

FORMAÇÃO E ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA EM NIETZSCHE: ZARATUSTRA E A ARTE DE VIVER

*Leonardo Araújo Oliveira**

RESUMO: O presente artigo busca iniciar uma investigação que articula duas ideias a partir da filosofia de Nietzsche: por um lado a reflexão sobre educação, formação e cultura; por outro, a centralidade da ideia de vida na produção filosófica. Para tanto serão apresentadas: a) reflexões em torno das ideias de filosofia como modo de vida e estética da existência, pensando Nietzsche junto a Hadot e Foucault; b) considerações nietzschianas a respeito das instituições educacionais; c) o percurso de formação da personagem principal de *Assim falou Zaratustra*, bem como uma análise de seus discursos que mobilizam uma pedagogia do inconformismo, do incômodo, da destruição e da criação.

PALAVRAS-CHAVE: Zaratustra. Modo de vida. Estética da existência. Arte de viver. Formação.

FORMATION AND STYLISTICS OF EXISTENCE IN NIETZSCHE: ZARATHUSTRA AND THE ART OF LIVING

ABSTRACT: The present article has as objective to initiate an investigation that articulates two ideas based on Nietzsche's philosophy: On the one hand, a reflection on education, formation and culture; on the other hand, the centrality of the idea of life in philosophical production. In order to do so, the following will be presented: a) reflections on the ideas of philosophy as a way of life and aesthetics of existence, thinking Nietzsche along with Hadot and Foucault; b) Nietzschean considerations about educational institutions; c) the path of formation of the main character of *Thus Spoke Zarathustra*, as well as an analysis of his speeches that mobilize a pedagogy of nonconformity, discomfort, destruction, and creation.

KEYWORDS: Zarathustra. Way of life. Aesthetics of existence. Art of living. Formation.

* Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Coordena o projeto de pesquisa “Filosofia da arte como estilística da existência: o percurso de Nietzsche e o debate estético de seu tempo”. E-mail: leonardo.oliveira@uesb.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4865-2684>

Introdução

A arte perpassa, temática e formalmente, todo o pensamento de Nietzsche. Iniciando sua carreira acadêmica como filólogo, o autor investigou o mundo grego, focando seus estudos nos elementos de retórica antiga e no desenvolvimento das tragédias gregas. Nesse período, sob a influência artística do compositor Richard Wagner e da filosofia de Arthur Schopenhauer, Nietzsche publicou *O nascimento da tragédia*, obra em que criticou Sócrates por introduzir, na arte e na filosofia, o domínio da racionalidade. Para tanto, não somente procurou exaltar a arte não racionalizada e anunciar os limites da razão em acessar as questões cruciais da existência, mas também, procurou renovar o seu próprio estilo, chegando a censurar a si mesmo, em sua *Tentativa de autocrítica* (1886), por ter realizado a crítica da racionalidade em *O nascimento da tragédia*, sem ter alcançado um estilo próprio para tal feito. Esta preocupação com a integração entre conteúdo e forma foi ganhando mais força ao longo de sua produção, tendo como um de seus resultados a irreverência de seus aforismos e de sua escrita poética, que compõem a singularidade de seu estilo de fazer filosofia.

Assim, a conexão entre arte e existência se apresenta na obra de Nietzsche desde sua primeira publicação. Essa relação começa a configurar uma concepção de vida como obra de arte, que, se mais tarde ganhará corpo em propostas ligadas mais diretamente a autoformação do indivíduo, nesse primeiro período, surge no contexto de debate do problema da Cultura, na medida em que seu interesse filosófico era a identidade cultural alemã, apoiado sobretudo em Richard Wagner. Assim, após *O nascimento da tragédia*, percebemos que suas denominadas *Considerações Extemporâneas* são todas voltadas para a crítica da Cultura, na crítica a David Strauss (*O Devoto e o escritor*), ao historicismo (*Da utilidade e desvantagem da história para a vida*), à educação (*Schopenhauer como educador*) e à cultura (*Wagner em Bayreuth*) hegemônicas em sua época. Por isso são textos polêmicos contra o seu tempo, a favor de um tempo por vir. Mas antes mesmo da publicação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche formula críticas à cultura e em particular à educação, em suas *Conferências sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, antecipando formulações encontradas, sobretudo, em *Schopenhauer como educador*.

Neste artigo, pretendo partir dessas considerações para unir algumas ideias em torno de Nietzsche: arte, estilo, formação e vida. No entanto, os textos de juventude serão apenas pontos de partida, para uma breve conceituação em torno das ideias de filosofia como modo de vida e estética da existência, a despeito das dissonâncias que essas concepções têm entre si, considerando as divergências entre Pierre Hadot e Michel Foucault no que tange a suas miradas para a antiguidade. Acredito que, entre essas duas perspectivas, é possível pensar em Nietzsche uma estilística da existência e uma ideia de filosofia como educação para a arte de viver.

Acredito também que uma obra de maturidade atua como terreno fértil para tais experimentos. Trata-se de *Assim falou Zaratustra*, livro em que Nietzsche radicaliza seu modo de expressão filosófica, apresentando uma narrativa poética de um personagem que experiencia o desenvolvimento de si, na

tensão entre suas aspirações individuais e as demandas da sociabilidade, errando e aprendendo com suas vivências, espalhando ensinamentos como um mestre, refletindo sobre sua formação e de seus companheiros, investigando a natureza com o objetivo de pensar a valoração e o sentido da existência, encorpando sua sabedoria em torno da vida, para se preparar subjetivamente para a afirmação máxima da existência, por meio de um processo constante de superação de si mesmo, ultrapassando sua própria constituição subjetiva, tornando seus aprendizados singulares, à medida em que são transitórios.

Filosofia como modo de vida e estética da existência: breves apontamentos

Segundo Peter Szondi (2004, p. 23), é a filosofia moderna alemã que funda a filosofia do trágico (considerando que a reflexão anterior sobre o tema se dá a partir de outra tradição, a poética, iniciada por Aristóteles e continuada por autores como Horácio e Longino). Schelling iniciou o percurso que se estendeu a diversos pensadores seminais para o cânone da filosofia da arte, tais como: Hegel, Goethe, Hölderlin e Schopenhauer. Outro autor fundamental para o tema é Nietzsche, que não apenas se reconhece como tal, mas se considera o único a ter compreendido a essência do trágico. É interessante notar que Nietzsche não encontra essa ideia apenas na arte, mas também na filosofia originária, o que resultou em seu *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873). Nesse texto, Nietzsche compara Anaximandro a Schopenhauer, considerando o filósofo do *ápeiron* o primeiro filósofo moral e quem estabeleceu a questão crucial da filosofia: o problema da existência (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p. 49-55). Qual o sentido e valor da existência?¹ Questão colocada por Anaximandro, que para Nietzsche, atravessa toda a história da filosofia, começando um debate com o pré-socrático que teria captado e herdado a problemática proposta por Anaximandro: Heráclito de Éfeso (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p. 55-61). O problema da existência, presente na filosofia, é substancial também para o entendimento da arte trágica. Nietzsche parte da ideia de que os gregos possuíam profunda sensibilidade, tendo criado arte e religião para não sucumbir à sabedoria pessimista popular, representada por Sileno (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 36/ NT, 3[3]). Assim teria nascido a poesia homérica, fornecendo o resplendor e a graciosidade, símbolos do apogeu de uma forma artística propriamente apolínea (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 37/ NT, 3[3]). Dessa maneira a criação artística socorre o espírito grego da prisão que constitui a perspectiva pessimista e também da bestialidade do impulso dionisíaco², o que possibilita uma articulação entre Apolo e Dionísio que não se limita ao conflito: revelando uma contenda mais elementar, entre a arte trágica e a racionalidade socrática, espelhada pelo teatro de Eurípedes (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 79/ NT, 12[12]). Com essa análise, Nietzsche objetiva discutir o alcance da arte intelectualizada, situando os seus limites no que tange ao acesso aos problemas existenciais.

¹ Deleuze (2018, p. 30) dirá que o problema do sentido da existência “é, segundo Nietzsche, a mais importante questão da filosofia, a mais empírica e até mesmo a mais ‘experimental’, porque coloca ao mesmo tempo o problema da interpretação e da avaliação”.

² “Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida” (NIETZSCHE, 2004, p. 55/ NT, 8 [7]).

Assim, quando Nietzsche se volta aos antigos, sua grande questão é o problema da existência. Isso se apresenta tanto em sua reflexão sobre os filósofos da *physis*, quanto em sua reflexão sobre a tragédia. Temos aqui a conjunção entre filosofia, arte e existência, de tal maneira que se pode falar em uma antecipação da noção foucaultiana de estética da existência, voltada precisamente para os antigos, ou no mínimo uma aproximação a partir da ideia de constituição da própria vida como uma obra de arte. No Prefácio tardio ao *Nascimento da tragédia*, Nietzsche afirmará que a existência só se “justifica como fenômeno estético” (NIETZSCHE, 2004, p.18, ano/ NT, P [5], grifo do autor). N’*a gaia ciência* ele também formulará a ideia de existência como “fenômeno estético” (NIETZSCHE, 2012, p.124/ GC, 107). Em Foucault, o elemento estético se descola da obra de arte para o sujeito. Trata-se da concepção ampla de arte, no sentido também grego da *techné*, a partir da qual podemos pensar a ideia de técnicas de si, como exercício de voltar-se para si, constituição da própria subjetividade em uma preparação para a vida prática, para lidar da melhor maneira possível com toda a exterioridade que participa da formação do sujeito. Esses procedimentos que Foucault nomeia de “artes da existência”, precisam ser compreendidos “como práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, [...], e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 2004a, p. 198-199). O elemento artístico residiria nesse aspecto do fazer-se, de “transformar-se, modificar-se em seu singular” (FOUCAULT, 2004a, p. 198), do constituir-se subjetivamente para além da natureza dada, de uma consciência de artificialização da própria existência, no sentido de uma estilização da vida, formando assim um processo de construção de si, de “elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal” (FOUCAULT, 2004b, p. 289-290). Desse modo, o sentido estético da ideia foucaultiana é imediatamente ético:

[...] na antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo. (FOUCAULT, 2004b, p. 289-290).

A noção de técnica de si faz com que Foucault atribua um sentido diretamente prático à produção filosófica antiga. O foco dessa produção seria diretamente a criação de modos de vida. É sobre essa compreensão que há discordâncias entre a compreensão da filosofia antiga entre Foucault e Pierre Hadot, na medida em que, antes mesmo de Foucault, Hadot já havia caracterizado a filosofia antiga como arte de viver: “a palavra ‘filosofia’ designa convenientemente uma maneira de viver” (HADOT, 1999, p.152). A ideia da filosofia como modo de vida, concebida por Hadot, não é sintetizada na noção de técnica de si, mas de exercício espiritual: “Esses exercícios correspondem a uma transformação da visão de mundo

e a uma metamorfose da personalidade. A palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo” (HADOT, 2014, p. 20).

Hadot pensa a filosofia antiga precisamente como um conjunto de práticas que integram ideias e modos de vida, afirmando que a dificuldade contemporânea com o pensamento antigo decorre de lê-lo como o pensamento moderno, voltado à sistematização e à especulação, que permite se distanciar do mundo da prática. Não à toa, quando Hadot elenca filósofos modernos que ele acredita estarem mais próximos dos antigos na ideia de filosofia como modo de vida, Nietzsche é um dos citados (Cf. HADOT, 2014, p. 380). Também em seu *Elogio de Sócrates*, Nietzsche figura (junto com Kierkegaard) como principal ferramenta de interpretação empregada em sua leitura do pensamento socrático (Cf. HADOT, 2012).

Contudo, para Hadot, não se trata de negar a sistematização em si, mas a preocupação central em “expor um sistema” (HADOT, 2009, p. 99). Isso não quer dizer que o sistema não exista. Trata-se de um ponto que demarca a diferença entre as concepções de Hadot e Foucault, na medida em que, se Foucault vê a filosofia antiga como diretamente ética, ou seja, como uma prática, Hadot enxerga uma temática mais ampla cuja reflexão vale também pelas intenções teóricas, por exemplo as investigações sobre a *physis* e o *cosmos*, que teriam, no entanto, consequências práticas.

É interessante notar que esse debate é muito similar à discussão clássica sobre o eterno retorno nietzschiano: trata-se de uma tese ética-existencial ou física-cosmológica? Vale mencionar que, se por um lado a filosofia de Nietzsche pode ser pensada a partir de uma cosmologia e de conceitos que se estruturam em um todo coerente, por outro lado Nietzsche é taxativo em sua oposição à ideia de sistema, tanto num escrito de juventude, o caso de *Schopenhauer como educador* (Cf. NIETZSCHE, 2020, p. 108), quanto no fim de sua carreira filosófica, quando no *Crepúsculo dos ídolos*, diz evitar “todos os sistematizadores”, na medida em que a “vontade de sistema é uma falta de retidão” (NIETZSCHE, 2017, p. 11/CI, I, 26).

Mas Hadot também acredita que a sistematização conceitual não seja a principal preocupação dos antigos, em função do serviço que a reflexão conceitual deve prestar à vida. E é nessa perspectiva que existe uma intenção pedagógica na filosofia antiga como modo de vida, na medida em que, “cada escola define-se por uma escolha de vida, por uma opção existencial” (HADOT, 1999, p. 154). Isso fica evidente quando Hadot ressalta o reconhecimento de Zenão não por sua teoria, mas “pela educação que dá a juventude, pelo gênero de vida que leva” (HADOT, 1999, p. 152). A concepção de filosofia como forma de vida, tal como concebe Hadot, está intrinsecamente ligada às questões pedagógicas. O contexto de formação de teorias integradas à vida é à *paideia*: “Os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*, que nos ensinará a viver não em conformidade com os preconceitos humanos e com as convenções sociais” (HADOT, 2014, p. 56). Hadot insiste na diferença entre o ensino de filosofia na antiguidade e dos “nossos dias”. Trata-se da ideia do estudo atual da filosofia como investigação acadêmica, “tendência doutrinal”, posição puramente teórica que configurará uma “adesão intelectual”, mas não a incorporação/transformação de/em um modo de vida. Na antiguidade, ao

contrário, o aspirante a filósofo escolhe determinada escola “em função do modo de vida que nela se pratica” (HADOT, 1999, p. 148).

Examinemos, brevemente, como Nietzsche reflete sobre a educação e se importa com o projeto político pedagógico nas instituições moderna de ensino, no que tange à formação integral do ser humano. A reflexão nietzschiana envolve, portanto, o elemento estético, pois para ele é óbvio o caráter formativo da arte, não é por acaso que sua reflexão sobre a tragédia se integra diretamente ao projeto wagneriano para identidade cultural alemã no sec. XIX. Por isso no início da década de 1870, período de *O nascimento da tragédia* e de *A filosofia na idade trágica dos gregos*, Nietzsche também profere suas *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*.

Educação, Cultura e Vida

As preocupações de Nietzsche com a educação envolvem a noção de cultura, na medida em que o tema é discutido no contexto em que a noção de formação, como *Bildung*³, é essencial. Nesse sentido, essas observações se integram com as investigações mais gerais de Nietzsche acerca da modernidade. Assim, Nietzsche será um crítico do que ele pensa como uma cultura jornalística, de uma disseminação do jornalismo pela formação intelectual.

O que Nietzsche concebe como cultura jornalística se explica pela aceleração da vida moderna. Trata-se da substituição da formação pela informação, da leitura aprofundada pela leitura rasa e superficial, o ato de “passar o olho” em manchetes. No Prefácio da *Genealogia da moral*, o autor critica a precipitação do leitor moderno, e pede que seu leitor seja uma vaca, que rume o seu texto, ou seja, vá e volte, com paciência (Cf. NIETZSCHE, 2009a, p. 13-14/GM, Prólogo, 8). A mesma exigência se encontra no prólogo de *Aurora*, em que Nietzsche faz o elogio da lentidão em meio a uma época de pressa, “que tudo quer logo ‘terminar’” (NIETZSCHE, 2016, p. 14/ A, p. 5). Essa aceleração não se dá apenas com a leitura, mas também com a escrita, quando afirma, na segunda conferência sobre os estabelecimentos de ensino: “a tendência de produzir de modo apressado e vão, [...] os traços literários de nosso jornalismo, assim como da nossa produção acadêmica” (NIETZSCHE, 2009b, p. 86). Esse produtivismo é compatível com a ideia de que a cultura se tornou uma questão de dinheiro.

A cultura jornalística une as duas linhas mestras da decadência educacional, segundo Nietzsche (2009b, p. 76): a extensão e a redução da cultura. Ele defende que ambos os caminhos fazem parte de um mesmo movimento, estão “unidas em seus resultados” (NIETZSCHE, 2009b, p. 72), acreditando que a ampliação da cultura ocorre em nome de noções como “lucro”, obedecendo majoritariamente a

³ O conceito de *Bildung* é amplo e possui nuances tanto na filosofia alemã quanto no interior da filosofia de Nietzsche, mas por economia, tomo aqui o sentido mais convencional e amplo de *Bildung*, entendendo-o como formação, na perspectiva cultural, educacional e pessoal. Para uma conceituação bem elaborada e exaustiva sobre o conceito de *Bildung* em Nietzsche, ver os trabalhos de Fabiano Lemos (2009), Fernando Weber (2011) e Raimundo Rajobac (2014).

fins utilitários. Isso implicaria que a cultura se tornasse serva de valores que, aos olhos de Nietzsche, deveriam ser menores que ela.

O objetivo desse ideal civilizatório é o de criar homens “correntes” (Nietzsche, 2009b, p. 73). Nietzsche usa essa expressão provocativamente, associando esse homem à “moeda corrente”. Aqui, trata-se de referir-se a um projeto de educar para a normalidade, para o banal, para o comum. Em resumo, tudo isso diz respeito a educar para fins práticos, para o dinheiro. Nietzsche insiste bastante no problema que é estabelecer o lucro como fim pedagógico:

A união da inteligência e da propriedade, que se coloca como princípio nesta concepção do mundo, toma o valor de uma exigência moral. Segundo esta perspectiva, se chega mesmo a odiar toda cultura que torne solitário, que proponha fins para além do dinheiro e do ganho, ou que demande muito tempo (NIETZSCHE, 2009b, p. 73).

Nietzsche observa que a cultura de seu tempo recebe de bom grado a ideia de que os cientistas devem ser operários do conhecimento, no sentido de serem explorados por um bem pretensamente superior. Essa instrumentalização do saber chega a ser comparada com a religião, numa crítica a uma limitação da ideia de cultura: “quem se pergunta ainda que valor pode ter uma ciência que usa assim suas criaturas, como um vampiro? A divisão do trabalho nas ciências visa praticamente o mesmo objetivo que aquele a que visam conscientemente aqui e ali as religiões: a redução, ou seja, o aniquilamento da cultura” (NIETZSCHE, 2009b, p. 76). Nesse sentido cresce uma cultura da hiperespecialização, da compartimentalização do saber, que se confunde com o eruditismo: “Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinada” (NIETZSCHE, 2009b p. 75)⁴.

Nietzsche se volta contra um projeto político-pedagógico moderno alicerçado na ideia de que a educação só serve se for útil, uma ideia de saber como caráter instrumental, voltada para a formação do quadro técnico especializado, conforme demandas da modernidade. Assim, a crítica se direciona, por um lado, ao utilitarismo, e por outro lado, ao seu inverso, o eruditismo. O eruditismo se alia ao conhecimento pelo conhecimento, se afastando da vida. A educação utilitária parece se envolver com a vida, em função do seu viés prático. Contudo, é uma concepção de vida fraca, negadora, puramente conservativa, baseada na adaptação e no constrangimento, impossibilitando qualquer contestação.

A perspectiva crítica da formação e da própria filosofia é evidenciada também no período de juventude de Nietzsche, na terceira consideração extemporânea: *Schopenhauer como educador*, ao criticar a filosofia universitária de sua época por sua limitação a “crítica de palavras por meio de palavras”,

⁴ Não é possível ignorar que boa parte dessas conferências de Nietzsche está carregada de uma visão de mundo elitista, no que diz respeito à ideia de cultura como algo elevado, ao ponto de defender que a ampliação da cultura é um problema, justificando assim sua restrição a poucos.

Nietzsche afirma que a “única crítica da filosofia que é possível e que também prova algo” é precisamente a crítica “que faz a tentativa de viver segundo ela” (NIETZSCHE, 2020, p. 104/ CE III, 8).

É possível perceber que noções como “vida” e “existência” parecem seminais para a filosofia de Nietzsche desde suas primeiras publicações. Mas é no último período de sua produção que ele consegue potencializar as questões em torno desses temas, a partir de novas ferramentas, tanto conceituais quanto estilísticas. Tais mecanismos se espalham pela sua obra tardia, mas se encontram concentradas na confecção de *Assim Falou Zaratustra*.

Zaratustra e o aprendizado existencial: formação de si e do outro

O último período da produção de Nietzsche é fundamental no contexto temático do problema da existência, pois com ele surgiu o conceito de vontade de potência, que Nietzsche aproxima da ideia de vida. Ao mesmo tempo, é nesse período que surge a ideia que ele concebe como sendo a maior força vital de sua filosofia: o pensamento do eterno retorno. Ambos os temas e conceitos – inclusive a relação entre vida e vontade de potência – estão presentes em *Assim falou Zaratustra*, de modo a ser a primeira obra publicada que expõe o conceito de vontade de potência e a segunda em que a temática do eterno retorno é desenvolvida.

Zaratustra aparece, assim, como uma personagem que permite a Nietzsche falar sobre o problema da existência a partir de uma linguagem própria. Por isso há quem leia – como faz Roberto Machado (2011) em *Zaratustra, tragédia Nietzscheana – Assim falou Zaratustra* como a tragédia à altura da crítica nietzschiana a Eurípedes em *O nascimento da tragédia*. O argumento é de que, se Nietzsche criticou a si próprio em seu prefácio de 1886, por não ter feito uso da forma apropriada para realizar a crítica da racionalidade socrática na poética de Eurípedes, ele teria realizado essa crítica de forma poética, literária, trágica, em *Assim Falou Zaratustra*.

O interesse dessa leitura é evidenciar a relação entre estilo e existência que assinalo desde o início deste artigo. Mas o estilo permite discutir ainda outro ponto de interesse: a questão da educação. Pois não podemos esquecer as tonalidades afetivas de Zaratustra, que se expressam, na escrita de Nietzsche, em uma personagem que se constrói ora como aprendiz, ora como professor. O tom professoral se mostra duplamente: na relação de Zaratustra com seus interlocutores e no título de “mestre do eterno retorno” pelo qual ele será conhecido.

O caráter de aprendiz se dá também na forma do texto, se considerarmos que a obra possui características muito marcantes do romance de formação (*Bildungsroman*). Alguns comentadores vão nessa direção, embasados na tarefa nietzschiana, enfrentada por Zaratustra, de tornar-se o que se é. Segundo José Nicolao Julião (2011), a trajetória de Zaratustra se faz como um percurso do aprendizado, acenando para a delimitação de traços estilísticos do *Bildungsroman* e do poema didático, na medida em que o herói da narrativa vive cercado pelo antagonismo entre os processos de autodeterminação e de socialização,

configurando-se como “um ser dotado de sentimento e razão, de natureza e moral, transitando em um percurso dramático do conhecido para o desconhecido, e, depois, retornando para a sua autocompreensão – autossuperação –, tornando-se aquilo que ele é” (JULIÃO, 2011, p.56). Para André Martins (2011), as exigências centrais do romance de formação são cumpridas pela obra, apresentando uma personagem principal que experimenta a tensão entre o pessoal e social, levando-a “a uma evolução psicológica que o libera das normas e exigências da sociedade, realizando, assim, suas predisposições pessoais, ou tornando-se o que é” (MARTINS, 2011, p. 453)⁵.

Logo no Prólogo de *Assim falou Zaratustra* é anunciado o além-do-homem (*Übermensch*), caracterizado como o sentido da terra. A procura pelo sentido da terra na terra se dá em um movimento de contraponto a uma tradição transcendente. O caminho do sentido da terra desvia-se do percurso de toda louvação aos ideais transcendentais: “Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis no que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram” (NIETZSCHE, 2011, p.14/ Z, I, Prólogo, 3, grifos do autor).

O alvo principal do ataque ao caminho do supraterrâneo é o desprezo pela vida. A esperança por outra vida que não a imanente, cujo sentido é inescapável à própria terra, está de acordo com uma negação da vida. Outro ataque à transcendência, que precede e prepara este, é realizado ainda antes de Zaratustra realizar o anúncio do além-do-homem na praça. O percurso até lá é feito numa floresta, em que Zaratustra encontra o velho santo e se admira por esse último ainda não saber da morte de Deus (Cf. NIETZSCHE, 2011, p. 13/ Z, I, Prólogo, 2). No decorrer da narrativa, o próprio Zaratustra admite já ter acreditado que o mundo era obra de “um deus sofrido e atormentado” (NIETZSCHE, 2011, p. 31/ Z, I, Dos transmundanos). Após dissipar essa alucinação, foi possível a Zaratustra observar que esse deus não pertencia a um vetor para além do homem, mas que era “obra e loucura de homens, como todos os deuses” (NIETZSCHE, 2011, p. 31/Z, I, Dos transmundanos). A quimera não vinha do além, mas de sua própria interioridade. Assim, para superar a busca por deus, Zaratustra precisou ultrapassar a si mesmo. Essa criação de deus e do mundo transcendente deriva de um sentimento de cansaço da vida: “Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto-mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses e transmundanos” (NIETZSCHE, 2011, p. 32/ Z, I, Dos transmundanos). O além-mundo é provocado por essa fraqueza da vontade, pela negação da vida. Por isso Zaratustra afastou o fantasma da transcendência carregando as cinzas de seu sofrimento para o monte e inventando uma “chama mais viva” para ele.

⁵ Um romance modelo para tais exigências é *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe. Nessa obra, a personagem principal percorre diversas experiências, em que prevalece a negação das mesmas e o caráter formativo se revela pelo aprendizado através do erro. As próprias personagens são levadas a refletir sobre a relação entre o aprendizado e o erro, como dirá o pároco rural: “não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro” (GOETHE, 2006, p. 470).

Após o anúncio de que o homem é uma corda sobre o abismo que liga em suas extremidades o animal e o além-do-homem, e o testemunho da queda do equilibrista, tem início um diálogo com o fito de atentar o homem ferido e enfraquecido contra a sedução da transcendência. Zaratustra enuncia a inexistência de demônio, de inferno e de alma que sobreviva ao corpo. Essa ideia faz o equilibrista deduzir que sua vida não possui sentido, com base na formulação de que, se ele perde a vida e não existe nada além dela, então ele próprio não seria mais do que “um animal a que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida”. Zaratustra dissente ao mesmo tempo em que consola o equilibrista: “fizestes do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso. Agora pereces no teu ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos” (NIETZSCHE, 2011, p. 20/ Z, I, Prólogo, 6). O elogio de Zaratustra se volta para a valorização do perigo, condizendo com a proposta, que percorre toda a obra, de uma filosofia guerreira, com a apologia do risco e do enfrentamento.

Em seguida, Zaratustra percorre florestas e pântanos, carregando o corpo do equilibrista já morto. Obtém alimento ao bater na porta de uma casa. Segue caminho pela noite e, ao alvorecer, coloca o cadáver em uma árvore oca e repousa sobre o musgo da floresta densa, adormecendo “de corpo cansado, mas de alma serena” (NIETZSCHE, 2011, p. 23/ Z, Prólogo, 8). Até que Zaratustra desperta com uma epifania que evidencia o caráter formativo de seu trajeto: ele entende que não necessita de mortos, de seres que pode carregar ao bel-prazer, mas sim seres preñhes de vida, de parceiros que o acompanhem somente na medida em que possam seguir a si mesmos, podendo ser considerados, assim, verdadeiros companheiros. Desse modo, Nietzsche distancia “companheiros” de “povo” – que podemos identificar, nesse contexto específico, com a noção de “rebanho” muito presente na *Genealogia da moral*. Distinguindo-se da verdadeira companhia, o rebanho se configura como uma massa uniforme que apenas segue passos pré-estabelecidos, sem caminhos próprios a buscar ou criar. Dessa maneira Zaratustra compreende porque seu anúncio do além-do-homem foi desprezado pelo povo na praça. Na quarta parte do livro, na seção intitulada *Do homem superior*, Zaratustra reconhece seu fracasso correspondente à etapa descrita no prólogo (Cf. NIETZSCHE, 2011, p. 271). Mas se fosse privado do elemento negativo que o fracasso cumpre em sua trajetória, Zaratustra não colheria o efeito positivo que representa o aprendizado de que seu ensinamento não deveria ser canalizado em direção ao povo, mas sim aos que ele nomeia “companheiros”.

Em seu processo de tornar-se o que se é, Zaratustra compreende que não deve pastorear rebanhos, mas sim prosseguir com seus companheiros. Por isso ele quer ser “chamado de ladrão pelos pastores” (NIETZSCHE, 2011, p. 23/ Z, prólogo, 9). Zaratustra procura ser inoportuno, incomodar os pastores, isto é, aqueles que são identificados com a bondade e com a justiça: “Vede os bons e os justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: - mas esse é o que cria” (NIETZSCHE, 2011, p. 23/ Z, Prólogo, 9). Os companheiros seriam aqueles capazes de assumir a tarefa da destruição e da criação de valores: “Companheiros é o que busca o criador, e aqueles

que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal. Mas são eles os que colhem e que festejam” (NIETZSCHE, 2011, p. 24/ Z, Prólogo, 9).

Zaratustra deixa o corpo do equilibrista na árvore, considera-o sepultado ali mesmo e se despede, para longe dos mortos e do povo, em busca de criadores. Dado meio-dia, ele encontra seus animais – a águia e a serpente – e assim finda o prólogo. Segue-se então os discursos de Zaratustra. A leitura do primeiro deles, *Das três metamorfoses*, é especialmente relevante para o tema da superação de si como processo formativo.

As metamorfoses de si

A primeira metamorfose do espírito é a de um animal ligado ao deserto: o camelo. Certamente símbolo de resistência, sua força consiste em sua capacidade de suportar. Ele fareja, alcança e carrega o que é pesado. É, assim, um espírito governado pela reverência. Por dizer sim ao peso, se configura como um espírito de resignação. Nesse sentido, se assemelha a outro animal que surge no percurso de Zaratustra e sobre qual falarei mais adiante: o asno. Não é coincidência que ambos sejam animais de carga.

Após tornar-se camelo, o espírito transforma-se em leão. No deserto, deseja conquistar a liberdade, sendo senhor na solidão. Nessa narrativa, Nietzsche faz da liberdade uma princesa de contos de fantasia, situando-a num cárcere, vigiada por um dragão. Para ser livre, o leão precisa confrontar o ser mitológico, conhecido como “Tu deves” (*Du Sollst*). Contra o dragão e seu nome, o leão diz “eu quero”. Mas vários “tu deves” brilham nas escamas douradas do possante dragão: “Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu. Em verdade, não deve mais haver ‘eu quero’. Assim fala o dragão” (NIETZSCHE, 2011, p. 28/ Z, I, *Das três metamorfoses*).

O desafio ao dragão manifesta o confronto aos valores que foram designados e solidificados como os mais valiosos e como os valores que bastam a todos, por isso os únicos que precisam ser apreendidos e seguidos. Não devendo haver valores novos, uma nova vontade não poderia ser erigida. Assim, todos os fluxos de vontade devem ser vertidos para o solo onde ficam as profundas raízes dos valores já criados. O aparecimento do Dragão soa como um “Tu deves obedecer”. Desse modo, exige-se do espírito que supera a condição do camelo, como um animal de carga que suporta o peso da tradição, que se torne o leão rugindo contra as tábuas de princípios morais cristalizados. Além do camelo, o leão é necessário para que o espírito conquiste a liberdade que Zaratustra descreve como sua e de seus companheiros. Ao invés do falso “sim” do animal de carga, o leão emite um poderoso “não” diante do dever, possibilitando a aquisição do “direito a novos valores” (NIETZSCHE, 2011, p. 28/ Z, I, *das três metamorfoses*).

Contudo, por se balizar pelo movimento destrutivo em relação aos valores, o leão não comporta em si a potência de uma criação valorativa divergente daquela antes estabelecida e agora desmantelada.

Desse modo é preciso uma transformação a mais, em que o leão se constitui criança. Nesse momento se encontra o processo de tornar-se si mesmo pela recuperação da vontade, transfigurando a aceitação conformista e a negação destruidora em uma sagrada afirmação:

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.
 Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo.
 (NIETZSCHE, 2011, p. 29/ Z, I, das três metamorfoses, grifos do autor).

A afirmação da criança não se mistura com a resignação, ela parte de si e por isso é afirmativa desde o princípio, ao contrário da aceitação do camelo, que afirma aquilo que lhe é imposto, na medida em que se adéqua aos antigos valores, acatando ao “Tu-deves”. Por esse motivo o circuito afirmativo da criança é “uma roda a girar por si mesma”. O esquecimento, que na *Genealogia da moral* receberá o estatuto de faculdade positiva, com existência própria e não somente uma negação da memória, cumpre aqui seu papel renovador, permitindo uma retomada existencial. Vale, assim, ressaltar que Zaratustra parece ensaiar o papel de médico da civilização, experimentando uma terapia dos afetos que solicita cuidados com o ressentimento, indicando em alguns momentos o esquecimento como remédio, a partir da constatação de que:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial] como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças ao qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física” (NIETZSCHE, 2009a, p. 43/ GM, II, 1).

O esquecimento surge como uma recomendação para a destituição dos nós que ligam o espírito àquilo que ele combate. Essa é a limitação da figura do leão: se mantém no negativo, de modo a permanecer entrelaçado aos valores antigos, mesmo que os tenha destruído. Pois a libertação adviria somente com o passo posterior, o da criação, a partir da inocência do espírito que, tal como uma criança, se permite esquecer e conquistar os novos começos. Na seção *Da árvore na montanha*, ressurgem a noção de que uma passagem além da destruição é indispensável, pois Zaratustra sinaliza que o espírito de nobreza sofre a ameaça de se tornar somente um destruidor, isto é, alguém que não traça “uma meta para além do dia” (NIETZSCHE, 2011, p. 44/ Z, I). Mas se a transformação dos valores significa alteração dos criadores, é porque não há sujeito criador que não seja também destruidor (Cf. NIETZSCHE, 2011, p. 58/ Z, I, Das mil metas e uma só meta). Valorar é criar, uma vez que “apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência” (NIETZSCHE, 2011, p. 58/ Z, I, Das mil metas e uma só meta).

A insistência de Zaratustra na avaliação e na destruição tem como consequência uma pedagogia em que a figura do Mestre é também avaliada e, portanto, não pode ficar livre da crítica de seus seguidores. É possível sim, “destruir” ensinamentos que sejam percebidos como inadequados para a singularidade da vida de cada um. É por isso também que essa pedagogia envolve a criação, como um novo processo de valoração. Pois a partir de sua própria medida e perspectiva, aquele que acolhe os ensinamentos de Zaratustra pode reavaliar valores, destruir, se preciso, e sobretudo criar seus próprios valores. Por isso no final da primeira parte de *Assim Falou Zaratustra*, o futuro mestre do eterno retorno alerta seus discípulos contra perigos da adoração e da crença, inclusive nele próprio, concluindo: “somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós” (NIETZSCHE, 2011, p. 76/Z, I, *Da virtude dadivosa*, 3).

O incentivo à desobediência ao mestre, por parte de Zaratustra, é compatível com uma observação de Nietzsche em uma de suas conferências sobre educação, quando fala que costumeiramente a produção juvenil mais autoral é criticada e corrigida pelos professores. Nietzsche constata que, frequentemente, o que há de disforme, grosseria, falta de habilidade, é também expressão da criatividade de um pensamento autônomo, ainda que incipiente. Nesse processo de correção dos excessos, ocorre uma uniformização do ato criativo, tornando-o pequeno diante da necessidade de adequação a regras. Com isso, “é o indivíduo na sua acepção exata que é repreendido pelo mestre e rejeitado em proveito de um meio conveniente, privado de originalidade” (NIETZSCHE, 2009b, p. 85).

Outra aproximação de Zaratustra com os textos de juventude no que diz respeito às atividades acadêmicas, se dá pela crítica ao eruditismo, presente sobretudo em *Schopenhauer como educador*. Nietzsche dedica uma seção do *Zaratustra* aos eruditos, afirmando que eles “se acham frequentemente sentados na fria sombra: querem ser apenas espectadores em tudo, e evitam sentar-se ali onde o sol queima os degraus” (NIETZSCHE, 2011, p. 119/ Z, II, Dos eruditos). Zaratustra esclarece aos eruditos que suas vontades de verdade são, em última instância, vontades de potência, pois toda observação pretensamente pura, oblitera o envolvimento afetivo ligado aos processos de compreensão, investigação, aprendizado. Na tentativa de se colocar numa posição privilegiada e neutra, a pretensão da ciência pela ciência não passa de uma cilada arquitetada pela moral: “‘o conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela” (NIETZSCHE, 1999, p. 67/ BM, 64).

Nesse sentido, a formação proposta por Zaratustra entra em conflito com todo processo de subjetivação alicerçado no conformismo e na aceitação de regras irrefletidas. Isso é muito perceptível na necessidade de superar a persona do camelo. Mas também é possível verificar essa ideia em *Do espírito de gravidade*, em que Zaratustra se distancia das figuras que ele nomeia de “contentes com tudo”: aqueles que adequariam a realidade como se houvesse uma positividade inerente a ela, de modo a ver todas as coisas como boas. O interessante é que essa figura pode ser facilmente confundida com o tipo que teria condições de afirmar o eterno retorno, com aquele que teria amor ao destino. Contudo, Nietzsche

distingue o afirmador real daquele que, ao aceitar tudo, esquece a necessidade de selecionar, avaliar, exigir. Nesse sentido, o “contente com tudo” seria um afirmador de tipo negativo, pois nega qualquer força interna, pessoal, singular, em favor do encaixe com a normatividade vigente. Assim, o tipo afirmativo de Nietzsche, é um afirmador mesmo quando negador, pois quando destrói, o faz pelo impulso de criação que o impede de aceitar tudo que lhe é imposto. Por isso ele precisa também saber dizer “não”: “O contentamento com tudo, que sabe de tudo gostar: este não é o melhor gosto! Respeito os estômagos e línguas rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer ‘Eu’⁶, ‘Sim’ e ‘Não’” (NIETZSCHE, 2011, p. 185/ Z, III, Do espírito de gravidade, 2).

Se Zaratustra elegerá como amigos a serpente e a águia, bem como se entre as três metamorfoses, duas são de animais (camelo e leão), a sessão *Do espírito de gravidade* contribui também para o tema da fauna de Zaratustra. Ali aparece o “pé de cavalo” como imagem de liberdade e aventura, do galope “à rédea solta, para lá e para cá, alegre como o Diabo de tanto correr”; o “estômago de águia”, que numa alusão a crítica ao rebanho, aprecia sobretudo a “carne de cordeiro”⁷; a “maneira de ave”, pois a leveza o torna “inimigo do espírito de gravidade” (NIETZSCHE, 2011, p. 183/ Z, III, Do espírito de gravidade, 1). Na mesma seção surge também a comparação inusitada entre a velocidade do cavalo e do avestruz, para mencionar um tipo de ave que se prende ao solo, enfiando a cabeça nele, como uma metáfora do humano que, podendo voar, ainda permanece preso ao espírito de pesadume, à gravidade da carga de valores solidificados, que lança uma penumbra sobre o horizonte de novas possibilidades (Cf. NIETZSCHE, 2011, p. 184/ Z, III, Do espírito de gravidade, 2).

Outras imagens lançadas por Zaratustra, que favorecem, por oposição, sua postura combativa frente ao comodismo e à inércia, acompanhando, portanto, os “contentes com tudo”, se enfileirando ao lado do camelo, compondo um grupo de animais pesados, são as personagens do porco e do asno: “Mas tudo mastigar e digerir – isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre dizer ‘I-A’- isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito! - (NIETZSCHE, 2011, p. 185/ Z, III, Do espírito de gravidade, 2).

O “I-A” é a emissão do som próprio ao asno, uma onomatopeia que Nietzsche aproxima de uma pronúncia grotesca do “Ia” (“sim” em alemão). Dessa maneira, tem-se um sim que não é afirmativo, na medida em que confirma tudo, sem qualquer distinção, uma vez que, ao se afirmar tudo, não se afirma nada. Esse tipo de assunção, por não ser seletiva, afirma também a negação e se contamina com ela, tornando-se uma falsa afirmação. Assim, o tipo afirmativo deve se afastar dos espíritos de asno e de porco, pois na constituição de sua própria saúde, precisa preparar seu paladar e estômago para a seleção de alimentos prazerosos e facilitadores do processo digestivo, pois dizer “sim” a tudo pode causar má digestão, degenerescência, decomposição das forças que mantém um todo saudável – ideia que se

⁶ O “eu”, aqui, refere-se à particularidade da avaliação, de modo a impedir qualquer universalidade, seja afirmativa ou negativa, consolidando assim a importância da singularidade da experiência pessoal no processo formativo.

⁷ Essa imagem é muito próxima da relação entre ave de rapina e ovelha n’*A genealogia da moral* (Cf. NIETZSCHE, 2009a, p. 32 / GM, I, 13).

harmoniza com a importância do esquecimento, como destaquei antes, na medida em que para lembrar é preciso esquecer, e a constituição de uma memória é essencial na formação de uma subjetividade criadora, que não se entope com o passado, para olhar para o futuro e vislumbrar horizontes novos e trilhas inexploradas – por isso Zaratustra é, também, um viajante e aventureiro⁸.

Zaratustra não busca reparar males e perdas. Não busca preparar “leitos cômodos” (NIETZSCHE, 2011, p. 274/ Z, IV, Do homem superior, 6, grifos do autor). Sua pedagogia é fértil de danos, prenhe de “raios”, como um céu tempestuoso. É no convívio com o que há de inóspito na natureza, com o que existe de áspero no próprio humano, que o ser humano deve prosseguir para se expandir, no caminho de seu próprio aniquilamento enquanto homem, em direção a sua superação: o além-do-homem.

Considerações Finais

Para finalizar em aberto, gostaria de indicar algumas linhas de investigação que não puderam receber o tratamento necessário nesse artigo, mas que servem para estender a presente pesquisa a ramificações que considero relevantes, além de explicar melhor conceitos e pontos que utilizei aqui, mas que não puderam ser bem desenvolvidos:

1. Como o tema interessa à filosofia como forma de vida, é importante aprofundar a própria concepção de vida em Nietzsche, que se desenvolve proficuamente a partir de 1881, precisamente no período de preparação das ideias centrais do Zaratustra, como o eterno retorno, a vontade de potência e a teoria das forças. Acredito que essa pesquisa poderia contribuir para uma retomada da discussão em torno da ideia de sistema e da relação entre âmbitos teórico e prático numa filosofia da existência. 1.1. Nesse sentido, as abordagens de Hadot e Foucault poderiam se estender a leitura que eles fazem não apenas da antiguidade, mas do próprio pensamento nietzschiano (ou do que suas ferramentas metodológicas poderiam contribuir para fazê-lo). 1.2. Essa discussão é pertinente tanto para a ideia naturalista de vida (sua relação com a vontade de potência), quanto para a noção de afirmação da vida (e sua relação com o eterno retorno, com o debate interpretação ética vs. interpretação física).

2. Esses dois conceitos servem também para prolongar a discussão sobre uma estilística da existência, na medida em que a vontade de potência possibilita uma teoria da interpretação e uma visão da existência que salienta a criação, bem como o eterno retorno pode ser visualizado não apenas sob o viés ético e cosmológico, mas também pela perspectiva estética (certamente menos explorada).

3. Em um debate sobre as fontes da ideia da arte de viver, valeria a pena avaliar alguns pontos de contato entre Zaratustra e os antigos. 3.1. O mais evidente seria uma crítica a Platão, por meio da avaliação

⁸ A integração entre a assimilação de entes abstratos (como ideias) e entes materiais (como alimentos), revela o projeto fisiopsicológico de Nietzsche, como uma tentativa de pensar corpo e mente como instâncias inseparáveis. Em *Ecce Homo*, essa noção aparece com mais detalhes quando Nietzsche (2008a) se preocupa em falar sobre hábitos mais pessoais, como cuidados com alimentação e clima, enquanto constitutivos de um modo de vida que é inerente a determinados modos de filosofar.

negativa sobre a transcendência, os transmundanos e desprezadores do corpo, mas também pela ideia de que Platão foi o grande criador de valores da sociedade ocidental, ensinando, no entanto, a obediência a eles. Nesse sentido Nietzsche pode valorizar Platão por sua criação conceitual, mas se contrapor a ele por sua pedagogia da obediência. 3.2. Outra comparação poderia ser feita com Aristóteles, no que diz respeito ao ideal ético da virtude como caminho do justo meio, tendo em vista a filosofia dos extremos e a oposição clara de Zaratustra a todo meio-termo. 3.3. Outra discussão possível seria com filosofias helenísticas que objetivam, em seus exercícios subjetivos, o apaziguamento da alma. É bastante perceptível que o ideal de Zaratustra envolve muito mais o estímulo, o risco, a agitação do espírito, do que sua quietude, ainda mais considerando toda a valorização da guerra e dos espíritos guerreiros que perpassa a obra. 3.4. Por fim, vale um cotejo mais próximo com a tradição céptica, que certamente tem sua contribuição para a ideia de filosofia como modo de vida, sobretudo em função de que Nietzsche considera Zaratustra um céptico.

4. Nesse sentido, o retorno aos antigos permite também um debate sobre as propostas de transvaloração do próprio Nietzsche. Zaratustra reflete sobre temas clássicos da convivência ética como a coragem, a amizade e a inimizade.

5. Uma pesquisa que considere a dimensão do exercício espiritual, da relação de si para consigo na constituição da subjetividade, deve se aprofundar na dimensão afetiva. Nesse sentido, vale também uma leitura do *Zaratustra* sob a perspectiva de uma terapia das paixões, considerando a importância de afetos como medo, vingança, ressentimento e compaixão.

Embora pretenda oferecer uma atenção mais cuidadosa aos pontos acima no futuro, acredito que neste artigo explorei parte de alguns desses pontos, e forneci uma articulação entre as preocupações pedagógicas de Nietzsche e o ideal de filosofia como modo de viver, tão forte na antiguidade. Para tanto, passei pelas preocupações nietzschianas sobre a ideia de cultura em sua produção do início dos anos 1870, estendendo-as às reflexões publicadas nos anos 1880, que se são mais estudadas do ponto de vista da formação individual, revelam, no entanto, uma preocupação com a formação do outro, como fica evidente no *Zaratustra*, obra privilegiada em minha análise.

Nietzsche se preocupa com o crescente ideal de educação voltada ao utilitarismo e restrita à profissionalização, que se omite diante da responsabilidade de uma formação integral do ser humano. Para o pensador as instituições de ensino deveriam permitir o surgimento das singularidades, mas elas tendem a padronização. Contra o embotamento do conhecimento, a leitura apressada de jornal, os formadores de opiniões breves, como fazer do conhecimento um terreno fértil para a criação? Ou seja, para o seu próprio prolongamento e não apenas sua reprodução? Como fazer da filosofia uma atividade crítica que liberte o conhecimento, direcionando para a vida?

Nietzsche valoriza o ensino da escrita, da escrita como arte, como exercício de um pensamento próprio. Defende a leitura com calma, livre da necessidade de produzir e reproduzir. Daí podemos pensar em uma noção de educação específica, voltada a singularidade. Livrar a formação das demandas

mercadológicas, que também culminam na ultraespecialização do saber, é afastar o conhecimento da ideia de todo – por exemplo, do interesse cosmológico que tinham os primeiros cientistas e filósofos. Assim, voltar aos gregos significa para Nietzsche repensar a produção de conhecimento, e certamente contribui para pensar uma formação voltada para a vida. A ideia de cosmologia, no entanto, não implica para Nietzsche uma adesão a ideia de Sistema. Mais tarde, o retorno de Foucault e Hadot à antiguidade caminhará na direção (embora ocorra discordâncias no que diz respeito a precedência entre teoria e prática) de evidenciar nos antigos a preocupação de viver suas filosofias e de pensá-las como modos de vida, de modo que os ideais sistemáticos, que na modernidade ocupam o primeiro plano, na antiguidade parecem estar a serviço de uma arte de viver.

A posição árida de Nietzsche contra o sistema, sua preocupação com a escrita, com a formação para a singularidade, e sobretudo com o problema da existência, encontram em *Assim Falou Zaratustra* um texto que articula tais problemas e fornece respostas que dão conta de pensar a educação de si e do outro, os exercícios para a autoconstituição da subjetividade, a possibilidade do erro e o aprendizado com ele, a noção de superação de si, e sobretudo a ideia de afirmação da vida.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: _____. **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, p. 192-217.

FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. _____. **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b, p. 288-293.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. São Paulo: Editora. 34, 2006.

HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. São Paulo: Loyola, 2012.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. **La Filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson**. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

JULIÃO, José Nicolao. *Assim falou Zaratustra* como poema didático. **Estudos Nietzsche**, v. 2, n.1, p.43-58, 2011.

LE MOS, Fabiano. Nietzsche, ensaio de uma pedagogia messiânica: sobre as origens e o desenvolvimento do conceito de *bildung* em sua primeira filosofia da cultura. **Tese de Doutorado**. UERJ, 2009.

- MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MARTINS, André. A experiência trágica na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2011, p. 447-466.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008b.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Cia das letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.
- NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: _____. **Escritos sobre educação**. 4 ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009b, p. 49-160.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Cia das letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- RAJOBAC, Raimundo. **Bildung enquanto formação estética no jovem Nietzsche**. Porto Alegre: Edipucrs, 2014.
- WEBER, José F. **Formação (bildung), educação experimentação em Nietzsche**. Londrina: Eduel, 2011.
- SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Recebido em: 30 de maio de 2022.
Aprovado em: 15 de junho de 2022.