**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

# Educação Aristocrática em Nietzsche:

# perspectivismo e auto-superação do sujeito

Autor: Samuel Mendonça
Orientador: Prof. Dra. Lidia Maria Rodrigo
Co-orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Samuel Mendonça e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 16/02/2009

Assinaturas: ..... – .....

Orientador/Co-orientador

COMISSÃO JULGADORA:

Azeredo

Adriana Delbó

Roberto Cortella

2009

© by Samuel Mendonça, 2009.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da Faculdade de Educação/UNICAMP**

M523e

Mendonça, Samuel.
Educação artistocrática em Nietzsche : perspectivismo e autossuperação do sujeito / Samuel Mendonça. – Campinas, SP: [s.n.], 2009.

Orientador : Lídia Maria Rodrigo.
Co-orientador: Rogério Miranda de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.
1.Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Educação aristocrática.
3. Filosofia alemã . I. Rodrigo, Lídia Maria. II. Almeida, Rogério Miranda de.
II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

08-477/BFE

**Título em inglês :** Aristocratic Education by Nietzsche : perspectivism and self-overcoming of subject.
**Keywords :** Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 ; Aristocratic education ; Method ; German philosophy
**Área de concentração :** Filosofia e História da Educação
**Titulação :** Doutor em Educação
**Banca examinadora :** Profª. Drª. Lídia Maria Rodrigo (Orientadora)
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida (Co-orientador)
Profª. Drª. Adriana Delbó
Profª. Drª. Vânia Dutra de Azeredo
Prof. Dr. Silvio Donizette de Oliveira Gallo
Prof. Dr. Roberto Akira Goto
**Data da defesa:** 16/02/2009
**Programa de Pós-Graduação :** Educação
**e-mail :** samuelms@gmail.com

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

# EDUCAÇÃO ARISTOCRÁTICA EM NIETZSCHE: PERSPECTIVISMO E AUTOSSUPERAÇÃO DO SUJEITO

Tese de doutoramento apresentada no Programa de Pós-Graduação Strictu Senso em Educação, da Universidade Estadual de Campinas, área de concentração: Filosofia e História da Educação, para a obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação da Prof. Dra. Lidia Maria Rodrigo e Coorientação do Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida.

**CAMPINAS**
**2009**

*Dedico este trabalho à Sophia, minha filha,*
*à Daniela, minha esposa, e aos meus pais,*
*Adolpho de Mendonça e Áurea Maria de O. Mendonça.*

## Agradecimentos

Agradeço aos meus professores orientadores, Doutora Lidia Maria Rodrigo (UNICAMP) e Doutor Rogério Miranda de Almeida (PUC Curitiba/PR), pelas valiosas anotações, correções e sugestões que propriciaram a redação final da tese. O cuidado, rigor e dedicação iluminaram meu caminho como docente e forneceram pistas sobre como lidar com meus orientandos.

Agradeço também ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNICAMP, Doutor Silvio Donizete Gallo, pelo acompanhamento dessa pesquisa em seu início, em 2004, pela leitura e sugestões valiosas, sobretudo às relativas ao exame de qualificação. Aproveito para agradecer, também, aos demais membros da Comissão Julgadora.

Agradeço aos professores da Faculdade de Educação da UNICAMP, especialmente aos docentes do grupo Paideia, da mesma forma que aos colegas de turma, pela oportunidade de aprendizado, por meio da diversidade das pesquisas e pelas contribuições no direcionamento do trabalho. Destaco o meu apreço aos amigos da APP I/2004 que, sob a coordenação do Doutor Renê Trentin Silveira, souberam criar um ambiente acadêmico de motivação à pesquisa, com amizade, respeito e cuidado mútuo.

Agradeço também aos meus amigos que leram partes da tese, como Graziela Zanin Kronka (República Tcheca) e Mariana Blaser (Itália); Edson Delaseri Constantin, pelo acompanhamento em quase todo o texto e a revisão técnica de Mariana Baruco Andraus.

Agradeço aos docentes da PUC Campinas, especialmente aos professores do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, aos amigos membros do GAPe – Grupo de Apoio Pedagógico, da Pró-Reitoria de Graduação, especialmente ao Pró-Reitor, Doutor Germano Rigacci Jr., pelo aprendizado constante e por viabilizar, indiretamente, a coorientação junto ao Doutor Rogério Miranda de Almeida. Especial agradecimento também ao Doutor Paulo Sérgio

Lopes Gonçalves, Diretor do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, filósofo e teólogo com quem compartilho ideias e aprendo muito sobre filosofia, teologia e, sobretudo, gestão institucional.

Por fim, agradeço a cada um dos meus alunos da Faculdade de Direito da PUC Campinas, pela paciência que tiveram ao longo desses quatro anos, e por acreditar que é possível fazer pesquisa acadêmica na área jurídica.

## RESUMO

A pergunta que motivou a presente investigação foi formulada assim: em que consiste a educação aristocrática em Nietzsche? A tese formulada de que é possível conceber a educação aristocrática em Nietzsche por meio do perspectivismo e da autossuperação do sujeito apontou uma educação individual, do destaque, do homem solitário; educação da exceção. Essa educação que sugere a autocrítica como elemento para a autossuperação do sujeito não é para todos, mas para os que têm reverência por si. A metodologia, bibliográfica, consistiu na análise de escritos de Nietzsche e de importantes comentadores. O referencial teórico utilizado, o perspectivismo, diz respeito à proposição extraída de *A Gaia Ciência*, fragmento 374, de que tudo na natureza é interpretação e nada mais. Nietzsche assume a proposição segundo a qual não temos o conhecimento absoluto da verdade. A tese da educação aristocrática em Nietzsche apontou, em última instância, a produção filosófica como aristocrática.

**Palavras-chave:** Nietzsche, educação aristocrática, perspectivismo, autossuperação.

## ABSTRACT

The question which motivated the present investigation was formulated by this way: in what consists the aristocratic education by Nietzsche? The thesis formulated is that it is possible to understand the aristocratic education by Nietzsche from perspectivism and self-overcoming of subject ways pointed to an individual education, of separation, the lonely man; education of exception. This education that suggests the auto-critics like an element to the self-overcoming of subject is not for everyone, but for the ones who have reverence for themselves. The methodology consisted at Nietzsche writings and important commentators by bibliographic view. The theorical referential utilized, the perspectivism, is about the preposition extracted from *The Gay Science*, 374 fragment, that everything in nature is about interpretation, nothing more than that. Nietzsche assumes the preposition that we do not have the absolute knowledge of truth. The thesis of aristocratic education of Nietzsche pointed, at last interpretation, that the philosophic production is aristocratic.

**Keywords:** Nietzsche, aristocratic education, perspectivism, self-overcoming.

## LISTA DE ABREVIATURAS

O nascimento da tragédia - NT

Últimas Meditações - UM

Aurora. Pensamentos em prejuízo da moralidade - A

A Gaia Ciência - GC

Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém - Z

Para além de bem e mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro - BM

Humano, Demasiado Humano - HH

Genealogia da Moral: uma polêmica - GM

O caso Wagner - W

O crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com um martelo - CI

O anticristo - AC

Ecce Homo - EH

Ditirambos de Dionísio - DD

Fragmentos Póstumos - FP

# SUMÁRIO

Introdução....12

## Capítulo I
## Nietzsche: vida, obra e método

1. As problematizantes vida e obra de Nietzsche....24
2. Método de Nietzsche....32
   2.1. Método e o paradoxo....35
   2.2. Método e o aforismo....37
   2.3. Método e experimento....42

## Capítulo II
## Perspectivismo como parte da teoria do conhecimento de Nietzsche

1. Propedêutica ao perspectivismo....49
2. Aspectos essenciais da filosofia de Nietzsche....51
   2.1. A vontade de potência (*Der Wille zur Macht*)....51
   2.2. A Verdade (*Wahrheit*)....60
3. O Perspectivismo e a questão do sujeito....66
   3.1. Perspectivismo e autoafirmação do sujeito....66
   3.2. Perspectivismo, conhecimento e o homem....69
4. Pistas para a construção de uma teoria do conhecimento....77
   4.1. Crítica ao positivismo....78
   4.2. Crítica ao determinismo....82
   4.3. Crítica ao darwinismo....84

## Capítulo III
## Autossuperação e autocrítica: condições da busca da excelência para a vida aristocrática

1. Superação, autossuperação e autocrítica....92
2. A busca da excelência em *Para Além de Bem e Mal* para uma vida aristocrática....95
3. O homem a sós consigo de *Humano, Demasiado Humano* como tarefa individual....106

## Capítulo IV
## Sentido da educação aristocrática em Nietzsche

1. A educação aristocrática como oposição à massificação, ao aprisionamento e à igualdade....118
   1.1. Elementos da massificação humana: medo, mesquinharia e pequenez....120
   1.2. Educação aristocrática em contraposição à educação de rebanho: objeções à igualdade e à democracia....126
2. Educação aristocrática no contexto da hegemonia prussiana....138
3. O aristocratismo como base da educação aristocrática....142

Considerações finais....150

Referências bibliográficas....156

> (...) não somente em Freud, não somente em Schopenhauer, mas também em Nietzsche, em Hegel, em Platão, nos pré-socráticos e, enfim, em todo pensador, não se acha dita, não se acha escrita, não se acha designada a última palavra ou um significante que venha pôr um termo definitivo à deriva do desejo ou à hiância fundamental, radical e ontológica que constitui o sujeito enquanto sujeito (ALMEIDA, 2007, p. 12).

## Introdução

A pretensão da escrita implica o exame de posições de quem escreve, da mesma forma que sugere a justificativa do que é escrito. O ato de escrever revela, de imediato, os anseios e inquietações que se tem sobre o conhecimento, o mundo e, principalmente, o próprio homem. É por essa razão que qualquer que seja a pesquisa, ensaio, discurso ou escrita, faz-se necessário apontar elementos que justifiquem a escolha temática e, sobretudo, o referencial teórico utilizado na investigação.

Não se pode compreender a escrita estanque às concepções de homem e mundo daquele que escreve e, neste sentido, a redação de um texto revela o modo de ser e pensar do próprio sujeito. A escolha do autor utilizado na pesquisa para fundamentar as posições já indica o olhar da investigação; afinal, os autores têm posições claras sobre o homem, o mundo e a vida. Nesse sentido, as motivações da escrita parecem corresponder àquilo que escapa ao entendimento, da mesma forma que o que produz a incerteza, o vazio e a dúvida motiva a busca do saber. "(...) o sujeito é na essência – se é que de uma essência se pode aqui falar – descentrado, lacunoso, *faltoso*, refratário, hiante" (ALMEIDA, 2007, p. 13). A incompletude do homem justifica a insana e desajustada busca de respostas às questões da existência. Não foi diferente nesta tese, ou seja, o que se buscou aqui foi o próprio entendimento daquilo que escapa, daquilo que ainda não foi possível determinar e compreender plenamente.

O primeiro elemento de justificativa pessoal desta pesquisa refere-se à construção da nossa dissertação de mestrado, em que analisamos os fragmentos de Heráclito e tentamos demonstrar que há uma ética derivada de seus escritos. Os aforismos do pré-socrático apontam uma postura de homem fundada na autossuperação, na busca de si mesmo, o que nomeamos atitude aristocrática (MENDONÇA, 2003). Do mesmo modo, mas em outro contexto, Nietzsche, em uma de suas principais obras, *Para Além de Bem e Mal – Prelúdio a uma Filosofia do Futuro* (1992)[1], indica a reverência por si mesmo como marca do filósofo, caracterizando a vida aristocrática[2]. As posições teóricas desta pesquisa nasceram, portanto, da leitura de fragmentos de Heráclito e de escritos de Nietzsche, especialmente aspectos comuns de suas biografias que evidenciam a crítica à sociedade de suas épocas, da mesma forma que a conquista da solidão revelou-se uma alternativa na vida desses pensadores.

A constante crítica de Heráclito aos seus concidadãos na Grécia antiga, como a de Nietzsche ao povo alemão, aponta para o dogmatismo como uma característica do homem. As convicções aprisionam o homem e dão-lhe a "in-segurança" do conhecimento. Nietzsche está empenhado em romper com esta possibilidade de "in-segurança", denunciando as convicções como inimigas da verdade. Para isto, reivindica o aparecimento de um novo homem, caracterizado na figura do filósofo. Interessante notar a posição de Nietzsche sobre Heráclito:

---

[1] Foram utilizadas as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho e Paulo César de Souza, cotejando com o original, sempre que possível, com o propósito de oferecer ao leitor a aproximação conceitual necessária para a investigação filosófica. Para os escritos publicados em vida por Nietzsche, utilizou-se a coleção publicada pela editora Goldmann de Berlin e, para os demais escritos, utilizou-se a obra crítica de Colli/Montinari, *Kritische Studienausgabe* (KS), especialmente os volumes VII–XV.

[2] Na seção 9 *de Para Além de Bem e Mal,* Nietzsche discute o ideal da sociedade civil burguesa como padrão único da vivência humana. Em oposição a esta concepção, o filósofo investiga o sentido histórico da aristocracia, a fim de verificar sua validade para o homem moderno. "Porém Nietzsche pretende ainda vislumbrar uma possível significação para uma vida aristocrática – que se destaca pela excelência, que é reconhecida como liderança legítima e, como tal, se põe à frente e se imortaliza por suas *virtudes.* Para ele, essa possibilidade será dada na pessoa do filósofo, da *grande*, excepcional individualidade" (GIACÓIA JR., 2002, p. 59).

> Ele não precisava dos homens, nem mesmo para seu conhecimento; não via nenhum valor em tudo o que se poderia aprender deles, e nem daquilo que os outros sábios antes dele estavam empenhados em aprender. 'Procurei e investiguei a mim mesmo', disse ele com palavras pelas quais se indicava o investigar de um oráculo: como se fosse ele, e ninguém mais, quem na verdade cumpriu e realizou aquela frase délfica: 'Conhece-te a ti mesmo' (NIETZSCHE, 2000, p. 27).

Portanto, observamos que o caráter aristocrático que ora sugerimos aparece neste trecho do filósofo do eterno retorno sobre Heráclito. A expressão 'procurei a mim mesmo' é aristocrática por sinalizar o fortalecimento do sujeito e a busca de si mesmo.

O segundo elemento que utilizamos para justificar esta pesquisa consiste na nossa inquietação quanto ao adormecimento humano. O homem age como asno[3] na construção de convicções, no distanciamento da autossuperação e, portanto, no seu próprio distanciamento. A vida humana, pautada pelo nivelamento e massificação sociais, contribui para o adormecimento do sujeito perante ele mesmo. O sujeito adormecido não é capaz de utilizar-se de seu λόγος[4] e, nesse sentido, é incapaz também de se perceber como protagonista da própria vida. Por esta razão, indicamos a vida individual e solitária como alternativa à vida humana, demasiado humana.

Esses elementos de justificativa pessoal indicam a razão da escolha do autor da investigação que realizamos, Friedrich Nietzsche, enquanto o perspectivismo, a vontade de potência, a singularidade do filósofo e a educação aristocrática dizem respeito aos temas da

---

[3] O asno aparece na quarta parte de *Assim Falou Zaratustra* e, na visão de diversos intérpretes, é tido como sinônimo de povo. Jörg Salaquarda (2005) aponta para outro sentido do termo ao dizer que "O *asno* de fato representa o 'povo europeu como um todo', mas apenas na medida em que antes de tudo representa a convicção da moral da *décadence* que predomina em meio a esse povo. 'Povo' nesse sentido específico é um dos significados secundários da metáfora, derivado do significado básico 'convicção', que deve servir de referência primeira para explicá-lo" (SALAQUARDA, 2005, p. 171).

[4] *λόγος e Filosofia em Heráclito: implicações éticas* é o título da nossa dissertação de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. O λόγος (logos) não se restringe à razão instrumental, mas à capacidade humana de produção da linguagem e, portanto, da construção de sinais que produzam o sentido do viver. Usar a razão no sentido do λόγος, assim, significa estar desperto e criar sentido em relação aos fenômenos da vida.

pesquisa. O *leitmotiv* desta investigação foi construir elementos que permitissem apontar para a possibilidade de revaloração[5] dos valores do homem.

Os temas apontados no parágrafo anterior tiveram a vontade de potência como pano de fundo, enquanto o perspectivismo definiu também o referencial teórico. Importa dizer de imediato que esta referência, para Nietzsche, não deve ser pensada de forma dogmática ou estanque, mas carrega consigo um dinamismo, conforme se pode constatar em *A gaia ciência* enquanto matriz de interpretação em um mundo cujos valores absolutos já não se apresentam como inquestionáveis. Diz Nietzsche: "O mundo tornou-se novamente "infinito" para nós, na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações"*[6] (NIETZSCHE, 2001, p. 278).

Antonio Marques, professor titular da Universidade Nova de Lisboa, estabelece quatro teses que fundamentam o perspectivismo:

> 1) As categorias pelas quais todo conhecimento é possível são *constructa*, ficções úteis, à primeira vista, ao serviço de uma fundamental força de *auto-preservação* ou *vontade de viver.* 2) Existe algo como *coisa em si* que é referido sob várias designações – caos, quantidade pura, diferença absoluta, devir contínuo, etc. –, a que não há um acesso direto e é sempre "traduzível" em formas subjetivas ou, mais corretamente, interpretadas. 3) Toda perspectiva é interpretação e ficção reguladora. 4) As ficções reguladoras, categorias, não serão usadas num programa de inversão dos valores, isto é, de seu uso pela "grande razão", como instrumentos de objetivação e sistematização, mas seu uso visará sobretudo a descoberta da singularidade e a constituição de complexidades não abstratas (MARQUES, 2003, p. 71).

[5] Optamos por revaloração e não transvaloração dos valores, seguindo a perspectiva de Almeida (2005). Reconhecemos, todavia, a corrente tradução de transvaloração dos valores feita por importantes estudiosos de Nietzsche. Paulo Cesar de Sousa utiliza o termo tresvaloração. Transvalorar não indica uma reviravolta ou alteração radical daquilo que se transvalora, enquanto revaloração indica uma "nova" construção de valores. No terceiro e quarto capítulos utilizaremos este termo com frequência.

[6] No original, lê-se: "Die Welt ist uns vielmehr noch einmal 'unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daβ sie unendliche Interpretationen in sich schieβt" (NIETZSCHE, 1999B, p. 238).

Como podemos depreender das quatro teses, o perspectivismo é uma referência que toma a vontade de potência[7] como espinha dorsal da possibilidade de interpretação na construção do conhecimento.

A primeira tese, que considera o conhecimento como constructo, está ancorada na perspectiva de que devemos nos autopreservar. Os filósofos construíram teorias que, em última análise, reconhecem na vontade de viver o fim último do homem; portanto, deve-se repensar a questão do conhecimento tomando esta tese como parâmetro.

A segunda tese, de que existe algo como coisa em si, referido sob várias designações, sustenta o perspectivismo como estrutura do conhecer. Na medida em que levamos em consideração a construção de um conhecimento interpretado, parece não ser possível fugir desse enfoque. Embora a intenção da apresentação das teses de Marques diga respeito à estruturação do perspectivismo, não poderíamos preterir a crítica à possibilidade de coisa em si, sobretudo se tomarmos a vontade de potência[8] como *leitmotiv* da filosofia de Nietzsche. Nesse sentido, não podemos concordar com a proposição de Marques, na medida em que a coisa em si não se sustenta na consideração da vontade de potência.

Já a terceira tese, de que toda perspectiva é interpretação e ficção reguladora, parece sugerir elementos para a teoria do conhecimento, na medida em que estabelece uma função para ela, embora de forma fictícia, fazendo alusão ao uso da linguagem como problemático e paradoxal.

---

[7] No parágrafo 36 de *Para Além de Bem e Mal* encontramos uma passagem que explicita bem o sentido deste conceito, fazendo referência a uma força interna da vida na natureza. No final do parágrafo, o filósofo diz: "O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de potência', e nada mais" (NIETZSCHE, 2001, p. 43). No original: "Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren 'intelligiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben '*Wille zur Macht*' und nicht auβerdem". (NIETZSCHE, 1999, p. 39). Um exame minucioso deste conceito foi feito por Wolfgang Müller-Lauter, na obra *A Doutrina de Vontade de Poder em Nietzsche* (1997), traduzido para o português por Oswaldo Giacóia Junior. Esse renomado estudioso de Nietzsche assumiu a expressão *Wille zur Macht* como "vontade de poder" e não "vontade de potência", nesta obra. Consideramos a primeira designação carregada de sentidos ideológicos e distante da acepção de Nietzsche. A análise da vontade de potência encontra-se no segundo capítulo, quando discorremos sobre o perspectivismo.

A quarta tese estabelece que tais ficções reguladoras são utilizadas para o fortalecimento do aspecto subjetivo do conhecedor ou sujeito e refere-se, a nosso ver, à vertente que fundamenta o perspectivismo como "ciência", ao aludir à ciência do homem.

Assim, a compreensão das teses de Marques sobre o perspectivismo de Nietzsche não parte das mesmas categorias que as da teoria do conhecimento clássica, como razão, experiência, verdade, causalidade, lógica, entre outras, embora opere com essas categorias. O foco do perspectivismo é, sobretudo, interpretação, que credita ao homem a possibilidade de revalorar os valores no mundo[9].

Em que consiste a educação aristocrática, ao sugerir o perspectivismo e a busca da excelência para a autossuperação do homem? Eis a problemática que tivemos como propósito investigar neste trabalho. A tese formulada de que é possível conceber a educação aristocrática em Nietzsche por meio do perspectivismo e da autossuperação do sujeito apontou para uma educação individual, do destaque, do homem solitário. Essa educação estrutura-se e justifica-se em oposição à educação de rebanho e apresenta-se como alternativa a ela, caracterizando-se pela diferença, singularidade e exceção: educação que não é para todos, mas apenas para os que têm reverência por si.

---

[8] Um exame minucioso da vontade de potência encontra-se no segundo capítulo, a partir da página 51.

[9] Há clara aproximação do perspectivismo com a hermenêutica no que se refere à diversidade dos olhares e na busca constante de outros sentidos para os fenômenos, tendo o sujeito um papel fundamental na construção do conhecimento. Contudo, apontamos para uma diferença singular, qual seja, a consideração da dinâmica de compreensão da realidade, que não se dá só por meio dos fenômenos que se diferenciam, mas pelo sujeito que busca a revaloração dos valores, sujeito esse que busca se superar e superar o conhecimento na direta revaloração de valores atribuídos, dada a dinâmica de vida e morte na busca do intermediário (cf. nota dez, a seguir).

Nietzsche parece defender um projeto filosófico crítico à modernidade[10] quando sugere o aparecimento de um novo homem, *muito* livre[11], que não se satisfaz com as formulações da democracia – esta tem a igualdade como base de nivelamento do indivíduo e, portanto, de seu ressentimento –, mas que seja capaz de inovar para se autossuperar e autocriticar na sociedade massificada e dormente. Este *novo homem* é justamente aquele para o qual o filósofo do eterno retorno pretende dirigir a educação aristocrática: trata-se do *filósofo do futuro* e refere-se a todos e a nenhum homem[12]. Em outros termos, a fundamentação da nossa proposta incluiu um perfil de humano dotado de vontade de revaloração de seu estado de ser no mundo. Um exame minucioso desse tipo de homem encontra-se no terceiro e no quarto capítulos.

Portanto, do ponto de vista formal, a tese está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, apresentamos elementos propedêuticos das problematizantes vida e obra de Nietzsche, com o propósito de explicitar elementos das conturbadas vida e obra do filósofo e de seu método, considerando três temas, a saber: paradoxo, aforismo e experimento. Tivemos o cuidado de tratar de forma diferenciada os textos publicados em vida por Nietzsche e aqueles que foram publicados após a sua morte, devido aos problemas provenientes do uso impróprio dos textos do filósofo pela irmã, Elizabeth.

---

[10] Embora os termos superação e autossuperação do sujeito estejam presentes em pensadores modernos, como Descartes, que sugeria como uma de suas máximas da moral (presentes no *Discurso do Método*) a necessidade de vencer a si mesmo, contemplando um caráter explícito de busca da autossuperação, trata-se de uma construção diferente em Nietzsche, pois neste último não se tem uma autossuperação racional, mas, diferente desta, a autossuperação é mediada pelo mundo orgânico, pelo corpo. De certo modo, Nietzsche faz parte da matriz moderna de construção do conhecimento, mas é tido como "pensador ousado, insolente, rebelde" (MARTON, 2006, p. 12) da herança que recebe, o que o torna singular na crítica que faz à tradição metafísica, por não operar com as dicotomias bem e mal, sensível e inteligível, verdade e ilusão. Ao contrário, ele persegue o *entre-dois* – termo utilizado por Almeida (2007) na explicitação de que o filósofo da vontade de potência buscava o ponto intermediário da filosofia na dinâmica da vida, da morte e do desejo, como o fez Platão.

[11] Lê-se no prólogo de *Jenseits von Gut und Böse*: "sehr freien Geister" (NIETZSCHE, 1999, p. 8).

[12] O filósofo do futuro refere-se àquele que se destaca pela excelência do que é, então, poderá ser todos; porém, sabemos que a busca da excelência não é elemento comum a todos os homens. Aliás, se assim fosse, não teríamos a dimensão do destaque, da singularidade, da excelência, da exceção. Quem determina seu *status* como filósofo do futuro é a sua vontade, por meio da constante busca da autossuperação, revalorando sua maneira de ser no mundo.

Paradoxo, aforismo e experimento são três referências importantes do método de Nietzsche. A primeira foi construída tomando-se Almeida como base teórica, concordando com esse estudioso quando ele afirma que "apropriar-se de um sentido, nele imprimir uma nova interpretação, criar uma pluralidade de significações que, por sua vez, serão recriadas, reinventadas e repetidas, mas, na diferença" (ALMEIDA, 2005, p. 18) significa atribuir à interpretação uma força que justifica o paradoxo como aspecto marcante do método do filósofo. Aforismo designa o estilo de escrita predominante em Nietzsche; a esse respeito, utilizamos a argumentação de Kaufmann (1974) como baliza teórica. Importa registrar que este estilo de escrita é aberto, enquanto os sistemas são fechados. Então, adotando o perspectivismo também como metodologia, há plena coerência no uso dos aforismos, que permitem o anúncio de questões e problemas retomados posteriormente em outros escritos. O leitor de Nietzsche deve estar ciente de que seus escritos têm sentidos diferenciados, tanto quando tratados isoladamente, como quando em relação a outros aforismos. O experimento, por sua vez, descreve uma terceira característica importante do método de Nietzsche, na medida em que impõe ao filósofo a tarefa de experimentar suas forças internas por meio do próprio corpo, na dimensão orgânica.

No segundo capítulo, exploramos o perspectivismo como parte da teoria do conhecimento de Nietzsche. Inicialmente, procedemos a uma propedêutica ao perspectivismo, evidenciando seu sentido como possibilidade, antecipação do futuro. De imediato, o perspectivismo implica a recusa de um conceito totalizador da verdade. Para caracterizar a teoria do conhecimento de Nietzsche, partimos da obra de Grimm (1977), que insere a vontade de potência (*Der Wille zur Macht*) como ponto de partida. *Der Wille zur Macht* indica um paradigma epistemológico; não deve ser compreendido como substância universal, mas como um conjunto de forças internas e externas do homem e do próprio mundo orgânico. Aliás, para além da questão do conhecimento, não é possível conceber valor em si para o filósofo da vontade

de potência. Seja para a questão do conhecimento, moral, estética, política ou da ética, não há valor em si para Nietzsche. A esse respeito, Almeida argumenta que: "colocar a questão do valor em si na ética nietzschiana seria colocar uma questão ociosa, para não dizer estúpida" (ALMEIDA, 2007, p. 287).

A segunda característica central da teoria do conhecimento de Nietzsche é o conceito de verdade (*Wahrheit*), também presente na análise de Grimm. Verdade é uma função de força. Algo é verdadeiro quando há incremento de força, de vontade de potência; assim, fica clara a relação da primeira categoria, *Der Wille zur Macht*, com a segunda, *Wahrheit*, na medida em que a vontade de potência incrementa força.

Essas duas características indicam a necessidade de se voltar para o sujeito. Por isso abordamos, na sequência, o perspectivismo e a autoafirmação do sujeito, neste caso tomando Marques (1989) como referência, uma vez que traduziu os escritos de Nietzsche sobre a questão do conhecimento. A busca da genealogia do perspectivismo é a tarefa que se coloca Marques; esta busca indica as antinomias da razão e a autoafirmação do sujeito. Este autor evidencia que o perspectivismo nietzschiano é o resultado do desenvolvimento e radicalização das aquisições mais importantes da modernidade, uma vez que o sujeito autoafirmativo é formal e aponta para onde as leis são sistematizadas. Tratamos da relação entre o perspectivimo, o conhecimento e o homem, selecionando alguns parágrafos que abordam objetivamente o protagonista do conhecimento. O conhecimento não diz respeito apenas a uma relação entre sujeito e objeto, mas à apropriação do objeto pelo sujeito, ao controle ou tentativa de domínio. A teoria do conhecimento suscita a interferência do homem no mundo. Por outro lado, reconhecer que o homem é ficção, que não é uma substância, indica a necessidade de crítica aos sistemas filosóficos e ao próprio homem.

A partir da construção destes elementos passamos a levantar algumas pistas para a construção de uma teoria do conhecimento, destacando a crítica de Nietzsche ao positivismo, ao determinismo e ao darwinismo. Ressaltamos que a consideração do perspectivismo como pano de fundo desta teoria do conhecimento, mediada pela vontade de potência, indicou a impossibilidade de qualquer conhecimento seguro e duradouro. Mesmo assim, questionamos: é possível falar de teoria do conhecimento em Nietzsche?

A crítica de Nietzsche ao positivismo assenta-se na argumentação de que não há fatos, mas interpretação dos fatos na natureza. A posição positivista e legalista de que contra fatos não há argumentos perde o seu sentido com a posição do filósofo do eterno retorno. Da mesma forma, a consideração do determinismo como fundante de posições duradouras cai por terra, na medida em que Nietzsche critica a possibilidade da coisa em si, afirmando que as situações são sempre indeterminadas. Enfim, as pistas desenvolvidas quanto à possibilidade de se constituir uma teoria do conhecimento em Nietzsche foram suficientes para o propósito desse capítulo, qual seja, o de indicar aspectos de uma outra forma de conceber e produzir o conhecimento, levando em conta a vontade de potência.

Os dois primeiros capítulos foram construídos com a intenção de apresentar os fundamentos da tese; já o terceiro tratou das condições da busca da excelência para a vida aristocrática: autossuperação e autocrítica; então, constituiu um terreno fértil para a argumentação da educação aristocrática. Este capítulo revelou-se importante por duas razões principais: 1) por determinar o que se deve entender por vida aristocrática e 2) por estabelecer as condições para a elaboração do quarto capítulo, que tratou especificamente da tese da educação aristocrática. Como capítulo de transição, “Autossuperação e autocrítica” desenvolveu os termos superação e crítica em Descartes e Kant, mostrando como esses renomados pensadores discutiram esses termos anteriormente. O terceiro capítulo também apontou para o fato de que,

em Nietzsche, temos outro tipo de construção, ao tratar de superação. Se, por um lado, Descartes revolucionou o pensamento moderno na construção do racionalismo e Kant estabeleceu as balizas ou limites do conhecimento na ilustração, Nietzsche, por outro lado, reivindicou o aparecimento do homem do futuro na figura do filósofo, de sorte a sugerir a autossuperação como critério na superação das forças do mundo orgânico.

Para tanto, tratamos da busca da excelência em *Para Além de Bem e Mal* para a vida aristocrática, apontando a diferença entre a moral de senhores e moral de escravos, além de discutir aspectos do homem a sós consigo, em *Humano, Demasiado Humano*, como uma tarefa individual, denunciando as convicções como inimigas da verdade. Esses dois tópicos permitiram caracterizar a vida aristocrática e também enunciar os problemas da massificação e nivelamento humanos.

O quarto capítulo, "Sentido da educação aristocrática em Nietzsche", apresentou a argumentação de que do aristocratismo germina a educação aristocrática em Nietzsche. Sinalizou o sentido etimológico de aristocracia, mostrando a conotação em Nietzsche como "gestão da exceção". O capítulo foi construído partindo da crítica de Nietzshe a elementos que aprisionam o homem no mundo, quais sejam, o medo de si próprio e a natureza do homem comum, constituída de mesquinharia e pequenez. O pano de fundo dessa crítica de Nietzsche é a oposição entre a moral de rebanho e a educação aristocrática. Esta oposição foi analisada com cuidado, tomando-se as objeções de Nietzsche contra a igualdade e a democracia, dado que o nivelamento imposto pela igualdade, na democracia, revela a importância da educação aristocrática como antídoto ao que Nietzsche chama de "o pior veneno": a igualdade.

A partir da crítica acirrada à igualdade e à democracia, passamos a argumentar sobre o contexto da hegemonia da Prússia do século XIX, pois é nesse contexto que Nietzche radicaliza

a sua crítica ao espírito gregário. Então, passamos a apresentar a tese da educação aristocrática propriamente dita, que busca a conquista da plenitude e liberdade dos espíritos livres.

O curioso é que a tese da educação aristocrática revelou um elemento que não estava previsto como hipótese dessa pesquisa. A educação aristocrática revelou, em última instância, a natureza da filosofia como aristocrática. Mais do que isto, a tese da educação individual, educação do silêncio e da exceção mostrou, em última análise, que a reivindicação dos espíritos livres de Nietzsche aponta para a busca do filósofo no mundo. De que filósofo, no entanto, estaria Nietzsche falando? Problematizamos e discutimos a vida, obra e método de Nietzche a fim de saber sobre o interlocutor da educação aristocrática e, portanto, do protagonista da filosofia do futuro.

# Capítulo I

## Nietzsche: vida, obra e método

### 1. As problematizantes vida e obra de Nietzsche

Tratar de elementos biográficos e históricos de um filósofo que fez um balanço de sua vida pouco antes de ter um colapso[13] parece não configurar uma tarefa complexa. Para tanto, poderíamos tomar o *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é* como referência para este capítulo. Todavia, essa obra não se refere apenas a uma análise cronológica e descritiva, mas também problematizante, como os demais escritos do filósofo[14].

Assim, em um primeiro momento, temos uma abordagem cronológica neste capítulo, mas não descritiva. Ao perpassar a vida do filósofo, não poderíamos deixar de evidenciar alguns aspectos marcantes de seu pensamento que se relacionam com a autocrítica e a autossuperação, elementos específicos associados ao conceito de aristocracia. Nesse sentido, este capítulo tange o enigma de entender um pensador que viveu além de seu tempo.

Se a produção intelectual relaciona-se com a vida do autor, então, pelo menos em tese, os escritos de um pensador estão ligados diretamente à vida deste mesmo autor. Mas isto significa

---

[13] Nietzsche escreveu a obra *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é* entre o outono e o inverno de 1888 e teve um colapso em janeiro de 1889.

[14] A produção de Nietzsche pode ser compreendida em três períodos. O primeiro, "os escritos trágicos" (ALMEIDA, 2007/2008), é marcado pelo tema da tragédia e cultura grega e inicia-se em 1869, quando ele assume atividades docentes na Universidade de Basileia. O segundo período é inaugurado com *Humano Demasiado Humano* e diz respeito a uma "revaloração da ciência em detrimento da arte e da metafísica" (ALMEIDA, 2008, p. 121). Já o terceiro período, considerado o mais produtivo do filósofo, inicia com *Aurora* (1881) e *A gaia ciência.* "Mas é sobretudo a partir de *Assim Falou Zaratustra* que a vontade de potência é analisada, dissecada e diagnosticada,

que a produção intelectual reflete a vivência do autor? Em princípio, parece que a resposta a essa pergunta deveria ser positiva. No caso de Nietzsche, porém, intencionalmente sua vida se diferencia de seus escritos.

> Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. Abordarei, antes de falar deles, a questão de serem compreendidos ou *in*-compreendidos. Faço-o com a negligência mais apropriada: pois esse não é ainda o tempo para essa questão. Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos. Algum dia serão necessárias instituições onde se viva e se ensine tal como entendo o viver e o ensinar: talvez se criem até cátedras para interpretação do Zaratustra. Mas seria completa contradição, se já hoje eu esperasse ouvidos e *mãos* para *minhas* verdades: que hoje não me ouçam, que hoje nada saibam receber de mim, é não só compreensível, parece-me até justo (...). Tomar em mãos um livro meu parece-me uma das mais raras distinções que alguém se pode conceder – suponho mesmo que tire as sandálias ou as botas (NIETZSCHE, 2000A, p. 52).

Observamos a clareza do filósofo ao separar sua vida de seus textos e, além disso, percebemos a consciência de que viveu além de seu tempo. Nesse sentido, antes mesmo de falar dos escritos, tratou da questão da possibilidade ou da não possibilidade de ser compreendido, pois ele faz alusão à dificuldade que seus leitores teriam com a sua obra. Tal dificuldade não se dá pelos textos em si mesmos, mas antes pela falta de habilidade na compreensão dos leitores, de modo que a crítica é feita a seus interlocutores de forma semelhante ao que fez Heráclito, no século VI a.C., quando abdicou da vida social para solitariamente construir seu sentido na história por meio da vida aristocrática, como já dissemos na introdução.

Nietzsche parecia saber que não seria compreendido em sua época. Seus escritos são classificados em duas categorias, a saber: os que foram publicados em vida e os que foram publicados após sua morte. A obra *Vontade de Potência*[15] refere-se ao limite de seus escritos, pois foi projetada por Nietzsche, em 1886, mas publicada pela irmã, Elizabeth. O fato é que Nietzsche é responsável pelo primeiro grupo de textos, mas não pode ser responsabilizado pelo

---

reinterpretada e mostrada em plena luz. Assim é retomada a questão da estética, que agora passa a ser considerada na perspectiva das forças e das relações de forças" (ALMEIDA, 2008, p. 122).

segundo, pois a publicação em vida significa a intencionalidade de levar ao público os escritos, enquanto os textos não publicados não foram destinados ao público e, portanto, são de responsabilidade de quem os publicou.

Faremos uma breve apresentação, que julgamos essencial como abertura desta tese, para evidenciar elementos básicos para o entendimento de um pensador controverso. Esta apresentação foi construída a partir das fontes: *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é* e *Nietzsche – the man and his philosophy.*

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu no dia 15 de outubro de 1844, em Röcken, na Saxônia. Seus pais eram filhos de pastores luteranos, de modo que a educação do pensador do eterno retorno consolida-se na presença do Deus cristão (cf. NIETZSCHE, 2000A), o que não deixa de ser curioso se considerarmos a crítica que ele faz ao cristianismo, ou mesmo à moral. Não se pode prescindir da importância da irmã, Elisabeth, que nasceu dois anos depois, para a vida do pensador. Sabemos que ele foi criado com mulheres – mãe, irmã, avó paterna e duas tias – e tal fato pode ter lhe dado elementos para as suas afirmações sobre o feminino (*das Weib*).

Aos sete anos foi iniciado na música, tendo frequentado uma escola preparatória para o ginásio, e aos dez anos entrou para o ginásio de Namburg, onde teve contato com a poesia e apaixonou-se pela música de Haendel. A saúde do pensador era muito frágil, tanto que, aos doze anos, recebeu licença do ginásio por dores nos olhos e cabeça. Em 1858, entrou para a Escola de Pforta, onde recebeu uma educação clássica rigorosa e de qualidade. No mesmo ano escreveu seu primeiro trabalho, intitulado *Da minha vida*. Dois anos mais tarde estruturou, com o auxílio de dois alunos, uma sociedade musical e literária intitulada *Germânia*, e tomou contato com os textos de Homero, Lívio e Cícero (cf. NIETZSCHE, 2000A).

---

[15] Utilizamos a tradução para o inglês de Walter Kaufmann (1974), *Will to Power*. Essa obra será novamente mencionada na alusão ao ano de 1887, no presente capítulo.

Em 1861, conheceu a música de Wagner. Envolvido com a poesia, a música e o ensino clássico das letras, teve na arte a base de sua visão de mundo, o que resultou, em 1864, em escritos como: *Sófocles*, *Édipo Rei* e *Teógnis,* por exemplo. Em 1865, teve sérios desentendimentos com a mãe e abandonou a teologia, buscando em Leipzig o estudo da filosofia clássica, com Ritschl. Nesse momento, tomou contato com a obra de Schopenhauer, que exerceu grande influência em sua vida. Em 1869, por recomendação de seu mestre Ritschl, foi chamado para a cadeira de filologia clássica da Universidade de Basileia e, no mesmo ano, recebeu o título de doutor, sem tese ou exames, pela Universidade de Leipzig. Sua produção filosófica teve início com a publicação de *O nascimento da tragédia (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)*, em 1872, constituído de 27 seções. Em 1874, na segunda edição, esse texto foi publicado com significativas mudanças e, em 1876, foi publicada a terceira edição. Em 1873, o livro *Últimas Meditações* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) foi publicado com diversos ensaios, a saber: primeiro ensaio – *David Strauss: o confessor e escritor,* com doze seções; segundo ensaio – *Sobre as vantagens e desvantagens do uso da História para a vida (Vom Nutzen unde Nachteil der Historie für das Leben)*, com dez seções; terceiro ensaio – *Schopenhauer como educador (Schopenhauer als Erzieher)*, com oito seções; e quarto ensaio – *Richard Wagner em Bayreuth (Richard Wagner in Bayreuth*), com onze seções (cf. HOLLINGDALE, 2005, p. X).

Em 1878, publicou *Humano, Demasiado Humano*: *um livro para espíritos livres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*), obra organizada em nove capítulos e 638 aforismos. Em 1879, publicou a continuidade dessa obra em *Opiniões e sentenças variadas*, com o acréscimo de mais 408 aforismos. Em carta para Wagner, ao enviar-lhe o volume, declarou: "Nele exteriorizei minhas mais íntimas impressões sobre os homens e as coisas, e pela primeira vez tracei os contornos do meu próprio pensamento" (NIETZSCHE, 2000A, p. 9). Em 1881, publicou *Aurora. Pensamentos em prejuízo da moralidade (Morgenröte.*

*Gedanken über die moralischen Vorurteile*), com 575 aforismos. Em 1882, publicou *A Gaia Ciência (Die fröhliche Wissenchaft)*, com 342 aforismos, e apaixonou-se por Lou Salomé, na Itália, que conheceu por intermédio do amigo Paul Rée, com quem formou um laço de amizade muito forte. Nietzsche propôs casamento a Salomé, mas foi recusado. Sua irmã interveio na relação dos três, e os amigos Paulo Reé e Salomé afastaram-se do filósofo. Além desse episódio, houve outros desentendimentos com a mãe e a irmã, que o exauriram física e emocionalmente, deixando-o à beira do suicídio (cf. NIETZSCHE, 2000A, p. 11).

Em 1883, escreveu a primeira parte de *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém (Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*), com o prólogo e 22 capítulos. A segunda parte foi escrita no mesmo ano, com mais 22 capítulos. A terceira, em 1884, com 16 capítulos; a quarta e última parte, em 1885, no mesmo ano em que a irmã se casou e foi para o Paraguai com o marido, Bernhard Förster, líder antissemita, para fundar uma colônia ariana. Esse foi o livro mais importante de Nietzsche, conforme ele mesmo declara, em resposta a uma carta de Karl Knortz:

> Do meu Zaratustra acredito que seja a obra mais profunda existente em alemão, e a mais perfeita quanto à linguagem. Mas para *sentir o mesmo* serão necessárias gerações inteiras, que primeiro *façam suas* as vivências interiores às quais essa obra deve sua origem (NIETZSCHE, 2000A, p. 132).

Essa recomendação evidencia o caráter experimental da filosofia de Nietzsche, pois, ao destacar "sentir o mesmo" e "façam suas as vivências", aponta para uma vertente típica que sugere a experimentação ao leitor de seus textos. Podemos, inclusive, tomar tal característica como marcante em seus escritos e, talvez, estruturante de seu método[16]. Não se trata de uma postura somente teórica, no sentido clássico, ou do *theorós*, na acepção de alguém que busca

distanciar-se da realidade para poder descrevê-la; o que o filósofo sugere é a "experimentação" de seus escritos por meio da vivência individual. Esse aspecto é fundamental para o terceiro capítulo, que trata da autocrítica e da autossuperação como condições da busca da excelência do homem solitário.

Em 1886, publicou *Para Além de Bem e Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*), com nove capítulos e 296 aforismos. Interessante notar que essa obra apresenta-se como complementar a *Humano, Demasiado Humano*, de 1879, não somente pelo fato de que ambas dispõem de nove capítulos, mas principalmente porque os capítulos estão diretamente relacionados[17].

Nietzsche planejou publicar também a suma filosófica: *Vontade de Potência (Wille zur Macht)*. Em 1887, publicou *A Genealogia da Moral. Uma polêmica (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift)*, com três dissertações e prefácio. A saúde do filósofo piorou progressivamente a partir dessa época, a ponto de afirmar:

> Minha saúde...: há algum profundo entrave psicológico, cuja sede e origem não sou capaz de apontar... – sem qualquer exagero, faz agora um ano em (sic) que não houve um dia em que eu me sentisse bem disposto e contente de corpo e espírito. Essa permanente depressão (dia e também noite) é pior que as crises violentas e tão dolorosas a que estou sujeito com tamanha freqüência (NIETZSCHE, 2000A, p. 12).

Essa passagem evidencia o sofrimento pelo qual o pensador passou, tendo que lidar com crises diversas e conviver com a permanente depressão que o atormentava. Ele não se restringiu às lamúrias e ranger de dentes; ao contrário, tomou seus problemas de saúde como determinantes para suas reflexões, e seus escritos carregam essa marca. Podemos dizer que esse pensador

---

[16] Retomaremos aspectos do método de Nietzsche nesse capítulo. Faremos especial consideração às categorias paradoxo, aforismo e experimento como constituintes do método do filósofo. Tal explicitação faz-se necessária dada a construção do capítulo 2, acerca do perspectivismo.

[17] Na página 33, quando tratarmos do método de Nietzsche, apresentaremos um quadro comparativo dos capítulos das obras citadas, de modo a evidenciar a correlação de alguns deles.

vivenciou explicitamente sua autossuperação, buscando conhecer-se nos sentimentos mais profundos da desgraça; esse sofrimento revertia-se, conforme o testemunho do próprio Nietzsche,

> Em meio ao martírio que traz consigo uma incessante dor de cabeça de três dias, acompanhada de penosa expectoração – possuía eu uma clareza de *dialético par excellence* e pensava inteiramente, com sangue frio, coisas para as quais em condições mais sãs não sou ousado, refinado e *frio* o bastante (NIETZSCHE, 2000A, p. 24).

Há diversas outras passagens em que o filósofo evidencia que a privação ou a limitação física são as condições para a resistência[18] e, portanto, para a força. Seres fracos e ressentidos não são resistentes. O ressentimento para ele representa uma característica do sintoma de *décadence*[19].

O ano de 1888 foi muito intenso na produção de Nietzsche, simultaneamente ao início da repercussão de sua obra na Dinamarca, por meio de conferências do judeu George Brandes. *Zaratustra* foi traduzido para o francês. O filósofo publicou *O Caso Wagner (Der Fall Wagner: Ein Musikanten-Problem*), abandonou o projeto *Wille zur Macht* e planejou a *Tranvaloração de todos os valores.* Escreveu também *O crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com um martelo (Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert)*, publicado em 1889, *O Anticristo (Der Antichrist)*, publicado em 1895, *e Ecce homo – Como alguém se torna o que é (Ecce Homo – Wie man wird, was ist)*, autobiografia em quatro capítulos e prefácio que foi

[18] Resistência é um conceito importante na obra de Nietzsche e será trabalhado no segundo capítulo, por ocasião da discussão do conceito de Vontade de Potência *(Wille zur Macht)*.

[19] Kaufmann (1974) considera que a melhor autocrítica feita ao estilo de Nietzsche pode ser encontrada na obra *O Caso Wagner*, na medida em que o grande problema de tal obra é a *decadência* do estilo Wagner. Wagner não luta contra seu tempo e passa a ser, para seus contemporâneos, o monge dos decadentes, tanto que Nietzsche o considera "nossa maior miniatura" (KAUFMANN, 1974, p. 73). Por outro lado, a polêmica de Nietzsche contra Wagner, em escritos posteriores e notas, supera a decadência de Wagner, e essa razão é suficiente para que a consagrada obra de Jaspers sobre Nietzsche o eleja como "contraditório", acreditando existirem antinomias fundamentais em seus escritos. Sempre encontraremos contradições nas inúmeras páginas escritas por Nietzsche, mas a questão central, expressa por Jaspers, está no exame cuidadoso que devemos empreender ao ler as obras do filósofo.

publicada somente em 1908. Ainda concluiu, em 1888, *Ditirambos de Dionísio (Dionysos-Dithyramben*), com nove poemas e datas distintas, publicado em 1892 (cf. HOLLINGDALE, 2005).

Em 03 de janeiro de 1889, Nietzsche sofreu um colapso e passou a escrever cartas e bilhetes insanos para amigos, assinando como "Dionísio" ou "o Crucificado". Em 1894 Elizabeth fundou o Arquivo Nietzsche, em Namburg, e o transferiu para Weimar em 1896; por ocasião do falecimento de sua mãe, em 1897, levou Nietzsche para junto do arquivo. Nietzsche faleceu no dia 25 de agosto de 1900, vítima de infecção pulmonar, e foi enterrado em Röcken, sua cidade natal. Na cerimônia do sepultamento, o amigo Peter Gast disse: "Sagrado seja teu nome para todas as gerações vindouras" (NIETZSCHE, 2000A, p. 15).

Uma vez construída esta apresentação dos aspectos biográficos das conturbadas e problematizantes vida e obra do filósofo, tratamos de chamar a atenção para certos aspectos de seu método por meio das categorias paradoxo, aforismo e experimento. Essas três categorias apareceram claramente em sua vida e obra e, nesse sentido, parecem apontar para uma parte importante de seu método. Nesta análise, adotaremos a tese de Almeida (2005), segundo a qual os escritos de Nietzsche são paradoxais, bem como a caracterização do método de Nietzsche feita por Kaufmann (1974), ao tratar do aforismo e experimento.

O ponto de partida é a asserção de que há um método estruturante na obra de Nietzsche, ou seja, uma forma de organização de suas ideias que baliza seu pensamento, diferente do consagrado e sistemático método que toma a lógica formal como base, visando à coerência dentro de um corpo já estabelecido de argumentos, premissas e conclusão. Trata-se de outra concepção de conhecimento e, por essa razão, o segundo capítulo, que trata do perspectivismo como parte da teoria do conhecimento em Nietzsche, poderá ensejar elementos que melhor justifiquem essa asserção inicial.

É sempre arriscado falar de método em se tratando de Nietzsche; em primeiro lugar pelas suas críticas à possibilidade do conhecimento e, em segundo lugar, se considerarmos que talvez seu método não possa ser mensurado, classificado ou mesmo "compreendido", embora não se possa negar a sua existência. A revaloração[20] é, pois, uma das categorias centrais para o entendimento da obra desse pensador e, a partir dela, não se pode construir algo sólido e objetivo, mas formular possibilidades em um contexto de variáveis. Em outras palavras, já de saída temos consciência de que a construção de um método em Nietzsche é discutível, primeiramente por aquilo que ele mesmo diz a respeito da questão do conhecimento, e também por aquilo que dizem comentadores diversos[21].

## 2. Método de Nietzsche

O primeiro argumento sobre o qual pretendemos sustentar a hipótese de que há um método na obra de Nietzsche nasce da comparação que podemos fazer entre *Para Além de Bem e Mal* e *Humano, Damasiado Humano*. Conforme veremos por meio do quadro comparativo a seguir, há elementos de ligação na relação dos respectivos capítulos, de tal sorte que podemos afirmar que há de fato uma correspondência entre eles, o que não significa dizer que houve necessariamente, por parte de Nietzsche, uma intenção de fazê-lo. Ele, na verdade, dispôs seus escritos segundo um caminho que não se torna evidente se realizarmos leituras isoladas. Isto sugere um perfil de leitor[22] que esteja disposto e preparado para perscrutar o conjunto de sua produção, não se contentando com um ou outro livro, sobretudo os publicados em vida. Os

[20] Ver a nota 5.
[21] Por exemplo, Babete Babich, Hollingdale e Jean Granier (HALES, 2000).
[22] A respeito do perfil do leitor, no prefácio *Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação* (1996) o filósofo de *Sils-Maria* insere três qualidades como condição para seu leitor, traçando o perfil: "ser calmo, ler sem pressa; não deixar que sua formação interfira na leitura e não ler com o propósito de estabelecer resultados" (NIETZSCHE, 1996, p. 33).

títulos das obras mencionadas mostram a relação entre eles, pois *Prelúdio a uma Filosofia do Futuro,* como subtítulo de *Para Além de Bem e Mal*, e *Um livro para Espíritos Livres*, como subtítulo de *Humano, Demasiado Humano*, parecem sugerir que os espíritos livres são exatamente os filósofos do futuro, ao mesmo tempo em que a filosofia do futuro foi projetada para os espíritos livres. Vejamos o quadro comparativo e a análise que se seguirá:

| **Para Além de Bem e Mal**<br>**Jenseits von Gut und Böse** | **Humano, Demasiado Humano**<br>**Menschliches, Allzumenschliches** |
|---|---|
| 1 – Dos preconceitos dos filósofos | 1 – Das coisas primeiras e últimas |
| 2 – O espírito livre | 2 – Contribuição à história dos sentimentos morais |
| 3 – A natureza religiosa | 3 – A vida religiosa |
| 4 – Máximas e interlúdios | 4 – Da alma dos artistas e escritores |
| 5 – Contribuição à história natural da moral | 5 – Sinais de cultura superior e inferior |
| 6 – Nós, eruditos | 6 – O homem em sociedade |
| 7 – Nossas virtudes | 7 – A mulher e a criança |
| 8 – Povos e pátrias | 8 – Um olhar sobre o Estado |
| 9 – O que é nobre? | 9 – O homem a sós consigo |

Observamos na disposição acima a relação de um capítulo e seu correspondente. Trata-se de uma rica e peculiar característica dos escritos do pensador do eterno retorno, que devem ser lidos no conjunto de sua obra, como já dissemos, para melhor se compreender seus escritos. Faremos uma breve análise de alguns dos capítulos, mostrando suas relações e, portanto, fortalecendo nosso argumento de que estas relações dizem respeito a um aspecto de seu método.

Vejamos o caso dos primeiros capítulos. Em *Dos preconceitos dos filósofos,* a inocência do filósofo é explorada no sentido de explicitar sua dificuldade em lidar com a verdade. Aliás, Nietzsche insere a figura da mulher e seu caráter sedutor para mostrar as dificuldades que tiveram os filósofos, ao longo da história da filosofia, de alcançar a verdade. Como sabemos, seduzir significa desencaminhar, e é o que a mulher (*das Weib*) sempre fez com o homem, ao seduzi-lo, da mesma forma que a verdade desencaminhou o filósofo, na medida em que este não a encontrou. Em *Das coisas primeiras e últimas,* Nietzsche parte da clássica questão sobre a possibilidade do pensar, criticando também os filósofos pelo seu defeito hereditário de acreditar

no homem atual como a verdade eterna. Verificamos a correspondência entre os capítulos na medida em que se referem diretamente ao conceito de verdade, embora a partir de perspectivas diferentes[23].

Como pudemos ver, *A natureza religiosa* em *Para Além de Bem e Mal* e *A vida religiosa* em *Humano, Demasiado Humano* são títulos que se relacionam quase diretamente entre si. Do mesmo modo, *Povos e pátrias* e *Um olhar sobre o Estado* encontram-se, respectivamente, em *Para Além de Bem e Mal* e *Humano, Demasiado Humano*. No terceiro capítulo, faremos uma análise dos últimos tópicos: *O que é nobre*, da primeira obra, *O homem a sós consigo*, da segunda, por perfazer base estruturante do conceito de aristocracia como busca da excelência. Esses exemplos contribuem para fundamentar o argumento apresentado de que o método de Nietzsche sugere a leitura de sua obra integralmente.

Afirmar que há um método na obra de Nietzsche poderia nos obrigar a explicitar em quais de seus escritos ele o define. Essa tese, entretanto, assenta-se na construção de uma compreensão metodológica de sua obra por meio de uma leitura peculiar de seus textos. Trata-se de reunir elementos que justifiquem um método segundo o nosso entendimento dos textos, e não uma definição já consagrada, até pela dificuldade de se ter definições finais ou sínteses (*Aufhebung*) desse pensador, que insere o *devir* como categoria constante em seus escritos, como o fez Heráclito. Nesse sentido, seu método caracteriza-se por ser paradoxal e dinâmico. Quais seriam as consequências de tal afirmação? Um método que se caracteriza pela mudança, pela alteração, pelo fluxo e vir a ser, pode ainda ser chamado de método? Um método que se fundamenta em paradoxos pode ser estruturado assim? É o que pretendemos discutir.

[23] O intento aqui é evidenciar aspectos de alguns capítulos, a fim de tornar claro para o leitor que se trata de uma característica metodológica de Nietzsche, mas é imprescindível o exame cuidadoso dos capítulos para o aprofundamento de seus conteúdos, o que não diz respeito ao foco específico da nossa pesquisa.

## 2.1. Método e o paradoxo

A especulação de que o pensamento de Nietzsche prescinde de método já sugere a existência de um método[24]; afinal, a negação pura e simples de algo tem no horizonte a sua não formulação. Logo, negar é também sugerir e, portanto, a hipótese de ausência de método do filósofo já anuncia algum caminho para se pensar seus escritos em termos metodológicos, mesmo que seja a possibilidade de não pensar no sentido tradicional. Na expectativa de explicitar as características de tal metodologia, apontamos para o *paradoxo* como elemento de destaque, reconstruído com base em alguns argumentos de Rogério Miranda de Almeida.

Ao longo da história da filosofia, principalmente por influência de Aristóteles, falar de método significava tratar de elementos que diziam respeito a um sistema organizado, com início, meio e fim. Em Nietzsche, essa orientação metodológica não está presente dessa maneira, tanto que muitos estudiosos consideram seus escritos "contraditórios" ou mesmo "ambíguos", embora se refiram a "contradições aparentes" (cf. ALMEIDA, 2005, p. 16). De todo modo, partimos da afirmação de que a obra de Nietzsche é paradoxal, ou ainda que seus escritos devem ser compreendidos dentro da matriz do paradoxo, não encerrando "contradições", mas formas de construção que permitam um sentido em determinado contexto e outro igualmente válido em outro contexto. Dizer que um determinado tema é paradoxal significa assumir que poderá ter diferentes interpretações, e a obra de Nietzsche conserva esta característica peculiar. Nesse sentido, Almeida afirma que:

[24] Paulo Feyerabend argumenta que a ciência não deve ser elaborada com regras fixas e universais, pois o resultado é o dogmatismo. Afirma que a ciência aproxima-se do mito, caracterizando e comparando o segundo com o primeiro: "a busca da teoria é busca da unidade subjacente à complexidade que se percebe. A teoria dispõe as coisas em um contexto causal mais amplo que o contexto causal propiciado pelo senso comum: tanto a ciência quanto o mito recobrem o senso comum de uma superestrutura teórica" (1989, p. 451). Nesta medida, o que caracteriza um método como universal e necessário?

> Nietzsche não cessa de se *des-dizer,* de *se re-ler* e de criar novas perspectivas pela arte da poesia, da ficção, da invenção, da interpretação e da construção. Mas a arte de construir já pressupõe a da força de destruir e de impor um novo sentido. Por conseguinte, um pensamento que se move dentro e a partir de relações de forças, e que é ele próprio uma força, só pode exprimir-se pela escrita do paradoxo, vale dizer, pelo jogo contínuo de inclusões, exclusões, rupturas retomadas e revalorações (ALMEIDA, 2005, p. 18).

Esta passagem é marcante por colocar em evidência o paradoxo, apontando para a construção e a destruição como atributos da arte da interpretação, que consignam novos sentidos ao pensamento ao estabelecerem relações de forças vivas que suscitam novas interpretações a cada instante. Adotar o paradoxo como característica metodológica dos escritos do discípulo de Dionísio significa a opção por um outro pensar, dinâmico e vivo; um pensar que tem o vir a ser como "estruturante" do conhecimento. Interpretar Nietzsche significa "apropriar-se de um sentido, nele imprimir uma nova interpretação, criar uma pluralidade de significações que, por sua vez, serão recriadas, reinventadas e repetidas, mas na diferença" (ALMEIDA, 2005, p. 18). É nesse sentido que o paradoxo deve ser compreendido, como parte de um método que se constrói de forma viva e concreta:

> Nietzsche é e continua a ser um pensador paradoxal. Percorrer os seus escritos é arriscar-se por labirintos e caminhos que, sem cessar, conduzem a novos horizontes, a novas criações ou a uma destruição – construção que jamais termina de recomeçar e de se renovar, na repetição e na diferença (ALMEIDA, 2005, p. 123).

Por conseguinte, a tentativa de definir de forma precisa o termo "paradoxo" em Nietzsche pode indicar certa contradição com o seu pensamento, pois definir significa atribuir um significado estrito e, em certo sentido, "dar fim"; ora, não é possível dar fim a um conceito se levarmos em conta que o filósofo constrói diferentes perspectivas para os conceitos.

Ainda assim, tomar o paradoxo para a construção de pesquisas filosóficas significa assumir uma vertente rigorosa, por não prescindir da necessidade argumentativa. E não é pelo fato de que uma assertiva faça sentido em um contexto e não em outro que sua validade esteja

em jogo; deve-se antes atentar para o sentido, qualquer que seja o contexto. Ou seja, o que deve imperar por meio da matriz do paradoxo é o sentido atribuído aos fenômenos e à riqueza derivada de tais interpretações. O rigor assenta-se na construção de uma argumentação viva que, ao admitir "contradições", requer a revaloração de assertivas para empreender um novo significado. Dessa maneira, há a necessidade de se operar com categorias filosóficas não de forma conclusiva e determinante, mas de forma a gerar possibilidades de compreensão que não se encerrem na finalização de um argumento, considerando possibilidades variadas e infinitas de novas interpretações. A caracterização do paradoxo como parte da metodologia de Nietzsche é rigorosa do ponto de vista filosófico, dada a necessidade argumentativa e, acima de tudo, criativa, pois ela abre outras possibilidades de compreensão da realidade fenomênica.

Conceber o método como caminho de fundamentação entre uma pergunta e uma resposta ou, ainda, entre um problema e sua solução, tomando o paradoxo como primeira caraterística, parece abrir possibilidades de negar afirmando, de ganhar perdendo ou mesmo de se esquivar assumindo. É preciso, porém, elencar outras categorias que justifiquem o que nomeamos como o método de Nietzsche. O estilo de seus escritos está assentado também no aforismo e experimento, o que, para Kaufmann, revela aspectos de seu método. Adotamos alguns argumentos do capítulo *Nietzsche's Method*, da obra *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*, como elementos complementares à construção da nossa compreensão da metodologia do pensador de *Sils-Maria*.

### 2.2. Método e o aforismo

A partir da construção da argumentação acerca da importância do paradoxo nos escritos do filósofo, e tendo Almeida como interlocutor, desenvolvemos uma parte da argumentação de

Kaufmann (1974) quando ele trata do método de Nietzsche e, consequentemente, trabalha algumas categorias. Nesse sentido, destacamos o *aforismo* e o *experimento* que, juntamente com a matriz do *paradoxo*, apresentam-se como uma metodologia que se diferencia das demais formuladas por outros pensadores.

"Os livros de Nietzsche são de fácil leitura, mas de difícil compreensão quando comparados com quase todos os demais pensadores" (KAUFMANN, 1974, p. 72)[25], pois o mais comum é a produção filosófica que obedece a uma sequência de argumentos que ensejam uma conclusão. Tal estrutura faz-se por meio de uma organização que nomeamos "sistema"; um texto sistemático é aquele que parte de premissas supostamente válidas e que conduzem o raciocínio a uma determinada conclusão. Em se tratando do pensamento de Nietzsche, não temos tal caracterização; ao contrário, seus *aforismos*, quando lidos de forma estanque, parecem não apontar para qualquer sentido determinado, pois são problematizantes e suscitam, ao mesmo tempo, continuidade argumentativa com outros textos, sobretudo os póstumos[26]. A continuidade argumentativa não significa dizer que se trata de uma continuidade lógica, ou seja, os aforismos de Nietzsche não têm valor em si mesmos, pois não são monadológicos (cf. KAUFMANN, 1974, p. 79) ou unidades estanques, mas articulam-se com outros escritos, de modo que seu sentido ressalta na percepção do conjunto dos aforismos. Essa é a razão pela qual o filósofo não segue, na construção de sua filosofia, a estrutura de sistemas fechados, pois estes não permitem a dinâmica viva dos aforismos. Ao contrário, os sistemas requerem uma organização imanente e sedimentada do conhecimento. Nesse sentido, a pergunta formulada por Kaufmann: "(...) por qual razão ou propósito Nietzsche rejeita sistemas e prefere escrever aforismos?" (p. 79)[27] sugere uma resposta objetiva: pelo fato de que os aforismos são abertos e os sistemas são fechados.

[25] No original, lê-se: "Nietzsche's books are easier to read but harder to understand than those of almost any other thinker" (KAUFMANN, 1974, p. 72).
[26] Cf. nota 14.

Contudo, a escrita por aforismos de Nietzsche não se caracteriza por apresentar fragmentos soltos e destituídos de sentido no todo de sua obra, mas fragmentos articulados com outros escritos, como já afirmamos. Ao mesmo tempo em que diz respeito a uma construção parcial e arbitrária, o aforismo aponta para uma construção viva que nos permite compreender certas questões, quando lidos à luz de outros aforismos. Essa característica distingue o pensador do eterno retorno, apontando uma riqueza peculiar ao seu pensamento: não define plenamente os conceitos, embora os aponte; não circunscreve com precisão o conhecimento, embora o anuncie. O fragmento é um recurso de escrita que revela a natureza da filosofia de Nietzsche, que é viva e dinâmica.

Que o estilo de escrita de Nietzsche é bem diferente do de Kant ou Hegel é evidente. Contudo, se tomarmos esses autores, Nietzsche parece representar um retrocesso, pois não produziu qualquer "sistema filosófico". A ideia de Kaufmann de que o filósofo é alguém que constrói sistemas refere-se a uma forma de construção hegemônica na história da filosofia, mas não se pode deixar de perceber que houve autores, igualmente importantes, que não produziram propriamente uma enciclopédia filosófica, e nem por isso deixaram de contribuir para o desenvolvimento do pensamento ou das reflexões em torno da existência humana.

A consideração de que autores sistêmicos produziram "filosofia" e autores não sistêmicos não o fizeram é contestável, pois há exemplos de sistemas, como os construídos por Schelling, Hegel, Spinoza e São Tomás de Aquino, que não podem ser comparados com a contribuição de Sócrates ou dos pensadores pré-socráticos (pré-platônicos, para Nietzsche), na medida em que são construções diferentes, cada qual com o seu sentido para a história do pensamento humano. Estilos diferentes de escrita revelam diferentes formas de ver o conhecimento e o homem, contudo não é intenção aqui examinar a validade desta asserção. Pretendemos, antes, ver em que

[27] No original, lê-se: "for what reason or purpose did Nietzsche rejects systems and prefer to write aphorisms"

medida esse sentido ficou ou não para a história. Assim, tais diferenças de estilo não decidem a importância ou não de suas filosofias, que estão para além da forma de sua apresentação. E, afinal, nos dias atuais, quantos filósofos possuem "sistemas"? (cf. KAUFMANN, 1974, p. 79).

Então, não se deve preterir a validade de escritos por aforismos, dado que esse estilo encontra apoio inclusive na história da filosofia, se tomarmos os pré-socráticos como exemplo. Também não pretendemos invalidar a contribuição de Kant ou Hegel, seja no campo da história, da moral, da política ou da teoria do conhecimento. Tendemos, enfim, a operar com diferentes formas de produção do conhecimento, que têm seus diferentes estilos e que, acima de tudo, refletem expressões da compreensão do homem no mundo. Entendemos ser periférica a crítica ao estilo de escrita por aforismos ou mesmo a crítica aos sistemas feita por Nietzsche. O que sugerimos é que há métodos e métodos para a pesquisa filosófica, cada qual com suas peculiaridades, tendo validade aqueles que apresentarem argumentação convincente e coerência interna capazes de justificar seu sentido. No caso de Nietzsche, o aforismo constitui parte importante de seu método.

Um sistema deve ser estruturado com premissas que conduzam o pensamento a uma conclusão determinada, não incluindo questionamentos ou fissuras. Por isso não possui natureza problematizante, e essa é uma das objeções de Nietzsche contra eles. Contudo, é preciso diferenciar um *sistema* de um *produtor de sistemas.* O sujeito que o estrutura tem uma natureza perspectivista, na medida em que seleciona as premissas e pode, inclusive, anulá-las perante outras. Então, o sistema é fechado, mas não necessariamente seu sistematizador. Nesse sentido, não se pode estabelecer a "verdade" de um sistema – entendida aqui como resistência[28] –, ou mesmo de suas premissas, sem levar em consideração seu caráter subjetivo. William James revela a dificuldade de estabelecer sistemas como parâmetros válidos para a construção do

---

(KAUFMANN, 1974, p. 79).

conhecimento. Diz ele que "Uma filosofia é a expressão do caráter íntimo de um homem" (*apud* KAUFMANN, 1974, p. 79)[29]. Então, um sistema revela a natureza de seu sistematizador: se dogmático, produzirá sistemas fechados; se aberto, poderá construir sistemas aptos à consideração do conhecimento como devir. Ainda assim, será um sistema fechado e, consequentemente, criticado por Nietzsche, mesmo que tenha alguma validade filosófica.

Sistemas são bons, segundo Nietzsche, quando revelam o caráter de um grande pensador; todavia, esse caráter positivo não se relaciona com a "verdade" desses sistemas. O caráter "bom" de um sistema, com o foco no pensador, ou seja, no filósofo, contém implicitamente uma verdade negativa de suas elaborações. Contudo, Nietzsche buscará a verdade explícita dos sistemas, não justificando assim sua crença no caráter último deles. Quando as premissas de um sistema são assumidas como verdadeiras, sem questionamento, temos o caráter negativo dele, que não contradiz a posição anterior de seu caráter positivo, quando se considera o pensador que o elabora. Por outro lado, o filósofo que assume as assertivas de um sistema sem questionar seus pressupostos e consequências torna-se dogmático (cf. KAUFMANN, 1974, p. 81), na medida em que recusa o pensar vivo e dinâmico. Em se tratando de sistemas, não existem aqueles que sejam bons ou maus em si mesmos. Quanto à interpretação dos escritos e do pensamento do discípulo de Dionísio, entendemos que o método paradoxal é o caminho mais apto para fazê-lo.

Mesmo não condenando inteiramente os sistemas, Kaufmann revela sua preferência pela escrita de Nietzsche, pelo aforismo, e explica porque considera que tal estilo é melhor para expressar ideias vivas: 1) porque não pressupõe um conjunto de premissas que conduzem a uma conclusão determinada; portanto, não há aprisionamento de pensamento na sua construção; 2) porque permite o anúncio de questões e problemas, posteriormente retomados em outros escritos, sem a necessidade de obedecer a uma lógica com início, meio e fim. Não significa dizer que a

[28] O termo resistência encontra-se discutido no segundo capítulo, juntamente com o conceito de verdade.

opção pelo aforismo feita pelo filósofo do eterno retorno distancia-se da lógica ou que não se refere a um pensamento organizado; aliás, a nossa tentativa aqui é justamente considerar que existe um método no seu pensamento e, portanto, uma organização, um caminho, uma orientação para o entendimento de seus escritos.

Nunca é demais insistir que Nietzsche constrói uma filosofia por meio de problemas e não por meio de um sistema[30]. A filosofia problematizante de Nietzsche é viva e não se estrutura a partir de premissas que geram determinada conclusão, e é assistemática por não seguir um sistema determinado, sendo articulada pela ausência de sistema[31]. Ressalvamos, porém, que não significa dizer que seja desorganizada ou mesmo irracional, aliás, podemos até afirmar que tal pensamento obedece a uma organização assistemática. É por essa razão que a escrita por aforismo é a mais indicada e revela o segundo aspecto de seu método, conforme o nosso entendimento. A construção de uma filosofia problematizante revela também seu caráter experimental, segundo o qual o filósofo nos convida a vivenciar possibilidades na busca da autossuperação e autocrítica para a vida. Abordamos, a seguir, a categoria de *experimento* como parte do método do filósofo.

### 2.3. Método e experimento

O terceiro aspecto que acreditamos sustentar o método de Nietzsche refere-se à sugestão de que seus leitores devem fazer experimentos. Vejamos o que o filósofo diz a este respeito:

---

[29] Conforme original: "A philosophy is the expression of a man's intimate character" (KAUFMANN, 1974, p. 79).
[30] Nicolai Hartmann distingue "pensando sistemas" e "pensando problemas" na obra: *Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte*, *apud* KAUFMANN, 1974, p. 82.
[31] Paul Feyerabend, na obra *Contra o Método*, sugere que a ausência de método já configura outro método. O fundamento está na ideia de que quando se nega algo há o anúncio de *outra coisa*, pois negar significa considerar. Então, dizer que Nietzsche não constrói uma filosofia por sistemas já implica a concepção de outra organização de seu pensamento; nesse caso, uma diferente "sistemática", mas, ainda assim, um pensamento articulado – claro que com outra matriz. Isso já é suficiente para autorizar a afirmação de que se trata de um autor que possui um método.

> Supondo que nada seja 'dado' como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir em nenhuma outra 'realidade', exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou 'material')? (NIETZSCHE, 1992, p. 42).

Eis uma passagem da obra *Para Além de Bem e Mal* que revela o aspecto experimental e, portanto, a terceira característica do método do pensador de *Sils-Maria*. "Experimento" apresenta sentido singular, na clara alusão de que o pensar é acionado como elemento de relação de forças que implica pulsões internas do homem na busca da autossuperação. Então, não se trata de qualquer experimento.

Não se pode preterir a contribuição de Hume em relação ao empirismo quando nos coloca em contato direto com a noção de hábito e o conceito de causalidade. A esse respeito, Nietzsche afirma, concordando com Hume, que a causalidade não se dá apenas por uma sucessão de ocorrências, mas, sobretudo, pela nossa incapacidade de interpretação dos fenômenos de outra forma que não seja como um acontecimento intencional. Tal intencionalidade, segundo Nietzsche, assenta-se na crença de que toda ação pressupõe um sujeito. Quando se observa algo, busca-se a razão desse algo, o que significa dizer que se procura o sujeito desse algo. Vejamos o que Nietzsche formula a respeito:

> Nada temos que se pareça com um <sentido da causa efficiens>. Neste ponto, tem Hume razão: o hábito (mas não apenas o do indivíduo!) leva-nos a esperar que um processo freqüentemente observado se siga a um outro – nada mais! O que nos comunica a extraordinária firmeza de que a crença na causalidade não é o hábito inveterado de vermos os fenômenos sucederem-se uns aos outros, mas a nossa incapacidade de interpretarmos um acontecimento de outra forma que não seja como um acontecimento intencional. É a crença no vivo e pensante como únicas entidades ativas; a crença na vontade, na intenção; a crença de que todo o acontecimento é uma ação, e de que a ação pressupõe um autor; é a crença no <sujeito> (NIETZSCHE, FP, 1989, p. 87).

Essa crença no sujeito pensante e na ação intencional já explicita uma amarra no que se refere à construção do conhecimento, pois se desprezam a vontade de potência do homem e suas forças internas e externas, que não cessam de se superar, como determinantes na formulação do conhecimento; despreza-se, portanto, a possibilidade de se fazer "experimentos". A alusão ao conceito de experimento só faz sentido mediante a intencionalidade de um sujeito determinado; seu caráter é subjetivo. Experiência refere-se à dimensão humana da vivência. Os conceitos são aplicados de forma diferenciada em Nietzsche e em Hume: o foco de Nietzsche é a dimensão da autossuperação do sujeito, enquanto, em Hume, o foco está na dimensão fenomênica, na produção do conhecimento científico.

O terceiro aspecto que constitui o método de Nietzsche vem do alemão *Versuch*[32] e significa, fundamentalmente, experiência. Em sua análise, Kaufmann sugere que os aforismos de Nietzsche refletem experimentos, sendo seu pensamento experimental, da mesma forma que é experimental o pensamento de Hume. Os experimentos de Nietzsche[33] apontam para a necessidade dos filósofos em realizá-los, devendo estar abertos e preparados para mudar suas próprias opiniões, da mesma forma que se espera de um cientista o compromisso de revisão de suas teorias a partir de novos experimentos (cf. KAUFMANN, 1974, p. 85).

Assim como Hegel, Nietzsche também quis fazer da filosofia uma ciência, porém de forma diferente, pois Hegel é um filósofo de sistema, de modo que, para ele, ciência diz respeito ao rigor de uma filosofia sistemática, organizada; para Nietzsche, ciência diz respeito à construção de novas possibilidades e à capacidade de se abandonarem posições anteriormente tomadas (cf. KAUFMANN, 1974, p. 86).

---

[32] Esse conceito tem diversos significados, como: "ensaio, tentativa, teste, experiência" (LANGENSCHEIDTS, 1995, p. 1125).

[33] Não se deve compreender experimentos, aqui, segundo a dimensão científica, mas segundo desafios do pensador do futuro, ou seja, desafios dos filósofos.

A ciência do futuro de Nietzsche, na verdade, corresponde à filosofia, de tal forma que ele sugere o aparecimento de um novo homem para essa filosofia do futuro e, ao caracterizá-la, insere a necessidade de o filósofo experimentar suas forças internas por meio do corpo, na dimensão orgânica, o que autoriza supor que se trata de parte de seu método, juntamente com o aspecto paradoxal e o estilo de escrita por aforismos já explicitados.

Diz ele: "'vamos experimentar isto!' Mas eu não quero ouvir nada mais de todas as coisas e questões que não permitam experimento" (KAUFMANN, 1974, p. 89)[34]. Experimento, para Nietzsche, não tem o mesmo sentido que para outros filósofos e cientistas. Sua principal peculiaridade é a qualidade existencial, a dimensão orgânica e corpórea. O emprego da categoria "existencial" não significa inserir Nietzsche em alguma corrente filosófica, nem mesmo na corrente do existencialismo, mas pretende evidenciar que os experimentos fazem sentido na vida dos experimentadores ou filósofos do futuro. Experimentação, para esse filósofo, diz respeito a testes e respostas do que se vive, e não a testes para a compreensão de alguma coisa ou a respostas para o aprimoramento de uma determinada agência, área do conhecimento ou ciência. Observamos, mais uma vez, que o conceito de ciência para Nietzsche não se refere a um sistema fechado de respostas, mas à busca do conhecimento por meio de experimentos singulares do sujeito. Para ele, não se pode separar ciência da vida, pois "ciência e filosofia são o caminho do viver" (KAUFMANN, 1974, p. 90)[35].

Para Nietzsche, construir perguntas significa fazer experimentos, pois a arte de questionar – marca característica da filosofia – indica a busca de compreensão do mundo por meio da compreensão do sujeito por ele mesmo, considerando seu corpo inclusive. Uma aparente objeção que se pode formular em torno desse caráter vivo do experimentar (*Versuch*) é a possibilidade de

[34] No original, lê-se: "'Let us try (Versuchen) it!' But I do not want to hear anything any more of all the things and questions that do not permit of experiment" (KAUFMANN, 1974, p. 89).
[35] No original: "science and philosophy are a way of life" (KAUFMANN, 1974, p. 90).

não se ter uma base mínima de segurança em tal construção. Afinal, o que se pode construir, com experimentos novos a cada instante, senão instabilidade e insegurança? Quais os riscos do relativismo com tal caracterização metodológica? Trata-se de uma inconsistente objeção, dado o caráter dinâmico do pensamento nietzschiano, pois a instabilidade só pode ser pensada no conhecimento estável, da mesma forma que a insegurança é parte integrante da segurança, a morte da vida.

Tal objeção é justificável quando se pensa, por exemplo, sobre a segurança dos sistemas. Há, porém, coerência no pensamento de Nietzsche, na medida em que ele rechaça a construção de sistemas e opera com construções instáveis e inseguras. Aliás, se o contrário fosse verificado não faria sentido sua crítica ao dogmatismo da ciência e aos sistemas fechados. Trata-se de assumir a insegurança, o erro, a falha e a falta como características comuns do homem na construção do conhecimento, que se faz por meio da contínua revaloração do mundo. Da mesma forma, a busca do acerto só se sustenta no erro, e a da verdade só se sustenta na ilusão, sem excluir um ou outro, buscando o *entre-dois*, fazendo referência a Almeida (2007).

Resumindo, poderíamos dizer que o método de Nietzsche, como foi mostrado, contempla três elementos principais: paradoxo, aforismo e experimento. Esperamos ter elucidado que, para a compreensão de seu pensamento controverso, não se pode deixar de levar em consideração tais balizas, a despeito da crítica ao pensamento de Nietzsche como assistemático, aleatório ou irracional[36]. Tratamos, portanto, da construção de categorias para um método subjetivo, em que a busca não se sustenta fora do sujeito, mas nasce exatamente nele; é por isso que, no capítulo

[36] Danto (1980) escreveu um importante capítulo, intitulado *Arte e Irracionalidade*, no qual evidencia a aproximação da obra de Nietzsche com a arte, como ele mesmo propôs nos escritos de juventude. Argumenta Danto que o pensamento do filósofo de *Sils-Maria* insere-se na teoria estética que descaracteriza o pensar sistemático, aproximando-se do irracionalismo. Em outros termos, a produção de Nietzsche que se dá, em muitos momentos, por metáforas, parece sugerir ausência de racionalidade, ao menos no sentido kantiano do termo; tanto que é considerado, por muitos, irracional, artista e não filósofo.

destinado ao conceito de aristocracia, abordamos mais profundamente a antropologia de Nietzsche.

Enfim, após a caraterização do que compreendemos como método de Nietzsche, constituído de paradoxo, aforismo e experimento, junto às suas problematizantes vida e obra, passaremos ao capítulo que intitulamos: *Perspectivismo como parte da teoria do conhecimento de Nietzsche*, a fim de construir as diretrizes para uma outra teoria do conhecimento.

## Capítulo II

### Perspectivismo como parte da teoria do conhecimento de Nietzsche

Julgamos necessária a elaboração de um capítulo que aborde alguns elementos do que denominamos *teoria do conhecimento* de Nietzsche, especificamente o *perspectivismo*, por dois motivos. O primeiro diz respeito à necessidade de expor o caminho que resolvemos desenvolver neste trabalho: explicitar aspectos da teoria do conhecimento e da metodologia empregados nesse exame. Esta nos parece uma tarefa fundamental, sobretudo se consideramos a compreensão do método de Nietzsche, construída no capítulo anterior. O segundo se refere à questão da complexidade do conhecimento para o filósofo do eterno retorno. Assim, uma tese que pretenda discutir parâmetros de uma possível educação aristocrática deve revelar como ponto de partida a metodologia[37] empregada na investigação, para que se possa compreender de imediato a visão que será desenvolvida.

O tema do conhecimento é tão complexo no pensamento de Nietzsche que poderíamos fazer, de início, uma objeção: como falar da construção de uma teoria do conhecimento a partir de um autor que nega a possibilidade deste? Se considerarmos a posição de diversos

[37] Metodologia é aqui entendida como "caminho" para a construção do conhecimento, fazendo parte da teoria do conhecimento, mas não se restringindo a esta. Tomaremos o perspectivismo como parte da teoria do conhecimento de Nietzsche, na medida em que há outros elementos essenciais, por exemplo, a vontade de potência e, fundamentalmente, o conceito de verdade, elementos que serão explicitados neste capítulo e que, de alguma forma, foram apontados no anterior.

comentadores[38] de que não é possível o conhecimento em Nietzsche, ainda assim conseguiremos atingir o objetivo de "caracterizar" o conhecimento e construir as balizas de uma suposta teoria do conhecimento? Eis a tarefa deste capítulo.

O termo perspectivismo já conduz o nosso pensamento para a compreensão de algo que se baseia em perspectivas, mas o que isto significa? Como concebê-lo como parte da teoria do conhecimento de Nietzsche? É possível individualizá-lo como método, considerando seu dinamismo? Seria ele impraticável, ou uma vertente subjetiva que poderia dificultar a construção de um conhecimento objetivo e científico? Seria um método capaz de viabilizar o conhecimento filosófico, dada a necessidade de precisão conceitual para esse tipo de investigação? Essas questões inauguram o presente capítulo, que se estrutura, inicialmente, por meio de análises gerais sobre o perspectivismo. Após esta etapa, seguiremos para a investigação de aspectos construídos por especialistas sobre esta temática, tais como Grimm (1977) e Marques (1989)[39].

## 1. Propedêutica ao perspectivismo

Em breve análise do sentido etimológico do conceito de perspectivismo, pode-se destacar o anúncio de uma espécie de antecipação do futuro, ou ainda: "projeto, esperança, ideal, ilusão, utopia etc" (ABBAGNANO, 1999, p. 759). Verificamos, nessa caracterização, a aproximação do

[38] Babete Babich escreve que, para Nietzsche, "(...) conhecimento – mesmo como uma perspectiva limitada – é impossível" (tradução livre: "knowledge – even as a limited perspective – is impossible") e Hollingdale concorda com tal posição, dizendo que "no sentido de que cada filósofo está acostumado a usar a palavra (...) não existe conhecimento" (tradução livre: "in the sense in which philosophers are accustomed to use the word... there is no knowledge"). Já Jean Granier também concorda que, para Nietzsche, "o conceito tradicional de conhecimento aparece como um pseudoconhecimento" (tradução livre: "the tradicional concept of knowledge appears as a pseudo-concept") (HALES, 2000, p. 111). Mesmo considerando a vasta bibliografia que nega a possibilidade do conhecimento em Nietzsche, objetivamos tratar da teoria do conhecimento deste pensador a partir de seus escritos. Sabemos dos perigos de tal tentativa de construção; porém, tomando o referencial do perspectivismo como base estruturante, tal tarefa foi possível.

[39] Assumiremos a tradução feita por Marques (1989) dos fragmentos de Nietzsche sobre o conhecimento.

perspectivismo a possibilidades, o que significa dizer possibilidade de ideias, ilusões, utopia, ou até a possibilidade da impossibilidade.

O perspectivismo parece sugerir a recusa de um conceito unívoco de verdade: "(...) já que podem existir muitas perspectivas, existem também famílias diferentes de verdades" (BLACKBURN, 1997, p. 138). Ora, o distanciamento e a abertura para possibilidades de compreensão da verdade marcam o sentido do perspectivismo, ao menos na matriz etimológica, de modo que se pode perguntar: qual a validade da construção de uma verdade particularizada para a formulação do conhecimento filosófico? Essa hipótese, enunciada em forma de pergunta, será explicitada ao longo deste capítulo, pois parece razoável argumentar que o conhecimento é sempre parcial, feito por alguém em específico e, portanto, justificável como construção do saber com validade acadêmica, sustentando-se dentro de uma teoria do conhecimento. Porém, em que termos validamos esse tipo de conhecimento "parcial," "individual," se é que se pode falar aqui em validade de conhecimento?

Segundo Lalande, todo conhecimento constitui-se de uma perspectiva:

> (...) quer dizer, relativo às necessidades vitais do ser que conhece e de que, em particular, a natureza da consciência animal exige representação do mundo geral e conceitual que se opõe à realidade profunda e essencialmente individual dos seres (LALANDE, 1999, p. 325).

As necessidades vitais explicitadas por Lalande são individuais, porém o mundo da representação, que se dá por meio da linguagem, distancia-se da dimensão *humana*[40] e individual na medida em que a "linguagem torna semelhante a diferença, reduz a multiplicidade à unidade, produzindo a abreviação capaz de permitir um rápido entendimento entre as pessoas" (MOSÉ,

[40] Referência aqui à antropologia de Nietzsche, que apresenta em seu "humanismo" a categoria de vontade de potência para a autossuperação do homem. O humano em geral é desprezado por Nietzsche; contudo, o além do homem, a partir da nossa interpretação de Nietzsche, diz respeito à capacidade de resistência à vontade de assimilação e, por sua vez, à pré-disposição para a construção de uma vontade de acúmulo de força e, portanto, de autossuperação.

2005, p. 113). Em outros termos, o conhecimento constitui-se de perspectivas pelo fato de se pautar em representações, e essas dependem de variáveis diversas tanto do sujeito quanto da forma de apreensão da realidade por esse ser. Marques (1989) caracteriza bem a noção de sujeito no pensamento de Nietzsche e situa essa noção como o principal problema da modernidade, na medida em que ele se autolegitima e constitui a si mesmo como base da sociedade, tanto no que se refere à legalidade como no que tange ao formalismo, categorias típicas da modernidade, criticadas por Nietzsche[41].

Observamos, nesta breve reflexão etimológica, clara referência às categorias típicas da teoria do conhecimento, verdade e sujeito. Estamos convencidos de que o perspectivismo constitui parte de uma teoria do conhecimento do filósofo, porém sabemos que tal teoria inclui outras balizas igualmente importantes, e é nesse sentido que analisaremos a construção de Grimm, na obra *Nietzsche's Theory of Knowledge*, sobre aspectos da teoria do conhecimento de Nietzsche, com destaque para a vontade de potência (*the will to power*) e o conceito de verdade (*truth*).

## 2. Aspectos essenciais da filosofia de Nietzsche

### 2.1. A vontade de potência (*Der Wille zur Macht*)[42]

A teoria do conhecimento em Friedrich Nietzsche mereceu cuidadoso estudo de Ruediger Hermann Grimm, que resultou na obra *Nietzsche's Theory of Knowledge*, publicada em 1977,

[41] Retomaremos a discussão do sujeito em Nietzsche quando centrarmos nossa atenção nos escritos de Marques (1989), neste mesmo capítulo.

[42] Há diversos trabalhos sobre a vontade de potência em Nietzsche, mas o destaque é a obra *Der Wille zur Macht*, traduzida para o inglês por Walter Kaufmann (*The Will to Power*), que representa o limite de obras publicadas em vida e fragmentos póstumos. Como estudos fundamentais da vontade de potência, citamos *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, de Müller-Lauter, e *The Affirmation of Life*, de Bernard Reginster.

fruto de sua monografia e texto de pesquisa em Nietzsche, com organização e editoração de renomados estudiosos: Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter e Heinz Wenzel. Outros títulos organizados por esses autores incluem: *Von den ersten und letzten Dingen*, de Peter Heller; *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, de Heinz Röttges; e *Nietzsche und der deutsche Geist*, de Richard Frank Krummel, totalizando quatro volumes. Mazzino Montinari, além de ter publicado, juntamente com Giorgio Colli, a principal obra crítica de Nietzsche (assim considerada pela comunidade internacional, a saber: *Sämtliche Werke. Kritische*), também presidiu, juntamente com este, os *Arquivos Nietzsche*, em Weimar, e foi substituído após a sua morte por seu discípulo Wolfgang Müller-Lauter, falecido recentemente, após o que a organização ficou com Jörg Salaquarda, atual responsável pelo *Nietzsche-Archivs*, principal acervo da obra do filósofo (cf. MARTON, 2005). Esta breve apresentação revela a importância de Grimm e sua obra acerca da teoria do conhecimento de Nietzsche. Analisaremos alguns aspectos desta teoria, iniciando com a vontade de potência.

Grimm (1977) inicia o primeiro capítulo, *O mundo como vontade de potência*[43], interrogando: "o que é que existe?", pois para ele qualquer sistema filosófico deve responder a esta pergunta. Trata-se de uma questão aparentemente simples, contudo ocupou a mente de muitos pensadores. Se resgatarmos a história do pensamento desde o período pré-socrático, encontraremos Demócrito com a mesma preocupação, referindo-se ao átomo, ou mesmo os primeiros físicos – chamados também de filósofos da natureza –, como Anaxímenes, que argumentava que o ar referia-se ao primeiro princípio, ou Tales, que concebia a água como base de todas as coisas, ou ainda Empédocles de Agrigento, que estruturou sua teoria com os elementos terra, água, ar e fogo, e argumentou que diferentes combinações deles originaram a

[43] Tradução livre de "*The World as Will to Power"* (GRIMM, 1977, p. 1).

natureza[44]. Quando formulamos a mesma pergunta no interior do pensamento de Nietzsche, a resposta é: vontade de potência. A base dessa resposta encontra-se no seguinte fragmento póstumo: "(...) Esse mundo é vontade de potência e nada mais" (NIETZSCHE, FP, 1977, p.1)[45]. Grimm formula outra pergunta, que interessa para as reflexões aqui abordadas, a saber: "o que é a vontade de potência?"[46].

Grimm considera que a vontade de potência constitui um paradigma epistemológico (cf. GRIMM, 1977, p. viii). Sustenta que, sem a compreensão dela, de suas funções e do conhecimento das bases da teoria do conhecimento implícitas em tal paradigma, não se pode compreender o pensamento de Nietzsche. A vontade de potência inclui esferas como a ontologia, a axiologia, a antropologia, bem como, fundamentalmente, a epistemologia. A escolha da questão do conhecimento é justificada por Grimm na medida em que poucos foram os estudos sobre o conhecimento em Nietzsche. A vontade de potência refere-se diretamente a uma complexidade de forças internas, especialmente forças de resistência: "A vontade de potência pode se manifestar somente na oposição; depois ela procura aquilo a que se opôs" (NIETZSCHE, 1977, p. 5)[47]. Observamos nesta passagem uma importante caracterização da vontade de potência, que se dá na resistência, conceito que retomaremos adiante.

A vontade de potência não deve ser compreendida como substância universal, com leis universais e necessárias no sentido kantiano. Trata-se de uma caracterização diferente das construções realizadas ao longo da história da filosofia, na medida em que não diz respeito a uma categoria pré-determinada, imutável, com validade em si mesma, embora o conceito de *will to power* apresentado por Grimm aproxime-se da *arché* dos filósofos de Mileto, ou mesmo do Deus

[44] Recomendamos o estudo da obra de Barnes (1987) sobre os primeiros pensadores gregos, e também de Almeida (2007).
[45] No original: "Diese Welt ist der *Wille zur Macht* – und nichts ausserdem!" (GRIMM, 1977, p. 1).
[46] Tradução livre: "(...) what is *will to power*?" (GRIMM, 1977, p. 1).

de Spinoza, ou, ainda, do Espírito de Hegel. Tal aproximação não deve ser compreendida de modo a construir base para a metafísica, pois o intento de Nietzsche não é o de operar com substância/acidente, na medida em que não pretende "descrever o universo" (GRIMM, 1977, p. 2) nem construir um novo sistema metafísico[48]. A aproximação em relação aos princípios dos pensadores gregos dá-se pelo fato de que tais princípios eram suficientemente "vivos" para a formação/estruturação da própria vida, e a vontade de potência tem esse caráter dinâmico, ativo. *Will to power*, nesse sentido, "é um grande e monumental caos que somente pode ser caracterizado, para todos, com qualidades negativas. A vontade de potência é ambígua, contraditória, paradoxal, móvel e se transforma incessantemente" (GRIMM, 1977, p. 2)[49].

O caráter "negativo" da vontade de potência merece destaque na análise porque significa dizer que inclui as características das forças internas, que são ativas e dizem respeito à oposição, mas inclui ao mesmo tempo o caráter da acumulação e, portanto, o caráter "positivo". O aspecto "negativo" refere-se, portanto, ao caráter de resistência mencionado há pouco. Por outro lado, considerar o aspecto paradoxal e ambíguo da vontade de potência não significa atribuir-lhe nem um sentido negativo/pejorativo nem um sentido positivo/bom, pois Nietzsche não opera com o raciocínio maniqueísta que opõe "bem e mal", mas procura fazer experimentos que sejam válidos, considerando a vontade de potência como força de resistência. Nesse sentido, a definição de vontade de potência já carrega em si um problema, pois não se pode definir de

---

[47] Tradução livre. No original, lê-se: "Der *Wille zur Macht* kann sich nur na Widerständen äussern; er sucht nach dem, was ihm widersteht (...)" (NIETZSCHE, 1977, p. 5).

[48] Tradução livre: "(...) Nietzsche is not interesting in doing metaphysics (...) he is not interesting in describing the universe" (GRIMM, 1977, p. 2). Heidegger acusa Nietzsche de metafísico, especialmente no seu vol. 1, *I- Vontade de poder como arte – Nietzsche como pensador metafísico*, porém ressaltamos aqui a nota do tradutor do *Nietzsche I,* de Martin Heidegger, Marco Antonio Casanova: "A afirmação de que Nietzsche continua se movimentando no interior da questão diretriz da filosofia ocidental não implica de maneira alguma afirmar a *vontade de poder* como uma espécie de princípio transcendente à realidade ao qual poderíamos reduzir todas as configurações possíveis de realidade. (...) Heidegger descreve a vontade de poder como princípio de estruturação do plano ôntico, e não desconsidera o caráter plural dos embates entre vontades de poder" (HEIDEGGER, 2007, p. 7 – NT).

[49] Tradução livre: "is a grand and monumental chaos which can only be characterized, insofar as it can be characterized at all, by negative qualities. The *will to power* is ambiguity, contradiction, paradox, mobility, and incessant change" (GRIMM, 1977, p. 2).

forma conclusiva uma *força interna do mundo,* que muda a cada instante. Esse problema é relevante se levarmos em conta a história da metafísica, ao colocar em destaque a necessidade de um princípio universal que funcionaria como primeiro motor, por meio do qual tudo se desenvolveria, mas não é o caso da nossa construção, que se apoia no pensamento vivo de Nietzsche.

A compreensão da vontade de potência, segundo Grimm, passa pela observação de que se trata de uma força descontínua, não uniforme, com qualidades derivadas do *quantum* de diferenças entre forças, e não de forças homogêneas e uniformes baseadas na metafísica clássica. O termo *quantum* é utilizado no sentido de "uma porção", ou seja, no sentido elementar da mecânica quântica; então, tem-se continuamente tensão de forças internas como devir, na medida em que a vontade de potência constitui-se de "porções" de força em permanente tensão. Essa tensão caracteriza propriamente a vontade de potência como atividade e mudança incessantes. Cada "unidade" de vontade de potência (ou seja, cada *quantum* de força) apresenta uma tendência existencial ou direção fundamental, que consiste em incrementar sua própria força para o domínio ou assimilação de outras "porções de força" (cf. GRIMM, 1977, p. 3). Em outros termos, a vontade de potência parte de uma contínua tendência de acumulação de outras forças, chegando ao que Nietzsche chama de "constelação de forças"[50]. Porém, essa constelação de forças não pode ser compreendida como uma entidade que as "unifica"; ela fortalece as forças individuais e mantém a identidade de cada uma delas. Não significa dizer, de igual modo, que as forças individuais são entidades invioláveis ou irredutíveis. Em alguns momentos, Nietzsche diz que uma porção de força (*quantum*) pode formar uma grande quantidade de forças ou dividir outras porções, retirando qualquer interpretação da vontade de potência como algo rígido, resultado de um atomismo mecanicista (cf. GRIMM, 1977, p. 4).

[50] "Machtkonstelattionen" (GRIMM, 1977, p. 4).

O sentido atribuído à vontade de potência em Nietzsche, segundo Grimm, inclui o desejo de "acumular" mais força no devir, na medida em que os contrários geram novas noções para a vida e, portanto, novas dimensões para o conhecimento. Embora pareça contraditório considerar o acúmulo de forças por meio do devir, diz Nietzsche:

> (...) a vida como a mais conhecida forma de existência é especificamente uma vontade de acumulação de força: todo processo de vida tem aqui sua alavanca: nada vai se preservar, tudo deverá se acumular e somar (NIETZSCHE, 1977, p. 8)[51].

Ocorre que a dimensão da acumulação de força em Nietzsche não diz respeito apenas ao humano, mas a qualquer fenômeno, bem como a qualquer organismo. Decorre daí a necessidade de se conceber cada organismo como vontade de potência, para então estruturar alguma possibilidade de conhecimento. Em outros termos, a vontade de potência parece ser a base da teoria do conhecimento de Nietzsche, considerando o homem como o experimentador que busca realizar a vontade da vontade, ou seja, busca constantemente a superação e destruição do que é, a fim de se criar e recriar um novo homem[52].

Nietzsche não opera com o tipo de conhecimento que busca se familiarizar com o diferente ou, em outros termos, com a redução do que é estranho ao familiar, como é comum nas teorias do conhecimento que partem de categorias explicativas dos fenômenos[53]. Ao contrário, o filósofo sugere que só é possível *conhecer* os fenômenos por meio de perspectivas, percebendo-

[51] Tradução livre. No original, lê-se: "(...) das Leben als die uns bekanntesse Form des Seins ist spezifisch ein Wille zur Accumulation der Kraft: alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel: nichts will sich erhalten, alles soll summirt und accumulirt werden (...)" (NIETZSCHE, 1977, p. 8).

[52] Nietzsche sugere o aparecimento de um novo homem capaz de recriar os valores postos e, fundamentalmente, capaz de fazer autocrítica constante, a partir da vontade de potência, uma força interna de superação que caracteriza a antropologia desse filósofo. Ou seja, sugere o aparecimento de um espírito livre, *muito livre*. Na obra *Além de Bem e Mal* há uma profunda investigação nesse sentido, em específico no último capítulo, intitulado *O que é Nobre*, que está detalhado no terceiro capítulo.

[53] Referimo-nos aqui às escolas clássicas da teoria do conhecimento, como o racionalismo e o empirismo, em que Descartes e Hume partem de premissas que "fundamentam" suas teorias, a saber: razão e experiência, respectivamente. A esse respeito, sugerimos *An Inquiry Concerning Human Understanding,* de Hume, e *Discours de La Méthode*, de Descartes.

os à luz da vontade de potência. Em outras palavras, não é possível conhecer os fenômenos em si mesmos e, nesse sentido, seu pensamento aproxima-se do de Kant que, na *Crítica da Razão Pura,* mostrou os limites da razão humana no que se refere ao "entendimento"; ao mesmo tempo, distancia-se de Kant por considerar improvável que tenhamos algum "entendimento" dos fenômenos, mesmo quando se refere às ciências da natureza: o que temos são *flashes* e não propriamente um conhecimento circunscrito e determinado. As "representações" não se referem efetivamente à dimensão da apreensão do conhecimento pelo homem, elas apenas dão pistas para a apropriação do fenômeno; todavia, é a vontade de potência que viabiliza, no devir, a "vivência" dos fenômenos e, portanto, é a "compreensão" destes que se dá de forma dinâmica e contraditória. As coisas não são aquilo que a representação fornece, mas referem-se à possibilidade do vir a ser; logo, transformam-se a todo tempo, deixando de ser o que se percebe e passando a ser aquilo que as perspectivas permitem que se perceba. O que construímos são perspectivas e não abstrações, embora possamos construir também perspectivas abstratas. Aliás, não há abstração ou fatos estanques para Nietzsche. Portanto, a teoria do conhecimento desse pensador parece sugerir outra forma de apreensão da realidade.

O sugestivo fragmento abaixo dá elementos para a melhor compreensão do papel da interpretação em Nietzsche, presente no artigo de Vania Dutra de Azeredo:

> Que o valor do mundo está em nossa interpretação (...), que as interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, (...) que cada elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo o fortalecimento alcançado e todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto percorre meus escritos. O mundo, que em algo nos importa, é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas, uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (Rundung) sobre uma magra soma de observações. O mundo é 'um fluxo' como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade – pois não existe nenhuma verdade (NIETZSCHE, 2002, p. 71).

Então, a teoria do conhecimento de Nietzsche não parte das mesmas categorias que as clássicas teorias existentes – como razão, experiência, verdade, causalidade, lógica, entre outras – embora opere com tais categorias, mas com sentidos diversos. Parece possível pensar que se trata de *outra* teoria, mas, ainda assim, de uma teoria do conhecimento. O pensamento do filósofo não oferece uma evidente teoria do conhecimento, tal como encontramos nos clássicos Descartes, Hume e Kant, tanto que o termo "evidente" já anuncia uma perspectiva contrária aos escritos do filósofo no que se refere ao conhecimento, na medida em que supõe algo verdadeiro. Se tomarmos o pensamento de René Descartes no que tange à busca das ideias claras e distintas, teremos uma forte tendência a não validar a possibilidade de conhecimento em Nietzsche, pois este critica qualquer base certa, segura e evidente do conhecimento. Porém, os termos são outros e o foco é a vontade de potência, como temos mostrado ao longo dessas reflexões, que caracteriza a teoria do conhecimento do filósofo de forma dinâmica e não sectária e, fundamentalmente, estabelece a base que se dá na oposição, na resistência.

Nietzsche rechaça qualquer vertente estática, isolada ou de força inativa para a vontade de potência, perfazendo um sentido completamente ativo, dinâmico, que pode se manifestar ou esquivar-se por ocasião da superação de outra resistência. Toda atividade é possível como agressão, como vontade de domínio ou assimilação que existe entre *quanta* individual ou grupos de porção de força. É nesse sentido que toda atividade diz respeito à luta por mais força, gerando tensão entre as *porções de força* e as forças individuais. É nessa acepção que reside a vontade de potência, que inclui a vida. Mas, o que Nietzsche entende por vida? Essa questão está longe de ser respondida de forma conclusiva, segundo Grimm, pois representa um paradoxo. De imediato, pode-se conceber a vida em Nietzsche como nada essencialmente diferente de outras coisas (cf. GRIMM, 1977, p. 7). É uma forma particular da vontade de potência e nada mais. Considerando que o que existe para Nietzsche é vontade de potência e nada mais, então,

devemos operar com os conceitos já trabalhados para compreender em que consiste a vida: porção de força e porção de constelação.

A vida humana é uma rica e complexa junção de vontade de potência. Ela se diferencia de outras vidas não orgânicas não por sua essência ou substância, mas pela vontade de potência gerada individualmente. Aliás, para Nietzsche, "ambas são simplesmente manifestações da fundamental vontade de potência" (GRIMM, 1977, p. 8). O filósofo assevera que:

> A vida como a mais conhecida força de existência ou realidade é especificamente uma vontade de acumulação de força: todo processo de vida tem sua alavanca: nada vai se preservar, mas tudo deverá se acumular e somar (NIETZSCHE, 1977, p. 8)[54].

A compreensão da vida como vontade de acumulação de força sugere o exato sentido de soma; então, tem-se a vida como *devir*, na medida em que o agregar está presente e, portanto, não se concebe a vida de modo uniforme ou estático. Muito menos se pode pensá-la como verdade na acepção da teoria da correspondência, mas deve-se concebê-la como verdade dinâmica, ou melhor, pensar a verdade com o dinamismo típico da vida – que se dá por meio da vontade de potência. Em última análise, há uma relação direta entre a vontade de potência e o conceito de verdade, de modo que nosso questionamento, agora, volta-se para a possibilidade de superação da vontade de potência pela verdade. Será possível?

[54] Tradução livre. No original, lê-se: "(...) das Leben als die uns bekannteste Form des Seins ist spezifisch ein Will zur Accumulation der Kraft: alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel: nichts will sich erhalten, alles soll summirt und accumulirt werden (...)" (NIETZSCHE, 1977, p. 8).

## 2.2. A Verdade (*Wahrheit*)

Qualquer teoria do conhecimento deve incluir o conceito de verdade como fundamental, por duas razões: 1) a busca do conhecimento parece supor um tipo de verdade; 2) a definição da verdade refere-se a uma característica que comporta diferentes acepções entre as culturas, embora sua busca aponte para um caráter presente em todos os povos, no sentido de que se busca sempre "definir" ou circunscrever o mundo dos fenômenos. Ocorre que a história do pensamento ocidental, grosso modo, baseou-se em princípios da lógica formal, assumindo a correspondência entre os pensamentos e fenômenos como critério de verdade, tornando-se o conceito de verdade "universal". Tomando essa caracterização do conceito de verdade para o homem moderno, Nietzsche assume que:

> A lógica fornece o modelo de uma ficção completa. Procede-se aqui à invenção de uma maneira de pensar em que um pensamento é posto como causa de um outro pensamento. Não ocorre semelhante coisa na realidade, que é indescritivelmente mais complicada. Pelo fato de erigirmos aquela ficção como modelo, e assim como que filtramos através de um aparelho simplificador o que acontece efetivamente quando se pensa, obtemos uma escrita simbólica, a comunicabilidade e a transparência dos processos lógicos. Por conseguinte, considera o processo mental como se ele correspondesse ao modelo daquela ficção reguladora – tal é a vontade fundamental. (...) Na realidade, não existe qualquer pensamento lógico, e nenhum axioma da aritmética e da geometria podem ser obtidos a partir do que não existe (NIETZSCHE, 1989, p. 80).

Fica muito clara a dificuldade de assumir a lógica formal como única referência para a construção de toda e qualquer teoria do conhecimento, apesar de ser evidente que se refere a uma baliza estruturante fundamental na história da filosofia. Todavia,

> (...) o que a perspectiva nietzschiana, sustentada na afirmação da vida como vontade de potência, traz para a avaliação da linguagem é a compreensão de que o processo de simplificação, de sujeição, de imposição que a palavra instaura, não é próprio apenas da linguagem, nem é uma simples arbitrariedade imposta pela vida em grupo; é, ao contrário, uma característica do processo de assimilação do orgânico (MOSÉ, 2005, p. 89).

Portanto, há frequentemente o equívoco de se compreender as coisas por meio de uma linguagem que, por melhor que seja, é artificial e ilusória, na medida em que não consegue atribuir com precisão termos a fenômenos, mas, no máximo, "representar" as coisas. Julgamos fundamental a posição de Nietzsche, estruturada pela vontade de potência, para a crítica da linguagem. A "representação" é sempre arbitrária e simplificadora, como o é a linguagem, pois "vivemos, graças ao caráter superficial de nosso intelecto, numa ilusão perpétua: temos então para viver necessidade da arte a cada instante" (NIETZSCHE, *passim*).

Essa primeira consideração parece-nos fundamental como ponto de partida para a análise do conceito de verdade em Nietzsche, visto que ele foi acusado de contraditório e inconsistente[55] justamente pelo fato de empregar termos iguais para situações diferentes. Contudo, ele os emprega com significados genuínos para cada caso, de modo que sua "inconsistência" deve ser compreendida à luz de sua obra e não à luz da lógica formal, pois esta última não diz respeito ao registro desse pensador.

Nossa análise do conceito de verdade teve como base fundamental a modernidade e seu formalismo, dado que diz respeito à matriz de Grimm. Tomaremos o capítulo *Conceito de Verdade de Nietzsche*[56] como base estruturante desta reflexão, considerando a elaboração feita anteriormente acerca da vontade de potência.

A crítica dirigida ao pensamento de Nietzsche acerca da inconsistência lógica coloca-se em duas categorias: vontade de potência e eterno retorno. Aparentemente, a vontade de potência caracteriza-se pela tensão de forças internas que buscam o contínuo acúmulo e transformam-se continuamente, enquanto o conceito de eterno retorno parece sugerir a ideia da permanência, ou de que não há mudança – alusão a Parmênides de Eleia, pensador do período pré-socrático que

[55] "Unfortunately, such alleged 'inconsistences' or 'contradiction have led some writers to conclude that Nietzsche is simply not to be taken seriously as a thinker" (GRIMM, 1977, p. 17).
[56] Tradução livre de "Nietzsche's concept of truth" (GRIMM, 1977, p. 15).

afirmava a existência do Ser e a impossibilidade de se pensar o não ser (cf. BARNES, 1987, p. 129), remetendo à ontologia clássica, na consideração de que aquilo que é não muda, e aquilo que não é não passa a ser. Se tomarmos o conceito de verdade em Nietzsche, a inconsistência se esvazia; então, é preciso perguntar: qual o critério de verdade para Nietzsche?

O conceito de verdade na tradição filosófica coloca-se, segundo Grimm, como estatuto de ordem do mundo (cf. GRIMM, 1977, p. 17). Verdade e mudança são termos que se anulam se considerarmos a tradição do pensamento ocidental, na medida em que a verdade, na tradição ocidental, não sugere mudança, mas, ao contrário, elege algo determinado como verdadeiro. Tomemos o pensamento platônico como exemplo típico dessa aparente dicotomia. O mundo das ideias refere-se ao mundo das formas, dos modelos, da permanência, do hiperurâneo, ou seja, o mundo da verdade, enquanto o mundo sensível, em virtude de estar submetido ao espaço e tempo, está sujeito a mudanças, ao erro, à transformação e, portanto, é ilusório (cf. REALE, 1990, p. 137). Dizemos "aparente dicotomia" porque tais elementos só fazem sentido se pensados como unidade, como fluxo de forças em conflito. Não há o mundo do Ser sem a aparência, muito menos a justiça sem a injustiça. Nesse sentido, a verdade só existe em virtude da ilusão, da mesma forma que a possibilidade do conhecimento só se presta ao concebermos a ignorância. Então, a busca constante por algo que ligue, una ou aproxime diz respeito à meta de muitos filósofos, embora operem com os opostos, mas nunca de forma a conceber cada parte isoladamente: englobam necessariamente o outro lado. O estatuto de ordem do mundo está na busca do *entre-dois*, expressão preferida de Almeida (2007), e justifica a verdade no dinamismo da vontade de potência. A verdade para Nietzsche não apresenta sentido dogmático ou sectário, mas parte de um dinamismo advindo de diferentes perspectivas. Sublinhamos mais uma vez que o conceito de verdade em Nietzsche não se sustenta como um conceito fechado em si mesmo,

então não tem acepção estanque: constitui perspectivas vivas como a própria dinâmica das forças internas do orgânico.

Considerando que não existe estatuto absoluto para os fenômenos ou mesmo para conceitos, o "conhecimento verdadeiro", para Nietzsche, está longe de ser possível, na medida em que constantemente afirma que não existem "fatos", mas apenas perspectivas de mudança de uma realidade caótica. O que significa que "(...) 'realidade' ou 'Ser' para Nietzsche consiste em nada menos que um vasto número (embora finito) de 'porção de força', que diferem entre si pela quantidade, apenas" (GRIMM, 1977, p. 18)[57]. Se a grande "natureza" dessa porção de força muda incessantemente, logo a única constante que deve ser predicada dela é a "constante" mudança (cf. GRIMM, 1977, p. 18). Para Nietzsche, os fenômenos que experimentamos são o resultado do *quantum* de potência (*Machtquantem*), que pode aumentar ou diminuir uma constelação particular de força. O conceito tradicional de verdade, nesse contexto, torna-se obsoleto. Grimm pergunta: "Onde está a verdade a ser encontrada com o caos que Nietzsche nos apresenta? Como nós julgaremos a verdade se a encontrarmos?" (GRIMM, 1977, p. 18)[58].

Verdade é, para Nietzsche, uma função da força, como qualquer outra coisa. Ele considera algo verdadeiro se incrementa vontade de potência, "poder de sentimento" (*Machtgefühl*), da mesma forma que falso é aquilo que diminui a vontade de potência. Em um primeiro momento, esse princípio aplica-se a todos os casos no mundo orgânico, conforme afirma Grimm (1977). Tomando essa definição de verdade, então, uma ideia será verdadeira se incrementa a *minha* vontade de potência, e será falsa se retira a *minha* vontade de potência. A consideração "minha" faz-se presente, dado que sou vontade de potência e nada além disso. Evidente que temos um aspecto subjetivo da vontade de potência e, nesse caso, do conceito de

[57] Tradução livre: "'Reality' or 'being' for Nietzsche consists of nothing less than a vast (though finite) number of power-quanta, which differ among themselves only quantitatively" (GRIMM, 1977, p. 18).

verdade por meio dessa definição. E, considerando que Nietzsche não opera com um estatuto absoluto, nem mesmo com um conceito de verdade válido para todos,

> (...) o critério de verdade para Nietzsche não diz respeito a todos com um conteúdo de proposição lógica. O conteúdo é de fato irrelevante. É verdade ou falsidade no que se refere ao grau de eficácia, ao grau de incrementar ou retirar vontade de potência (...) (GRIMM, 1977, p. 19)[59].

Esse critério de verdade não pode ser tomado como base de um possível relativismo, dado que não é propósito do filósofo a construção de um novo paradigma de verdade, a construção de um novo modelo de lógica ou a construção de uma escola filosófica. Não se trata, portanto, de estruturar as bases de um modelo de verdade "fundamentado" nas categorias da lógica formal, pois Nietzsche considera que o mundo é dinâmico o suficiente para não abarcar modelos permanentes nem modelos unívocos. A noção de verdade do filósofo reflete claramente esse dinamismo típico do mundo e da vida, sendo esta concebida como função de atividade, "mais especificamente de atividade individual" (GRIMM, 1977, p. 19).[60] Essa atividade pode ter tanto caráter físico como mental, de modo a se referir a conceitos, ideias e fenômenos. Uma ideia, por exemplo, que estimula o próprio intelecto e que incrementa força, é uma ideia verdadeira, ao passo que uma ideia que não estimula o pensamento e não incrementa força é uma ideia falsa (cf. GRIMM, 1977, p. 20).

Nesse sentido, concluímos que o pensamento que se faz por meio da *resistência* aponta para a "verdade", na medida em que a resistência refere-se a um estímulo, e é por esse motivo que Nietzsche é considerado um pensador paradoxal, contraditório, pois busca intencionalmente

---

[58] Traduzimos: "Where is truth to be found within the chaos with which Nietzsche presents us? How are we to judge truth if we find it?" (GRIMM, 1977, p. 18).
[59] Tradução livre: "Nietzsche's criterion for truth is not concerned at all with the logical content of the proposition. The content, in fact, is largely irrelevant. Its truth or falsity lies in the degree of efficacity, in the degree of power increase or decrease (...)" (GRIMM, 1977, p. 19).
[60] Traduzimos: "more specifically, individual activity" (GRIMM, 1977, p. 19).

a resistência e, portanto, a verdade; não aquela compreendida como dogmática, mas uma verdade dinâmica que se dá para um indivíduo concreto, por meio de experiências singulares. Em outros termos, ganhamos força quando resistimos. Trata-se de um conceito de verdade que não se estrutura por meio de linguagem, dogmas ou princípios tautológicos, mas um conceito vivo, paradoxal, dinâmico como o próprio mundo, que se "estrutura" na contradição. Segundo Grimm, esse é o princípio de verdade aplicado por Nietzsche ao conhecimento.

No que se refere ao mundo fenomênico, esse princípio aplica-se de igual forma, pois um objeto é "real" (verdadeiro) quando resiste a mim, e é considerado falso quando se "conforma" comigo (cf. GRIMM, 1977, p. 20). Tomemos um exemplo do conceito de verdade para os fenômenos. Consideramos uma parede verdadeira na medida em que não podemos atravessá-la, pois ela resiste a nós; um automóvel seria falso se pudéssemos atravessá-lo, mas, na medida em que ele resiste a nós, então é verdadeiro. Observa-se que o conceito de verdade não parte de princípios racionais válidos em quaisquer circunstâncias, mas, diferentemente dessa ideia, parte da "resistência" que se coloca para a vontade de potência, ou seja, da resistência "do" e "para" o homem.

O conceito de verdade estabelece-se, segundo Grimm, considerando o incremento da vontade de potência, que é sempre proporcional à resistência. A noção de objetividade e de conhecimento válido dá-se, para Nietzsche, por meio do conceito alemão *gegenstand*, que significa literalmente resistência (cf. GRIMM, 1977, p. 21), resistência que deve se dar por meio do homem e não do sujeito autoafirmativo da modernidade, como veremos a seguir.

# 3. O Perspectivismo e a questão do sujeito

## 3.1. Perspectivismo e autoafirmação do sujeito

Antonio Marques, filósofo português, tem uma vasta produção sobre o perspectivismo de Nietzsche, com destaque ao *Sujeito e Perspectivismo (1989)*, *Perspectivismo e Modernidade* (1993) e, ainda, *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche* (2003).

Em um primeiro momento, trataremos de aspectos da obra de 1989, pois parte dela foi reeditada em 2003 pelo Grupo de Estudos Nietzsche (GEN)[61], que trata da *Genealogia do Perspectivismo*. Investigaremos especialmente os fragmentos relativos à teoria do conhecimento de Nietzsche presentes nesta obra. Aliás, trata-se de um importante trabalho feito por Marques, facilitando as pesquisas que pretendam discutir a questão do conhecimento em Nietzsche.

Ao buscar a genealogia do perspectivismo, Marques (1989) enfoca as antinomias da racionalidade moderna e a autoafirmação do sujeito como determinantes dessa matriz. Ele adverte que Nietzsche empreendeu a busca genealógica como método capaz de determinar a origem dos valores morais (cf. MARQUES, 1989, p. 11), e é nesse sentido que se justifica discorrer sobre as origens do perspectivismo, que se encontram na modernidade. Segundo Marques:

> Se quisermos traçar a genealogia da teoria nietzschiana do conhecimento, tal como esta se exprime no perspectivismo, encontraremos na sua matriz o sujeito autoafirmativo da modernidade filosófica. Procuraremos mostrar que o perspectivismo nietzschiano resulta no essencial desenvolvimento e radicalização das aquisições mais importantes daquela matriz (MARQUES, 1989, p. 11).

[61] Grupo liderado por Scarlett Marton, da Universidade de São Paulo.

O sujeito autoafirmativo da modernidade apresenta duas características: 1) é formal; 2) configura o espaço onde as leis são sistematizadas. Em outros termos, é na modernidade, entendida como "organização", "formalidade" ou "objetividade" que principiam as bases do perspectivismo de Nietzsche, na medida em que se estrutura o sujeito autoafirmativo. Além disso, ele sugere que um estudo da filosofia nietzschiana do conhecimento deve

> 1) esclarecer as condições de constituição desse antecedente genealógico do perspectivismo protagonizado na figura/tipo do sujeito afirmativo; 2) compreender em que sentido se pode dizer que o perspectivismo radicalizou alguns elementos estruturais do sujeito auto-afirmativo (MARQUES, 1989, p. 11).

Não pretendemos discorrer sobre todas as implicações apresentadas pelo pensador português neste capítulo, mas evidenciar alguns aspectos desse antecedente genealógico do perspectivismo, verificando ainda a radicalização de alguns elementos deste sujeito afirmativo.

É nesse sentido que o pensamento de Kant se apresenta, pois o sujeito autoafirmativo aponta para aquilo que está presente nos escritos do filósofo de Königsberg, posto que a construção do conhecimento dá-se pelo sujeito, no próprio sujeito, entendido aqui como razão. Kant afirma: "(...) a razão é a faculdade que fornece os princípios do conhecimento a *priori*. Por isso, a razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*" (KANT, 1999, p. 65). Fica evidente a força que tem a razão no pensamento de Kant, uma vez que indica a base de um sujeito autoafirmativo, formal e sistemático. A modernidade atinge a sua plenitude quando busca a universalização social, ética e jurídica, atribuindo ao sujeito autonomia na construção de parâmetros seguros que têm a legalidade como base, resultantes de uma cultura da *Aufkärung*, da unidade, do controle.

O antecedente genealógico do perspectivismo, em um primeiro momento, tem na acepção de Marques o "formalismo" do sujeito como parâmetro universal da modernidade. Entretanto, Nietzsche, Heidegger, Adorno e Foucault criticam esse "formalismo como equivalente de uma

dominação contra a vida, o ser e suas expressões mais próprias" (MARQUES, 1989, p. 12). Desse modo, o processo de autoafirmação do sujeito, embora tenha o seu nascedouro no formalismo, mesmo na obra de Kant carrega a dimensão de uma "racionalidade autocrítica que vê a si mesma como antinômica" (MARQUES, 1989, p. 13). As antinomias[62] da razão apresentam as bases do perspectivismo na medida em que explicitam aporias e, portanto, dificuldades para a construção de um conhecimento objetivo e universal. Então, mesmo que Kant tenha buscado os limites da razão, concluiu que só se podem alcançar as formas dos objetos ou fenômenos considerando as categorias do entendimento[63].

A modernidade, portanto, aponta a matriz do perspectivismo – presente desde o pensamento de Kant – pelas antinomias mencionadas; e no pensamento de Nietzsche, em virtude de

> (...) incorporar dois elementos: por um lado, a impossibilidade de uma explicação teleológica para os atos cognitivos que não seja a de um finalismo que provoque a falta de sentido e, por outro, a intensificação do lado subjetivo, diríamos mesmo 'egoísta', dos conceitos supremos da razão (MARQUES, 1989, p. 34).

É impossível oferecer uma explicação finalizada, unitária e, portanto, universal para a compreensão do perspectivismo de Nietzsche. O perspectivismo apresenta uma confirmação da acepção antinômica de Kant. Em Nietzsche, teremos inclusive o distanciamento das formas de representação ou categorias do entendimento como unívocas ou mesmo aglutinadoras para a vida, pois:

---

[62] "Antinomias kantianas: A palavra antinomia significa propriamente 'conflito de leis' (...), mas foi entendida por Kant para indicar o conflito em que a razão se encontra consigo mesma em virtude de seus próprios procedimentos" (ABBAGNANO, 1999, p. 65).

[63] A esse respeito, recomendamos a leitura da obra *Crítica da Razão Pura*, especialmente a primeira parte (*Estética Transcendental*), considerando a afirmação de Kant, segundo a qual: "(...) No decurso dessa investigação, ver-se-á que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, espaço e tempo (...)" (KANT, 1999, p. 73).

> (...) existem formas diferentes. Cada forma é final: porque, contudo, existe um sem-número de formas, existe também um sem-número de formas finais (...). De fato apreendemos num ser vivo não mais do que formas (...) mediante a natureza de nosso intelecto, que é demasiado grosseiro para percepcionar a transformação contínua: ao que lhe é cognoscível chama ele forma. Na verdade não pode haver nenhuma forma, porque em qualquer ponto persiste uma infinitude (NIETZSCHE, 1989, p. 36).

Se existem formas diferentes com caráter individual e, portanto, não se podem conceber formas finais, duradouras e válidas para todos os casos, então parece que se justifica o perspectivismo como pilar da teoria do conhecimento de Nietzsche, que toma a vontade de potência como base fundamental das tensões internas do homem. Dito de outro modo, a teoria do conhecimento de Nietzsche é dinâmica e viva, não concebendo "formas" dadas, mas, ainda assim, respeita ao menos dois princípios: vontade de potência e verdade, sendo que a primeira, ligada à segunda, refere-se a uma contínua força interna e externa da natureza, presente em todos os seres.

A caracterização da teoria do conhecimento de Nietzsche será feita a seguir, considerando o que ele escreveu diretamente sobre a gnoseologia. Para tanto, tomaremos a seleção de Marques como fonte primária.

### 3.2. Perspectivismo, conhecimento e o homem

Tomando a segunda parte da obra de Marques (1989), especificamente no que se refere à seleção de textos de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento, focaremos alguns desses trechos a fim de sustentar a nossa posição de que o perspectivismo evidencia parte da teoria do conhecimento do filósofo, com ênfase no homem – que, afinal, é o protagonista da construção do

conhecimento. Pretendemos, assim, caracterizar tal teoria, demonstrando que é possível construir conhecimento tomando por base o pensamento de Nietzsche.

O texto de Marques recorta sessenta e sete aforismos sobre a teoria do conhecimento, o que oferece elementos para a reflexão sobre algumas categorias e para perceber outra gnoseologia diferente da tradicional, tendo o homem como elemento chave. O primeiro fragmento, por exemplo, coloca essencialmente a emblemática questão sobre o que é possível conhecer, partindo da ideia de que estamos dispostos a pensar infinitas interpretações e nada mais. Vejamos as palavras de Nietzsche:

> O nosso novo <Infinito> até onde se estende o caráter perspectivista do existente, ou se este tem ainda qualquer outro caráter, ou se um existente sem explicação, sem <sentido>, não será um <absurdo>, ou, por outro lado, se todo o existente não será essencialmente um existente a interpretar – é o que não pode ser averiguado, nem mesmo pela análise e pelo autoexame mais estrênuos e escrupulosos do intelecto. Isto porque o intelecto humano não poderá deixar de se ver, ao proceder a essa análise, através das suas formas perspectivistas, e só delas (NIETZSCHE, 1989, p. 65).

Se o intelecto humano não poderá deixar de se ver, então indagamos: o que é possível conhecer? O conhecimento para Nietzsche teria uma base subjetiva, como é o caso da abordagem kantiana? Esse fragmento de *A Gaia Ciência* inaugura estrategicamente a obra de Marques, na medida em que coloca a questão central da teoria do conhecimento, que diz respeito à possibilidade deste e de seus vários desdobramentos na esfera antropológica. Devemos ter em mente que a questão do conhecimento passa necessariamente pelo sujeito; então, faz-se necessário discutir aspectos desse protagonista. Em outros termos, poderíamos perguntar: como o intelecto conhece? No ato de conhecer, há interferência do sujeito no fenômeno? Ou ainda, é possível conhecer os fenômenos como são, independentemente da "visão" do sujeito? A resposta só pode ser negativa. Temos, portanto, uma importante característica da obra de Nietzsche sobre

a gnoseologia, qual seja, a de que não existe conhecimento objetivo ou imparcial. De outra forma, o conhecimento revela sempre uma intenção do sujeito, uma busca que parte das matrizes intelectivas dele – então, ele não se dá no objeto, mas toma este como núcleo. O conhecimento não diz respeito a uma relação entre sujeito e objeto, mas à apropriação do objeto pelo sujeito, ao controle ou tentativa de domínio por parte deste. Nietzsche assevera que:

> O mundo dos fenômenos como <mera aparência e ilusão>, a necessidade de causalidade, que estabelece conexões entre os fenômenos, igualmente <aparência vazia e ilusão> – tal é a origem da rejeição moral do ilusório e do aparente. Tem de se ultrapassar este estado de coisas. Não existe nenhuma Coisa-em-si, nem nenhum conhecimento absoluto; o caráter perspectivista, ilusório, enganador é intrínseco à existência (NIETZSCHE, 1989, p. 77).

Assim, reside nessa posição do filósofo sua crítica à modernidade e à tradição filosófica, com exceção do período da tragédia grega, destacando-se o pensamento de Heráclito de Éfeso[64]. Se tomarmos a passagem de *Humano, Damasiado Humano*[65] em que o filósofo fala de sua preferência pelas mentiras em lugar das convicções, mostrando os perigos do dogmatismo, então poderíamos dizer que a questão do conhecimento é tão complexa quanto já

[64] Um exame cuidadoso do *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche foi feito por Márcio Benchimol (2003), que explicita a opção de Nietzsche pela tragédia grega, tendo como foco a oposição Apolo e Dionísio, além de evidenciar Heráclito como alguém que influenciou o filósofo do eterno retorno, na medida em que o devir consistiu em um dos pilares de seus escritos. Em outros termos, a vida trágica é marcante no pensamento do efésio e também o é no pensamento de Nietzsche, uma vez que se resolve na vivência dos conflitos e não na tentativa de excluir o que é natural: a tragédia. Almeida (2005) também insere Heráclito como o único predecessor possível de Nietzsche: "Antes de mim, não existia essa transposição do dionisíaco para um *pathos* filosófico: faltava a *sabedoria trágica*, – dela procurei debalde vestígios mesmo entre os grandes gregos da filosofia dos dois séculos que antecederam Sócrates. Restava-me uma dúvida quanto a Heráclito, na vizinhança de quem me sinto mais reconfortado e animado do que em qualquer outra parte. A aquiescência ao fluxo e ao *aniquilamento*, traço decisivo numa filosofia dionisíaca: o 'sim' à contradição e à guerra; o vir-a-ser, com uma recusa radical do conceito de 'ser' – nisto devo reconhecer o que há de mais afim comigo, sob todos os aspectos, em tudo aquilo que até hoje foi pensado" (ALMEIDA, 2005, p. 118).

[65] Referimo-nos ao fragmento 483 do capítulo *O homem a sós consigo*, em que afirma: "*Inimigos da verdade* – convicções são inimigas da verdade mais perigosas que as mentiras" (NIETZSCHE, 2001, p. 265). No original, lê-

foi demonstrado pela história da filosofia. Se tomarmos, por exemplo, a busca de Kant em estabelecer os limites da razão[66], ou mesmo a estruturação do método, que evidencia ideias claras e distintas de Descartes[67], concluiremos que a possibilidade do conhecimento é de fato uma constante busca dos pensadores.

Não se pode pretender encontrar em Nietzsche a construção de quaisquer conhecimentos válidos de forma duradoura, pois ele busca precisamente a revaloração do conhecimento estabelecido e determinado. Nesse sentido, a crítica de Nietzsche ao conceito do "eu" está na mesma perspectiva de outras categorias substantivas como Deus, Alma ou Imortalidade. O "eu" é ficção para o filósofo do eterno retorno e, desta forma, não é capaz de construir bases, edifícios ou fundamentos para ele mesmo ou para o mundo fenomênico. O sujeito está circunscrito às forças, e talvez caiba explicitá-las como assimilação, transformação, generalização ou diferenciação. Em outros termos, o caráter perspectivista de forças inclui a dimensão do devir heracliteano. Como Nietzsche sinaliza:

> O eu é posto pelo pensamento, mas até agora acreditava-se, tal como crê o povo, que no <eu penso> residisse algo de imediatamente evidente e que este <eu> fosse a causa dada do pensamento, por analogia com o qual perceberíamos todas as outras relações causais. Por muito enraizada nos hábitos e imprenscindível que hoje seja aquela ficção, isso, só

---

se: "Feinde *der Wahrheit*. – Überzeugungen sind gefährichere Feinde der Wahrheit als Lügen" (NIETZSCHE, 1999A, p. 254).

[66] A *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1788, refere-se à maior tentativa filosófica de se estabelecer os limites do conhecimento racional. Kant insere sua preocupação logo na introdução, dizendo que "todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o *tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela" (KANT, 1999, p.53). Nietzsche questiona a validade de categorias como tempo e representação, no que se refere à possibilidade do conhecimento.

[67] Descartes buscou no *Discurso do Método* a verdade nas ciências, afirmando: "julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras (...)" (DESCARTES, 1983, p. 47). Nietzsche, por outro lado, pretende justamente desconstruir a possibilidade de conhecimentos verdadeiros, então, o racionalismo como possibilidade de construção de um conhecimento puramente racional e verdadeiro é dogmático, se tomarmos o perspectivismo nietzschiano como metodologia de análise. Não compete a esta tese desenvolver o pensamento de Descartes, mas apontar algumas categorias e suas diferenças para com o perspectivismo.

> por si, nada prova contra o seu caráter fictício: uma crença pode ser condição de vida e, apesar disso, ser falsa (NIETZSCHE, 1989, p. 81).

Por conseguinte, a revaloração do sujeito por meio do perspectivismo indica, ainda, a dura crítica aos pensadores sistêmicos, ou seja, àqueles que construíram sistemas filosóficos, como Platão, Hegel e Kant[68]. O filósofo faz referência às cabeças sistemáticas que consideram verdadeiro um complexo de ideias (cf. NIETZSCHE, 1989, p. 82), demonstrando os perigos dessa ação na medida em que prescrevem autoilusões, características típicas dos grandes sistemas. Há implicitamente a compreensão de que a ordem e a clareza de um sistema são inerentes ao "ser das coisas" e que, por outro lado, o caótico, o imponderável e a desordem estão associados ao erro ou à incompreensão. Nesse sentido, se o "eu" é classificado como ficção pelo filósofo da vontade de potência, tanto mais serão suas construções, em especial os sistemas.

É por meio do perspectivismo que se pode compreender a natureza dinâmica das forças do "eu" e, nesse caso, o próprio sentido do sujeito em Nietzsche, conceito que não se refere a uma substância singular monadológica, mas às possibilidades de experimentação na vida, que é trágica por natureza. Não existe em Nietzsche o "eu" como substância determinada ou com qualquer conceito definido.

Uma segunda categoria que destacamos para a compreensão da dimensão humana do conhecimento é a verdade, pois, diferentemente das perspectivas clássicas, que buscam a verdade como algo dado e estabelecido, no caso do pensamento de Nietzsche busca-se a transformação – dinâmica e complexa – do homem, de modo que a verdade jamais será estabelecida. Pode-se, no entanto, admitir que a *busca* em torno dela, ao longo da história da filosofia, está posta e, nesse

[68] Destacamos esses pensadores pelo fato de que construíram sistemas, mas não só por isto. Fundamentalmente construíram sistemas ideais, o que, para Niezsche, significa um equívoco, na medida em que não se pode viver o mundo ideal e perfeito – platônico – ou mesmo conceber o "eu" histórico hegeliano e, principalmente, não se pode sequer realizar o "eu" kantiano, que obedece ao imperativo categórico, pois não obedece ao desejo de autocrítica ou autossuperação, mas tão somente às regras gerais postuladas a partir de um desejo universal (cf. KANT, 1973).

caso, o homem dá o seu sentido, reforçando a dimensão filosófica e antropológica. Afinal, o que seria da filosofia se não tivesse como meta a busca da verdade de seu sujeito? Contudo, ao pensar a verdade como algo dinâmico, a partir de Nietzsche, contrariamos a vertente posta pelas teorias do conhecimento, no sentido de não se ter em mente a produção de uma *verdade* sobre a verdade. Vejamos o que Nietzsche diz a respeito da busca da verdade pelo filósofo:

> O filósofo não procura a verdade, mas a metamorfose do mundo dos homens. Luta por uma compreensão do mundo com autoconsciência. Luta por uma assimilação, e fica satisfeito quando conseguiu explicar algumas coisas antropomorficamente. Assim como o astrólogo considera o mundo ao serviço dos indivíduos isolados, assim o filósofo vê o mundo como homem. O homem como medida das coisas é igualmente a forma de pensar da ciência. Cada lei da natureza é, em última análise, uma soma de relações antropomórficas. Especialmente o número: a redução de todas as leis a quantidades e sua expressão em fórmulas numéricas é a metáfora, tal como um surdo pode ajuizar da música e do som pelas figuras de Chladni [69] (NIETZSCHE, 1989, p. 68).

Essa passagem contém a forte marca dos escritos nietzschianos que dizem respeito à busca de algo em processo, em transformação. O filósofo não busca a verdade justamente porque não a encontrará como algo dado e certo. O que temos na vida humana é o vir a ser, de modo que o filósofo busca, de fato, a transformação que constitui o nosso mundo, e não deve se contentar com definições, ideias, assimilação, paradigmas ou conceitos como verdadeiros, mas construir verdades no devir, a cada experimento. Não se contentar com tais elementos é uma condição porque eles são o resultado construído pelo aparelho cognitivo, que é limitado e não permite buscar uma dimensão maior do conhecimento; ao contrário, tende a reduzi-lo e a simplificá-lo, de modo que conhecemos apenas ilusões – ou, ainda, na linguagem kantiana, fenômenos. Nietzsche afirma que o sistema de construção de conhecimento do homem é "um aparelho de abstração e de simplificação, que não visa o conhecimento, mas o domínio sobre as coisas" (NIETZSCHE, 1989, p. 76). É nesse sentido que a teoria do conhecimento desse pensador

[69] Fisicista e músico que viveu de 1756 a 1827.

diferencia-se das demais escolas no que se refere ao conceito de verdade; afinal, como falar da verdade em si com o aparelho falho que é o cognoscível e demasiado humano? O sentido habitual de conhecimento diz respeito à simplificação por meio da linguagem das experiências existentes e, nesse sentido, identifica o estranho sendo estruturado como orgânico ou, ainda, o heterogêneo sendo falsificado como homogêneo, análogo, numerável. Como consequência, para Nietzsche a vida também é falseada, incluindo o pensar, que diz respeito à falsa transformação, em um universo no qual se pretende, por meio da assimilação, "tornar as coisas semelhantes a nós" (NIETZSCHE, 1989, p. 80).

A lógica é compreendida por Nietzsche como ficção, seja no que se refere à construção de conceitos, seja na rigorosa articulação entre argumentos por meio da concatenação de ideias. Vejamos as palavras de Nietzsche a esse respeito:

> (...) um pensamento deste tipo nunca ocorre na realidade; é, porém, aplicado como modelo de formas e aparelho de filtragem com que, ao pensarmos, rarefazemos e simplificamos a extrema multiplicidade e diversidade do acontecer efetivo, para que dessa maneira o nosso pensamento se torne captável por meio de sinais, perceptível e comunicável (...) (NIETZSCHE, 1989, p. 81).

A lógica representa, nesse sentido, um grande instrumento de simplificação do que de fato diz respeito ao conhecimento, na medida em que opera com categorias e classificações que pretendem sempre reduzir, por meio da linguagem, a experiência de vida. Entregar os atos mentais e os fenômenos às simplificações da lógica não significa enxergar o fundo de tais realidades. Significa, em última análise, o nivelamento do conhecimento na esfera mais rudimentar possível. É assim que o conhecimento tem sido elaborado/compreendido, como a "expressão de uma coisa nova através dos sinais de coisas já <conhecidas>, já experimentadas" (NIETZSCHE, 1989, p. 81), o que, para Nietzsche, é pouco. Melhor dizendo, para a teoria do conhecimento desse pensador tem-se no horizonte a possibilidade intencional de falsear o

conhecimento, e não a de utilizar categorias prontas para o conhecer. A lógica tradicional produz na formação dos pensadores sistêmicos uma grande ilusão, na medida em que estes tomam como verdadeiro um conjunto de ideias que cabem nas fórmulas ou categorias previamente estabelecidas. O grande equívoco de tais pensadores está na convicção de que a clareza, a ordem e a organização são atributos do ser das coisas e, ao contrário, "a desordem, o caótico, o imponderável só se manifestam num mundo errôneo ou imperfeitamente compreendido – em uma palavra: são um erro" (NIETZSCHE, 1989, p. 82). Enquanto trabalharmos as oposições erro/acerto ou caos/ordem distinguindo e separando suas extremidades, qualquer instrumento será incapaz de mensurar a realidade fenomênica, que é complexa e abarca, necessariamente, o erro e o acerto juntamente. Ela abarca também o caos e a ordem. Desse modo, a construção de que há o certo e o errado, válidos em separado, não se sustenta para a teoria do conhecimento de Nietzsche, pois ele opera com o mundo tal como ele é: complexo e contraditório. A compreensão de tal mundo dá-se por meio da compreensão ou vivência das forças da vontade de potência, que diz respeito à mais importante categoria da teoria do conhecimento de Nietzsche, pois aponta para uma vertente aberta, que não pretende esquematizar, amarrar, fechar possibilidades e caracteriza, portanto, o conhecimento dinâmico, tal como o filósofo construiu.

Para finalizar a seleção de alguns de seus aforismos, destacamos aquele que atribui o caráter de aparência e ilusão ao próprio perspectivismo, desdizendo Nietzsche e, assim, conferindo coerência a seus escritos, que são paradoxais. Diz o filósofo:

> O perspectivismo produz, por conseguinte, o caráter da <aparência>! Como se ficasse ainda algum mundo, uma vez eliminado o perspectivismo! Ter-se-ia com isso suprimido a relatividade, que cada centro de força tem a sua perspectiva própria em relação a todo o resto, isto é, a sua avaliação bem determinada, o seu modo de ação, a sua maneira de opor resistência. O <mundo aparente> reduz-se, portanto, a uma maneira específica de agir sobre o mundo a partir de um centro (...). A contraposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro reduz-se à antinomia entre <Mundo> e <Nada> (NIETZSCHE, 1989, p. 101).

A riqueza desse aforismo está na sugestão clara e explícita de que o perspectivismo não apresenta uma saída final e messiânica para o problema do conhecimento. Tal abordagem do conhecimento é rica por considerar cada experimento válido, preservada sua coerência interna. Ao mesmo tempo, a validade de outras acepções dá-se continuamente; então, não é o perspectivismo que traduz melhor o conhecimento ou, ainda, que constitui uma caracterização que resolve os problemas do conhecimento. Refere-se o perspectivismo a outra possibilidade de se conceber o conhecimento e mesmo a verdade, sempre tomando o homem e sua caracterização, por vezes contraditória, como balizas estruturantes. É preciso notar que a suposta e histórica contradição entre mundo aparente e mundo verdadeiro não está presente na obra de Nietzsche. Essa natureza dinâmica caracteriza o perspectivismo e, portanto, sua teoria do conhecimento.

A seguir, passaremos para o levantamento de pistas para a construção da teoria do conhecimento de Nietzsche, considerando a elaboração do primeiro capítulo como base primeira, com as categorias: paradoxo, aforismo e experimento, mas, sobretudo, retomando aspectos desse segundo, tomando a crítica do filósofo ao positivismo como ponto importante para tal caracterização, assim como as críticas ao determinismo e ao darwinismo.

## 4. Pistas para a construção de uma teoria do conhecimento

As pistas para a construção de uma possível teoria do conhecimento em Nietzsche estão amparadas pela vontade de potência, já que este conceito é o pano de fundo de sua filosofia. No perspectivismo, culmina a impossibilidade de construção de qualquer conhecimento seguro e duradouro, distanciando-se das armadilhas da modernidade, seja na promessa da construção de um conhecimento objetivo e imparcial, seja na equivocada associação dos conceitos de bom e útil como metas das ciências. Tomando por base essas considerações, as pistas aqui construídas

partirão das críticas feitas por Nietzsche ao positivismo, ao determinismo e ao darwinismo, para caracterizar uma possível teoria do conhecimento. Esta teoria distancia-se de perspectivas "fundacionistas", uma vez que tem o devir como núcleo de seus escritos. Mesmo assim, seria uma teoria do conhecimento?

### 4.1. Crítica ao positivismo

O positivismo, aqui entendido como concepção moderna de mundo, é alvo direto de Nietzsche no que se refere à questão do conhecimento. Há um aforismo sintomático de sua crítica que aqui explicitamos:

> Contra o positivismo, que se fica pelo fenômeno de que <há apenas fatos> eu diria: precisamente o que não existe são fatos, mas, tão-só interpretações. Não podemos verificar a existência de um único fato <em si>; talvez seja um absurdo pretender semelhante coisa. <Tudo é subjetivo>, direis vós, mas isso já é interpretação; o <sujeito> não é nada de dado, mas algo que é acrescentado pela imaginação, algo que é metido por detrás. Será afinal necessário pôr ainda o intérprete atrás da interpretação? (NIETZSCHE, 1989, p. 94).

Por conseguinte, argumentam os positivistas que os fatos revelam o ser das coisas; mais do que isto, afirmam que os fatos representam as coisas como elas são. As ciências naturais operam com essa premissa, de tal forma que os diversos instrumentos de pesquisa são experimentais, fundados na observação dos fatos. O propósito é o de repetir o experimento com base em algumas premissas, buscando a uniformização dos resultados para torná-los válidos. As pesquisas em ciências sociais e humanas foram afetadas diretamente pelo instrumental utilizado nas ciências naturais, de modo que, se o cientista social não for a campo, não consolidará uma pesquisa para aquela área do saber. A observação dos fatos é, nesse sentido, fundamental para o desenvolvimento das ciências na matriz do positivismo. Os cientistas sociais argumentam que

sem a busca de elementos na sociedade – por meio de observação, entrevistas ou análises cotejadas com dados estatísticos previamente elaborados – não se tem o rigor que caracteriza uma pesquisa científica. Assim, debruçam-se os cientistas fortemente sobre os acontecimentos, como se eles expressassem o fundo da construção do conhecimento.

Se tomarmos as ciências sociais aplicadas, especialmente na área jurídica, os fatos representam a verdade, pois 'contra fatos não há argumentos', conforme argumentam alguns juristas. Construções desse tipo balizam a ciência moderna. Para Nietzsche, os fatos não são nada além de fatos, ou seja, são acontecimentos que, sem o mediador (sujeito), sequer existem. Por meio do perspectivismo, ele rechaça a ideia de que contra fatos não há argumentos, dizendo que os fatos são interpretados e não existem fatos em si mesmos, apenas interpretações deles.

A afirmação de Nietzsche de que existem interpretações dos fatos, negando-os em si mesmos, fundamenta a sua crítica ao positivismo como concepção de mundo. Como poderia, então, o positivismo sustentar o pensamento moderno? Nietzsche já anunciava as fragilidades de tal "modelo" de ciência no século retrasado e Boaventura de Sousa Santos (2003), embora sob outro referencial teórico – o da chamada pós-modernidade – constrói uma importante crítica ao que nomeia paradigma dominante, por influência de Thomas Samuel Kuhn, caracterizando, inclusive, a crise de tal paradigma, desenhando as balizas do que nomeia paradigma emergente, com aspectos bem singulares[70].

Thomas Samuel Kuhn (2003) caracteriza a ciência normal como aquela que se faz por pares que a legitimam, e os cientistas de tal modelo desenvolvem a ciência por meio de diretrizes comuns (método), de modo que as expectativas para a resolução de problemas são tão próximas entre os diferentes pesquisadores que esse autor insere a figura de um quebra-cabeça para simbolizar o desenvolvimento dessa ciência que, na verdade, é previsível. O cientista distancia-

se dos problemas que aparecem nos procedimentos e busca a adequação das "peças" na execução das tarefas. Ou seja, já temos as peças do quebra-cabeça: o fazer científico diz respeito à montagem de tal jogo. Quando o cientista depara-se com problemas não previstos, geralmente os rechaça, ao invés de tomá-los para a compreensão e resolução de problemas. Tais disparidades são nomeadas anomalias e balizariam o desenvolvimento de uma ciência revolucionária. Contudo, por razões de compromisso com o "estatuto" das ciências e por compromisso com os pares – e não com o desenvolvimento da ciência de fato – tais pesquisadores recusam aquilo que não coincide com o previsto, negando, portanto, as anomalias. Dessa forma, a ciência não se desenvolve, pois fica circunscrita aos paradigmas já construídos, os quais, aliás, são desenvolvidos muitas vezes por interesses que nascem em contextos diversos ao da ciência, como a economia, por exemplo. Enfim, Kuhn caracteriza esta ciência mostrando a importância de um perfil de cientista que nomeia "revolucionário", que é aquele que irá se preocupar com as anomalias, com as "diferenças" nos procedimentos científicos e, assim, fazer de fato ciência – nesse caso, revolucionária. Por essa razão, seu livro principal intitula-se *A Estrutura das Revoluções Científicas*.

Santos (2003) é influenciado por Kuhn por tomar emprestado o conceito de "paradigma" e por verificar a influência das ciências naturais sobre as ciências sociais, embora Kuhn não tenha levado seu raciocínio a este ponto. Santos (2003) considera hegemônico o modelo de racionalidade moderna que nasce no século XVI:

> Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas (...) (SANTOS, 2003, p. 10).

---

[70] Ver a obra: *Um discurso sobre as Ciências* (2003), especialmente o capítulo que trata da crise do paradigma dominante e sua caracterização, inserindo o positivismo como modelo dominante da ciência moderna.

Tal vertente totalitária perdura até os nossos dias e apresenta um modelo de ciência dogmático, mas em crise, considerando o próprio desenvolvimento das ciências naturais. Afinal, a teoria da relatividade de Einstein, o princípio da incerteza de Heisenberg e o teorema da incompletude de Gödel, por exemplo, representam aspectos da crise do paradigma dominante, fragilizando o modelo totalitário científico moderno. Portanto, não se pode operar com o conceito de ciência hegemônica e totalitária nem mesmo nas ciências naturais, pois a crise está instaurada. O que nos interessa aqui, com essa breve exposição de alguns elementos de Santos, é demonstrar que qualquer discurso sobre a ciência implica especificar de que ciência falamos, suas características e procedimentos, pois não há ciência hegemônica e sua estagnação, portanto, não é justificável. A ciência deve ser compreendida como aberta, flexível, sujeita a críticas e contínuas reformulações.

A objeção de Nietzsche quanto à premissa geral de que os fatos representam o ser das coisas assenta-se na necessidade de se focar o sujeito, pois, mesmo com o desenvolvimento das ciências naturais, observamos que quem sustenta, define e opera esta ciência, com os seus diversos instrumentos, é o homem. Então, o caráter interpretativo dos dados e dos fatos é o que deve imperar para a compreensão da ciência. Em outros termos, não se pode pretender o conhecimento fenomênico sem o cuidadoso exame de seu intérprete, que, aliás, é dinâmico e imprevisível. Então, poderíamos perguntar: que tipo de ciência estaríamos por desenhar com base na objeção de Nietzsche?

Com a crítica ao positivismo do pensador do eterno retorno, sinalizamos um primeiro aspecto da teoria do conhecimento, que se baseia na necessidade da interpretação, fazendo alusão à hermenêutica como ciência da interpretação, com características singulares. A esse respeito, diz Nietzsche:

> (...) são as nossas necessidades que interpretam o mundo: os nossos instintos, os seus prós e os seus contras. Cada instinto é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva, que gostaria de impor como norma aos restantes instintos (NIETZSCHE, 1989, p. 95).

Assim, o positivismo não aponta para uma ciência objetiva, que busca o conhecimento imparcial; não tem por meta o desenvolvimento do conhecimento. Mesmo que a palavra "conhecimento" tenha algum sentido, o fato de o mundo ser cognoscível não impede que haja diferentes formas de interpretação, o que implica a inexistência de um sentido único por trás de cada fato ou fenômeno. Há, ao contrário disso, inumeráveis sentidos, e nisso reside o perspectivismo. A explicação do filósofo sobre o perspectivismo descaracteriza o positivismo como ciência ou mesmo como possibilidade do conhecer. O positivismo, portanto, à luz do pensamento de Nietzsche, não pode ser pensado como ciência, pois não visa à busca da revaloração do sujeito. O positivismo tem como *leitmotiv* o entendimento dos fenômenos da natureza, ou fatos, o que é inviável para Nietzsche, na medida em que não se podem compreender os fatos por eles mesmos, apenas quando interpretados.

### 4.2. Crítica ao determinismo

A crítica que Nietzsche faz ao determinismo aproxima-se da crítica ao princípio da causalidade. A causalidade em Descartes, por exemplo, expressa tanto no *Discurso do Método* como em *Meditações*, serve para provar racionalmente a existência de Deus. Descartes argumenta que se somos imperfeitos, então, deve haver um ser perfeito, neste caso, Deus. A razão, portanto, autoriza a formulação do argumento sem a necessidade de experimentação ou mesmo de testes. O determinismo, aproximando-se da causalidade, baseia-se na premissa de que tudo está determinado antes mesmo de ocorrer. A regularidade de ocorrência de um fenômeno

não explicita a sua necessária repetição, e nisto reside a crítica de Nietzsche ao determinismo. É evidente que a causalidade diferencia-se do determinismo, contudo a aproximação pode ser feita no que diz respeito à previsibilidade de ocorrências.

O empirismo de Hume, por exemplo, sugere que não se pode assumir o resultado de um experimento sem realizá-lo; então, assumir o resultado de um experimento é algo que deve ser feito sempre *a posteriori*. Não assumir o determinismo das ocorrências já estava presente em uma das premissas do empirismo inglês. Por exemplo, um copo de cristal jogado de uma altura a um metro e meio do chão irá quebrar, mas isto não significa, para o empirismo, que saibamos do resultado desta ocorrência *a priori*. O radicalismo de Hume está na necessidade de se fazer experimentos, mesmo que saibamos, pela probabilidade, dos prováveis resultados dos experimentos. Não é pelo fato de que o sujeito repete hábitos que esses irão ocorrer, pois a vontade de potência do sujeito pode permitir que opte por outro caminho. Estamos habituados à repetição, o que nos leva à ilusão de que a necessidade existe em si mesma, e nos faz esquecer de que se trata também de interpretação. Nesse sentido, Nietzsche diz que:

> Do fato de uma coisa suceder com regularidade e de uma forma calculável não se segue que essa coisa aconteça <necessariamente>. (...) A) A necessidade não é um fato, mas uma interpretação; B) Uma vez que se tenha compreendido que o <sujeito> não tem nada a ver com o que age, mas que é somente uma ficção, segue-se então toda uma variedade de coisas. (...) desaparece também a <coisa em si>, porque esta equivale, no fundo, à concepção de um <sujeito em si>. Tínhamos compreendido já, no entanto, que o sujeito era algo de fictício. A antinomia entre a <coisa em si> e o <fenômeno> (<aparência>) é insustentável; e com ela desaparece também a ideia de <fenômeno>. (NIETZSCHE, 1989, p. 96).

Portanto, a crítica ao determinismo anuncia uma segunda característica da teoria do conhecimento de Nietzsche, de acordo com a formulação de que não existem entes como sujeito, coisa em si ou mesmo necessidade: todos esses conceitos são fruto de interpretação.

A acepção de que não existe coisa em si parece fundamental para a construção do conhecimento, pois assumir a existência de algo em si mesmo significa admitir as antinomias e aporias de definição do que significa esta coisa em si e, na matriz do pensamento de Nietzsche, estamos sempre sujeitos à interpretação; portanto, não teríamos o "em si" determinado, fixo, válido para todos os casos. Isto não significa que os fenômenos não devam ser estudados, interpretados ou compreendidos. O que está em jogo com a crítica ao determinismo feita por Nietzsche é o alerta para a impossibilidade na construção de algo determinado com estatuto absoluto. O sujeito interpreta, nomeia, revalora, transgride e, portanto, dá sentido ao mundo. Desenvolveremos aspectos deste sujeito na caracterização da vida aristocrática no próximo capítulo. Enfim, essa segunda característica da teoria do conhecimento de Nietzsche, fundada na crítica ao determinismo, possibilita a construção de um conhecimento aberto, possível e não determinado.

Ademais, o fundamento da construção deste conhecimento vivo, dinâmico e indeterminado está na vontade de potência, no comando de forças internas que justificam, no mundo orgânico, a perseguição do melhor, do destaque, da excelência; em última instância, do aristocrático.

### 4.3. Crítica ao darwinismo

A terceira característica da teoria do conhecimento do pensador de *Sils-Maria* nasce de sua crítica ao darwinismo e alude ao utilitarismo. Há alguns textos nos quais ele enfoca especialmente a escola de Bentham[71]. Nietzsche é frontalmente contra a concepção do

[71] Marton (2000) faz uma análise acurada da crítica de Nietzsche ao utilitarismo, demonstrando que a associação do bom ao útil é equivocada em sua base, pois o que é o bom, senão uma definição construída pelo homem e, portanto, uma ficção? Nesse sentido, diz a especialista que o bom foi associado ao útil como estratégia para se ter o mal como

desenvolvimento das espécies a partir do princípio de que os bons devem prevalecer. A aptidão para a sobrevivência não justifica a natureza orgânica, segundo Nietzsche, que se move em busca da assimilação.

Afinal, o que significa "bons"? Em média, para o darwinismo, bom coincide com útil, e daí nasce a pergunta de Nietzsche: "<útil em relação a quê?>" (NIETZSCHE, 1989, p. 93). Assumir que algo é útil em si mesmo significa desprezar a possibilidade de este algo ser ele mesmo, independentemente do que este algo signifique. A definição "útil" independe do fenômeno, está fora do fenômeno e, portanto, não diz respeito a ele mesmo. Da mesma forma, assumir que algo é bom em si mesmo significa também a incorreção de tê-lo como determinado, mas sabemos que não há nada que seja determinado na natureza para o filósofo, exceto sua natureza indeterminada. É por essa razão que Nietzsche critica o darwinismo ao fundamentar o desenvolvimento das espécies no mais forte. Nietzsche considera que tal determinação é infundada na medida em que não se tem a luta das forças internas como fonte do desenvolvimento da construção do mais forte. Em outros termos, Nietzsche declara que:

> (...) o próprio indivíduo é uma luta das partes (pela nutrição, pelo espaço etc): o seu desenvolvimento está relacionado com um <vencer>, com um predominar de partes singulares, com uma atrofia, uma transformação de outras partes em <órgãos> (NIETZSCHE, 1989, p. 94).

Por conseguinte, Nietzsche faz objeções à possibilidade de um desenvolvimento conhecido das espécies, determinado, previsto, sugerindo a vontade de potência como o *leitmotiv* do desenvolvimento da natureza. Portanto, a dinâmica de forças internas do mundo orgânico

---

inútil e, como Nietzsche opera com a vontade de potência, então, não faz sentido tal construção com validade universal. É intenção dos utilitaristas sugerir uma base universal para a ação do homem: maximizar a felicidade e minimizar a dor, por meio do equivocado princípio da felicidade, pois, para Nietzsche, não se tem felicidade como algo bom em si, uma vez que ele nega a possibilidade do "em si". O que significaria, então, definir a felicidade e associar a busca de satisfação ao útil e bom, senão uma estratégia de manipulação social?

justifica o próprio mundo, que não é regular, previsível, determinado ou conhecido, mas caótico, imprevisível e irregular.

Assim, a terceira característica significativa para a construção da teoria do conhecimento de Nietzsche, oriunda de sua crítica ao darwinismo, diz respeito à luta interna que se tem nos corpos e na natureza, ou seja, diz respeito à vontade de potência, espinha dorsal de seu pensamento, uma vez que não é possível pensar qualquer desenvolvimento sem considerar as forças internas que têm as espécies. Nesse sentido, é preciso tomar cuidado inclusive com o perspectivismo, como já mostramos:

> Produz, por conseguinte, o caráter da <aparência>! Como se ficasse ainda algum mundo, uma vez eliminado o perspectivismo! Ter-se-ia já com isso suprimido a relatividade, que cada centro de força tem a sua perspectiva própria em relação a todo o resto, isto é, a sua avaliação bem determinada, o seu modo de ação, a sua maneira de opor resistência (...). Não existe, porém, nenhum <outro> ser, nenhum ser <verdadeiro>, essencial – assim se manifestaria um mundo sem ação e reação (NIETZSCHE, 1989, p. 101).

Observamos que o filósofo nega, nesta passagem, a possibilidade de um ser verdadeiro, essencial. Então, mesmo que apontemos para a possibilidade de uma teoria do conhecimento em Nietzche, devemos ter em mente que esta construção não deve ser acabada, fixa, mas, pelo contrário, deve remeter a uma dinâmica que se estende ao infinito. A teoria do conhecimento que aqui desenhamos parte dos grandes eixos norteadores: o *perspectivismo*, na acepção de que não há um conhecimento objetivo; a *interpretação* com o foco no sujeito e, portanto, na sua compreensão como regulador da possibilidade do conhecer fenomênico; a *luta de forças internas*, dizendo respeito à vontade de potência, categoria viva que rechaça quaisquer construções dadas como verdadeiras; e, por fim, o conceito de *verdade*, compreendido como busca do filósofo.

Dessa forma, a teoria do conhecimento aqui estruturada não tem nenhum compromisso com a verdade dogmática, mas com a luta de forças da natureza, na perspectiva de que esta luta busca interpretações a cada experimento, atribuindo sentido às coisas no mundo.

Finalmente, o perspectivismo como parte da teoria do conhecimento mostra-se possível na medida em que não se busca o determinado, o definido, o comum, mas apenas e tão somente busca-se aquilo que é, por meio de suas forças internas, avaliadas por um sujeito também detentor das mesmas forças. Portanto, o que se busca não precisa ser alcançado de forma determinada; busca-se, no máximo, validar acontecimentos por meio de experimentos para um determinado momento, e nada além disso.

No próximo capítulo analisaremos o conceito de aristocracia a partir das obras: *Para Além de Bem e Mal, Jenseits von Gut und Böse (1999)* e *Humano, Demasiado Humano*, *Menschliches, Allzumenschliches* (1999A), especificamente os capítulos: *O que é nobre* e *O homem a sós consigo*, núcleos da concepção de aristocracia do filósofo. Para esta análise, discutiremos aspectos das concepções de senhor e escravo, base fundamental da compreensão da elevação do homem e da possibilidade de autossuperação e de autocrítica.

A busca da excelência individual será examinada e, mais do que isto, sugerida como um caminho para a saída do homem de seu estado de ressentimento, nivelamento e dormência, fazendo alusão a Heráclito. Esses aspectos suscitarão a autossuperação do homem como tarefa individual que, juntamente à análise feita do perspectivismo, representam aspectos da vida aristocrática. O parágrafo 260 da obra *Para Além de Bem e Mal* discorre sobre a moral dos senhores e moral dos escravos, e alude aos espíritos muito livres, tratando de características da vida aristocrática.

## Capítulo III

## Autossuperação e autocrítica: condições da busca da excelência para a vida aristocrática

Dado o desenvolvimento das bases da teoria do conhecimento de Nietzsche no capítulo anterior, especialmente em relação à percepção do problema das convicções e o aprisionamento do homem no mundo, cabe agora investigar as possibilidades de saída deste estado de inércia por meio da busca da excelência. Em outros termos, as críticas ao darwinismo, ao positivismo e ao dogmatismo, e o apontamento da vontade de potência como pano de fundo da filosofia de Nietzsche, evidenciam o devir como uma característica da vida aristocrática e, portanto, da possibilidade de saída do homem deste estado de aprisionamento. No próximo capítulo investigaremos os elementos deste aprisionamento e sua articulação com a educação aristocrática, mas antes disso é necessário adentrar as condições da busca da excelência, caracterizando assim a vida aristocrática e demonstrando que a autocrítica e a autossuperação são as marcas da vida solitária e individual, que constituem os aspectos essenciais dessa educação.

Atingir a excelência individual é tarefa para o homem do futuro, *muito livre*, e isso dependerá fundamentalmente da vida aristocrática. Esta vida reivindicará do homem a autossuperação e a autocrítica para o balizamento das ações e a revaloração em relação ao seu estado de ser no nivelamento e massificação sociais em que vive. O conceito de aristocracia, em

Nietzsche, é fundamental nesta pesquisa, por dois motivos principais: primeiramente, por referir-se a uma construção diferente daquela que se fortalece na modernidade política, de sorte a não se restringir à dimensão ideológica; em segundo lugar, por enfocar a dimensão etimológica, *aristós* e, portanto, a busca da gênese do sentido, fundamental para qualquer investigação.

Ainda que reconheçamos a importância de lidar com a aristocracia no sentido da modernidade política, nosso olhar estará circunscrito à dimensão da singularidade do homem. Neste sentido, *aristós* como busca da excelência individual, e *kratos*[72] como força, constituem nossos enfoques etimológicos. Portanto, buscamos caracterizar a vida aristocrática por meio da busca da excelência e do silêncio do homem no mundo; em outros termos, a vida aristocrática pauta-se pela busca de si mesmo.

A meditação sobre a vida aristocrática no pensamento de Nietzsche suscita elementos para a argumentação de que a autossuperação e a autocrítica dizem respeito às balizas da excelência do homem. Além disso, tratar a aristocracia de forma propedêutica neste capítulo cria condições para o quarto e último capítulo desta tese. Toda a preparação feita, desde a construção do método de Nietzsche até o segundo capítulo – que tratou do perspectivismo e particularmente da vontade de potência – leva à questão: o que significa a vida aristocrática como resultante da busca da excelência e o uso da força do homem? Esta é a problemática discutida no presente capítulo.

É necessário explicar o que entendemos por superação e crítica. Afinal de contas, os pensadores da Ilustração, por exemplo, Kant, já falavam de superação; da mesma forma que o racionalista francês, Descartes[73], tratava da necessidade de vencer a si mesmo. Todavia, em

[72] *Kratos* (ou *Cratus*) foi o deus ou *daimon* da força, dever, retidão (Cf. THEOI, 2008).

[73] Descartes, na obra *Discurso do Método*, especialmente na terceira parte, quando trata das máximas da moral provisória, anuncia a necessidade de uma espécie de superação. Ele chama a atenção para o vencer a si mesmo, mas em relação à fortuna. "(...) acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, de sorte que, depois de termos feito o melhor possível no tocante às coisas que nos são exteriores, tudo em que deixamos de nos sair bem é, em relação a nós, absolutamente impossível" (DESCARTES,

Nietzsche não encontramos o mesmo sentido empregado por estes pensadores. Com o propósito de alcançar o primeiro objetivo, ou seja, a elucidação dos termos "crítica" e "superação", examinamos as concepções de Descartes e Kant para problematizar as diferenças em relação ao sentido que lhes atribui o pensador de *Sils-Maria*. Destacamos, ademais, a "irreverência" do pensamento de Nietzsche.

Não se trata de revisitar o conceito de superação tal como já foi pensado no século XVII, mas, por meio da vontade de potência, considerar os paradoxos existentes na vida humana e explicitar a necessidade da autossuperação para se ter a superação. Dito de outro modo, devemos enfatizar a natureza do próprio homem na tentativa da sua superação. Por esta razão, o prefixo "auto" e, a partir disto, a autossuperação, torna-se possível. Mais uma vez, dirigimos a nossa atenção para o homem, e é isto que faz o próprio Nietzsche quando propõe seus diversos experimentos.

Do ponto de vista formal, desejamos mostrar que a compreensão e tratamento de Descartes e Kant quanto aos termos elencados, quais sejam, superação e crítica, diferem dos de Nietzsche. Em seguida, tratamos da busca da excelência em *Para Além de Bem e Mal* (doravante abreviado assim: BM) para uma vida aristocrática. Depois, discutimos os elementos do homem a sós consigo mesmo de *Humano Demasiado Humano* (doravante abreviado assim: HH) e aqueles elementos que constituem a tarefa individual da vida aristocrática. Ousamos propor a possibilidade de um projeto de humanidade, a saber, a autossuperação e a autocrítica do homem como tarefas fundamentalmente individuais. Mas esta é uma tarefa para poucos, pouquíssimos homens. Assumir as condições da busca da excelência permite que relacionemos o perspectivismo e a vontade de potência à educação aristocrática. Além disso, tentamos mostrar a

---

1983, p. 43). A superação anunciada aqui, mesmo indiretamente, não está de acordo com a que vemos em Nietzsche. Antes, diz respeito à tentativa de buscar na razão a plenitude do conhecimento, desconsiderando inclusive as conquistas externas e os bens materiais.

possibilidade de saída do homem do estado de adormecimento e massificação, resultantes das convicções do homem no mundo.

A vontade de potência é o pano de fundo da possibilidade de construção da educação aristocrática, dado que aponta para uma dinâmica de forças internas que se superam continuamente. Não pretendemos aqui definir, delimitar, circunscrever ou dar conta dos sentidos atribuídos por Nietzsche aos termos autossuperação, autocrítica ou mesmo busca da excelência, o que seria inexequível. Antes, percebe-se que os termos estão imbricados uns com os outros na medida em que não se referem a perspectivas antagônicas, mas à sua interação, sua reciprocidade, sua necessária relação de entrelaçamento e perpétuo superar-se para além do que é. Não partimos, portanto, do termo "superação" de Descartes ou da compreensão da crítica de Kant como condições para se compreenderem e discutirem as balizas da busca da excelência (autossuperação e autocrítica para a vida aristocrática). Antes, caracterizamos tais termos, para então adentrarmos no sentido examinado por Nietzsche.

Quais as razões que justificam a escolha de Descartes e Kant para a análise da superação e crítica em uma tese que tem o perspectivismo de Nietzsche como referência teórica? Kant foi talvez o maior alvo de Nietzsche no que se refere à crítica da moral estabelecida como moral de rebanho, visto que Kant estabeleceu o imperativo categórico como parâmetro da vida racional, o que posteriormente deu origem ao deontologismo moderno. Descartes foi uma das referências importantes de Kant na construção de uma filosofia do sujeito, visto ter construído as bases do racionalismo, escola filosófica do século XVII, que estabelecia a razão humana como fonte e método para a construção do conhecimento. Temos, portanto, Descartes como precursor de Kant, que, por sua vez, inspirou severas críticas de Nietzsche sobre o conhecimento, a moral e a política; assim, justificamos a escolha desses pensadores para o tratamento dos termos superação e crítica. Há outros elementos que justificariam a escolha destes autores, como o fato de serem

ambos filósofos idealistas, e Nietzsche critica veementemente o idealismo e a possibilidade de teorias "fundacionistas" para a explicação da natureza ou do homem. Portanto, temos de fato dois alvos diretos de Nietzsche.

**1. Superação, autossuperação e autocrítica**

A superação sugerida pelos pensadores racionalistas dizia respeito a uma concepção de homem e de mundo balizada no contexto da transição da Idade Média para a Moderna. Anteriormente, a verdade era tida como revelada por Deus, e a Igreja Católica determinava a ordem do mundo. Superação, nesse contexto, dizia respeito à tentativa dos pensadores em serem protagonistas do conhecimento e não mais se submeterem à aceitação da autoridade divina na esfera cognitiva. A emergência da ciência moderna, as grandes navegações e outras inovações produziram um momento de incertezas. Lembremos, por exemplo, das vidas de Giordano Bruno e Galileu e suas dificuldades na defesa de ideias que contrariavam os interesses da época. Descartes foi mais prudente, na medida em que inovou na construção de uma nova forma de conceber o mundo, o racionalismo, indicando o homem e a sua razão como questões que marcariam a humanidade ocidental. Entretanto, com a condenação de Galileu em 1633, Descartes renunciou à publicação de sua obra intitulada *Tratado do Mundo e da Luz*, em que também aderia à tese do movimento da terra.

O contexto dos séculos XVI e XVII no campo filosófico e científico teve a superação como grande inspiração destes pensadores, superação esta que buscava a coerência, a certeza ou, em outros termos, o método científico como único a prover segurança para o conhecimento. A este propósito, conviria, para uma maior elucidação, servirmos das afirmações de Pessanha, segundo as quais:

> (...) a superação das incertezas não poderia resultar de correções parciais que tentassem aproveitar as ruínas da visão de mundo medieval. Não era possível utilizar as 'velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins'. Ao contrário, era preciso começar tudo de novo, encontrar novo ponto de partida e demarcar novo itinerário que conduzisse, com segurança, a certezas científicas universais. As múltiplas opiniões eram caminhos vários e inseguros que não levavam a qualquer meta definitiva e estável. Era necessário, portanto, que se encontrasse não *um caminho* – mais um ao lado de tantos outros –, porém o *caminho certo*, aquele que se impusesse a todos os demais como único legítimo, porque o único capaz de escapar ao labirinto das incertezas e das estéreis construções meramente verbais, para conduzir afinal à descoberta de verdades permanentes, irretorquíveis, fecundas. Era preciso achar a via – o hódos dos gregos – que levasse à meta ambicionada: precisava-se achar o *método* para a ciência (PESSANHA, 1983, p. IX).

Observamos, pois, que superação para os racionalistas indica, conforme as observações de Pessanha, a construção do conhecimento seguro e verdadeiro, de cunho científico, atrelado necessariamente à construção de um método. Então, temos aqui uma grande diferença no que se refere a Nietzsche. Lembremo-nos, de resto, a dificuldade que experimenta o filósofo, ao tratar a questão do conhecimento, em estruturar um método ou em falar da ciência com validade universal. Tendo o perspectivismo e a vontade de potência como base de sua teoria do conhecimento, podemos argumentar que o pensador do eterno retorno fala de superação também na crítica à condição do sujeito, e não a uma referência ao modelo de compreensão do conhecimento. Sua crítica é, portanto, "auto"crítica, e busca a autossuperação do estado de ser deste sujeito no mundo. Dito de outra forma, a alteração do estado de ser significa a possibilidade de tornar-se o que se é, já que o homem só realiza a sua dimensão humana, demasiado humana, que lhe permitiria tornar-se ele mesmo[74]. O homem permanece restrito ao condicionamento social e vive no estado de dormência, nivelado com iguais, massificado. Na média, o homem comum vive dormindo e possuído por ilusões na sociedade de consumo –

[74] No próximo capítulo relatamos nossa investigação das condições de vida do homem, denunciando a massificação e o nivelamento sociais como estados que não permitem a vida autêntica e solitária. Quem vive o nivelamento social não cria opções, mas escolhe o que tem disponível; não cria sentido para sua vida, mas vive a vida do outro; não se educa, por ser educado pelo sistema educacional e pela civilização; e não se afirma como protagonista de sua vida, pois não há singularidade capaz de dar sentido à própria vida nesta sociedade dormente, do-*ente,* exceto para os espíritos *muito livres*.

ilusões do ter, do possuir, fugindo igualmente das ilusões do perder, do deixar de ter. A alteração de seu estado de ser indica a necessidade de tornar-se outro homem, sujeito a criticar-se continuamente, a alterar-se, a construir novos valores. A autossuperação supõe a árdua tarefa de autocrítica. Então, temos aqui um procedimento da vida aristocrática que ultrapassa a dimensão da compreensão conceitual, revelando sua natureza na vivência, de modo que não basta compreender a autossuperação e a autocrítica, mas, antes, agir para que existam autossuperação e autocrítica constantes. No entanto, em que medida a compreensão da crítica aqui anunciada aproxima-se da proposta por Kant na *Crítica da Razão Pura*?

Kant critica o racionalismo e o empirismo na formulação da sua filosofia crítica. No prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de abril de 1787, o filósofo afirma que

> (...) a crítica não é contraposta ao *procedimento dogmático* da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros *a priori*), mas sim um *dogmatismo*, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade* (KANT, 1999, p. 47).

Observamos a clara crítica ao dogmatismo da razão, que tem a pretensão de avançar na construção do conhecimento sem uma consciência clara das suas possibilidades e dos seus limites.

A compreensão do termo "crítica", em Nietzsche, não tem a ciência como *leimotiv*, mas precisamente o homem, tanto que se trata de uma "auto"crítica, e não de uma crítica do edifício do saber construído pela filosofia ou pela ciência. Quando Nietzsche fala da importância da dureza consigo mesmo e com os outros, seja em *Ecce Homo* ou em *Humano, Demasiado Humano*, evidencia-se o sentido que considera essencial à busca da excelência. Diz Nietzsche:

> No jogo do desprezo. – É um novo passo rumo à independência, ousar expressar opiniões que são tidas como vergonhosas para quem as possui; também os amigos e conhecidos costumam então ficar receosos. A pessoa dotada deve passar também através desse fogo; depois disso pertencerá muito mais a si mesma[75] (NIETZSCHE, 2000, p. 295).

Não imaginamos a busca da excelência, do que temos de melhor, sem que se tome plena consciência do que somos e sem que se considerem todas as implicações decorrentes desta tomada de consciência, incluindo também a degradação, a degeneração e a corrupção. Em última análise, trata-se da busca do que temos dentro de nós. A busca de si mesmo é o núcleo da autocrítica e da autossuperação, que inclui a tarefa de *revalorarmo-nos* em relação àquilo que somos. É nesse sentido que abordamos a busca da excelência em *Para Além de Bem e Mal* para uma vida aristocrática.

## 2. A busca da excelência em *Para Além de Bem e Mal* para uma vida aristocrática

No parágrafo 260 de *Para Além de Bem e Mal,* Nietzsche discorre sobre uma moral de senhores e uma moral de escravos. Ao tratar da busca da excelência em BM para a vida aristocrática, sugere a necessidade de tratar da origem do "bem" e do "mal", pois a revaloração de valores e, portanto, a possibilidade de autossuperação e autocrítica dos valores e de si mesmo pelo sujeito, só é possível para quem deseja viver "além de bem e mal". A revaloração dos valores humanos é uma tarefa para o "filósofo do futuro", aquele sujeito capaz de se transmudar, de se ver e se rever, de alterar-se continuamente a partir daquilo que ele é.

[75] No original, lê-se: "Im Feuer der Verachtung. – Es ist ein neuer Schritt zum Selbständigwerden, wenn man erst Ansichten zu äuβern wagt, die als schmählich für den gelten, welcher sie hegt; da pflegen auch die Freunde und Bekannten ängstlich zu werden. Auch durch dieses Feuer muβ die begabte Natur hindurch; sie gehört sich hinterdrein noch viel mehr selber an" (NIETZSCHE, 1999A, p. 282).

*Para além de Bem Mal* foi publicado em 1886 e tem como tema principal a crítica do filósofo à modernidade, como ele mesmo salienta em *Ecce Homo*.

Nietzsche aponta para dois tipos de moral: uma moral de senhores e uma moral de escravos. Ele esclarece que a moral de escravos está presente na sociedade de forma majoritária. Cada espécie tem características próprias, que veremos a seguir, mas importa salientar de imediato a posição de Nietzsche, segundo a qual: "entram também em cena ensaios de mediação entre ambas as morais, e ainda mais frequentemente a mescla de ambas e recíproco mal-entendido, e até mesmo, às vezes seu duro lado-a-lado – até no mesmo homem, no interior de uma única alma"[76] (NIETZSCHE, 1992, p. 291). Ora, como pensar a revaloração do "bem" e do "mal" se há confusão na compreensão desses termos?

Dada a dificuldade de compreensão dos dois tipos de moral, já anunciada pelo filósofo, torna-se necessário caracterizar cada uma delas. A moral de senhores é a moral aristocrática e, pela sua própria definição, caracteriza a busca da excelência. Trata-se da moral do forte, do soberano. Como ressalta o próprio filósofo, podemos também dizer que:

> Desprezado é o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com seu olhar sem liberdade, o que se rebaixa, a espécie canina de homem, que se deixa maltratar, o adulador que mendiga, antes de tudo o mentiroso – é uma crença fundamental de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso[77] (NIETZSCHE, 1992, p. 291).

Portanto, a moral de senhores é a moral de quem despreza, de quem amedronta, maltrata e considera todo aquele que não pertence a esta moral como mentiroso e fraco. É a moral dos

[76] No original, lê-se: "(…) daβ in allen höheren und gemischteren Kulturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitigbe Miβverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander – sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele" (NIETZSCHE, 1999, p. 153).

[77] No original consta: "Verachtet wird der Feige, der Ängstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende; ebenso der Miβtrauische mit seinem unfreien Blicke, der Sich-Erniedrigende, die Hunde-Art von

senhores que permite a construção de valores. É o aristocrata que dá sentido à vida. A vida aristocrática fundada nesta moral é, portanto, ativa e dinâmica. A moral de senhores parece oferecer condições para a autossuperação e a autocrítica do sujeito, na medida em que, se o tipo da moral de senhores é capaz de criticar, menosprezar e incutir medo no outro, então, parece possível argumentar que seja também capaz de ter o mesmo procedimento consigo mesmo.

De fato, o aristocrata consegue ser duro consigo mesmo e, portanto, capaz de se autocriticar e de se autossuperar. Ele até ajuda o fraco, mas não por pena ou por caridade. Pelo contrário, como o próprio Nietzsche afirma:

> (...) também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não, ou quase não, por compaixão, mas mais por um ímpeto gerado pelo excedente de potência. O homem nobre honra em si o poderoso, e também aquele que tem potência sobre si mesmo, que sabe falar e calar, que tem prazer em exercer rigor e dureza contra si e veneração diante de todo rigor e dureza"[78] (NIETZSCHE, 1992, p. 292).

Esse trecho do parágrafo 260 é fundamental para este capítulo, por duas razões: primeiramente, pelo sentido da busca de si e a dureza dela decorrente, que justificam o nosso sentido de autocrítica; segundo, pela caracterização da vontade de potência neste tipo de homem. Ora, assumir que o excedente de potência possa ajudar o outro já evidencia a grandeza desta categoria para o filósofo. É nesse sentido que justificamos a reflexão já feita anteriormente da vontade de potência, necessária para a precisa compreensão do conceito de aristocracia, objeto deste e do último capítulo da tese.

---

Mensch, welche sich miβhandeln läβt, der bettelnde Schmeichler, vor allem der Lügner: es ist ein Grund-glaube aller Aristokraten, daβ das gemeine Volk lügnerisch ist" (NIETZSCHE, 1999, p. 154).

[78] No original, lê-se: "(...) auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluβ von Macht erzeugt. Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat" (NIETZSCHE, 1999, p. 154).

A moral de escravos, por outro lado, caracteriza-se pela fraqueza e sofrimento. Em que sentido? É o que vemos nestas considerações de Nietzsche:

> Suposto que os violentados, oprimidos, sofredores, não livres, incertos-de-si-mesmos e cansados moralizem: o que haverá de homogêneo em suas estimativas morais de valor? É verossímil que uma suspeita pessimista contra a inteira situação do homem chegue à expressão, e talvez uma condenação do homem, justamente com sua situação. O olhar do escravo é desfavorável às virtudes do poderoso: ele tem *skepsis* e desconfiança, tem *refinamento* de desconfiança contra todo o "bom" que é honrado ali – gostaria de persuadir-se de que, ali, a própria felicidade não é genuína (NIETZSCHE, 1992, p. 293).

Portanto, é preciso reconhecer que não se trata de uma divisão dicotômica, maniqueísta e dualista entre uma e outra moral, no sentido de que o conflito é o pai de todas as coisas[79], seja para Heráclito, seja para Nietzsche. Portanto, distinguir os tipos de moral é essencial para a compreensão da oposição "bom" e "mau" (Gut/Böse) em relação a "bom" e "ruim" (Gut/Schlecht).

O fraco só se afirma negando aquele a quem que não pode se igualar; portanto, a sua moral diferencia-se da moral dos senhores. Marton assevera que:

> O valor 'bom' da moral dos nobres deve ser diferente do valor 'bom' da moral dos escravos. Enquanto os valores 'bom' e 'ruim' foram criados por um ponto de vista nobre de apreciação, 'bom' e 'mau' foram engendrados a partir da perspectiva avaliadora dos escravos. Ao valor 'bom' da moral dos nobres não se atribui, pois, o mesmo valor que ao 'bom' da moral dos escravos. Uma vez que o primeiro surge de um movimento de autoafirmação e o último, de negação e oposição, eles não podem ser equivalentes. Em segundo lugar, o valor 'bom' de uma moral corresponde exatamente ao valor 'mau' da outra. Enquanto os fortes afirmam: 'nós nobres, nós bons, nós belos, nós felizes', os fracos dizem: 'se eles são maus, então nós somos bons'. Portanto, 'mau' no sentido da moral do ressentimento é precisamente o nobre, o corajoso, o mais forte, é o bom da moral de senhores. Em terceiro lugar, a moral de escravos surge de uma inversão de valores; seu ato inaugural não passa de reação. Na medida em que o valor

[79] Almeida apresenta, no primeiro capítulo de *Eros e Tânatos*, uma incursão nos pré-socráticos, intitulada: *Geração-corrupção, morte-vida*. Insere Heráclito como símbolo do conflito, "pai de todos os conflitos". Interessante notar que, simbolicamente, as morais de senhores e de escravos não podem ser pensadas de forma estanque, na mesma medida em que *Eros e Tânatos* também não se excluem, antes: "lutam um contra o outro na repetição e na diferença, na *satis-fação* e na *in-satis-fação*, no prazer e no desprazer, na dilaceração e no gozo. É que tanto Eros quanto Tânatos – sublinhe-se uma vez mais – não podem ser pensados separadamente, não podem ser concebidos, nem mesmo imaginados, de maneira irredutivelmente oposta" (ALMEIDA, 2007, p. 83).

> 'mau'da moral do ressentimento corresponde ao valor 'bom' da outra moral, os ressentidos não criam propriamente valores; limitam-se a inverter os que foram postos pelos nobres (MARTON, 2007, p. 46).

Por conseguinte, a moral dos fracos é a moral dos ressentidos, na medida em que não produz valores. Para a moral de senhores, por outro lado, a revaloração de valores é o seu *leitmotiv* e, por esta razão, a educação aristocrática, tal como defendemos com precisão no quarto capítulo, é destinada aos espíritos livres, aos aristocratas. Não se persegue um fundamento, uma síntese terminal ou uma *Aufhebung* na visão de Nietzsche na relação do "bem" e do "mal", da criação e da corrupção, da vida e da morte, de eros e tânatos. Embora aspire à superação que se dá na luta dos opostos – lógico e ilógico, aparência e realidade – isso não significa assumir uma síntese terminal, um fundamento a partir do pensador do eterno retorno. O apogeu da oposição "bom" e "mal" dá-se na medida em que:

> (...) de acordo com a consequência da moral de escravos, também aos "bons" dessa moral acaba por prender-se um bafejo de menosprezo – pode ser leve e benevolente –, porque o bom, dentro da maneira de pensar dos escravos, tem de ser, em todo caso, o homem *não perigoso*: ele é bondoso, fácil de enganar, um pouquinho estúpido talvez, é um *bonhomme*[80] (NIETZSCHE, 1992, p. 293).

Ainda na perspectiva da moral de escravos, o "bom" está associado ao tolo, ao estúpido, ao fácil de enganar. Por outro lado, a moral de senhores tem o "bom" como forte, o que domina, o que usa a sua potência excedente. Então, a busca da excelência está presente na moral de senhores, perfazendo a vida aristocrática e indicando a possibilidade de autocrítica e autossuperação. Afinal de contas, quem é capaz de ser duro consigo já empreende a autocrítica e busca a revaloração de valores. Cabe perguntar, portanto: a moral de escravos também possibilita

[80] No original, lê-se: "(…) gemaβ der Sklavenmoral-Konsequenz, zuletzt nun auch an den <Guten> dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt – sie mag leicht und wohlwollend sein –, weil der Gute innerhalb der Sklaven-Denkweise jedenfalls der *ungefährliche* Mensch sein muβ: er ist gutmütig, leicht zu betrügen, ein biβchen dumm vielleicht, un bonhomme" (NIETZSCHE, 1999, p. 156).

ao sujeito sua autocrítica e a autossuperação do seu estado de ser no mundo? Em que medida o medroso, o covarde, o fraco e o ressentido podem superar-se na vida? A revaloração de valores está determinada apenas e tão somente para a moral de senhores?

A moral de escravos não permite a criação de valores e muito menos de autocrítica e autossuperação do sujeito, na medida em que não assume a fraqueza como condição na vida. Pelo contrário, é vítima da moral de senhores. Não assume, igualmente, a possibilidade de revaloração de valores, dado que a mentira é a sua base. Não há o que se superar na moral de escravos; antes, a manutenção de seu estado de ser no mundo é prioridade na mediocridade da pseudovida que tem.

Voltemos novamente à vontade de potência e à produção de seu excedente como condições da autossuperação do sujeito. Nesse sentido, a revaloração do "bem" e do "mal" depende do protagonista que deseja superar-se por não suportar ser o que é, buscando o vir a ser. Então, todos potencialmente têm a vontade de potência. Contudo, quem estaria pronto para a revaloração dos valores na perspectiva de Nietzsche? Poucos, muito poucos homens. Queremos sublinhar, com isto, que o portador da vida aristocrática é o homem do futuro, *muito livre,* um indivíduo incomum, singular, irritado e perplexo com a massificação do homem no mundo.

Esta caracterização do homem amplia-se com um fragmento póstumo em que Nietzche explicitamente trata do perfil antropológico deste espírito *muito livre*, o homem do futuro, o filósofo. O fragmento evidencia que a humanidade não prioriza o desenvolvimento do humano, não desenvolve a força do homem, não procura a sua elevação; ao contrário, nivela o homem a um estado de inferioridade, a um estado de igualdade que massifica a sua vontade de potência. O filósofo observa que, isoladamente, há diversos casos de êxito na realização do homem, na elevação de seu tipo, no desenvolvimento de sua força. Diz Nietzsche:

> Em outro sentido, há um êxito contínuo de casos singulares nos mais diversos locais da terra e provenientes das mais diversas culturas, nas quais, na realidade, apresenta-se um tipo superior: algo que, em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de "além do homem"[81]. Tais felizes acasos do grande êxito sempre foram possíveis e talvez se tornem cada vez mais possíveis (NIETZSCHE, 2005, p. 274).

A busca da excelência é uma tarefa individual, como vemos em diversos momentos do capítulo *O que é nobre?,* de *Para Além de Bem e Mal*. O parágrafo 260 foi escolhido estrategicamente por conter uma moral de senhores e uma moral de escravos, e também por iluminar o caminho para a compreensão da vida aristocrática. Embora o desenvolvimento da educação aristocrática propriamente dita seja feito no próximo capítulo, temos aqui a incumbência de ao menos evidenciar sua relação com a busca da excelência como tarefa fundamentalmente individual.

A busca da excelência, nesse sentido, é pensada a partir do termo grego *aristós*, que significa "o melhor", o que se destaca entre muitos, o que se diferencia do comum, o que foge da massificação e do nivelamento. Não concebemos a busca da excelência como uma atividade comum a todos os homens; caso contrário, não seria exceção. Trata-se, antes, de uma busca de poucos, muito poucos homens.

A perseguição do que temos de melhor em nós coloca uma questão: quem decide o que é o melhor? Qual o juiz competente ou habilitado para determinar o caráter aristocrático do homem? Se a moral de senhores caracteriza-se pela construção de valores, então podemos deduzir que o aristocrata é o sujeito hábil para definir o que é o melhor para ele mesmo. É nesse sentido que analisamos alguns textos de *Para Além de Bem e Mal*, a fim de apontar para a busca da excelência como característica do aristocrata. Chegamos, portanto, a uma caracterização deste homem do futuro, o filósofo, o homem do afeto.

---

[81] Karina Jannini traduziu Übermensch por "super-homem"; contudo, alteramos esta tradução para "além do homem". Justificamos esta alteração a partir da preposição "über" denotando acima de, sobre, além de. Neste caso, "além" parece-nos mais apropriado que o prefixo "super".

Afeto é um termo caro para Nietzsche, por relacionar-se aos experimentos que se dão na vivência. A vida aristocrática tem no seu nascedouro a dimensão daquilo que nos afeta. É nesse sentido que ele introduz, no parágrafo 258, o problema da corrupção como base da geração: corrupção entendida como dissolução e apontando, ao mesmo tempo, para o novo, uma vida nova. Ele cita o exemplo da aristocracia da França que, quando se distanciou de privilégios para se tornar realeza, cometeu a corrupção de não viver os afetos, na medida em que se privou de algo presente na vida (cf. NIETZSCHE, 1992, p. 170). Diz sobre o essencial de uma aristocracia boa e sã que não se deve senti-la como função de quem quer que seja, mas como um alicerce no qual um tipo seleto de seres possam elevar-se à sua tarefa superior, como as trepadeiras (cf. NIETZSCHE, 1992, p. 170).

No parágrafo 257, Nietzsche afirma a existência da sociedade aristocrática e busca a sua gênese nos bárbaros, os quais, por meio de uma disposição natural para "dominar", impuseram o seu ímpeto sobre os fracos. No parágrafo 259, Nietzsche caracteriza a vida como apropriação: "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"[82] (NIETZSCHE, 1992, p. 171).

Considerando as características de uma "boa convivência", ela até se sustentaria com pessoas iguais, mas não existem pessoas iguais; então, adotar esta "boa convivência" como princípio da sociedade significaria a negação da própria vida, que é apropriação, ofensa, sujeição do estranho e mais fraco, exploração. A vida é vontade de potência, e a exploração é parte da essência do que vive, na medida em que explorar é apropriar-se do viver.

[82] No original, lê-se: "Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung" (NIETZSCHE, 1999, p. 153).

Esta caracterização da vida aristocrática é radical, pois evidencia a dureza e a opressão, mas ela se revela também autêntica quando estabelece a revaloração do que se é. Em última instância, trata-se da vida como vontade de potência e nada além disso, destinada ao homem do futuro, *muito livre*.

No parágrafo 261, Nietzsche ataca mais uma vez a passividade do homem comum, afirmando que ele não está habituado a estabelecer valores (cf. NIETZSCHE, 1992, p. 176); tanto que dirá que, enquanto o homem nobre nega a vaidade, o comum tenta assumi-la, mesmo não sabendo claramente o seu sentido. "O problema para ele é imaginar seres que buscam criar de si uma opinião boa que eles mesmos não têm – e portanto não "merecem" também – e que no entanto passam a crer posteriormente nessa boa opinião"[83] (NIETZSCHE, 1992, p. 175). Uma atitude dessa natureza não aponta para a vaidade de fato, que, para Nietzche, deveria ser uma exceção e não uma regra geral. Não se admitem, portanto, para a vida aristocrática, elogios, opiniões ou sentenças que não sejam aquelas construídas pelo próprio homem.

No parágrafo 265, o filósofo diz que o homem nobre é egoísta e "o egoísmo é da essência de uma alma nobre" (NIETZSCHE, 1992, p. 181). Isto posto, não se pode conceber a ação do homem nobre que não tenha como meta o seu aprimoramento e, por que não dizer, a sua autocrítica e autossuperação. É nesse sentido que o egoísmo está na alma nobre: a alma aristocrata não gosta de olhar para cima, "mas sim *adiante*, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo – *ela sabe que se encontra no alto*" (NIETZSCHE, 1992, p. 181).

Esta clareza de posição de uma alma nobre permite afirmar que não convém rebaixar os seus deveres a deveres comuns; tampouco este indivíduo pode eximir-se de sua responsabilidade como homem nobre (cf. NIETZSCHE, 1992, p. 187). Contudo, os que não querem ver o que

[83] Consta no original: "Das Problem ist für ihn, sich Wesen vorzustellen, die eine gute Meinung über sich zu erwecken suchen, welche sie selbst von sich nicht haben – und also auch nicht <verdienen> -, und die doch hinterdrein an diese gute Meinung selber *glauben"* (NIETZSCHE, 1999, p. 156).

existe de elevado no homem nobre enfocam o que existe de mais baixo, revelando-se (cf. NIETZSCHE, 1992, p. 188).

No parágrafo 284, Nietzsche introduz as quatro virtudes do homem nobre: "coragem, perspicácia, simpatia e solidão" (NIETZSCHE, 1992, p. 191). A solidão é tida como uma grande virtude do aristocrata, e marca a vida aristocrática na medida em que o homem nobre busca na solidão e no silêncio a compreensão das forças internas que tem: busca a sua excelência por meio da autocrítica e da autossuperação constantes.

Nietzsche define o que é aristocrático no parágrafo 287, mostrando que a "*alma nobre tem reverência por si mesma*"[84] (NIETZSCHE, 1992, p. 192). Continua dizendo que "toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra é também uma máscara"[85] (NIETZSCHE, 1992, p. 193). É nesse sentido que a vida aristocrática não se encontra nos livros, nem nas filosofias em geral, mas diz respeito à luta de forças internas e externas do mundo orgânico. A vida aristocrática aponta para o homem do futuro, pensador profundo "que tem mais receio de ser compreendido do que de ser mal compreendido"[86] (NIETZSCHE, 1992, p. 193). O parágrafo 292 é autobiográfico quando Nietzsche declara que:

> Um filósofo: é um homem que continuamente vê, vive, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias; que é colhido por seus próprios pensamentos, como se eles viessem de fora, de cima e de baixo, constituindo a *sua* espécie de acontecimentos e coriscos; que é talvez ele próprio um temporal, caminhando prenhe de novos raios; um homem fatal, em torno do qual há sempre murmúrio, bramido, rompimento, inquietude. Um filósofo: oh, um ser que tantas vezes foge de si, que muitas vezes tem medo de si – mas é sempre curioso demais para não "voltar a si" [87] (NIETZSCHE, 1992, p. 194).

---

[84] No original: "Die vornehme Seele hat Ehrfurcht von sich" (NIETZSCHE, 1999, p. 172).

[85] Consta no original: "Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Verstech, jedes Wort auch eine Maske" (NIETZSCHE, 1999, p. 173).

[86] No original, lê-se: "Jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstanden-werden als das Miβverstanden-werden" (NIETZSCHE, 1999, p. 173).

[87] No original: "Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig auβerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eigenen Gedanken wie von auf βen her, wie von oben und unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht, ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davonläuft, oft von sich Furcht hat – aber zu neugierig ist, um nich immer wieder <zu sich zu kommen> –" (NIETZSCHE, 1999, p. 174).

Esta caracterização do homem nobre – vale dizer, do próprio Nietzsche – evidencia o medo e a fuga de si como um reflexo do voltar-se para si próprio. Este paradoxo constitui a matriz do pensamento do filósofo, como vimos no primeiro capítulo, e a busca da excelência também diz respeito à sua perda, na medida em que não se consegue atingir o que se busca. Da mesma forma, a suspeita do filósofo marca a sua reverência por ele mesmo e, portanto, caracteriza a vida aristocrática. A inquietude e a curiosidade são elementos constitutivos da vida nobre. A busca da excelência, ou do que temos de melhor em nós mesmos, cabe apenas e tão somente ao filósofo, e não ao professor de filosofia. Chamamos a atenção para uma distinção presente no pensamento de Nietzsche de que profissionais da filosofia não são necessariamente filósofos, já que os filósofos são espíritos *muito livres*.

O filósofo finaliza o capítulo *O que é nobre?* e a obra *Para Além de Bem e Mal* com o parágrafo 296, tratando da profundidade e superficialidade de seus pensamentos, que se deixam escrever. A força de seus escritos está no entusiasmo da própria escrita, mais do que no resultado produzido por ela. Esta força da escrita existe em virtude da natureza aristocrática, da vida filosófica do sujeito que persegue continuamente a sua excelência. Então, podemos concluir que esta busca dá-se por meio da autocrítica e da autossuperação, realizadas pela escrita do filósofo na sua tarefa genuinamente individual e solitária. Esta vida individual interessou-nos ainda mais quando tratamos de parágrafos do texto *O homem a sós consigo,* que se encontra em *Humano, Demasiado Humano*[88], porque este texto caracteriza também a vida aristocrática e, além do mais, ele dá subsídios para o próximo capítulo, no qual trataremos da questão da educação aristocrática propriamente dita, que se contrapõe à vida massificada do humano.

## 3. O homem a sós consigo de *Humano, Demasiado Humano* como tarefa individual

O parágrafo 483 – *Inimigos da verdade* – inaugura a última parte de *Humano, Demasiado Humano* e relaciona-se diretamente à autocrítica e à autossuperação como bases da busca da excelência, por tratar da crítica ao dogmatismo por meio das convicções. Conforme já dissemos, Nietzsche afirma que as "convicções são inimigas da verdade mais perigosas que as mentiras" (NIETZSCHE, 2000, 483, p. 265), e não se trata de apontar a importância das mentiras em relação às convicções, pois o filósofo afirma que elas são perigosas também. Contudo, as convicções interrompem a possibilidade do conhecimento e inviabilizam o "auto"conhecimento, e é nesse sentido que a busca da excelência sugere uma tarefa genuinamente individual e não *humana, demasiado humana.*

Buscar a excelência ou "o melhor" que temos internamente significa distanciar-nos das convicções e assumir a possibilidade de revaloração daquilo que somos, tornando-nos nós mesmos. Isto porque "o melhor" diz respeito àquilo que nos projeta para além de bem e mal. O melhor não se reduz à visão utilitarista proposta por Bentham e aprofundada por Mill da maximização da felicidade, mas pauta-se na possibilidade da revaloração daquilo que somos. No parágrafo 511 de HH, *Os fiéis às convicções*, temos mais uma indicação dos perigos do dogmatismo, na perspectiva de que o dogmático não aceita sequer discutir as suas ideias. Assim, impossibilitado está para a busca da excelência, uma vez que não critica e muito menos se autocritica, não supera e muito menos se autossupera. "(...) aquele que trabalha a serviço de uma idéia nunca mais examina a idéia mesma, já não tem tempo para isso; e vai de encontro ao seu

[88] Como já dissemos, HH foi escrito no segundo período de Nietzsche, em que a principal característica é a crítica à ciência.

interesse considerá-la sequer discutível"[89] (NIETZSCHE, 2000, p. 270). Que sejamos fiéis à dureza e à rigidez da vivência individual e solitária, à honestidade intelectual e à busca da excelência, para possibilitarmos a vida aristocrática[90].

A vida aristocrática coloca o homem frontalmente em contato consigo mesmo e a autocompreensão profunda faz com que ele veja muitas coisas ruins que tem internamente. Aliás, o que é o bom ou o ruim para Nietzsche? A vida individual e aristocrática evidencia para o homem aquilo que ele é, sem rodeios (cf. 2000, p. 266). O homem nobre não se inferioriza pelo que é; ao contrário, assume o seu estado de ser com as qualidades e defeitos que tem. Assumir os defeitos é tarefa para o filósofo, para a alma nobre: "é prerrogativa da grandeza proporcionar enorme felicidade a pequeninos dons"[91] (NIETZSCHE, 2000, p. 267). É igualmente importante assumir as virtudes que se tem; logo, a busca da excelência refere-se a este contínuo movimento de busca de si mesmo, sem distinção do que se busca.

Na sociedade, há uma tendência comum de valorização das virtudes e uma crítica aos defeitos humanos. No entanto, cabe perguntar: o que são as virtudes em um mundo que não tem mais a referência da verdade como absoluta e totalizante? Retornamos aqui à pergunta formulada no início deste capítulo: é possível conceber a vida aristocrática como resultante da busca da excelência do homem? A resposta a esta pergunta, tomando por base as reflexões em torno de

---

[89] No original, lê-se: "Ebenso jeder, der im Dienst einer Idee arbeitet: er wird die Idee selber nie mehr prüfen, dazu hat er keine Zeit mehr; ja es geht gegen sein Interesse, sie überhaupt noch für diskutiebar zu halten" (NIETZSCHE, 1999A, p. 259).

[90] Em um fragmento póstumo, escrito no outono de 1880, Nietzsche assinala a finalidade do homem e evidencia a importância de tirar-lhe o seu caráter universal, individualizando a sua potência. Na sociedade, de maneira ampla, o indivíduo tende a ser universalizável. Nietzsche, por outro lado, vislumbra outro tipo de homem. "Tão logo quisermos determinar a finalidade do homem, antecipamos um conceito de homem. Porém, existem apenas indivíduos, do conhecido *até agora* pode-se obter apenas o conceito *eliminando* o individual, ou seja, estabelecer a finalidade do homem significaria impedir os indivíduos em seu tornar-se individual e convocá-los a tornar-se *universais.* Não deveria, ao contrário, todo indivíduo ser a tentativa de *alcançar um gênero superior ao homem*, em virtude de seus aspectos mais individuais? Minha moral seria a de *tirar* cada vez mais do homem seu caráter universal e especializá-lo até fazer com que ele chegasse a um grau incompreensível para os outros (e, com isso, transformá-lo no objeto de experiências, do espanto, do ensino para eles" (NIETZSCHE, 2005, p. 99).

[91] No original: "Es ist das Vorrecht der Größe, mit geringen Gaben hoch zu beglücken" (NIETZSCHE, 1999A, p. 256).

uma vida singular e solitária, é positiva; ou seja, a vida aristocrática resulta da busca da excelência do homem, e ficou claro também que esta excelência não se refere a uma única dimensão, embora pensada com destaque. Ela se refere antes à sua singularidade, que diz respeito ao destaque do sujeito nele e para ele mesmo. É nesse sentido que a vida aristocrática permite ao filósofo a revaloração, o destaque e a percepção do erro, afinal, "quem pensa mais profundamente sabe que está sempre errado, não importa como proceda e julgue"[92] (NIETZSCHE, 2000, p. 271). Saber que está sempre errado é assumir a possibilidade de acertar e distanciar-se das convicções. O destaque está, portanto, na dimensão da vida solitária e na afirmação da singularidade do sujeito por ele mesmo e para ele mesmo. Importa para a vida aristocrática a clareza da percepção da singularidade do homem nobre. A solidão imputa-lhe esta tarefa de autopercepção e autocrítica, utilizando, para isto, a sua força interna. O interlocutor do aristocrata, nesse sentido, é ele mesmo.

A vida solitária e individual é incomum como prática social e pouco defendida na sociedade, não acompanhando os discursos e perspectivas majoritários, seja no campo das ciências sociais, da política ou do direito. No entanto, sublinhamos que, na perspectiva da moral aristocrática, trata-se de uma vida mais importante que aquela tida como coletiva e social. Neste caso, parece possível explicar que a recusa e a crítica da vida individual coincidem com a sua importância: trata-se de uma vida genuína e singular, e que aponta para a consciência do homem no mundo por ele mesmo, diferente daquela reivindicada pela política moderna, em que a massificação social é o *leitmotiv* e, portanto, a singularidade se dilui. Referimo-nos aqui a sistemas que nivelam o homem por baixo, sistemas que preveem a igualdade como categoria, que só enfraquecem o sujeito e sua possibilidade de revaloração daquilo que é. Referimo-nos, em última análise, a sistemas como o "pseudo"democrático, sistemas que não têm a participação

[92] Consta no original: "Wer tiefer denkt, weiβ, daβ er immer unrecht hat, er mag handeln und unteilen, wie er will"

social como fundamento da vida, mas o discurso da participação como regra. Este sistema não gera a autonomia e a liberdade do sujeito perante as regras construídas pela sociedade, mas, no máximo, uma "representatividade" discutível, direcionada, e que não dialoga com os pares. A "pseudo"democracia é, de fato, um sistema caótico, adequado aos tempos modernos, na medida em que o silêncio do humano parece consistir em uma característica da manutenção do *status quo* ou, ainda, da permanência da massificação e nivelamento do homem no mundo. Nietzsche já previa que:

> (...) o perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos semelhantes e cheios de caráter, é o embotamento, intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra. Em tais comunidades é dos indivíduos mais independentes, mais inseguros e moralmente fracos que depende o progresso espiritual: são aqueles que experimentam o novo e, sobretudo, se têm descendência, afrouxam e de quando em quando golpeiam o elemento estável de uma comunidade [93] (NIETZSCHE, 2000, p. 155).

Os elementos do destaque, do diferente, da singularidade, colocam-se com precisão nesta passagem de Nietzsche e, nesse sentido, possibilitam a crítica aos sistemas que pretendem o nivelamento ou a igualdade entre os homens. Nietzsche sugere a busca da excelência, que é individual, singular e específica. Sublinhamos que não há nada em um homem que não se tenha em outro, exceto a sua vontade de potência. Na ausência da singularidade e no enfraquecimento do sujeito, a sociedade passa a ser, como é a atual, massificada, produtora de mentes insanas, caóticas e não pensantes. Daí a importância da busca da excelência caracterizada pela procura da solidão como marca do homem do futuro, *muito livre*.

---

(NIETZSCHE, 1999A, p. 260).

[93] No original, lê-se: "Die Gefahr dieser starken, auf gleichartige, charaktervolle Individuen gegründeten Gemeinwesen ist die allmählich durch Vererbung gesteigerte Verdummung, welche nun einmal aller Stabilität wie ihr Schatten folgt. Es sind die ungebundeneren, viel unsichereren und moralisch-schwächeren Individuen, an denen das *geistige Fortschreiten* in solchen Gemeinwesen hängt: es sind die Menschen, die Neues und überhaupt vielerei versuchen. Unzählige dieser Art gehen, ihrer Schwäche wegen, ohne sehr ersichtliche Wirkung zugrunde; aber im allgemeinen, zumal wenn sie Nachkommen haben, lockern sie auf und bringen von Zeit zu Zeit dem stabilen Elemente eines Gemeinwesens eine Wunde bei" (NIETZSCHE, 1999A, p. 148).

O perfil de homem não pensante, dormente e massificado não está associado apenas à sua ausência na participação política e na construção do Estado moderno; muito menos preocupa-nos a busca do consenso habermasiano, que se dá no discurso e não na vivência. Tratamos o não pensante em relação ao próprio sujeito e à sua possibilidade de revaloração de seus valores. Estes elementos serão retomados logo mais, no quarto capítulo, mas importa, desde já, apontar para que fim culmina a vida aristocrática. Ela resulta na própria educação aristocrática, uma educação de destaque, de excelência, destinada aos espíritos *muito livres*, ou, como diz o próprio Nietzsche:

> No caso do indivíduo, a tarefa é a seguinte: torná-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota. Mas 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[94] (NIETZSCHE, 2000, p. 156).

Portanto, os espíritos *muito livres* não são os profissionais da filosofia, tampouco aos *principiantes filosóficos* (cf. NIETZSCHE, 2000, p. 286). Não são, igualmente, os homens da ciência. Conquanto se admita que o espírito *muito livre* refira-se ao filósofo, isto não significa dizer que se trata do professor de filosofia ou do estudante desta área, no sentido acadêmico do termo; diz respeito, sobretudo, aos entusiasmados pela filosofia. A figura do filósofo encontra-se também explorada no quarto capítulo; no entanto, já adiantamos que se trata da alma nobre, do aristocrata, que difere dos principiantes filosóficos. É nesse sentido que Nietzsche ironiza:

> Se alguém começou a partilhar a sabedoria de um filósofo, anda pelas ruas com o sentimento de haver mudado e se tornado um grande homem; pois depara com muitos que não conhecem tal sabedoria, e então tem de apresentar um julgamento novo e

[94] No original, lê-se: "Bei dem einzelnen Menschen lautet die Aufgabe der Erziehung so: ihn so fest und sicher hinzustellen, daβ er als Ganzes gar nicht mehr aus seiner Bahn abgelenkt werden kann. Dann aber hat der Erzieher ihm Wunden beizubringen oder die Wunden, welche das Schicksal ihm schlägt, zu benutzen, und wenn so der Schmerz und das Bedürfis entstanden sind, so kann auch in die verwundeten Stellen etwas Neues und Edles inokuliert werden" (NIETZSCHE, 1999A, p. 149).

> desconhecido acerca de tudo: porque reconhece um código de leis, acha que é obrigado a se comportar como um juiz[95] (NIETZSCHE, 2000, p. 286).

Por conseguinte, o filósofo do futuro não corre o risco de se comportar como juiz, dado que sua vida é individual e solitária. A vida desta singularidade não se pauta, pois, pelo bem coletivo. Ele não está submetido também a partilhar a sabedorias de outros filósofos, na medida em que a busca da excelência é projeto dele próprio. Enfim, vemos que o espírito *muito livre* é o grande interlocutor de Nietzsche, e este será o aspecto central da educação aristocrática. É preciso tomar muito cuidado com a terminologia de Nietzsche quando ele trata do *espírito livre* e do espírito *muito livre*[96]. Com relação ao *espírito livre*, o filósofo o vê como um espírito estagnado, fixo, rígido. Quanto ao espírito *muito livre*, ele se apresenta como aquele que é capaz de revalorar, ou seja, transformar-se radicalmente. Em outros termos, o *espírito livre* é o homem da ciência moderna, e o espírito *muito livre* é o homem solitário. Por isso, Nietzsche deixa claro que:

> Existem pessoas tão habituadas a estar só consigo mesmas, que não se comparam absolutamente com outras, mas, com disposição alegre e serena, em boas conversas consigo e até mesmo sorrisos, continuam tecendo sua vida-monólogo. (...) Portanto, devemos conceder a certos indivíduos a sua solidão e não ser tolos a ponto de lastimá-los, como frequentemente sucede[97] (NIETZSCHE, 2000, p. 297).

---

[95] No original: "Hat man die Weisheit eines Philosophen eben eigenommen, so geht man durch die Straβen mit dem Gefühle, als sei man umgeschaffen und ein groβer Mann geworden; denn man findet lauter solche, welche diese Weisheit nicht kennen, hat also über alles eine neue unbekannte Entscheidung vorzutragen: weil man ein Gesetzbuch anerkennt, meint man jetzt auch sich als Richter gebärden zu müssen" (NIETZSCHE, 1999A, p. 274).

[96] Embora Nietzsche faça essa distinção entre os espíritos livres e *muito livres*, tomamos a conotação de espíritos livres para o filósofo do futuro, como se pode ver no quarto capítulo. A justificativa que apresentamos é que os espíritos livres estão a indicar aqueles que conseguiram se autocriticar e se autossuperar, então, apontam para o interlocutor da educação aristocrática.

[97] No original, lê-se: "Manche Menschen sind so sehr an das Alleinsein mit sich selber gewöhnt, daβ sie sich gar nicht mit anderen vergleichen, sondern in einer ruhigen, freudigen Stimmung, unter guten Gesprächen mit sich, já mit Lachen ihr monologisches Leben fortspinnen. Bringt man sie aber dazu, sich mit anderen zu vergleichen, so neigen sie zu einer grübelnden Unterschätzung ihrer selbst: so daβ sie gezwungen werden müssen, eine gute, gerechte Meinung über sich erst von andern wieder zu *lernen*: und auch von dieser erlernten Meinung werden sie immer wieder etwas abziehen und abhandeln wollen. – Man muβ also gewissen Menschen ihr Alleinsein gönnen und nicht so albern sein, wie es häufig geschieht, sie deswegen zu bedauern" (NIETZSCHE, 1999A, p. 284).

A vida solitária é, nesse sentido, uma opção clara de quem a adota, e não significa um problema para quem a deseja. Ao contrário, refere-se a uma vida singular e autêntica, própria e profunda. Por outro lado, há aqueles que optam por "insignificantes vivências diárias"[98] (NIETZSCHE, 2000, p. 298), capazes de criar "o nada a partir do mundo"[99] (NIETZSCHE, 2000, p. 298). A ausência da autocrítica e da autossuperação distancia o homem da sua singularidade. Além disso, não buscar a excelência por meio do voltar-se a si mesmo é, no mínimo, viver a vida do outro. É evidente que o homem determinado a viver a vida do outro acredita ser autêntico. Acredita também viver a mais plena verdade possível, da mesma forma que os "inumeráveis que se sacrificaram por suas convicções acreditavam fazê-lo pela verdade absoluta"[100] (NIETZSCHE, 2000, p. 300).

Depois destas considerações, é hora de retomar a pergunta central deste capítulo: o que significa a vida aristocrática como resultante da busca da excelência e do uso da força do homem? Ora, a vida aristocrática parece significar a possibilidade de superação da convicção por meio da vontade de potência, e este é o elemento que Nietzsche desenvolve a partir do parágrafo 629 de *Humano, Demasiado Humano*, quando trata da convicção e da justiça, pois o filósofo entende que a convicção distancia o homem da sua natureza autêntica e solitária. Assim, transgredir a convicção pode significar uma pista para a autossuperação do homem e para a realização da justiça. A justiça é entendida aqui na dimensão do sujeito, ou seja, como plenitude de realização da sua vontade de potência. Nesse sentido, podemos entender a ênfase que dá Nietzsche à plenitude de satisfação da vontade de potência, nesta passagem:

> Estamos obrigados a ser fiéis aos nossos erros, ainda percebendo que com essa fidelidade causamos prejuízo ao nosso eu superior? Não, não existe nenhuma lei,

[98] No original: "(...) ihren unbebeutenden alltäglichen Erlebnissen (...)" (NIETZSCHE, 1999A, p. 285).
[99] No original: "(...) aus der Welt ein Nichts schaffen" (NIETZSCHE, 1999A, p. 285).
[100] Encontramos no original: "Jene zahllosen Menschen, welche sich für ihre Überzeugungen opferten, meinten es für die unbedingte Wahrheit zu tun" (NIETZSCHE, 1999A, p. 287).

> nenhuma obrigação dessa espécie; *temos* que nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais[101] (NIETZSCHE, 2000, p. 300).

Assim, devemos buscar a nossa singularidade em nós mesmos, e não obedecendo a leis externas, uma vez que essas leis, muitas vezes, não traduzem o nosso desejo, a nossa vontade, pois referem-se a leis heterônomas[102].

O parágrafo 630 anuncia, com clareza, os perigos da convicção como aprisionamento e massificação do homem, ao estabelecer que "a convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta"[103] (NIETZSCHE, 2000, p. 300). O filósofo assevera que esta afirmação supõe: 1) a existência de verdades absolutas; 2) que existem formas de atingir este conhecimento verdadeiro; e 3) que aqueles que têm convicções utilizam-se destes métodos (cf. NIETZSCHE, 2000, p. 300). As três suposições extraídas da afirmação de que a convicção é a crença de possuir a verdade absoluta estão, segundo Nietzsche, equivocadas. O filósofo julga que a humanidade se desenvolveu historicamente a partir destes equívocos, ou seja, baseada na construção de ilusões. Em outros termos, a busca da verdade ao longo da história do pensamento humano não se pautou pela própria verdade, mas na crença na razão ou em sua capacidade.

---

[101] "Sind wir verpflichtet, unsern Irrtümern treu zu sein, selbst mit der Einsicht, daβ wir durch diese Treue an unserm höheren Selbst Schaden stiften? – Nein, es gibt kein Gesetz, keine Verpflichtung der Art; wir *müssen* Verräter werden, Untreue üben, unsere Ideale immer wieder preisgeben" (NIETZSCHE, 1999A, p. 286).

[102] É interessante notar que Kant já falava da importância da autonomia em relação à heteronomia. Nesse sentido, Nietzsche não é inovador. Por outro lado, Kant sugeria uma autonomia que teria a razão como pano de fundo das ações, ou seja, a ação só poderia ser praticada se universalizável. A diferença significativa da proposição de Nietzsche está em obedecer ao comando da vontade de potência. Sugerimos o texto de Kant, intitulado: *Was ist Aufklärung? (O que é esclarecimento*?), para a precisa compreensão das categorias que deixam o homem no estado de minoridade, a saber: a preguiça e a covardia. Esse texto nos auxilia a compreender a plenitude, a autonomia e a emancipação do homem como realizações de suas ações no mundo.

[103] Consta no original: "Überzeugung is der Glaube, in irgendeinem Punkte der Erkenntnis im Besitze der unbedingten Wahrheit zu sein" (NIETZSCHE, 1999A, p. 287).

A revaloração ou, em outros termos, a superação da convicção, faz-se por quem tem a ousadia de inquirir a si mesmo, "superando a pretensão de defender a verdade absoluta"[104] (NIETZSCHE, 2000, p. 301). Esta primeira ação de recusa do estatuto absoluto da verdade evidencia a busca da excelência e a vida solitária como marcas do filósofo.

Lidar com convicções de forma dogmática é não experimentar a possibilidade de revaloração da própria convicção, é deixar a convicção resolver-se em verdade. Além disso, a necessidade de exame das convicções e das teses que, muitas vezes, confundem-se com a verdade – se é que de verdade se pode falar – aponta para a ideia motivadora deste capítulo, de que a busca da excelência do homem refere-se às condições da autossuperação e da autocrítica. Nota-se, também, que o caminho da busca da excelência é o caminho do espírito *muito livre* na vida aristocrática.

No parágrafo 638, Nietzsche introduz a figura do andarilho como aquele que alcançou a liberdade da razão (cf. NIETZSCHE, 2000, p. 303), tarefa para os espíritos *muito livres*. O uso livre da razão revela que não há meta a se alcançar, não há verdade a ser afirmada e muito menos convicções às quais se possa prender; então, o filósofo deve estar pronto para a sua permanente autocrítica, para viabilizar a crítica do mundo e do homem. Igualmente, deve estar preparado para a revaloração por meio da autossuperação, tornando-se o que é, ou seja, vontade de potência e nada além disto. Finalmente, deve o filósofo, assumido agora como o nosso interlocutor, buscar a sua excelência por meio de sua força interna. Esta constante busca poderá viabilizar a revaloração das condições da vida do homem a partir de uma educação especial.

No próximo capítulo, afrontamos a tarefa principal deste estudo, qual seja, investigar as condições da educação aristocrática a partir da vontade de potência e do perspectivismo. Para esta tarefa, analisamos a massificação do homem como causa e, ao mesmo tempo, como efeito

[104] No original, lê-se: "(...) über die Anmaβung, die unbedingte Wahrheit zu verteidigen, hinausgekommen wären

de seu aprisionamento, a partir da crítica à igualdade e à democracia. Analisamos também a educação humana como educação de rebanho e o condicionamento como característica do nivelamento e domesticação humanos. Portanto, investigamos a dificuldade de discutir uma educação que seja realmente aristocrática. O cerne do quarto e último capítulo da tese consiste na problemática já formulada na introdução: em que consiste a educação aristocrática ao sugerir o perspectivismo e a busca da excelência para a autossuperação do homem? Discutimos os elementos da educação aristocrática, tomando este terceiro capítulo como base estruturante. Contudo, ressaltamos a necessidade de o homem revalorar o seu estado de vivência por meio da autossuperação e da autocrítica já apontadas. Nessa revaloração, afirmamos que ele é capaz de se manter longe e acima da massificação e nivelamento que caracterizam o vulgo.

---

(...)" (NIETZSCHE, 1999A, p. 288).

## Capítulo IV
## Sentido da educação aristocrática em Nietzsche

A educação aristocrática em Nietzsche nasce de seu aristocratismo, na acepção de "pertencer a uma elite, ser de uma exceção" (NIETZSCHE, 2007, p. 295)[105]. Assim, fica excluída de imediato a possibilidade de uma educação *vulgar* por meio da aristocracia; aliás, tratar-se-ia de uma contradição. A palavra aristocracia tem origem no termo grego *aristós,* que conota exceção, excelência, destaque, significando aquilo que se diferencia do vulgo; e também no termo *cratios*, que significa direção, gestão, governo. O ponto de partida da educação aristocrática em Nietzsche é a vida aristocrática, desenvolvida no terceiro capítulo, que se efetiva por meio da vida solitária, e cujo sentido mais preciso seria "gestão da exceção".

Quando Nietzsche afirma que "(...) nos 'bons' o bem não é tomado como individual" (NIETZSCHE, 2007, p. 295), refere-se à distinção que fizemos, no terceiro capítulo, entre os tipos senhores e escravos. O bom para o escravo "identifica-se com o pobre, miserável, impotente, sofredor, piedoso, necessitado, enfermo" (MARTON, 2006, p. 49); portanto, aquele que necessita de uma regra geral para a sua vitimização. Para o aristocrata, o bom se identifica com o "nobre, belo, feliz" (MARTON, 2006, p. 49); logo, a vida individual é seu *leitmotiv*.

---

[105] Os *Fragmentos Póstumos* aqui utilizados tiveram como base a tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, Edições Loyola, 2007: *Escritos sobre Política I e II*. Trata-se de traduções das *Oeuvres philosophiques complètes*, de Friedrich Nietzsche, organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Essas traduções requerem uma acurada revisão.

A construção feita nos capítulos anteriores, desde o tratamento do método em Nietzsche, as reflexões em torno do perspectivismo, mas principalmente as discussões sobre a busca da excelência para uma vida aristocrática, incluindo a dimensão individual do homem a sós consigo, contribuíram para evidenciar a possibilidade da educação aristocrática em Nietzsche.

A pergunta motor desta investigação, enunciada na Introdução, deve ser aqui retomada: em que consiste a educação aristocrática, ao sugerir o perspectivismo e a busca da excelência para a autossuperação do sujeito? Nossa tese sustenta ser possível conceber a educação aristocrática em Nietzsche. A vida aristocrática indica, como vimos no terceiro capítulo, a educação individual, educação da solidão e do destaque, que requer a autocrítica como elemento para a autossuperação da grande individualidade. Portanto, não se trata de uma educação para todos, mas para os que têm reverência por si mesmos.

Neste capítulo, pretendemos aprofundar e, mais uma vez, fundamentar a tese da educação aristocrática em Nietzsche e, para tanto, será necessário, do ponto de vista metodológico, partir da exposição dos elementos que geram a massificação e aprisionamento humanos. Embora não se possa preterir da vida social as amarras que condicionam e aprisionam o homem no mundo, deve-se refletir sobre as razões que justificam o adormecimento humano. A educação aristocrática diferencia-se da educação de rebanho e, por esta razão, tratamos de alguns dos condicionantes do vulgo. As amarras sociais exprimem a proposição da educação aristocrática, que se dá, paradoxalmente, no contexto do aprisionamento da vida coletiva. A educação aristocrática não pretende acabar com o adormecimento social ou com a vida coletiva: trata-se da educação da individualidade, educação que se pauta na diferença, educação do destaque.

A tese da educação aristocrática está estruturada em contraposição à educação de rebanho e à igualdade; por isso, a busca do silêncio e da solidão aparece como marca da educação individual. Em seguida, desenvolvemos a tese da educação aristocrática propriamente dita,

partindo da contextualização da hegemonia prussiana, para posteriormente abordar a educação aristocrática com base nos escritos de Nietzsche sobre o aristocratismo. Ao final deste capítulo, encontra-se problematizado o *status* da educação aristocrática, que aponta para a filosofia aristocrática, criando condições para as considerações finais desta tese.

Como já foi apresentado no primeiro capítulo, na nota 14, são três os períodos da produção intelectual de Nietzsche. O terceiro e mais produtivo período (ALMEIDA, 2008), que tem sua gênese com *Aurora* e *A Gaia Ciência,* foi aquele no qual nos apoiamos como marco teórico, especialmente os *Fragmentos Póstumos* (*Nachlass*).

## 1. A educação aristocrática como oposição à massificação, ao aprisionamento e à igualdade

A construção da educação aristocrática em Nietzsche tem como ponto de partida elementos que dizem respeito ao adormecimento do homem, à sua ignorância no mundo e ao nivelamento de sua condição como massa. Que razões justificam o aprisionamento e massificação do homem no mundo? O que sustenta o discurso de igualdade frente à percepção da desigualdade dos indivíduos?

Aprisionamento do homem significa, em primeiro lugar, o estado de distanciamento de suas potências intelectuais e afetivas. Massificação designa a generalização da inação racional do indivíduo em sociedade, que produz o vulgo. Para Nietzsche, a massa é o "homem doméstico e o homem domesticado" (NIETZSCHE, 2007, p. 209); então, a domesticação indica a ausência de ação deste homem no mundo. Em outros termos, quando muitos indivíduos agem sem um cuidadoso uso da razão – não nos referimos à razão instrumental, razão da ciência moderna ou do método científico, mas ao *λόγος* – podemos dizer que a massificação está presente.

O aprisionamento a que nos referimos é simbólico, ou seja, o homem não está necessariamente enclausurado na prisão; contudo está amarrado, preso, estagnado na sociedade dormente. O curioso é que o homem é vontade de potência, como vimos no segundo capítulo. Ou seja, o homem é indeterminação – ele é um conjunto de forças internas que se superam continuamente; mesmo assim, os condicionantes da educação de rebanho parecem amarrar, aprisionar e estagnar este indivíduo.

Esse estado social condiciona o sujeito a ser "receptor" daquilo que está pronto, preparando-o para consumir o que recebe. Dito de outro modo, trata-se do aprisionamento que produz a mentalidade do consumo e satisfação das necessidades materiais em sociedade, e nada além disso. Construir novos valores para a existência é algo que não faz parte da vida do aprisionado, do vulgo. A concepção de uma educação aristocrática em Nietzsche nasce e se exprime neste contexto, ao menos a partir de *Para Além de Bem e Mal*, obra que examinamos ao longo do terceiro capítulo e que apontou o filósofo como aquele capaz de construir novos valores. A educação aristocrática contrapõe-se à sociedade massificada, o que não significa dizer que se trata de alternativa messiânica para o aprisionamento do homem no mundo. A educação aristocrática é reservada para o filósofo, da mesma forma que para os adormecidos existe a educação de rebanho.

O aprisionamento do homem no mundo é consequência da vida dos adormecidos e não se produz como fruto da ingerência da educação formal, do Estado ou da família, embora esses institutos possam aproveitar a ignorância humana para realizar os seus propósitos. O aprisionamento do homem também se coloca na perspectiva da vontade de potência; então, o vulgo busca a sua superação, busca a dominação. Nesse sentido, não tratamos de oposição entre o filósofo de um lado e o vulgo de outro. Destacamos os aspectos de massificação humanos apenas e tão somente com o objetivo de mostrar que a educação aristocrática distancia-se deste

perfil – afinal, poucos são aqueles que desejam o rigor e a dureza consigo próprios, como vimos no terceiro capítulo, por ocasião da caracterização da vida aristocrática. Poucos são os que desejam fazer uma escolha diferente daquela que é fácil e esperada pela maioria. É nesse sentido que Nietzsche assevera que a receita para fazer o que a "massa chama de um grande homem é fácil. (...) Procure-se qualquer coisa que lhe seja muito agradável, ou então ponha-se na cabeça dela (da massa) que isto ou aquilo lhe será muito agradável, depois se ofereça isto a ela" (NIETZSCHE, 2007, p. 193). Poucos na sociedade têm forças para resistir à vulgaridade de ser gado, justificando o aprisionamento e massificação humanos.

A educação aristocrática em Nietzsche não se aplica, portanto, a qualquer homem; aplica-se à grande e nobre individualidade. Essa educação destina-se àqueles que desejam se autossuperar, e isso requer um esforço individual. Sugere a vida solitária e implica a busca de si mesmo.

### 1.1. Elementos da massificação humana: medo, mesquinharia e pequenez

A primeira razão que manifesta o aprisionamento do homem no mundo e aponta para a necessidade da educação aristocrática é o medo de ser ele mesmo. Mas, o que é o homem para Nietzsche? A resposta mais direta e objetiva a esta pergunta nuclear da educação aristocrática, já discutida nos capítulos anteriores, pode ser formulada em poucas palavras: o homem é vontade de potência[106]. O que significa ter medo de ser vontade de potência? De forma simplificada, podemos dizer que ter medo de ser vontade de potência significa a tentativa de distanciamento das forças em conflito que estão presentes no humano e na natureza, embora não se possa fugir das forças em oposição, que geram indeterminação. *Der Wille zur Macht,* como foi mostrado no

[106] Ver no segundo capítulo o desenvolvimento do tema da vontade de potência, a partir da página 51.

segundo capítulo, refere-se ao conjunto de forças internas e externas, forças que buscam se superar continuamente na destruição. O medo do conflito interno de forças gera o aprisionamento do homem no mundo. Assim, o homem comum apoia-se no outro homem, distanciando-se dele mesmo, dos conflitos possíveis da vida e, enfim, das forças de destruição, que também são as forças de construção. É nesse sentido que a vida social conta com a preferência do homem em relação à solidão. É assim, igualmente, que ele tem medo do silêncio, conforme constata Nietzsche:

> Tememos, quando estamos sós e silenciosos, que algo nos seja murmurado no ouvido, e é por isso que detestamos o silêncio e nos aturdimos com a vida em sociedade. O homem se livra ainda mais da visão do sofrimento que ele mesmo experimentou; fixando para si objetivos sempre novos, ele procura esquecer o que se estende atrás de si (NIETZSCHE, 2007, p. 65).

Por isso o povo prefere a vida social à vida individual e solitária. A vida coletiva propicia a projeção de forças e fraquezas de um no outro, de modo a permanecer distante de si e, portanto, sem a singularidade que pode justificar uma vida decente, autêntica e singular. É bem verdade que a vida social poderia almejar a autonomia, emancipação e liberdade se a individualidade fosse aguçada, estimulada; então, não se trata de uma crítica à vida social propriamente dita, mas, à ausência da qualidade individual da vida social. O aprisionamento humano está, portanto, no medo que o indivíduo tem de ser vontade de potência.

Em outras palavras, a vida solitária é aquela na qual o sujeito tem a possibilidade de se perceber como vontade de potência e não ser confundido com o vulgo. Mas esta vida, como mostra Nietzsche, gera medo. O desconhecido, o estranho e o diferente provocam medo. Então, ao mesmo tempo em que temos a possibilidade da vida singular e dinâmica, a opção da maioria é pela vida *humana, demasiado humana*. Vida sem vida, porque não vivida pela individualidade. O medo distancia o sujeito dele mesmo, quer dizer, da possibilidade de destruição do que é, e

promove a vida social inautêntica, o que não significa que a vida autêntica aqui pensada seja boa, mas sim carregada de forças e de pulsões que não cessam de se superar continuamente.

É nesse contexto que a educação aristocrática exprime-se para Nietzsche: uma educação que sugere o desejo de ser duro consigo mesmo; educação do destaque, que reivindica a busca do fortalecimento de si; uma educação para poucos, pouquíssimos homens. Uma educação para os que desejam superar o medo, para aqueles que desejam a solidão, o silêncio, a fim de se autossuperarem para a revaloração de valores. De fato, não se trata de uma educação para o homem comum, que prefere a ilusão do viver sem vida, ou seja, sem o dinamismo natural da vivência; homem que opta pela ilusão do ser pelo não ser, ou seja, prefere acreditar e dar sentido ao vazio do que criar e produzir valores e, também, prefere pertencer à massa a viver a solidão. Em uma palavra: dá preferência à educação de rebanho. Nietzsche afirma que "é duro ver os homens serem incluídos, cruamente e sem metáforas, entre os animais; e não se estará longe de nos imputar o crime de aplicar aos defensores das 'ideias modernas' os termos 'rebanho', 'instinto gregário' e outros do mesmo gênero" (NIETZSCHE, 2007, p. 200). Embora o contexto e alvo de Nietzsche digam respeito à Europa de seu tempo, a analogia com a atualidade, inclusive a brasileira, parece-nos adequada. O homem de seu tempo tinha medo de buscar ser ele mesmo devido aos condicionamentos do contexto da hegemonia da Prússia[107]. Conseguia, no máximo, realizar tarefas. A atualidade dos escritos do filósofo do eterno retorno é inegável. Ainda sobre o medo de si, Nietzsche ironiza:

[107] Ver o item "formação da hegemonia alemã" para compreender a "formatação" pela Prússia a que nos referimos. Adiantamos que esse contexto hegemônico produziu a cultura filisteia, que Nietzsche critica duramente. Marton (2006) explica, com propriedade, que "o termo 'filisteu', que já aparece na Bíblia, passou a ser empregado no século XVIII, nos meios universitários alemães, para designar os estritos cumpridores das leis e dedicados executores dos deveres que execravam a liberdade gozada pelos estudantes. Personagem de bom senso, inculto em questões de arte e crédulo na ordem natural das coisas, o 'filisteu' recorria ao mesmo raciocínio para tratar das riquezas mundanas e das culturais. O poeta Heine diria que ele pesava, na sua balança de queijos, 'o próprio gênio, a chama e o

> (...) há muitas morais atualmente: o indivíduo escolhe involuntariamente aquela que lhe é mais útil (ele tem de fato medo de si próprio), quer dizer, ele *acolhe* necessariamente o *erro*, na medida em que é um animal mais ou menos perigoso. – Antigamente, quando os homens de uma mesma raça eram iguais, também *Uma* só moral bastava. Agora, os homens são muito *desiguais* entre si! Há mais indivíduos como jamais houve, que não se tenha ilusões! Mas eles não são tão pitorescos e tão sumariamente visíveis quanto eram antes (NIETZSCHE, 2007, p. 141).

Então, o medo de si está posto para os indivíduos não pela diversidade moral; aliás, a ironia do filósofo, de que houve igualdade entre os homens de uma mesma raça, aponta para o seu limite, qual seja, a desigualdade entre os homens. De fato, o medo de si indica o perfil mesquinho e pequeno do humano, e também justifica o seu adormecimento.

O segundo aspecto que parece justificar a massificação e aprisionamento do homem no mundo, e que também acaba por anunciar a necessidade da educação aristocrática, diz respeito à natureza do homem comum. Mesquinharia, pequenez e incapacidade são atributos do vulgo. Não é difícil encontrar pessoas com este perfil, inclusive extrapolando o contexto histórico e teórico em que Nietzsche se situa, o que, mais uma vez, confirma a sua atualidade.

Um sistema educacional construído para as massas não poderia criar resultados singulares, entendidos como aqueles que poderiam indicar as condições de desenvolvimento de indivíduos determinados, sejam intelectivos, psíquicos ou físicos, e não de dados estatísticos que revelam as habilidades e competências dos estudantes[108]. Natural, portanto, que tenhamos esse perfil mesquinho e insano de estudantes na educação de rebanho, da mesma forma que a sua incapacidade de questionamento dos métodos educacionais está presente. Entendemos que a

---

imponderável'. Ao formular a expressão 'filisteus da cultura' é nessa mesma direção que Nietzsche caminha" (MARTON, 2006, p. 18).

[108] As exigências do Ministério da Educação impõem um ritmo frenético às instituições, no sentido de sistematizar as habilidades e competências que os egressos irão desenvolver. Registramos que tais construções, abstratas e ideais, distanciam-se e muito da realidade vivida em sala de aula. As estatísticas, relatórios e exames diversos, comuns no processo de avaliação dos cursos, sejam de graduação ou mesmo fundamental e médio, são insuficientes para evidenciar as condições de desenvolvimento dos estudantes.

inaptidão de questionamento do significado do estudo, ou da construção do conhecimento, é a marca da educação de rebanho que, aliás, acreditamos que não dispõe de construção possível.

A educação aristocrática não pode prescindir da construção de novos valores, ao contrário da educação de rebanho. Aliás, Nietzsche assinala que "o fato de que a massa seja enganada, por exemplo, em qualquer democracia, é extremamente significativo: deseja-se tornar o homem menor e mais governável: isto é considerado como sendo 'progresso'" (NIETZSCHE, 2007, p. 215). A pequenez do humano justifica o seu aprisionamento no mundo, e o Estado, por meio de seus agentes, aproveita-se dessa peculiaridade, que é própria da natureza humana, para determinar os rumos da sociedade, demarcados pela ignorância, apatia e adormecimento. Sobrinho afirma que:

> Segundo Nietzsche, a *gregaridade* é o fenômeno mais antigo e mais determinante da história da humanidade, e fora do qual o homem tal como o conhecemos não poderia ser absolutamente compreendido. Em outras palavras, a comunidade é a condição irrevogável da vida dos homens, e os instintos gregários foram por isso aqueles que neles se desenvolveram com mais regularidade e constância, e sempre estiveram na base das suas ações e das suas inclinações mais fortes, em detrimento mesmo da sua individualidade. Portanto, a própria dimensão política na qual o homem foi sempre instado só pode ser explicada quando relacionada com esta sua sociabilidade originária (NIETZSCHE, 2007, p. 11).

Nesse sentido, sendo a comunidade a base da gregaridade, então, temos um indício da educação de rebanho e da recusa à individualidade. Em outro trecho de sua apresentação, a tradutora continua a falar do *sentido comunitário*:

> (...) no decorrer do tempo, a cristalização de hábitos e costumes traz como resultado a estagnação e *embrutecimento* da cultura, pois impede o surgimento daqueles homens desvinculados, independentes e moralmente fracos de quem depende de resto o *progresso*, condenando-os muitas vezes ao desaparecimento. A onipresença do Estado, por sua vez, fulmina a possibilidade de surgimento do indivíduo, e desse modo impede a mudança, esteriliza o progresso e torna a vida social estagnada e decadente (NIETZSCHE, 2007, p.16).

Vemos que os resultados da vida comunitária traduzem-se pelo enfraquecimento do indivíduo e até a possibilidade de sua morte. É nesse contexto que Nietzsche defende o aristocratismo e que nós defendemos a importância da educação aristocrática, em contraposição à vigente educação de rebanho.

A natureza humana como pequena e mesquinha exprime a segunda razão pela qual o homem se mantém no estado de adormecimento. Não se trata de aniquilar a educação de rebanho pelo que ela deixa de promover ou pelo que promove, isto é, a massificação. Ela é o pressuposto da educação aristocrática, e esse paradoxo legitima a reivindicação de Nietzsche, que se segue:

> – Ó espíritos livres, posso voz dizer isso em alta voz? Criar, mas também utilizar as circunstâncias que tornariam possível a sua vinda; explorar e trilhar os caminhos que conduziriam de tal maneira uma alma a este grau de elevação e de firmeza, que ela sentiria a *necessidade* destas tarefas; forjar, através de uma inversão dos valores, os corações e as consciências de bronze, capazes de suportar o peso de uma tal responsabilidade; enfrentar, por outro lado, ao mesmo tempo, a necessidade de tais comandantes e o risco assustador de que eles viessem a faltar ou que fracassassem e degenerassem – estas são as *nossas* preocupações e as *nossas* angústias, vós o sabeis, espíritos livres, estes são os pensamentos longínquos que rasgam como uma tempestade o céu de *nossa* vida (NIETZSCHE, 2007, p. 204).

Esta reivindicação expurga a pequenez do homem e, certamente, combate o seu aprisionamento; entretanto, quem é o espírito livre na sociedade? "Seu 'conhecimento' é *criação*, sua criação é legislação, sua vontade de verdade é *vontade de potência*. – Existem hoje estes filósofos? Já houve estes filósofos? Não *é preciso* que haja estes filósofos?" (NIETZSCHE, 2007, p. 303). Sim, é necessário requisitar esses filósofos para a revaloração de valores. A educação aristocrática aponta para esse tipo de indivíduo, capaz de superar a mesquinharia e pequenez humanas. Nas palavras de Nietzsche, o homem livre irá:

> (...) ensinar o futuro do homem como sua *vontade*, um futuro que será dependente da sua *vontade*, para realizar grandes empreendimentos de educação e seleção, e com isso pôr um fim a esse terrível domínio absurdo e do acaso que foi até agora chamado de "história" – o absurdo do "maior número" é apenas a sua última forma de expressão –: para o cumprimento desses atos, seria preciso haver um dia uma nova espécie de filósofos comandantes, diante dos quais todos os espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerão pálidos e mesquinhos (NIETZSCHE, 2007, p. 203).

Portanto, como resultado da educação aristocrática, o homem deixará de ser pequeno e mesquinho, e isso partirá de sua vontade. Trata-se, assim, da vida solitária, que proporciona ao indivíduo, por meio da solidão, o contato dele consigo mesmo e a experiência de superação de seu estado de massificação e adormecimento. A educação aristocrática aponta para a grande individualidade, em contraposição à maioria das pessoas. Há outros elementos que justificam o adormecimento do homem no mundo; contudo, a sinalização feita até o presente parece-nos suficiente para evidenciar o nascedouro da educação aristocrática em Nietzsche. Paradoxalmente, a educação aristocrática é pensada também a partir da educação de rebanho. A "cegueira" da educação de massa anuncia a busca da solidão, na medida em que o aristocrata opta pela vida solitária que se contrapõe ao rebanho. A análise das significativas diferenças entre a educação aristocrática e a educação de rebanho encontra-se no próximo tópico.

### 1.2. Educação aristocrática em contraposição à educação de rebanho: objeções à igualdade e à democracia

O que diferencia substancialmente, se é que de substância aqui se pode falar, a educação aristocrática da educação de rebanho? A educação aristocrática nomeia a "diferença" como possibilidade de emancipação do homem, estimulando o desenvolvimento das potências do filósofo. A educação de rebanho, por outro lado, privilegia o adormecimento humano e firma-se

na igualdade como nivelamento social. Por essa razão, a democracia[109] diz respeito ao sistema que melhor adapta o princípio da igualdade. Nietzsche faz objeções severas à igualdade e democracia; partimos dessas objeções para contrapor a educação aristocrática à educação de rebanho.

A crítica de Nietzsche à democracia aproxima-se da crítica ao princípio de igualdade[110], uma vez que democracia e igualdade dizem respeito ao nivelamento das condições humanas como tema do enfraquecimento do indivíduo. Aliás, Nietzsche afirma que não existe veneno mais tóxico para o humano do que a igualdade. Argumenta inclusive que "aos iguais, tratamento igual, aos desiguais, tratamento desigual, esta *deveria ser* a verdadeira divisa da Justiça" (NIETZSCHE, 2007, p. 156). A democracia atua sobre as massas e estabelece a igualdade como parâmetro do nivelamento do desenvolvimento individual. Por essa razão, ele critica duramente todos os partidos políticos, uma vez que:

---

[109] Noéli Sobrinho, na apresentação do texto de Nietzsche, discorre sobre a democracia, o liberalismo e a igualdade. Entendemos que a democracia a que Nietzsche se reporta não é a mesma que temos na contemporaneidade. Refere-se, segundo Sobrinho, à "forma geral de como as ideologias produzidas no século XIX se apresentam na teoria e na prática políticas, evidentemente cada uma à sua maneira. A democracia é uma nova forma de racionalidade que se opõe diretamente a toda forma de poder historicamente constituído, que separava nitidamente governantes e governados" (NIETZSCHE, 2007, p. 36). Essa tentativa de uniformização dos papéis na sociedade preocupa Nietzsche e fundamenta o seu aristocratismo, que reivindica o indivíduo solitário no contexto das massas. Queremos, com isso, sublinhar que a crítica de Nietzsche à democracia não tem no seu horizonte o consenso de Habermas ou os sistemas totalitários que se desenvolveram ao longo do século XX; contudo, isto não significa também que sua objeção à democracia não indique problemas dos modelos de política moderna.

[110] Sobrinho (2007) considera que, para Nietzsche, "(...) o socialismo é uma das formas de expressão do movimento democrático e igualitário desencadeado a partir da Revolução Francesa. Ele não tem no seu discurso um contorno muito preciso do ponto de vista da teoria política moderna e muitas vezes aparece inclusive assimilado a um liberalismo radical ou a uma forma de anarquismo. De qualquer maneira, o socialismo se apresenta aos olhos de Nietzsche como sendo a alternativa política ideal e abstrata dada pela *cultura geral* diante dos problemas colocados pelas modernas sociedades europeias. O primeiro princípio da moral e da justiça do socialismo é a igualdade de todos os homens, princípio que conforma também a visão do cristianismo (...)" (NIETZSCHE, 2002, p. 41). Observamos, então, que democracia e igualdade estão no mesmo plano para Nietzsche. Também diz a tradutora que: "o liberalismo é uma das formas democráticas de defesa da igualdade: ele defende sobretudo a igualdade de direitos para todos os homens. O liberalismo pressupõe que os homens são iguais no estado de natureza, ainda que a igualdade não seja a condição natural dos homens pois há sempre os fortes e os fracos. (...) segundo Nietzsche, o estado de natureza é um estado de brutalidade e desigualdade, onde não há nem pode haver qualquer *justiça* ou *injustiça*, quer dizer, qualquer direito" (NIETZSCHE, 2007, p. 32).

> (...) são obrigados, em razão do referido propósito, a transformar os seus princípios em grandes baboseiras a fresco para assim poder pintá-los nas paredes. Nesse caso, não há mais nada a mudar e é mesmo supérfluo levantar um dedo sequer para se opor a isso; pois, nesse campo, é a frase de Voltaire que se aplica: 'quando o populacho se põe a pensar, tudo está perdido'. (...) Além disso, se do que se trata agora em toda política é apenas tornar a vida mais suportável ao maior número possível de pessoas, é portanto sempre atribuição dessa maioria determinar o que se deve entender por vida suportável (NIETZSCHE, 2007, p. 191).

Ora, Nietzsche já anunciava que os partidos políticos estavam destinados a construir "baboseiras", isto porque operam com a igualdade como parâmetro de seus discursos. Sendo a igualdade um veneno tóxico, porque nivela as condições de desenvolvimento do homem, resta apontar suas características e sugerir o seu antídoto. A igualdade aprisiona o indivíduo na satisfação daquilo que é comum. Ela não explicita, portanto, as potencialidades do sujeito a serem desenvolvidas; ao contrário, ignora o vigor, a dimensão individual e a capacidade desse indivíduo de realizar atividades que desenvolvam as suas potencialidades, tudo isso em defesa do coletivo.

O propósito dos partidos políticos é o de subsidiar o governante na busca do poder e, para esse fim, os discursos devem ser "satisfatórios" para as massas. Usamos o termo satisfatório porque implica a "satisfação" ou "realização" das massas e, portanto, o seu esvaziamento. Satisfação é aqui entendida como "esvaziamento" na medida em que o satisfeito deixa de procurar, deixa de problematizar, mesmo que a procura e a problematização, nesse caso, sejam feitas a partir de ilusões típicas das massas. Nesse sentido, qual o significado de um discurso político para as massas? O discurso deve ser capaz de mostrar os benefícios que as massas teriam no nivelamento social, por exemplo, "educação para todos" ou "educação como direito de todos", discursos vazios e suficientes para ludibriar e seduzir a maioria. É nesse sentido que a política que Nietzsche critica, estruturada pela democracia e igualdade, não trata a cultura e a educação como bases de seu desenvolvimento; então, sua construção é ilusória para a autonomia

e emancipação humanas. Ilusões, eis o que os partidos políticos constroem, eis o que as massas almejam, eis o que a igualdade propicia.

Igualar significa nivelar, deixar igual algo que é diferente; então, o pressuposto da igualdade é a diferença, e o desígnio da democracia, em última instância, é a sua superação. Por isso, consideramos a educação aristocrática um antídoto para a educação de rebanho, antídoto para a igualdade e a democracia, na medida em que o desenvolvimento da democracia sugere a sua transformação. Isto não significa que a educação aristocrática seja a única alternativa à educação de rebanho, inclusive pelo fato de que, se assim o fosse, tratar-se-ia de contradição no pensamento do filósofo do eterno retorno, que luta contra o dogmatismo e a possibilidade de se estabelecer um estatuto absoluto de verdade.

É nesse sentido que relacionamos a educação aristocrática ao perspectivismo, discutido no segundo capítulo, visando deixar transparecer que a busca por novas perspectivas e interpretações está no mundo e é parte essencial da educação aristocrática, o que não quer dizer que deva ser vista como um padrão de educação e, muito menos, como modelo a ser adotado ou seguido pelo sistema educacional vigente.

Cabe argumentar que a crítica que Nietzsche faz à democracia não significa a proposição do despotismo ou de sistemas ditatoriais. É preciso reconhecer o risco da degeneração da democracia com a crítica de Nietzsche e, portanto, do democratismo, mas esse risco é próprio de sua crítica, que sugere a degenerescência como adubo para o novo. Por outro lado, o aristocratismo em Nietzsche pode, sim, gerar perspectivas totalitárias, porquanto não seja esta a acepção adotada que trata da educação aristocrática. A vontade de potência não tem um fim determinado, um "em si" previsto e, nesse sentido, a indeterminação é seu *leitmotiv*.

Não é pelo fato de que criticamos a democracia e a igualdade, acompanhando as razões de Nietzsche em seu tempo, que defendemos sistemas absolutistas. Paradoxalmente, a leitura de

Nietzsche, aliás, a de qualquer gênio, pode sim servir para estabelecer sistemas despóticos, embora não seja o nosso interesse. É preciso reconhecer que a partir de Nietzsche pode-se sustentar o nazismo, o anarquismo, o socialismo, o liberalismo, mas não nos esqueçamos que Nietzsche criticou veementemente todos esses sistemas. O paradoxo está, portanto, na tentativa de fuga de regimes e no reconhecimento tácito de que regimes são possíveis, a partir do filósofo da vontade de potência. A educação aristocrática, nesse sentido, pode servir de fundamento a regimes, sistemas e, principalmente, direcionamentos ideológicos; aliás, se não fosse assim, tratar-se-ia de educação messiânica, o que não é o caso.

A superação da igualdade e da democracia por meio da educação aristocrática diz respeito ao distanciamento das massas. Com a perspectiva individual e singular não há nivelamento, não há massas e, portanto, o adormecimento típico da coletividade pode ser preterido. Enquanto a educação aristocrática privilegia a autonomia do indivíduo e o desenvolvimento de suas potências intelectuais e afetivas, a educação de rebanho produz o distanciamento do sujeito dele mesmo, por meio de seu desleixo. Nesse sentido, o distanciamento entre a educação aristocrática e a educação de rebanho está no distanciamento dos indivíduos com esses dois perfis. De um lado, temos o indivíduo inquieto e, de outro, o dormente. É evidente que podemos ter um terceiro perfil: o inquieto dormente. Isto evidencia a dinâmica da nossa análise, que considera a vontade de potência como mote estrutural.

Para a eficácia de seu plano, a educação de rebanho utiliza-se do discurso de que todos são iguais, e argumenta que a gestão política e social é de todos, democrática, como vimos há pouco. Esse tipo de discurso não tem outro objetivo senão o de distanciar o indivíduo dele mesmo e, portanto, anular a sua capacidade de crítica ao mundo. Em segundo lugar, não se pode admitir para a educação aristocrática o nivelamento humano que, por meio da igualdade,

manifesta a educação de rebanho; então, tem-se a vontade de potência como pano de fundo de uma educação que supera a possibilidade de desleixo do humano.

A educação de rebanho, consequência do espírito gregário, pode ser assim compreendida, segundo Nietzsche:

> Aquilo que eles gostariam de realizar com todas as suas forças é a felicidade do rebanho para todos, a felicidade do rebanho que pasta na pradaria, na segurança, no bem-estar, no universal refrigério da existência; as suas duas cantigas e doutrinas mais repetidas são a 'igualdade de direitos' e 'a piedade para com aqueles que sofrem'; o próprio sofrimento, a seus olhos, é uma coisa que deveria ser *abolido* (NIETZSCHE, 2007, p. 151).

Em contraposição à educação de rebanho, a educação aristocrática privilegia a dureza e expurga a igualdade. Mais que isso, a educação aristocrática toma como parâmetro o homem que foi capaz de abrir seus olhos e consciência para revalorar os valores. Nesse sentido, Nietzsche considera este interlocutor da educação aristocrática como capaz de intensificar a vontade de viver até se tornar vontade de potência absoluta, assumindo o papel de espírito livre. O filósofo assinala que:

> (...) a dureza, a violência, a escravidão, o perigo na rua e nos corações, o segredo, o estoicismo, a tentação e as maquinações de toda espécie, que tudo o que é mau, terrível, tirânico no homem, o que há nele de animal de rapina e de serpente é mais útil para a elevação da espécie 'homem' do que seu contrário (NIETZSCHE, 2007, p. 151).

A educação aristocrática contrapõe-se diretamente à educação de rebanho e à sua massificação; afinal, optar pela dureza consigo é tarefa para poucos, pouquíssimos homens, e essa ação indica a elevação da espécie 'homem'. Viver os perigos da vida e não fugir das atrocidades humanas é tarefa para os espíritos livres. Estar além de bem e mal implica a compreensão de forças em oposição, necessárias como tensão para a criação de valores. A educação aristocrática, por isso, destina-se ao homem solitário, ao filósofo. Vejamos a posição

de Nietzsche a esse respeito: “somos os amigos natos, – jurados e ciosos da *solidão*, da nossa própria e profunda solidão do meio-dia e do pleno instante – esta é a espécie de homens que somos, nós, os espíritos livres! Seriam vocês então um pouco parecidos conosco, vocês que chegam, vocês, os *novos* filósofos? (NIETZSCHE, 2007, p. 153). A tarefa da educação aristocrática, nesse sentido, é também para os novos filósofos, sujeitos capazes de revalorar os valores postos. Então, uma primeira determinação para este homem do futuro é denunciar as mazelas da igualdade presentes na educação de rebanho. A igualdade justifica o fracasso e nivelamento humanos e está presente na educação de rebanho, como já notamos, e o filósofo parece ser o interlocutor capaz de superar a igualdade e a democracia – afinal, a autocrítica é sua marca e a autossuperação a sua meta.

A educação humana como educação de rebanho que aqui apresentamos não se refere somente ao sistema educacional alemão, combatido por Nietzsche. Refere-se ao conjunto de diretrizes educacionais que têm por propósito a educação de massas. A educação aristocrática contrapõe-se a este estado de degenerescência da igualdade.

Por adormecimento social entendemos a falta de ações racionais voluntárias que evidenciem o estado de alerta de alguém que busca se superar na sociedade. No geral, a sociedade está dormindo, segundo Heráclito (cf. MENDONÇA, 2003) e, embora este autor tenha escrito para os seus concidadãos do século V a.C., em Éfeso, na antiga Grécia, Nietzsche atualizou a ponderação para a Alemanha do século XIX, e a metáfora aplica-se para os dias de hoje – afinal, o homem continua adormecido na sociedade.

Cabe evidenciar que os seres humanos não são e nunca foram iguais. Aliás, Nietzsche assinala que “a ciência não pode *provar* nem que todos os homens são *iguais*, nem que um comportamento fundado sobre este princípio seja útil com o decorrer do tempo” (NIETZSCHE, 2007, p. 143); então, é ineficaz a tentativa de nivelar os seres humanos para estabelecer a

legitimidade da massa. A ineficácia da tentativa de nivelamento social fica ainda mais evidente se considerarmos que, mesmo que tenhamos o discurso majoritário e aparentemente resolvido e consagrado da igualdade na democracia, sabemos das fissuras e resistências construídas no próprio ambiente da educação de rebanho. A vontade como elemento da singularidade e, portanto, de resistência, justifica a educação aristocrática.

Sobre a igualdade, Nietzsche assevera que "também reduz as nossas pequenas diferenças a uma aparência de igualdade, e quer que renunciemos a muita coisa a que não deveríamos renunciar" (cf. NIETZSCHE, 2007, p. 138). Então, tomar a igualdade como parâmetro da vida social significa abdicar de coisas que não deveríamos, da mesma forma que indica a falácia de uniformizar o diferente, como se isso fosse possível. Examinar a igualdade como critério para o desenvolvimento das potências humanas significa estabelecer um limite para esse desenvolvimento, limite que propicia a estagnação e não a sua alteração. Desse modo, na consideração da vontade de potência como marca do humano, a igualdade refere-se a um entrave que propicia o adormecimento social.

A igualdade é tida como nivelamento na medida em que estabelece o limite de desenvolvimento humano, distanciando o homem daquilo que ele poderia ser. Eis o propósito do 'governo do povo': da mesma forma que não sentirá dor, o homem também não sentirá felicidade, gerando a indiferença do viver de rebanho. Nas palavras de Nietzsche: "a igualdade diminui a felicidade do indivíduo, mas ela abre a via para a ausência de dor para todos. No termo visado por seus esforços, haveria portanto também, ao lado da ausência de dor, a ausência da felicidade" (NIETZSCHE, 2007, p. 140). É nesse estado de fingimento da vida social que a igualdade se aplica. Logo, Nietzsche sustenta que "a mentira e o fingimento, que são cultivados no seio da comunidade com o objetivo de estabelecer a igualdade, acabam por produzir um excesso disponível que se emprega para engendrar os poetas e os comediantes" (NIETZSCHE,

2007, p. 140). Temos aí anunciado o freio do desenvolvimento humano, especialmente das artes e da poesia. O que afeta Nietzsche em toda a crise da Alemanha, entre outras coisas, é o entorpecimento da cultura e da educação e, por essa outra razão, ele argumenta em favor da exceção, do artista, do filósofo.

Segundo Nietzsche, o nascedouro da igualdade de direitos e da democracia deu-se na religião, por intermédio da consideração da "idéia de *igualdade das almas perante Deus*" (NIETZSCHE, 2007, p. 186). A noção de que todos são iguais perante Deus foi levada posteriormente à política, à democracia, ao socialismo. O vício de origem foi mantido, qual seja, a desconsideração de que os homens são diferentes e que sequer é possível conceber a igualdade entre eles. O resultado é que a igualdade passou a ser parte da moral social moderna e foi incutida na cabeça das pessoas como uma virtude; assim, o nivelamento e a massificação humanos encontram-se justificados socialmente.

O adormecimento social está presente na educação de rebanho por meio da criação de um tipo humano baseado no *instinto gregário,* cuja máxima é, segundo Nietzsche, a seguinte:

> (...) somos iguais, nos tratamos de igual para igual: uma represália justa. Aqui, acredita-se realmente numa *equivalência das ações*, que, em todas as circunstâncias reais, jamais ocorre. Não se *pode* "obter o equivalente" para cada ação: entre "indivíduos" reais, não há *ações equivalentes* e portanto não há "represálias"... Quando eu faço algo, estou a mil léguas de pensar que qualquer coisa que haja de semelhante esteja ao alcance de alguém: isto me *pertence*... Não se pode absolutamente me "pagar": isto seria sempre cometer contra mim uma "*outra"* ação (NIETZSCHE, 2007, p. 189).

Nietzsche está discutindo, nesta passagem, a máxima: "aquilo que tu não queres que as pessoas te façam, também não deves fazer a elas" (NIETZSCHE, 2007, p. 188), demonstrando que este tipo de moral pretende evitar ações pela possibilidade da produção de consequências nefastas. O que está em jogo é a necessidade de "pagar" uma ação. Nietzsche rejeita este tipo de

preconceito (evitar uma ação porque poderia ter para nós consequências nefastas), que implicaria a proibição de todas as ações decorosas. O pano de fundo deste tipo de máxima moral é o princípio da igualdade, que gera o adormecimento humano e limita a possibilidade das ações voluntárias fundadas na vontade de potência.

A estagnação da educação de rebanho dá-se, entre diversas variáveis, pela igualdade. É possível superar esta estagnação por meio da educação aristocrática? Como vimos, a tentativa de uniformização do diferente, além de inócua, interrompe a possibilidade do *vir a ser* como mote da vida individual. Para superar a igualdade, torna-se necessário abordar outros aspectos da educação aristocrática, de modo a evidenciar que se trata de uma educação para a liberdade.

Embora a sociedade tenha consagrado os julgamentos universais como prioritários em relação aos individuais, da mesma forma que o progresso da moral consistiu no predomínio dos instintos altruístas sobre os egoístas, Nietzsche assinala que:

> *Eu*, ao contrário, vejo crescer o indivíduo que defende os seus próprios interesses, bem entendido, contra os outros indivíduos (justiça entre iguais, na medida em que isto permite reconhecer e incentivar o outro indivíduo *enquanto tal*). Eu vejo os julgamentos se individualizarem e os julgamentos universais se tornarem cada vez mais fracos e estereotipados. (...) mas quando se deseja homens ordinários e iguais, isto ocorre porque os fracos temem o indivíduo forte, e preferem um *enfraquecimento geral* a um desenvolvimento dirigido para o indivíduo (NIETZSCHE, 2007, p. 141).

A igualdade, presente na educação de rebanho e que justifica a democracia, nivela o desenvolvimento humano por baixo, para o pior, de modo que se tem uma sociedade cada vez mais fraca. A educação aristocrática, ao contrário, privilegia o desenvolvimento da autonomia do indivíduo; nesse caso, a desigualdade constitui a meta a ser alcançada pelo filósofo. Não se trata de pensar a desigualdade como oposta à igualdade, segundo uma concepção dualista e maniqueísta. Antes, a educação aristocrática projeta na desigualdade o desenvolvimento das potencialidades do humano, de sorte que a mediação da *Wille zur Macht* não tem um limite

determinado a ser alcançado: sua indeterminação é a sua característica principal. Em outras palavras, a educação aristocrática promove a busca do desenvolvimento das potencialidades humanas, movida pela vontade de potência, gerando, desse modo, pessoas fortes e suficientemente preparadas para a construção de novos valores. Nesse sentido, distante da uniformização humana, a educação aristocrática tem como meta a superação da igualdade e da democracia como nivelamento por baixo, ou melhor, ela eleva a igualdade à desigualdade. Esta igualdade consiste justamente no fortalecimento do diferente, na acentuação do irregular, na promoção do distinto. É por meio do singular que a educação aristocrática estabelece o seu ponto comum.

A educação aristocrática sustenta-se na perspectiva do destaque, da singularidade do humano. É nesse sentido que Nietzsche afirma querer que os homens vivam "sobriamente, decentemente e segundo a justiça". Mas todos?, pergunta ele, e responde: "Eu não ouso decidir a respeito disso. A humanidade chegaria muito rapidamente a seu termo" (NIETZSCHE, 2007, p. 143). Mais uma vez fica evidente que essa educação não é para todos, mas para os que têm reverência por si mesmos. Enfatizamos, mais uma vez, que não se trata de exterminar a educação de rebanho por meio da educação aristocrática, por mais que a critiquemos. Ela é necessária para suscitar a resistência que justifica o conflito de forças internas e externas do mundo orgânico.

Outra objeção de Nietzsche sobre a igualdade, na perspectiva de sua superação pela educação aristocrática, reside na percepção das forças da natureza. O *antagonismo* existe nos mais diversos institutos sociais, e é por meio da constante luta de forças opostas que se pode construir algo autêntico. "Na paz ou na guerra, a resistência constitui a forma de força – por conseguinte, é preciso que existam forças diferentes e não iguais, pois nesse caso estas se manteriam num equilíbrio debilitador" (NIETZSCHE, 2007, p. 145). A igualdade anula a possibilidade de guerra entre os opostos, na medida em que produz o equilíbrio por meio da

anulação dos contrários. A educação aristocrática, por outro lado, resgatando o sentido de harmonia do ponto de vista de pensadores como Heráclito (cf. ALMEIDA, 2007), vê na luta dos contrários a harmonia em constante fluxo que se dá no devir, promovendo a constante superação das forças em oposição, possibilitando a revaloração dos valores. Dito de outro modo, a consideração da oposição de forças gera a mais bela harmonia, que não significa estagnação de forças, mas justamente seu entrelaçamento e superação constantes.

Se a igualdade fosse válida para Nietzsche, o que seria do além do homem? O que justificaria a educação do destaque, a educação da singularidade? Estamos convencidos de que, na perspectiva do autor, "*os homens não são iguais* (...). Através de mil pontes e passarelas, os homens deverão ser instados para o futuro: e que entre eles, cada vez mais, reine a guerra e a desigualdade" (NIETZSCHE, 2007, p. 149).

A superação da igualdade pela educação aristocrática dá-se, portanto, mediante a valorização do diferente, o fortalecimento da desigualdade e o anúncio da guerra. Em última instância, é pela vontade de potência que se concretiza essa superação, por intermédio do filósofo. Embora Nietzsche admita que o escravo também crie valores, especialmente na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, pensamos a revaloração de valores como possibilidade do filósofo. Por esta razão, examinamos a vida aristocrática no terceiro capítulo e utilizamos, para isto, o último capítulo de *Para Além de Bem e Mal*, quando o discípulo de Dioniso assinala que a revaloração de valores só possível para os espíritos livres, para os que têm reverência por si mesmos. Trataremos agora, de forma mais objetiva, da tese da educação aristocrática em Nietzsche; para isso, retomaremos elementos da história da hegemonia da Prússia.

## 2. Educação aristocrática no contexto da hegemonia prussiana

A concepção de educação aristocrática em Nietzsche não se encontra em seus textos de forma sistemática. Aliás, como vimos no primeiro capítulo, ao tratar do método não há sistematização em sua filosofia, o que não significa ausência de rigor e organização de seus escritos. Ao contrário, o filósofo é tão rigoroso e organizado que sua obra deve ser lida tomando-se o conjunto dos textos, incluindo os *Fragmentos Póstumos.*

A educação aristocrática em Nietzsche não se refere à descrição de algo existente, mas sua construção diz respeito ao que defendemos aqui como tese. Dito de outro modo, a educação aristocrática em Nietzsche, tal como compreendemos, significa a consideração do método, do perspectivismo e da autossuperação do sujeito, presentes nos capítulos anteriores. Relacionar estes três temas e seus derivados com o tema da educação aristocrática constitui o pano de fundo deste capítulo; eis a razão pela qual estamos retomando vários dos conceitos trabalhados nos capítulos anteriores.

Para evitar a compreensão incorreta desse tema, é importante lembrar que o contexto cultural de Nietzsche diferencia-se do nosso, que a democracia que ele critica não diz respeito às democracias que temos, e também que seus textos devem ser lidos a partir da defesa do indivíduo antipolítico ou, melhor dizendo, antipartidário. Kaufmann (1974) assinala que: "Este *leitmotiv* da vida e pensamento de Nietzsche – o tema do indivíduo antipolítico que procura a autoperfeição longe do mundo moderno – é claro que não passou inteiramente despercebido" (KAUFMANN, 1974, p. 418).

Levar essas diretrizes em consideração e procurar distanciar da leitura de Nietzsche os pressupostos da democracia liberal contemporânea contribui para a compreensão de sua argumentação e, portanto, de sua concepção de educação aristocrática. Partiremos da exposição

de aspectos históricos que ensejaram a hegemonia prussiana e que justificam os escritos de Nietzsche em certas circunstâncias. Para a compreensão de um filósofo, não se pode prescindir de seu contexto histórico e cultural, das vivências e, principalmente, dos acontecimentos que marcaram sua trajetória. Um pensador só escreve sobre aquilo que o incomoda; sua motivação para a escrita nasce de sua vivência e, nesse sentido, justifica-se a menção ao contexto histórico e cultural de Nietzsche; por essa razão, redigimos o primeiro capítulo tratando de aspectos das problematizantes vida e obra do pensador do eterno retorno. Retirar os escritos de um pensador de seu contexto, além de desonestidade intelectual, implica uma leviandade que o meio acadêmico não tolera – afinal, os filósofos da academia são tão sérios e rigorosos quanto são os seus escritos.

É no contexto da hegemonia prussiana que Nietzsche radicaliza a sua crítica ao espírito gregário, desde o século XVIII, especialmente em 1740, "quando Frederico II sobe ao trono, seu exército é apontado como um dos melhores da Europa e sua organização administrativa e burocrática considerada exemplar" (MARTON, 2006, p. 14). A boa gestão de Frederico II conquista a admiração de filósofos e coloca a Prússia como um Estado de destaque na Europa. No que se refere à cultura, os Estados alemães acreditavam que a formação cultural deveria ir além de suas fronteiras; por isso, a burguesia alemã recebeu forte influência da França e Frederico II tentou fazer da Prússia uma cópia de Paris, considerada modelo para o bem viver (Cf. MARTON, 2006, p. 15). Contudo, por volta de 1790 apareceram os neo-humanistas, que recolocaram a questão da cultura e a civilização gregas e identificaram-nas com as da Alemanha. Os neo-humanistas defendem que a cultura alemã distancia-se dos hábitos estrangeiros, especialmente franceses, combatendo a imitação das letras. Marton assevera que:

> Os neo-humanistas têm o projeto de formar homens cultos, capazes de exercitar de maneira plena e harmoniosa todas as suas potencialidades. Esperam transformar o

> caráter do estudante e fazer dele um homem novo, através do contato amplo e profundo com a cultura clássica. Por isso, o ensino deve ser puro e desvinculado de qualquer objetivo prático: a cultura deve ser criação desinteressada e desligada de qualquer intenção utilitária (NIETZSCHE, 2006, p. 16).

A gênese do aristocratismo de Nietzsche vincula-se ao movimento neo-humanista. O projeto de formar homens cultos contrapõe-se diretamente ao modelo de homem da época: tarefeiros disciplinados, distantes da cultura. Esses elementos históricos mostram que as ponderações que Nietzsche fez estão bem localizadas no tempo e no espaço, pois, no século XIX, esta foi a Alemanha que o filósofo da vontade de potência encontrou.

Esse cuidado de compreender o contexto histórico e cultural do filósofo, mesmo que de forma simplificada, é essencial para que possamos tratar da educação aristocrática e evitar mal-entendidos.

O elemento derradeiro, objeto de ponderações do filósofo, é o fato de que a Prússia, para conquistar a sua hegemonia junto aos trinta e nove estados alemães, provocou uma guerra. "Graças ao primeiro-ministro Otto Von Bismark, acaba por levar a França a declarar-lhe guerra. Vitoriosa, impõe sua hegemonia sobre todo território alemão e, em 1871[111], funda um novo império: o II Reich" (MARTON, 2006, p. 17). A guerra em si não sinaliza o problema que foi motivo de objeção do filósofo. Sua ponderação diz respeito às implicações desta guerra no campo da educação e da cultura. O filósofo enfoca a cultura, assim como os neo-humanistas, considerando que o seu desenvolvimento requer dura disciplina interior. Marton mostra que Nietzsche

[111] Almeida (2008) argumenta que "(...) os escritos de Nietzsche na época em que se iniciam suas atividades magisteriais na Universidade de Basileia, em 1869, são marcados pelo tema da tragédia e da cultura grega. É o que eu chamo pelo nome de *escritos trágicos*. Naquele período, além das tarefas de professor, o jovem filólogo redige notas, esboços, planos, ensaios e textos destinados para conferências e, possivelmente, para serem publicados. Entre este material, editado postumamente, encontram-se: *O drama musical grego; Sócrates e a tragédia; A visão dionisíaca do mundo* (1870); O Estado grego (1872); *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) (...) Em 1872, vem a lume a sua obra inaugural, *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*" (ALMEIDA, 2008, p. 121). No primeiro capítulo apresentamos as demais obras do filósofo, problematizando-as com a sua vida. Aqui,

> Denuncia o fato da Prússia atribuir-se o papel de guia, supervisor e vigilante da cultura, assegurando com isso o devotamento e a obediência por parte dos cidadãos. Encarando a cultura como empresa individual, critica o que chama de 'cultura de Estado uniformizada' (MARTON, 2006, p. 20).

Nietzsche critica o dogmatismo produzido por meio da "cultura de Estado uniformizada". A cultura decorrente do II Reich desfigurou a possibilidade de indivíduos fortes; então, a reivindicação de Nietzsche em relação ao aristocratismo ampara-se na necessidade de fuga da obediência da massa. A educação aristocrática está aqui justificada como possibilidade de liberdade e emancipação humanas.

Com a necessidade de manter a unificação entre os estados alemães, a Prússia procurou uniformizar a cultura e o ensino, adequando-os ao que denominamos educação de rebanho. Marton assinala que:

> No final do século XVIII, a cultura tinha de ser criação desinteressada, desligada de intenções utilitárias. Agora, ela está atrelada às exigências do momento, aos caprichos da moda, aos ditames da opinião pública. Antes, o ensino devia ser puro, desvinculado de objetivos práticos. Agora, com a proliferação dos institutos profissionais e escolas técnicas e com o esfacelamento das universidades em cursos especializados, ele converte-se em ensino de classe. Na Alemanha, a partir de 1870, desaparecem as inquietações com o cultivo do espírito humano e o desenvolvimento integral e autônomo do indivíduo. Educação e cultura acham-se submetidas ao reino da quantidade (MARTON, 2006, p. 18).

Porque Nietzsche ataca duramente a educação de rebanho? Porque o filósofo critica a igualdade? Quais as razões pelas quais o filósofo sugere a necessidade do filósofo do futuro? As respostas a essas perguntas estão presentes na citação acima, na medida em que a educação técnica alemã contraria a concepção de cultura de Nietzsche. Além disso, o ensino de classe é o ensino de rebanho, ensino para a massificação e aprisionamento que discutimos anteriormente.

---

apenas fizemos questão de registrar o contexto histórico e cultural em que viveu o filósofo e sua produção

## 3. O aristocratismo como base da educação aristocrática

Como já afirmamos no início deste capítulo, voltamos a enfatizar que é a partir "dos melhores" que a educação aristocrática se fundamenta.

O aristocratismo é o fundamento da educação aristocrática tal como a compreendemos e, na posição de Sobrinho, "é a visão que Nietzsche levanta contra o movimento democrático em todas as suas versões, mas é também uma visão que encontra possibilidade de expressão justamente nas modernas sociedades europeias, onde predominam o espírito gregário e a moral do rebanho" (NIETZSCHE, 2007, p. 52). Sublinhamos, mais uma vez, que o aristocratismo paradoxalmente pode até ser pensado sem o espírito gregário e a moral de rebanho que se contrapõem a ele; contudo, para a nossa compreensão, trata-se de contraposição entre os melhores e o rebanho, que não desconsidera outras possibilidades. Então, a proposição de Nietzsche, que corrobora a tese da educação aristocrática, significa o distanciamento do vulgo e não um sistema de domínio do Estado. Aliás, a este respeito, Sobrinho explica que

> A primeira tarefa dos *homens superiores*, que devem ser também os *chefes da humanidade*, é educar os homens para que eles se libertem e continuem a sua obra através das gerações. A *liberdade de espírito* diante dos valores religiosos e morais é a condição básica para a formação e o desenvolvimento desta nova aristocracia. Portanto, esta nova aristocracia deverá se formar no confronto, na hostilidade e em circunstâncias totalmente adversas, já que os conceitos e os valores vigentes são exatamente aquilo que ela precisa conhecer. A nova nobreza deverá se pôr em oposição ao *populacho* e ao seu *despotismo*. Uma aristocracia se afirma e se desenvolve quanto maior for o seu grau de independência em relação à sociedade e ao Estado, quanto mais for *intempestiva* (NIETZSCHE, 2007, p. 53).

Fica evidente que a educação aristocrática que esboçamos não significa a adoção de sistemas autoritários, despóticos ou ditatoriais, dado que se distancia da gestão do Estado – embora, paradoxalmente, pudesse haver sistemas ditatoriais como resultantes da educação

---

correspondente.

aristocrática. Este paradoxo justifica-se dado que, para Nietzsche, não existe um "em si" ou um estatuto absoluto da verdade; então, negar absolutamente a possibilidade de sistemas ditatoriais por meio da educação aristocrática seria, em última análise, uma contradição a partir do pensamento de Nietzsche.

O que queremos sublinhar aqui não é qualquer aspecto messiânico da produção de Nietzsche; afinal, seus escritos podem sim ser interpretados a partir de orientações teóricas e ideológicas diferentes, como já foi feito por ocasião de associação de seus textos ao nazismo ou mesmo ao anarquismo. Não pretendemos, portanto, salvar Nietzsche da diversidade de interpretações que seus escritos propiciam, mas julgamos pertinente evidenciar a nossa interpretação da educação aristocrática não como a única possível, mas como uma possibilidade de interpretá-la a partir dos escritos do filósofo da vontade de potência. Aliás, dependendo do entendimento que se tem de Cristo, podemos dizer que Nietzsche nada tinha de cristão; então, não faria sentido pensar no filósofo de *Sils-Maria* como um messias ou tentar salvá-lo. Podemos pensar nele como um revolucionário, assim como Cristo, Sidarta Gautama, Freud – pensadores que são considerados gênios justamente porque sua produção, ou aquilo que supostamente ensinaram, pode ser interpretada de formas diferentes e, por vezes, até contraditórias.

Assim, assumimos que a educação aristocrática não se refere igualmente à proposição de um modelo educacional, dado que, se assim o fosse, não alcançaria o seu alvo: a grande individualidade. Não é pelo fato de criticarmos a democracia e a igualdade que, desta objeção, germine um modelo autoritário. Para alguns leitores, a defesa da aristocracia em Nietzsche pode ser interpretada como despotismo, por exemplo. Já a nossa interpretação indica a educação

aristocrática que se volta para o desenvolvimento do homem solitário e a busca de sua liberdade[112].

Fica evidente, nos escritos do filósofo, a crítica à moral individualista, da mesma forma que a moral coletivista não é poupada. O aristocratismo implica uma filosofia individual, não individualista; concebe a hierarquia como fundamental para o seu desenvolvimento e, para isto, contribuem as objeções de Nietzsche em relação à igualdade. A hierarquia marca a diferença entre os homens e sugere a resistência como dinâmica de forças na natureza.

Enquanto a educação de rebanho tenta "*arruinar* a exceção como desvio, sedução, contágio maligno, em proveito da regra" (NIETZSCHE, 2007, p. 344), a educação aristocrática busca a "cultura da exceção, da experimentação, do risco, da nuança como consequência de uma grande riqueza de forças" (NIETZSCHE, 2007, p. 344). Esta significativa diferença entre os tipos de educação denota a existência da hierarquia entre os indivíduos. Vejamos o que Nietzsche diz a este respeito: "até que ponto alguém é *solitário* ou *gregário* (neste último caso, o seu valor consiste nas qualidades que asseguram a coerência do seu rebanho, de seu tipo; no outro caso, naquilo que o separa, o isola, o defende e o *torna possível* enquanto *solitário*)" (NIETZSCHE, 2007, p. 348). Concordamos com Nietzsche quando afirma que ambos os tipos são necessários, o solitário e o gregário, e necessário também é o antagonismo que se eleva (cf. NIETZSCHE, 2007, p. 348). Por isso não se trata, como já afirmamos, de buscar o aniquilamento do espírito gregário. A educação aristocrática apresenta-se, portanto, na contradição das forças do mundo. Se, de um lado, caracterizamos o espírito gregário e a sua correspondente mediocrização, por outro, a filosofia individual expressa no aristocratismo de Nietzsche caracteriza-se, entre outras variáveis, pelos seguintes aspectos:

[112] Entendemos por liberdade o resultado da vida solitária que propicia a revaloração de valores. Não se trata de pensar a liberdade na consideração do outro, mas o que está em jogo é o conjunto de forças internas e externas que

> (...) o indivíduo de costumes nobres, homem ou mulher, não gosta de se deixar cair numa poltrona aparentando um esgotamento completo; lá onde todos se põem à vontade, por exemplo, num trem, ele evita se apoiar no espaldar, parece imune à fadiga, quando permanece durante horas de pé no corredor, não arruma a sua casa em vista do conforto, mas de modo amplo e majestoso, como que para hospedar seres maiores e mais elevados do que o homem, responde às palavras provocadoras com dignidade e clareza de espírito, e não como um homem transtornado, esmagado, humilhado e ofegante como um plebeu. Assim como sabe conservar a aparência de uma grande força física constantemente presente, deseja igualmente, com uma serenidade e uma cortesia constantes, mesmo nas situações penosas, salvaguardar a impressão de que a sua alma e o seu espírito estão à altura dos perigos e das surpresas. (NIETZSCHE, 2007, p. 291).

Esse espírito forte, nobre, aristocrata, é o destinatário da educação aristocrática. Protetor de si mesmo, ao conservar sua grande aparência de força física assume a sua condição. Sem a preguiça que o leve a ser comparado ao vulgo, está disposto a se autocriticar constantemente. Assim compreendida, a educação aristocrática está destinada aos que desejam se autossuperar. Aliás, a relação que podemos estabelecer entre a autossuperação do sujeito e a educação aristocrática reside justamente no fato de que o indivíduo da educação aristocrática é aquele com capacidade de autossuperação. O filósofo refere-se ao sujeito da educação aristocrática como aquele que, pela autocrítica e autossuperação constantes, busca a vida aristocrática por meio da solidão, como vimos no terceiro capítulo.

O aristocratismo também revela nexos com o método de Nietzsche, expresso no primeiro capítulo, o que indica que a educação do indivíduo só faz sentido na consideração da crítica aos sistemas. Como mostramos anteriormente, Nietzsche é um fervoroso crítico de sistemas filosóficos. A educação aristocrática está longe de se constituir como sistema; daí a necessidade de se ter como orientação dessa educação o paradoxo, o aforismo e a experimentação.

A educação aristocrática contribui para justificar as críticas feitas ao positivismo, ao determinismo e ao darwinismo, como vimos no capítulo sobre o perspectivismo; aliás, ela

---

não cessam de se superar no próprio homem. Recomendamos o estudo de Barrenechea (2008), *Nietzsche e a*

anuncia a importância das naturezas degeneradas. A propósito do darwinismo, Nietzsche assevera que "a degenerescência é sempre uma mutilação: mas um dano raramente surge sem compensação. O homem doente, por exemplo, é mais calmo e mais sábio; o olho do zarolho é mais forte, o cego se vê mais profundamente" (NIETZSCHE, 2007, p. 70). Mais uma vez, a educação aristocrática não indica o aniquilamento do fraco; ao contrário, mediada pelo conflito de forças, sugere o progresso das naturezas fracas; afinal, a vontade de potência está em todos os lugares, então, mesmo as forças fracas buscam sua autossuperação. Apreciar o progresso das forças fracas extermina o que seria o fundamento do darwinismo e, nesse sentido, corrobora a compreensão da educação aristocrática na perspectiva que temos assumido desde o início deste trabalho, ou seja, na perspectiva individual, culminando na vida solitária do filósofo. Logo, a educação aristocrática não significa a construção de dualismos, de forças estanques, mas parte do desenvolvimento da vontade de potência, na consideração da constante luta entre os opostos, superando-se continuamente. Não faz sentido, portanto, imaginar a educação aristocrática para um grupo social determinado, seja como modelo educacional, seja como política de um Estado, pois, por menor que seja o grupo, ele facilmente constituiria um rebanho.

A educação aristocrática busca desenvolver a calma e a simplicidade no homem, elementos essenciais para o desenvolvimento da cultura. A pressa imposta pelo desenvolvimento da indústria distanciou o homem de sua cultura e, portanto, dele próprio. É nesse sentido que entendemos a educação aristocrática – na medida em que enfoca o indivíduo nas suas potencialidades e direciona o seu labor para o desejo particular, fugindo dos nivelamentos sociais que promovem a indiferença e ignorância do homem no mundo. Nietzsche afirma que: "Um gênio não é nada se ele não nos leva para cima e não nos torna livres o bastante, para que então não mais tenhamos necessidade dele" (NIETZSCHE, 2007, p. 288). Eis a meta da educação

---

*Liberdade*, para o aprofundamento do tema da liberdade.

aristocrática, educação dos indivíduos solitários. Ela deve conduzir o filósofo para o cume da montanha, para que ele conquiste sua plenitude e liberdade.

O aristocratismo, como vimos, contrapõe-se ao espírito gregário, da mesma forma que a educação aristocrática confronta-se com a educação de rebanho; entretanto, esse antagonismo é importante para os dois tipos de educação. O que seria da educação de rebanho sem a educação aristocrática, e vice-versa? Queremos sublinhar mais uma vez que está longe da proposição do aristocratismo de Nietzsche, e mesmo da educação aristocrática, o exaurimento do espírito gregário. O sentido da educação de rebanho está na produção de terreno fértil para a crítica cuidadosa de uma educação que revele a natureza humana.

O aristocratismo está longe de consumar-se em proposição teórica, na medida em que o filósofo da vontade de potência remete a encarnações históricas de aristocracia. Comentando o aristocratismo de Nietzsche, Marton (2007) afirma que:

> O homem nobre a que se refere não se reduz a mero conceito; em contextos muito precisos, acredita deparar com ele. Julga que existiu nos séculos XVII e XVIII com a nobreza francesa, no Renascimento com a comunidade aristocrática de Veneza e, sobretudo, na Antiga Grécia, com a aristocracia guerreira. Então, conceber a existência como um duelo leal era condição inerente ao forte. Não se podia guerrear quando se desprezava e não havia por que fazê-lo quando se dominava. Para que houvesse o confronto, era preciso que existissem antagonistas; para que perdurasse, era necessário que os beligerantes não fossem aniquilados (MARTON, 2007, p. 50).

Assim, o sentido do aristocratismo está na possibilidade do conflito, lei natural, da mesma forma que a educação aristocrática. Com essa análise de Marton sobre Nietzsche, observamos mais uma vez a influência dos escritos de Heráclito de Éfeso, inspirador do filósofo da vontade de potência, especialmente quando afirma que da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia (cf. MENDONÇA, 1999). Como já enfatizamos, não se trata da anulação de

forças, mas da sua constante superação, que se dá na oposição. É interessante considerar as palavras de Nietzsche, abaixo, que tratam da superação:

> Para os espíritos superiores, não é pequeno o perigo de que eles aprendam um dia ou outro a buscar novamente as alegrias terríveis que residem em destruir, em demolir pedra por pedra, situação na qual a ação criadora lhes permaneceria absolutamente interdita, na ausência de instrumentos ou por qualquer outro capricho cruel do acaso (NIETZSCHE, 2007, p. 337).

Notamos que, para o aristocrata, a possibilidade de destruição, de demolição e da degenerescência do construído é tarefa cotidiana; por essa via ele faz constantemente a superação que propicia a revaloração de valores.

A educação aristocrática em Nietzsche trata da educação da grande e nobre individualidade e, em última instância, refere-se à educação do indivíduo solitário: uma educação para os espíritos livres e que estejam dispostos a empreender a autocrítica para exercer a sua liberdade por meio da autossuperação.

É possível sugerir a educação aristocrática como alternativa ao momento em que vivemos. Mesmo que o contexto de Nietzsche do século XIX se diferencie muito do contexto atual, podemos afirmar que a educação aristocrática não perdeu interesse, e que os seus escritos sobre o aristocratismo estão mais do que atualizados; aliás, não é por outra razão que este filósofo nasceu póstumo, como vimos por ocasião do primeiro capítulo.

Um dos desafios que enunciamos ao lançarmos a tese da educação aristocrática em Nietzsche refere-se ao procedimento para desenvolver esse tipo de educação. Em outros termos, onde podemos encontrar o indivíduo solitário dessa educação?

Pensamos na filosofia, que requer um indivíduo disposto a se autocriticar e que persiga sua autossuperação. A educação aristocrática pode indicar o desenvolvimento de uma filosofia

igualmente aristocrática; afinal, qual o papel da filosofia na sociedade dormente em que vivemos? Talvez o papel da filosofia seja um, e o da filosofia aristocrática outro. Será que a filosofia, tal como está presente no mundo, tornou-se incapaz de exercer o seu papel na criação da grande individualidade? A filosofia tem formado espíritos livres?

Se a tarefa da filosofia é promover a crítica do mundo e do próprio sujeito, podemos concluir que a educação aristocrática diz respeito também à filosofia enquanto tal. Nesse sentido, evocamos o caráter aristocrático da filosofia tal como ela se desenvolveu, por exemplo, em Sócrates, Platão, Aristóteles; na Idade Média, em Agostinho, Abelardo, São Tomás de Aquino; na modernidade, em Descartes, Hume, Kant; e, finalmente, na filosofia contemporânea, em Nietzsche, Schopenhauer, Freud e Habermas. A filosofia é tradicionalmente aristocrática e, assim, a tese da educação aristocrática que aqui formulamos indica, ao final de contas, o surgimento de filósofos capazes de revalorar os valores vigentes. A filosofia é para os que têm reverência por si mesmos aquilo que a educação aristocrática é para os aristocratas.

A filosofia é aristocrática na medida em que o filosofar, embora seja potencial de todos, é assumido por poucos, pouquíssimos homens, quando entendido na dimensão da revaloração de valores. A filosofia aristocrática que aqui anunciamos será retomada nas considerações finais, uma vez que se trata de um desdobramento da tese da educação aristocrática. Não pretendemos, com esta conclusão, apontar para uma outra problematização diferente daquela que formulamos na Introdução, mas acenar para a possibilidade de que a filosofia aristocrática possa ensejar novos estudos como desdobramento desta tese.

## Considerações Finais

A tese da educação aristocrática, aqui desenvolvida, sugere a necessidade da retomada dos aspectos que fundamentaram sua construção no texto, pois consideramos ser essencial mostrar a relação dos capítulos que a antecederam com a tese propriamente dita. O fato de partirmos da vida e obra de Nietzsche denota a necessidade de, para a construção e fundamentação de uma tese, levar em consideração a construção do conhecimento e vivência de um pensador.

Pretendemos, nesse sentido, recolocar os principais pontos desenvolvidos ao longo dos capítulos, de forma resumida e condensada, a fim de deixar transparecer os nexos da educação aristocrática com o método, o perspectivismo e a autossuperação do sujeito. Problematizamos a questão do papel da filosofia no mundo e a hipótese de que nossa tese da educação aristocrática, em última instância, remete ao desenvolvimento da própria filosofia.

O método desenvolvido no primeiro capítulo tenta exprimir as teorias desenvolvidas por Nietzsche. Entendemos que, qualquer que seja a pesquisa, deve-se partir sempre da compreensão das questões que envolvem o conhecimento; afinal de contas, como todos sabem, o propósito do meio acadêmico é o de construir conhecimento. Além disso, o conteúdo das ideias de um pensador encontra-se profundamente ligado à forma epistemológica de sua articulação, o que é particularmente verdadeiro no caso de Nietzsche. Controverso, o pensamento de Nietzsche corresponde à sua crítica à moral cristã e burguesa da Alemanha do século XIX e, assim, a

indicação do método desse filósofo diferencia-se, como vimos, das consagradas construções feitas por renomados pensadores. Não é por acaso que o filósofo da vontade de potência radicaliza a crítica à história da filosofia – mais precisamente, aos filósofos que construíram perspectivas dogmáticas. Seu objetivo principal residiu na tentativa de escapar das amarras universalizantes do conhecimento.

No período intermediário da filosofia de Nietzsche, por ocasião da publicação de *Humano, Damasiado Humano*, em 1878, o filósofo radicalizou a crítica à ciência (ALMEIDA, 2008) e, por conseguinte, criticou veementemente o dogmatismo, como já demonstramos. O parágrafo 483 simboliza essa radicalização, ao enunciar as convicções como inimigas da verdade. Assim, na tentativa de construir um caminho suficientemente dinâmico para não cair nas tentações do dogmatismo, privilegiamos, como pertencentes ao método de Nietzsche, três temas, a saber: paradoxo, aforismo e experimento.

A relação do método de Nietzsche com a educação aristocrática significa a relação do paradoxo, aforismo e experimento com a educação individual. A educação aristocrática é paradoxal e desenvolvida por experimentos. Seu caráter paradoxal está, por exemplo, na consideração de ser uma educação para todos e para ninguém. Da mesma forma que a filosofia, a educação aristocrática é destinada a todos; contudo, quem efetivamente deseja assumi-la?

A educação aristocrática é experimental na medida em que não se resolve em teoria. Aliás, essa educação é tão eficaz quanto a sua possibilidade de experimento, de modo que ela é construída para a grande individualidade. Assumir o método do filósofo da vontade de potência como paradoxal, e que tem no seu bojo o aforismo como estilo e o experimento como aplicação, parece suficiente para apontar a relação do método com a educação aristocrática. Afinal, a educação do indivíduo solitário, como vimos no quarto capítulo, não é uma educação estagnada, sistemática ou dogmática; ao contrário, trata-se de uma educação paradoxal e que se dá por

experimentos. Uma educação construída para espíritos livres não nasce pronta: está aberta à superação constante de forças internas em oposição e, sob esse aspecto, o caráter experimental está presente.

Outro elemento paradoxal da educação aristocrática é que ela é pensada como estado de aprisionamento, natural no homem. Não se pode pensar a educação aristocrática sem a educação de rebanho que a sustenta. Enfim, estes são alguns aspectos que mostram a presença de método na educação aristocrática de Nietzsche, desenvolvida ao longo do texto.

O perspectivismo, tratado no segundo capítulo, relaciona-se com a educação aristocrática por pelo menos duas razões. A primeira indica a crítica do filósofo ao conceito de verdade. Ora, na educação aristocrática o conceito de verdade também não está presente, pois a busca da autocrítica e da autossuperação do sujeito distancia o homem da possibilidade da construção da verdade absoluta. A radicalização de Nietzsche em torno da possibilidade da verdade está presente na educação do homem solitário.

A segunda razão que indica a relação do perspectivismo com a educação aristocrática diz respeito ao desenvolvimento da vontade de potência. Como acabamos de notar no parágrafo anterior, por ocasião da articulação do método de Nietzsche com a educação aristocrática, o pano de fundo de sua filosofia é a vontade de potência. O desenvolvimento desse tema teve o propósito de mostrar sua relevância no interior da filosofia de Nietzsche. O aprofundamento na análise da temática principal, qual seja, a educação aristocrática, evidenciou sobremaneira sua relação com o perspectivismo, particularmente por intermédio dos temas verdade e vontade de potência.

Se, por um lado, o perspectivismo articula-se com a educação aristocrática na consideração dos temas verdade e vontade de potência, por outro, a relação também está presente, se tomarmos o perspectivismo como interpretação. Assim, educação aristocrática

depende substancialmente de revalorações e sugere o filósofo como protagonista e criador de novos valores. Quando, no segundo capítulo, enunciamos as pistas para a construção da teoria do conhecimento em Nietzsche – e, nesse caso, tratamos das críticas ao positivismo, ao determinismo e ao dogmatismo – vimos assegurada a relação desses temas com a educação aristocrática, na medida em que essa educação obedece ao comando da vontade de potência; portanto, seu sentido está na constante tentativa de luta entre forças que não cessam de se superar.

O positivismo, o determinismo e, principalmente, o dogmatismo constituem alvos diretos de Nietzsche em suas críticas às formas de elaboração do conhecimento, visto que a educação aristocrática diz respeito à possibilidade de autocrítica do sujeito, considerando a dinâmica da vontade de potência. Desse modo, é fácil perceber a aproximação dessa crítica com a educação aristocrática, principalmente na tentativa de fuga do dogmatismo, como já foi apontado anteriormente.

O terceiro capítulo abordou as condições para a busca da excelência para a vida aristocrática. Nele, a construção do homem a sós consigo mesmo como tarefa individual, da mesma forma que a caracterização da busca da excelência em *Além de Bem e Mal,* enunciava a educação aristocrática caracterizada pela vida aristocrática. Este capítulo revelou-se essencial para a construção do quarto e último capítulo, uma vez que a vida aristocrática constitui elemento importante para a caracterização do homem individual, para a crítica ao nivelamento feita no capítulo posterior e, principalmente, para oferecer subsídios para a oposição entre educação de rebanho e educação aristocrática. Podemos acrescentar que a educação aristocrática implica a superação constante de forças internas, e essa superação não significa um progresso do estado de natureza. Ela é alteração de fluxos, sua constante tensão e superação. Em outras

palavras, o destino da educação aristocrática é a indeterminação da vontade de superação daquilo que se é.

Enfim, no quarto capítulo, quando desenvolvemos a tese da educação aristocrática propriamente dita, tomamos todos os capítulos anteriores como fundamentais; aliás, sem eles este trabalho não faria sentido, e é por isso que retomamos resumidamente alguns de seus aspectos. A tese da educação aristocrática explicitou a solidão e a individualidade como caraterísticas fundamentais.

Para sua precisa caracterização, partimos dos elementos que aprisionam o humano, quais sejam: medo de si mesmo, pequenez e mesquinharia, elementos característicos da educação de rebanho. Enfatizamos a importância dessa educação do nivelamento para a educação aristocrática, da mesma forma que o espírito gregário é fundamental para o aparecimento do espírito livre, o que não significa que a educação aristocrática ou o espírito livre devam ser compreendidos como únicas saídas para o adormecimento do homem no mundo. Em seguida, diferenciamos a educação de rebanho da educação aristocrática por meio das objeções que Nietzsche formula em relação à igualdade e à democracia.

Para a compreensão do aristocratismo de Nietzsche retomamos também o contexto histórico da hegemonia da Prússia, no século XIX, o que se revelou fundamental para que pudéssemos inserir no seu devido lugar o aristocratismo. A consideração do contexto histórico e das vivências de Nietzsche contribuiu para evidenciar que a educação aristocrática refere-se ao fortalecimento do sujeito como individualidade.

No final da nossa pesquisa, e de forma inesperada, a tese da educação aristocrática apontou para a filosofia aristocrática como desdobramento necessário. A busca da individualidade, da solidão e da exceção revelaram-se marcas do filósofo e de sua produção

filosófica, o que permite supor que, ao longo da história da filosofia, o homem solitário esteve presente na revaloração de valores.

Ao constatar que a aristocracia é característica da própria filosofia, resta concluir que a tese da educação aristocrática em Nietzsche refere-se à construção da filosofia propriamente dita. De início, não contávamos com a hipótese de a educação aristocrática apontar para o desenvolvimento da própria filosofia. Uma vez estabelecida esta hipótese, torna-se ainda mais urgente a defesa da educação aristocrática na sociedade adormecida que temos. Afinal, qual o papel da filosofia, senão o de despertar consciências, propiciar a construção de conhecimentos e, no espírito da educação aristocrática tal como ela é concebida por Nietzsche, criar os espíritos livres para a revaloração de valores?...

## Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud*. São Paulo: Loyola, 2005A.

_____. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Eros e Tânatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. Vontade de crueldade nos escritos trágicos de Nietzsche. In *Filosofia Unisinos*. 9 (2). Mai/ago/2008.

APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*. New York: Cornell University, 1999.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a Dissolução da Moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____(org.) *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

BARNES, Jonathan. *Early Greek Philosophy*. New York: Penguin Books, 1987.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

BENCHIMOL, Marcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2003.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário de Filosofia.* Lisboa: Gradiva, 1997.

BRANDES, George. *An Essay on the Aristocratic Radicalism of Friedrich Nietzsche*. US: s/e, s/d.

CADERNOS NIETZSCHE. *GEN.* São Paulo: Discurso Editorial.

DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.

DELEUZE, Giles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige, 1999.

DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*. Paris: PUF, 1987.

_____. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. *Les Notions Philosophiques Dictionaire I.* Paris: PUF, 1990.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

GIACÓIA JR., Oswaldo. *Nietzsche & para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GRIMM, Ruediger Hermann. *Nietzsche's Theory of Knowledge.* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1977.

HALES, Steven D.; WELSHON, Rex. *Nietzsches's Perspectivism*. Chicago: Illinois Press, 2000.

HEIDEGGER. Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche – the man and his philosophy*. New York: Cambridge, 2005.

HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford, 1999.

_____. *Investigação acerca do Entendimento Humano.* Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1990.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAMES, William. A Pluralistic Universe. In. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4.ed. New Jersey: Princeton Universtity Press, 1974.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Alianza, 1963.

KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? Disponível em http://www.prometheusonline.de/heureka/philosophie/klassiker/kant/aufklaerung.htm. Acesso em 20/03/2007.

_____. *Resposta à pergunta o que é Esclarecimento*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. Disponível em: http://br.geocities.com/eticaejustica/esclarecimento.pdf. Acesso em 20/03/2007.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4.ed. New Jersey: Princeton Universtity Press, 1974.

KIRK e RAVEN, G.S e J.E. *Os filósofos présocráticos*. Trad. Carlos Alberto L.F., Beatriz Rodrigues B. e Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1966.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LANGENSCHEIDTS. *Portugiesisch*. München: Langenscheidts, 1995.

LAROUSSE DO BRASIL. *Dicionário de Filosofia*. Trad. José Américo da Motta Pessanha. Rio de Janeiro: Larousse, 1969.

LEÃO, Emanuel C. *Os pensadores originários.* Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

MARTON, Scartlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

_____. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos.* 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MARQUES, Antonio. *Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

_____. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003

_____. *Perspectivismo e Modernidade*. Lisboa: Vega, 1993.

MENDONÇA, Samuel. Ética Aristocrática em Heráclito. *Revista Brasileira de Filosofia.* São Paulo, v. LII, n. 211, 2003.

_____. *λόγος e Filosofia em Heráclito: implicações éticas*. (Dissertação de Mestrado) Campinas. PUC Campinas, 1999.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOURA, Carlos A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. O desafio Nietzsche. In MARTON, Scartlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

_____. Décadence artística enquanto décadence fisiológica. In MARTON, Scartlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KS). Hrsg. G. Colli und M. Montinari, Bd. VII – XV. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Jenseits von Gut und Böse*. Berlin: Goldmann, 1999.

_____. *Menschliches, Allzumenschliches*. Berlin: Goldmann, 1999A.

_____. *Die fröhliche Wissenschaft. La Gaia Scienza*. Berlin: Goldmann, 1999B.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos incompletos*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. Fragmentos sobre teoria do conhecimento. In MARQUES, Antonio. *Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

_____. Fragmento Póstumo. In AZEREDO, Vania Dutra de. A interpretação em Nietzsche: perspectivas instintuais. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, nº 12, 2002.

_____. Fragmentos Póstumos. In GRIMM, Ruediger H. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Fragmentos do Espólio*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2004.

_____. Pensamentos sobre o futuro de nossos institutos de formação. In *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos* . Trad. de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000A.

_____. *Além do bem e do mal (sic). Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Genealogia da moral. Uma polêmica.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras 1999.

_____. *Escritos sobre Política.* Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007, vol. I e II.

_____. *Escritos sobre Educação.* Trad. Noéli. Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Will to Power*. Trad. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1968.

OXFORD. *Advanced Learner's Dictionary*. New York: Oxford, 2005.

PEARSON, Keith Ansell. *How to read Nietzsche*. New York: Norton, 2005.

PESSANHA, José A. M. Descartes: vida e obra. *In: Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1974.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990.

ROBINSON, Dave. *Nietzsche and Postmodernism*. UK: Cox, 2001.

REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Massachussets: Cambridge, 2006.

SALAQUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno. In MARTON, Scartlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

_____. A concepção básica de Zaratustra. In MARTON, Scartlett. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005A.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 2003.

SOUZA, José Cavalcante de. *Os presocráticos.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

THEOI PROJECT. Disponível em: http://www.theoi.com/Daimon/Kratos.html, acesso em 08/08/2008.

VOLPI, Franco. *O Niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo; Loyola, 1999.