seja, que a filosofia se confunde. Ela é tarefa, missão, destino. E a tarefa que Nietzsche reivindica para si mesmo, sua missão e seu destino, consiste em atribuir à existência humana um novo sentido, em fazer coincidir sentido e efetividade (MARTON, 2001, p. 84).

Uma vez, enfim, que o ser humano é um fenômeno único, tudo se torna novo, e tudo se torna novo (de)novo e (de)novo.

Não é possível, para Nietzsche, autorizar que haja uma ordenação moral do mundo, que um só indivíduo possa orientar os rumos da existência, de forma que não é possível conceber uma formação moralizante: o formador transvalorado, na medida em que está sempre no horizonte do *tornar-se o que se é*, a todos pode discernir – criticando os valores, mesmo aqueles valores que são considerados imutáveis, objetivos – e de *ninguém ser discernido*, pois seu modo de ser não é fechado sobre si mesmo: uma *loucura à la homem louco* e *à la Ecce Homo*, *pathos*, que não suspeita sequer remotamente o que é.

À educação de *um só indivíduo* é fundamental que o indivíduo dia-a-dia se eleve, ainda que menor se pareça *aos olhos de quem não sabe voar*.

Paciência, consequência, *Amor fati*, *gaia ciência*... Nietzsche, em especial após *Humano*, não acredita mais ser possível uma espécie de escola, de instituição capaz de formar muitos indivíduos para a liberdade, para o *espírito livre*; nas *Conferências*, todavia, esta desconfiança do filósofo já era latente, quando dizia que não prometia *quadros*. A multidão, as massas, o *último homem*, a formação moralizante: o *tipo escravo* imperou e, através da sua quantidade, se impôs à força através do *direito dos punhos*.

Todavia, ainda há espaço para o *espírito livre*, mas este deve ter ciência que a busca pela liberdade é algo incessante, que *uma força só existe em relação à outra força* e que o seu modo de ser é o de sucumbir *frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas*, de não pressupor *sequer remotamente o que é*, de não se fechar sobre si mesmo. Não se trata, diante destas *deduções opostas*, de uma apologia à anarquia, de uma dissolução do sentido em prol do sem sentido, do *niilismo*, mas, justamente do contrário, de uma genuína busca de sentido, de uma genuína busca por um novo modo de ver as coisas, por uma nova concepção de formação que valorize a singularidade.

Sob esta perspectiva inaugurada pelo *espírito livre*, *espírito* que busca *tornar-se o que se é*, quem está no alto pode se tornar sujeito do *pântano*, tal qual um sujeito preso ao eruditismo, encarnação da formação moralizante que coloca a cabeça no *pântano*, e aquele que estava por cauda pode se tornar indivíduo das alturas, sujeito que respira *ar puro*. E, diante desta transvaloração, deste novo modo de ver as coisas, percebemos uma lógica na qual o sujeito do *pântano* pode considerar o *espírito livre* pequeno, medíocre, sem valor, sem novidade, porque este está elevado, totalmente distante da *pura filiação*.

Passo a passo, d'O *nascimento da tragédia*, *primeira transvaloração*, ao *Ecce Homo*, autogenealogia do *tornar-se o que se é*, um longo caminho, uma longa tese Nietzsche (se) propôs. *Não se aprende a voar voando*, é o que o filósofo dissera no *Zaratustra*, pois antes é necessário aprender a *ficar em pé, andar, correr, saltar, escalar e dançar*. O *nascimento da tragédia* pode se parecer, sob um primeiro olhar, uma obra de juventude, presa a paixões

schopehaurianas e wagnerianas, mas a nossa interpretação é a de que é esse *ficar em pé* que ali é possível observar: dito uma vez mais, *não se aprende a voar voando*, o Zaratustra e o *tornar-se o que se é* não se dão milagrosamente, como frutos duma educação milagrosa, mas são frutos do esforço, de um rigoroso e contínuo trabalho espiritual.

Da Introdução às Considerações Finais um longo caminho, um complexo problema e uma grande hipótese de pesquisa foram propostos. E a qual caminho leva estas Considerações? Eis de forma bem clara o nosso problema de pesquisa uma vez mais: a formação transvalorada não pode propor *um* caminho, ou *dois*, ou *três*, ou *quatro*... Esta formação é uma formação que não se encerra sobre um autor ou sobre um fato, envernizando o conhecimento e tornando-o *conhecimento pelo conhecimento* tal qual o eruditismo, a formação moralizante. Esta nova formação tem por objetivo a educação de *um só indivíduo* e é reticente, porque não pode ser diferente, porque não pode ser a isso (in)diferente...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEL, G. & SALAQUARDA, J. *Krisis der Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1989.

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie, sa pense (3 tomos)*. Paris: Gallimard, 1958.

ARALDI, C. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

BERNAT-WINTER, H. *Nietzsche et le problème des valeurs*. Paris: L'Harmattan, 2005.

Bíblia Sagrada. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Geográfica, 2010.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *Convergências entre Schopenhauer e Nietzsche na crítica da filosofia acadêmica*. Intuitio, v.2, n. 3, 2009, p. 257-278.

_____. *Nietzsche e a idiotia divina de Jesus*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 123, Jun./2011, p. 105-119.

_____. *Richard Wagner: artista trágico ou apologeta do ideal ascético?* Revista Exagium, v. 6, 2009, p. 16-34.

BLONDEL, E. *As asas de Nietzsche: filologia e genealogia*. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche hoje?* Trad. de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Nietzsche: a vida e a metáfora*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 16, 2004.

BRITTO, Fabiano de Lemos. *Nietzsche, Bildung e a tradição magisterial da filologia alemã*. Analytica, Rio de Janeiro, vol 12 n 1, 2008, p. 149-181.

BRUM, J. T. *Pascal e Nietzsche*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, 8, p. 35-41, 2000.

CAMUS, A. *O homem revoltado*. Trad. de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CANDIDO, A. *O Portador*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 32, 2013.

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

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche*. In: FEITOSA, BARRENECHEA & PINHEIRO (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. de Maria Filomena. Lisboa: Relógio D'água, 2000.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Lógica do sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Nietzsche*. Lisboa: Ed.70, 1994. (Col. Biblioteca Básica de Filosofia; 16).

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Pensamento nômade*. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche hoje?*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Pourparler*. Paris: Minuit, 1990.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DIAS, Rosa Maria. *Amizade Estelar Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

_____. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1991.

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

DUTRA, V (org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Editora Ijuí, 2008.

FIGAL, G. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FIGUEIRA, F. L. G. *A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche*. 94 páginas. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Londrina – Londrina, 2012.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Trad. de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FRANCK, D. *As mortes de Deus*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 19, 2005.

FREUD, S. (1927). *O Futuro de uma Ilusão*. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 13-71.

FREZZATI, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

GALLO, S. *Crítica da cultura, educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner*. In: FEITOSA, BARRENECHEA & PINHEIRO (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

GELAMO, Rodrigo Pelloso & PAGNI, Pedro Angelo. *Nietzsche: infância de una época*. In: Kohan, Walter O. *Teoría y práctica en filosofía con niños y jóvenes*. Buenos Aires: Novedades Educativas, 2006, p. 213-226.

_____. *O ensino da filosofia no limiar da contemporaneidade: o que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia?* São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

GIACÓIA, Oswaldo Júnior. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. *Kant versus Nietzsche: um debate a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

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

_____. *O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão*. In: *Cadernos Nietzsche* 3, 1997a, pp. 23-36.

_____. *Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche*. Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p. 77-96, outubro, 2005.

GOGOL, Nicolai. *O nariz*. In: COSTA, Flávio Moreira da (org.). *Os 100 melhores contos de humor da literatura universal*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HEGEL, F. *Escritos pedagógicos*. Trad. de Arsenio Ginzo. México: Fondo de Cultura Econômica, 1991.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche, vols. I e II*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche e a “superficialidade” de Descartes*. Cadernos Nietzsche, São Paulo, 9, p. 67-77, 2000.

JANZ, Curt Paul. *Nietzsche* (4 vls). Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. Trad. de Lourival Holt Albuquerque. São Paulo: Abril, 2010.

KLOSSOWSKI, P. Nietzsche e o círculo vicioso. Trad. de Hortencia S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and metaphor*. Translated by Duncan Large. Califórnia: Stanford University Press, 1993.

_____. *O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla simulação*. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Trad. de Milton Nascimento e Sônia Salztein Goldeberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KOFMANN, W. *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

LANGELLORRI, Osvaldo. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Cadernos Nietzsche 11, 2001.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Trad. de Semiramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

LOPES, R A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008. Tese de Doutorado.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARQUES, A. *Perspectivismo e modernidade*. Lisboa: Veja, 1993.

MARTON, Scarlett. *A terceira margem de interpretação*. In: MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

_____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOLIÈRE. *As eruditas*. Trad. de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. *Don Juan*. Trad. de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. *O Avarento*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1980.

_____. *O Doente Imaginário*. Trad. de Marília Toledo. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *O Misanthropo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O Tartufo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER, Enrico. *Von der ‚Umwertung‘ zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks*, in: *Nietzscheforschung*, 16, pp. 141-151, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *O desafio Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 21, 1993, p. 7-29.

NABAIS, N. *Metafísica do Trágico: Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d.água, 1997.

NEUKAMP, Elenilton. *Nietzsche, o professor*. São Leopoldo: Oikos/Nova Harmonia, 2008.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009c.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

_____. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

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

_____. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003c.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *III Consideração Intempestiva - Schopenhauer como educador*. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003d.

OLIVEIRA, J. *A solidão como virtude moral em Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2010.

PAGNI, P. A. *Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RABELO, R. C. *A arte na filosofia madura de Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2013.

RANCIÈRE, J. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard, 1987.

RANGEL, Marcelo de Mello. *Do lembrar e do esquecer a partir de Nietzsche*. Revista Pontes, v. 11, p. 72-81, 2010.

_____. *Sobre a utilidade e desvantagem da ciência histórica, segundo Nietzsche e Gumbrecht*. Dimensões, vol. 24, p. 208-241, 2010.

RAYNAUD, Philippe. *Nietzsche educador*. In: *Por que não somos nietzscheanos?* Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Ensaio, 1993, p. 193-211.

REICH, W. *Escuta, Zé-ninguém*. São Paulo: Martins Fontes, 1970.

RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. Trad. de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Livraria Chardon de Lelo e Irmão, 1915.

RILKE, R M. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. de Pedro Sussekind. L&PM: 2010.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche e os gregos: arte e “mal-estar” na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

ROHDE, Erwin. *Filologia retrógrada*. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

SALAQUARDA, J. *A concepção básica de Zaratustra*. São Paulo: Cadernos Nietzsche 2, p. 17-39, 1997.

_____. *A última fase de surgimento de A Gaia Ciência*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 6, 1999.

SANTOS, Laura. *Educação e cultura em Nietzsche*. Braga: Universidade do Minho, 1993.

SANTOS, Volnei Edson. *Por uma filosofia da distância. Ensaio em torno do pensamento de Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. de Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SOCHODOLAK, Hélio. *O jovem Nietzsche e a história: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo*. São Paulo: Annablume, ABEU; Guarapuava: Unicentro, 2009.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SOSSÉLLA, S. R. *A linguagem prometida*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2000.

STEGMAIER, W. *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 25, 2009.

_____. *Linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

TONGEREN, P. *A moral da crítica de Nietzsche à moral*. Trad. de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagne, 2013.

_____. *O filósofo como clínico da crítica à cultura*. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 265-286, jul./dez. 2010

VALLS, A. *O Crucificado encontra Dionísio*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas: Editora Phi, 2013.

VOLPI, F. *O niilismo*. Trad. de Aldo Vannucchi. Petrópolis: Vozes, 1999.

VOLTAIRE. *Zadig ou O Destino*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

WAGNER, Richard. *A Arte e a Revolução*. Trad. de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1990.

_____. *Carta aberta a Friedrich Nietzsche*. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: EDUEL, 2011.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. *Filologia do futuro!* In: MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop, 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1975.

WOTLING, Patrick. *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 15, 2003.

_____. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. de Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

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