

## A educação pulsional de Nietzsche

*Vagner da Silva*

Professor da Universidade Federal de Rondônia

### RESUMO

A proposta deste trabalho é expandir o horizonte interpretativo da educação no pensamento de Nietzsche, tomando como referências principais para a compreensão do pensamento educacional do autor, as obras do seu período intermediário e do período maduro, demonstrando como a educação no pensamento do filósofo passa por uma reinterpretação da própria subjetividade humana, e só se dá efetivamente, quando a estrutura pulsional que uma pessoa é ao nascer é radicalmente transformada pelas suas vivências.

**Palavras chave:** pulsão; subjetividade; educação.

### ABSTRACT

The purpose of this work is to expand the interpretive horizon of education in Nietzsche's thought, taking as main references for understanding the educational thought of the author, the works of his middle period and mature period, demonstrating how education, in the thinking of the philosopher, passes through a reinterpretation of human subjectivity itself, and only occurs effectively when the drive structure that a person is at birth is radically transformed by his or hers experiences.

**Key words:** drive; subjectivity; education.

## 1. Introdução

**E**studos e pesquisas sobre o pensamento de Nietzsche tem se tornado mais frequentes, com isso tem sido maior também a quantidade de pesquisas e trabalhos sobre a relação do pensamento de Nietzsche com a educação. Diversas delas têm mostrado um Nietzsche cada vez mais afinado com os problemas e as necessidades do campo educacional.

A maior parte destes trabalhos concentra-se em análises feitas de obras do primeiro período de produção filosófica de Nietzsche, que podemos chamar de *o jovem Nietzsche*. Têm importância ressaltada nestes trabalhos os textos: *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador* e um conjunto de conferências realizadas pelo então professor Friedrich Nietzsche, da universidade da Basileia, *Sobre o futuro de nossas instituições educacionais*.

É claro que estes textos são de grande importância para o pensamento de Nietzsche, porém refletem ainda grande imaturidade conceitual, são textos de um período em que o filósofo ainda estava profundamente vinculado ao pensamento de Schopenhauer e ao ambiente artístico instaurado em torno de Wagner, e também intentava desenvolver uma metafísica de artista. Isso quer dizer que circunscrever o pensamento educacional de Nietzsche aos textos de sua juventude, e utilizar os textos do período intermediário, ou maduro, como auxiliares cria uma insuficiência interpretativa, graças à qual Nietzsche é pensado tão somente como um crítico da expansão e universalização do ensino, ou um idealista da escola formadora do gênio, todavia as possibilidades são muito maiores do que isso.

A proposta deste trabalho então é expandir o horizonte interpretativo do papel da educação no pensamento de Nietzsche, expandindo, conseqüentemente, o universo bibliográfico de análise, tomando como referências principais para a compreensão do pensamento educacional do autor, as obras do seu período intermediário, e ainda mais as obras do

período maduro, podendo deste modo compreender como a educação no pensamento de Nietzsche passa por uma reinterpretação da própria subjetividade humana, e só se dá efetivamente, quando a estrutura pulsional que uma pessoa é ao nascer é radicalmente transformada pelas suas vivências.

## 2. Subjetividade Pulsional

Comumente, nos trabalhos sobre Nietzsche, a sua teoria pulsional aparece como um subitem da análise da vontade de poder, dando-se maior importância a esta do que àquela. Neste trabalho, optou-se por uma inversão dessa abordagem, ou seja, partir-se-á da teoria pulsional para versar sobre a vontade de poder.

Foi a partir de *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* que Nietzsche constatou que as valorações e crenças morais não derivam de fontes metafísicas ou extra-humanas, pelo contrário, elas são bastante humanas, pois nascem de algo em nós, uma força não deliberada, uma força irracional e que se volta para a vida em face de qualquer circunstância, mesmo do rebaixamento da vida. Mas como nomear tal descoberta?

O léxico com o qual Nietzsche nomeou esse conjunto de forças é bastante variado, em especial no período anterior a *Além do bem e do mal*. Algumas das palavras mais utilizadas são: pulsão (*Trieb*), instinto (*Instinkt*), afeto (*Affekt*) e paixão (*Leidenschaft*). Embora o uso indiferenciado de termos tão distintos tenha causado problemas de interpretação, seria difícil e até infrutífero tentar diferenciá-los no modo como o filósofo os utilizou. Analisando os textos de Nietzsche, percebe-se que esses termos são facilmente cambiáveis, como no caso a seguir:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o **impulso** de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) como o impulso (*Trieb*) cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o

impulso de conservação (*Selbsterhaltungstrieb*) (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (NIETZSCHE, 1992, p. 13. Grifos meus).

É bastante claro que nas partes destacadas do texto poder-se-ia substituir pulsão (*Trieb*) por instinto (*Instinkt*) ou correlatos e não haveria perda de sentido, tendo-se então: “instinto de autoconservação” em vez de “impulso de autoconservação”. Nesse caso, o impulso é mostrado como uma força primitiva, anterior à conservação, base da vontade de poder. Lê-se na mesma obra:

[...] na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos (*Instinkte*) mais fortes que se possuía, a própria “natureza”: é *esta* alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta “antinatural”. (Idem, p. 58).

Nesse caso, substituindo a palavra “instintos” por “pulsões” tem-se a mesma compreensão do trecho citado, ou seja, que na época moral da humanidade sacrificava-se o que havia de mais forte e não racional no homem, o que nele era natural. As outras duas palavras, paixão (*Leidenschaft*) e afeto (*Affekt*), têm incidência bem menor na obra de Nietzsche como significação das pulsões. Mesmo assim, é possível ler abaixo um exemplo claro em que a palavra paixão poderia ser substituída por instinto, sem perdas:

A desrazão ou razão oblíqua da **paixão** (*Leidenschaft*) é aquilo que o vulgar despreza no nobre, mais ainda quando esta se volta para objetos cujo valor lhe parece fantástico e arbitrário. Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão (*Leidenschaft*) do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania; não entende, porém, como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão (*Leidenschaft*) do conhecimento, por exemplo. (NIETZSCHE, 2001, p. 56. Grifo meu).

No trecho que antecede essa citação, Nietzsche explica como é difícil para o homem vulgar, não nobre, compreender alguns rompantes dos senhores, por exemplo, ao cometer uma loucura quando deu sua palavra, ao invés de quebrar a palavra. Nietzsche, então, afirma que os servos são mais astutos e inteligentes, justamente porque não se deixam arrastar por essas forças, e continua com o trecho citado acima. Nele pode-se perfeitamente substituir a palavra paixão pela palavra instinto, resultando em: “a desrazão ou razão oblíqua do instinto é aquilo que o vulgar despreza no nobre”. A paixão nesse caso não é um ato de volição de um ser dotado de vontade e consciente de suas escolhas, pelo contrário, é um arrastamento ao qual “o intelecto tem de silenciar ou servir” (Idem). A paixão não é um sentimento, mas, sim, uma pulsão, que tem a mesma característica não racional e não volitiva, anterior a tudo isso.

Na seção de número 109 de *Aurora* há uma perfeita correlação entre afeto e pulsão; Nietzsche utiliza-os como sinônimos. É uma seção mais longa que o comum para o período e tem o intrigante título *Autodomínio e moderação, e seu motivo último*. Nietzsche oferece seis métodos para o controle das pulsões e explica o funcionamento de cada um. O quarto método constitui-se em um estratagema intelectual: associa-se ao impulso que se quer combater uma imagem dolorosa e penosa, e com o tempo, a sensação de prazer ou a manifestação desse impulso trará para a mente, automaticamente, a imagem dolorosa e sua correlata sensação; então, o filósofo afirma:

Isso também ocorre quando o orgulho de um homem se rebela, como lord Byron e Napoleão, por exemplo, e se sente como uma afronta o domínio de um determinado **afeto** (Affectes) sobre a atitude geral e a ordem da razão; daí surge o hábito e a vontade de tyrannizar o **impulso** (Trieb) e fazê-lo como que gemer. (NIETZSCHE, 2004, p. 80. Grifo meu).

Esse é, sem dúvida, o mais claro dos exemplos, pois nele o filósofo tomou ambas as palavras (afeto e pulsão) como sinônimas. Apesar de essas palavras muitas vezes serem usadas como sinônimos, em muitas outras elas

têm um sentido totalmente distinto, em especial paixão e afeto, as quais o filósofo também utilizou com um sentido bastante comum, sem dar a elas a mesma carga semântica que atribui à palavra pulsão. Mesmo a palavra pulsão às vezes é utilizada, principalmente nas obras iniciais, em um sentido distinto do que se viu na citação anterior. Em vez de usá-la como a força irracional que constitui mais intimamente o humano, Nietzsche utiliza-a como um sinônimo de vontade, um elemento associado ao processo de realização de algo que surge com a volição e que se materializa por meio da vontade.

O que, então, são as pulsões? Independentemente da palavra que Nietzsche tenha usado para significar o conceito de pulsões, esse conceito possui um conjunto de ideias que o especifica, porém uma afirmação presente em um fragmento não publicado oferece uma ótima compreensão do que sejam:

Não resta coisa (*Ding*) alguma, apenas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: sua essência está na sua relação com todos os outros *quanta*, em seu ‘efeito’ sobre eles. (NIETZSCHE, KSA XIII, 14[79], 1988, p. 259).

Pensar as pulsões como *quanta* dinâmicos de energia é a melhor saída para o perigo representado por interpretações substancialistas e classificatórias das pulsões, ambas fazendo a teoria das pulsões de Nietzsche redundar em uma ontologia na qual as pulsões ganham a característica de ser. Entretanto, chamar as pulsões de *quanta* de energia ou *quanta* dinâmicos de energia não seria apenas mudar o nome das pulsões e repetir o processo pelo qual elas são vistas como ser, ou seja, atribuir-lhes identidade, permanência e igualdade?

O risco persiste e é real, mas quando se pensa que esses *quanta* de energia não existem como seres reais, mas apenas enquanto estão em conflito uns com os outros, e que a partir do momento em que tal conflito cessa, cessa também seu existir, então, foge-se à possibilidade de repetir a ontologização do pensamento de Nietzsche quanto às pulsões. Elas sempre

devem ser pensadas como conflito ou relação entre pulsões, como ação de umas sobre as outras, nunca apenas como pulsões: para Nietzsche não é concebível uma energia que não seja atuante.

Essa visão das pulsões como *quanta* de poder é reforçada por Casa Nova, quando afirma que:

O mundo caracteriza-se então por um embate entre princípios de composição e estes princípios não estão senão inseridos em uma relação necessária de poder uns em relação aos outros. De acordo com uma certa formulação recorrente nos cadernos nietzscheanos de 1887/88, eles são *quanta* de poder e se instauram em sua identidade própria a partir “do efeito que exercem e ao qual resistem”. Porque o mundo é marcado originariamente por uma luta entre *quanta* de poder e porque se mostra em sua dimensão mais primordial enquanto uma guerra entre perspectivas detentoras de uma capacidade de domínio, temos a cada instante o despontar de uma conjuntura de poder. Esta conjuntura de poder precisa incessantemente transmutar-se em função de sempre novas composições, visto que a sua instauração não encerra de uma vez por todas a guerra [...]. (CASA NOVA, 2001, p. 43).

Desse modo, vê-se que a teoria pulsional de Nietzsche toma o ser humano como um conjunto caótico de pulsões em constante luta e que só momentaneamente conseguem arranjos de poder que dão à existência a aparência de permanência. As pulsões são *quanta* de poder em constante conflito e não são pensáveis fora do conflito: as pulsões só existem enquanto se encontram em luta. Não apenas o corpo humano é fruto dessas pulsões, mas tudo que envolve o corpo humano, inclusive a sua personalidade. Nietzsche radicalizou essa ideia quando afirmou que mesmo o sujeito nada mais é do que a consequência de toda essa luta constante, apenas uma pelinha de maçã sobre um caos constante.

### 3. Vontade de poder e condição de vida

A vontade de poder é um dos assuntos mais estudados no pensamento de Nietzsche. Suas interpretações são as mais diversas, indo desde a leitura ontologizante de Heidegger até a interpretação política de Pearson.

Obviamente, tal profusão de estudos não é sem motivo: a vontade de poder é sem dúvida um conceito inovador na história da filosofia e ponto privilegiado para a compreensão do pensamento de Nietzsche.

Neste trabalho optou-se por abordá-la dentro da teoria pulsional, realizando um exercício hermenêutico da vontade de poder, associando-a aos conceitos de *condição de nascimento*, *condição de vida* e *condição de morte*. Para apresentar esses conceitos é importante verificar o modo como a vontade de poder aparece no pensamento de Nietzsche.

Encontram-se nas obras de seu período intermediário os primeiros rudimentos do que seria a sua teoria da vontade de poder. Para referir-se às intuições que já tinha de que o mundo é intrinsecamente vontade de poder, o filósofo usou diversas expressões, como sentimento de poder (NIETZSCHE, 2004, p. 108) e desejo de poder (NIETZSCHE, 2001, p. 64). Contudo, a primeira utilização da expressão vontade de poder (*Wille zur Macht*) apareceu em um texto dos fragmentos póstumos, do final de 1876 ao verão de 1877, em que Nietzsche afirmou que o medo e a vontade de poder são suficientes para explicarem nossa consideração pelas opiniões alheias, sendo o medo um princípio negativo e a vontade de poder um princípio positivo (NIETZSCHE, KSA VIII, 23[63], 1988, p. 425). Esse foi o período em que Nietzsche escreveu suas *Considerações extemporâneas*, período anterior a *Humano, demasiado humano*; por isso, a vontade de poder tem ainda um sentido utilitário.

A primeira vez em que o conceito apareceu de modo definitivo, como hoje é entendido, foi em *A gaia ciência*, no quinto livro, introduzido na obra em sua segunda edição, em 1887, período de *A genealogia da moral*. Antes disso, o conceito apareceu de maneira relativamente próxima ao uso maduro que Nietzsche lhe deu em um fragmento não publicado do verão de 1880 (NIETZSCHE, KSA IX, 4[239], 1988, p. 159).

Como se vê, a elaboração do conceito é relativamente tardia, mas a ideia de que o poder associado à vontade formaria um novo conceito já aparecia desde a juventude de Nietzsche. Na teoria nietzscheana das pulsões, tudo o que se refere às pulsões, refere-se direta ou indiretamente à sua constante luta por mais poder. Manter-se vivo é apenas uma pré-



condição em um organismo para que busque mais poder; manter-se vivo, porém, não basta. Deste modo se pode dizer que a vontade de poder é o modo único do caos pulsional. Só há conflito entre as pulsões porque cada uma delas busca impor-se sobre as demais, absorvê-las, subjugar-las, transformá-las em suas subalternas. Assim, a vontade de poder descreve o que para Nietzsche é o movimento da vida: crescimento e expansão incessantes em busca de mais poder.

Poder aqui é entendido das mais diversas maneiras; nele estão incluídos poder físico e político, mas não apenas. Querer reduzir a vontade de poder a uma busca por força físico-muscular ou poder político seria reduzi-la a apenas duas de suas muitas interpretações. Mesmo quando uma pulsão, ou indivíduo como *si (Selbst)*, conjunto de pulsões, submete-se a outro, essa submissão é uma estratégia da vontade de poder atuando nesse indivíduo: submete-se para no futuro submeter.

Spinks afirma que a teoria da vontade de poder está dividida em três concepções básicas: a primeira é a de que a vida é um campo de luta constante entre as pulsões, que criam, assim, a vontade de poder, de onde deriva também a consciência humana e seus efeitos; a segunda é a de que o objetivo da vida não é nem autopreservação nem iluminação moral ou espiritual, mas o aumento do poder, e que o impulso-guia da vida (*life-drive*) é a acumulação de força e a superação de resistências; o terceiro elemento é o de que a vontade de poder interpreta o mundo hierarquizando as diferentes forças e conjuntos de forças que constituem o humano (SPINKS, 2003, p. 137).

Spinks nos oferece um ótimo caminho para seguir, na busca de uma melhor compreensão da vontade de poder, a saber: a) apresentação da vida como vontade de poder; b) o movimento pulsional dá-se em direção ao poder, não em direção à conservação; c) a vontade de poder não é um princípio utilitário, ou seja, não trabalha em uma relação prazer/desprazer, mas age sempre em busca de novos conflitos que, superados, aumentam a sensação da força.

A caracterização da vida como vontade de poder produz, muitas vezes, tonalidades dramáticas no pensamento de Nietzsche. Se a vontade de poder

é resultante do caos pulsional e tem como modo de funcionamento o crescimento e a expansão, é de se supor que também na vida isso esteja presente. Quando Nietzsche criticou a moral, em especial a moral cristã, ele o fez em vista do que chama de falseamento da vida e também de contranatureza: impor a si e ao mundo uma moral, e tomá-la como fundamento da vida, é contrário à natureza humana (caos pulsional), principalmente uma moral do perdão e do amor ao próximo acima do amor de si. Porém, o filósofo não perde de vista que se essa moral prega isso, o modo como se impôs às demais não foi esse: as morais sempre se impõem umas às outras como as pulsões no interior de um organismo: por meio de disputas de força nas quais acontecem submissões e surgem comandantes e comandados.

Desse modo, enxergar na vida o constante movimento da vontade de poder não é tornar a vida mais terrível do que ela é. Apenas a moral cristã nos fez acreditar em outro mundo em que isso não aconteceria, mas essa moral também se impôs às outras e tratou seus dissidentes da mesma maneira. Por isso, Nietzsche afirmou:

(...) 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 (...). A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto. (NIETZSCHE, 1992, p. 171).

Os contemporâneos defensores da democracia e dos direitos humanos espantar-se-iam com as palavras de Nietzsche, acusando-o de defensor da barbárie. Contudo, Nietzsche não está, de maneira alguma, fazendo apologia de tal comportamento, está apenas assumindo que historicamente esse foi, até o momento em que ele viveu, e infelizmente até o momento em que vivemos, a maneira pela qual os seres humanos interagiram uns com os

outros. Embora politicamente tal assunção seja dolorosa, como diz o filósofo, há de ser honesto até esse ponto. Mesmo as teorias que mais pregaram a igualdade ou a liberdade desandaram em autoritarismos individualistas e tirânicos.

Um dos mais importantes episódios da história moderna, que Nietzsche conheceu e não se cansou de criticar, foi a Revolução Francesa: as loucuras que Robespierre cometeu em nome da igualdade e da liberdade dão prova das afirmações de Nietzsche. Houve outras experiências que Nietzsche não conheceu, como o totalitarismo nazista, que matou, trucidou e explorou em nome de uma suspeita beleza, a tirania socialista de Stálin e outros tiranos espalhados pelo mundo que, em nome da igualdade, também perseguiram, mataram e exploraram. Mesmo a atual expansão da democracia, com a ofensiva dos Estados Unidos da América e de seus aliados no Oriente Médio, é feita por meio da guerra, da violência e da exploração, em uma contraditória, porém verdadeira, democracia absolutista, por mais paradoxal que isso possa ser.

Essa é a característica básica da vida, embora Nietzsche aposte que a vontade de poder possa manifestar-se de formas menos drásticas e dolorosas, como a arte, a conversão e o convencimento. Desse modo, para Nietzsche, a vontade de poder seria uma teoria unificadora capaz de explicar tudo o que está envolvido e pressuposto no fenômeno vida, como afirmou em *Além do bem e do mal*:

[...] – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é minha tese –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (Idem, p. 43).

Retomando a segunda proposição de Spinks, tem-se a ideia de que a vida se move em direção a um aumento de poder, e não em direção à conservação. Nesse ponto, Müller-Lauter está de acordo com Spinks quando afirma que a

Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder (*Macht-wollen*) não é apenas “desejar, aspirar, exigir”. A ele pertence o “afeto do comando”. Comando e execução pertencem ao um da vontade de poder. Assim, “um *quantum* de poder [...] é designado por meio do efeito que ele exerce e a que resiste.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54-5).

Nietzsche opôs-se ao darwinismo, pois para o filósofo alemão apenas uma vida decadente e enfraquecida busca a conservação. Ele afirmou, reiteradas vezes, que onde encontrou exuberância na vida encontrou a busca pelo poder, por um quantum a mais de poder. No entanto, mesmo essa vida decadente busca poder, sendo a conservação uma fase transitória e às vezes aparente. Isso pode parecer contraditório, porém, não o é. Se a conservação é uma etapa na busca pelo poder – conserva-se aquilo que está vivo –, é fundamental que um organismo enfraquecido primeiro se conserve para, em seguida, buscar o poder. Desse modo, a vontade de poder não é uma característica das pulsões fortes e dominantes ou dos homens fortes e dominantes: ela é uma característica de tudo que vive.

Mais uma vez a crítica da moral aponta para isso. Em um comportamento classificado por Nietzsche como vermiforme, o autor afirma que o verme, quando é pisado, encolhe-se para não ser pisado novamente. Enquanto os moralistas classificariam isso como humildade, ele via como vontade de poder; o verme busca preservar-se, mas única e tão somente para poder, em alguma ocasião, exercer poder e buscar mais poder.

Outro exemplo mais claro de que a vontade de poder não é uma exclusividade dos fortes – e que os fracos, inclusive, podem submeter os fortes – aparece na primeira dissertação de *A genealogia da moral*. Lá Nietzsche mostra como, por meio de uma série de artifícios do espírito, ou

seja, da inteligência, os fracos dominaram os fortes por meio da moral dos escravos.

Spinks faz outra observação importante sobre a vontade de poder: ela não possui um caráter utilitarista, ou seja, a vontade de poder não atua buscando prazer e evitando desprazer. Prazer e desprazer são meras consequências daquilo que a vontade de poder busca: mais poder. Nietzsche ressaltou que por vezes uma pessoa se arrisca, arrisca a própria vida e fere-se, movida pela vontade de poder. O desprazer muitas vezes é um obstáculo importante para a vontade de poder, e o prazer não está em se obter algo, mas em poder continuar o conflito: quando a vontade de poder assimila algo, não há prazer, mas apenas o aumento do desejo por uma nova tensão, por uma nova contraposição.

Seguindo as indicações de Spinks, chega-se a uma boa compreensão da vontade de poder, porém, é preciso compreender como essa vontade de poder se expande e domina. Mais uma vez não se pode tirar da teoria da vontade de poder seu caráter dramático e doloroso, expresso pela exploração e, muitas vezes, subjugação violenta. Mas essas não são as únicas maneiras pelas quais as pulsões dominam umas às outras em seu movimento direcionado ao poder.

Nietzsche referiu-se com grande frequência à disputa pulsional como fundação e interpretação de mundo, ou seja, uma das maneiras de um grupo pulsional ou uma pulsão dominar as demais é apresentar-lhes interpretações diversificadas e variadas do mundo nas quais cada uma delas tenha importância e exerça algum poder. Aqui se depara com uma linguagem estratégica, inevitável quando se trata da relação pulsões/vontade de poder, mas, independentemente do léxico usado e de sua matriz, o que importa é não perder de vista o significado do conflito pulsional em sua vontade de poder.

Essa interpretação de mundo não tem, porém, um intérprete. É necessária cautela para não se resvalar para o subjetivismo, que precisa inserir um intérprete por trás da interpretação. A interpretação de mundo das pulsões não tem um sujeito; as pulsões ou a vontade de poder não são sujeitos, pois sua existência só é presumida no processo da luta, faltando-

lhes duração e permanência, características fundamentais ao sujeito. Partindo da interpretação de mundo resultante da vontade de poder, Nietzsche chega a uma incrível análise da fisiologia do corpo sem, no entanto, tornar-se finalista: uma mão não é algo desenvolvido pelo corpo para segurar; a mão surgiu aleatoriamente e um determinado grupo pulsional a tomou para si e a integrou em seu domínio, passando, então, a usá-la para segurar.

O filósofo afirmaria que, provavelmente, ao longo da história humana, houve outras maneiras de se utilizar as mãos, dependendo do arranjo pulsional interno de cada indivíduo. Então, por que hoje, em sua maioria, há apenas uma maneira de utilizar cada órgão do corpo, por exemplo? Para Nietzsche, a resposta é simples: vive-se a hegemonia de uma determinada interpretação de mundo fundada no domínio de determinados grupos pulsionais. Se houvesse uma reviravolta nesse arranjo, tudo poderia se modificar.

Desde o momento em que um novo ser humano nasce, aqueles que o recebem esforçam-se, de alguma forma, por moldar nele uma personalidade e caráter, por conseguinte, uma consciência e, desse modo, possibilitam que a configuração da vontade de poder das pulsões existente neles se reproduza na criança e que o processo se expanda, assegurando cada vez mais domínios de poder para esse conjunto pulsional.

#### **4 – As condições da existência: ascensão e decadência pulsional**

Falar do estado original das pulsões no momento em que um ser humano nasce é sempre muito difícil sem recorrer ao vocabulário tradicional da filosofia metafísica, pois este se especializou justamente em tentar mostrar o que as pessoas são. Todavia, tal vocabulário foi descartado pelo filósofo aqui em estudo. Também não se pode recorrer ao vocabulário da filosofia moderna, pois, a despeito de Nietzsche usar com frequência palavras como natureza e outras mais, retiradas ao léxico da filosofia moderna, ele também nos advertiu de que “a verdadeira natureza humana – [é uma – VS] frase proibida” (NIETZSCHE, KSA IX, 6[150], 1988, p. 235). Mas por que é tão importante a condição na qual nasce o ser humano? Quando se fala em

educação e se tem como pressuposto o pensamento de Nietzsche, refere-se a um processo radical de transformação. Para saber o quanto esse processo é realmente radical, é fundamental saber o que um ser humano é ao nascer e saber o que esse processo educacional pode fazer com ele.

Para melhor compreender o alcance da educação no pensamento de Nietzsche é fundamental que se conheça os arranjos pulsionais que cada indivíduo é ao nascer, somente assim será possível avaliar até que ponto realmente a educação ocorreu em relação a uma pessoa, pois, para Nietzsche, só há educação quando as experiências pelas quais uma pessoa passa a levarem a se tornar um ser humano diferente, se estas experiências forem capazes de fazer com que um indivíduo passe por uma modificação tipológica, ou seja, se seus arranjos pulsionais o tornam um tipo superior, sua educação consistirá na variação do tipo; se seus arranjos pulsionais o constituem em um tipo inferior, também aí a educação ocorrerá com a variação do tipo. Deste modo em Nietzsche há educação tanto na ascensão tipológica, quanto na decadência dos tipos.

Aqui, porém, se depara com um problema: como falar da organização pulsional que um humano é, aquilo que mais intimamente o constitui, sem recorrer ao jargão tradicional da filosofia, em especial à natureza humana ou essência, conceitos que o próprio Nietzsche interditou?

Para evitar esses problemas, será usada a expressão *condição de nascimento* para significar o estado do arranjo pulsional em um ser humano no momento de seu nascimento. A condição de nascimento refere-se ao modo como as pulsões atuam umas sobre as outras em um indivíduo da espécie humana quando nasce e passa a receber sobre si a pressão de outras organizações pulsionais de poder para moldá-lo à imagem e semelhança delas. Não nos importa saber qual é o exato conteúdo da condição de nascimento, quais são as pulsões superiores, quais são as pulsões subalternas, ou que tipo de Eu e consciência essas pulsões desenvolverão em seu favor, nem sequer se elas o farão. Tampouco nos interessa que tipo de moral essas pulsões tomarão como interpretação do mundo. O que importa é apenas saber se isto que se é quando se nasce pode ser alterado.

Será possível que os vários acontecimentos que tomam lugar na vida de um ser humano podem alterar sua condição de nascimento?

Serão utilizados outros dois conceitos correlatos à condição de nascimento: *condição de morte*, expressão que significará o estado do arranjo pulsional em um ser humano no momento em que morre, e *condição de vida*, significando os diversos arranjos pulsionais que tomam lugar em um mesmo corpo formando personalidades diversas, Eus diversos, consciências diversas que adotam morais diversas, tudo isso ao longo de uma única vida. Assim, é possível afirmar que **só há educação, nos moldes nietzscheanos, quando as várias condições de vida permitem que a condição de morte seja distinta da condição de nascimento.**

Quando Nietzsche afirmou que nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas (1992, p. 25), ele quis dizer que ao longo de uma vida é possível que se viva tantas condições de existência que a condição de morte é radicalmente distinta da condição de nascimento. O agente que opera essa diferenciação é, inegavelmente, a vontade de poder; e a alteração dá-se em função dos constantes embates pulsionais.

No vocabulário nietzscheano, só é possível chamar de educação o processo que faça brotar, da aparente unicidade do Eu, a multiplicidade (consciente ou inconsciente) do *si*, sem que, no entanto, esse *si* sucumba à louca tensão das pulsões em conflito<sup>1</sup>.

A educação, para Nietzsche, é um dos mais duros e raros processos humanos; e que não haja ilusões, não é prazerosa, mas é uma tentativa irreversível da vontade de poder, que muitas vezes falha. Muitas pessoas, em face da atual sociedade burguesa dos homens-engrenagens-de-máquinas, terão como condição de morte a mesma condição de nascimento, sem nunca conhecerem uma condição de vida que fosse diferente; para Nietzsche, destes, jamais se poderá dizer que conheceram a educação.

Para melhor compreendermos o problema da educação no pensamento de Nietzsche é fundamental então que compreendamos como se dá a

---

1 Tal sucumbência seria, para o filósofo, um retrocesso nas organizações pulsionais a períodos anteriores à civilização e nele se perderia o esforço de milênios.



ascensão e a decadência tipológicas, acontecimentos que são, para o filósofo de Zaratustra, os índices da educação.

### 5 – Tipologia e educação

No que se refere à tipologia nietzscheana, uma das mais importantes perguntas que se deve fazer é aquela da mutabilidade dos tipos: é possível haver transição entre os tipos? Ou, ainda, um tipo superior pode tornar-se inferior e vice-versa? Essas perguntas têm sua importância aumentada quando se trata do pensamento educacional de Nietzsche, principalmente neste trabalho, que toma como pressuposto a ideia de que para ele só há educação quando a condição de morte é distinta da condição de nascimento, o que indica, claramente, alteração nos arranjos pulsionais, que, em nível máximo, é a própria mudança do tipo. Esses problemas ficaram caracterizados no pensamento de Nietzsche sob a rubrica da decadência e seu contra movimento, a ascendência.

Foi por meio da ideia de cultura que Nietzsche chegou à ideia de decadência, ou melhor, ao diagnóstico da decadência da Europa, isso em sua obra juvenil. A passagem da decadência cultural para a decadência tipológica deu-se por meio de uma associação operada por Nietzsche entre decadência, doença e saúde, que permitiu ao filósofo, tardiamente, tornar a decadência um problema tipicamente fisiológico. Mas, claro, tratar-se-ia então de outra fisiologia, uma fisiologia pulsional.

Em *Humano, demasiado humano I*, encontra-se o aforismo (§ 214) que demonstra essa aproximação: decadência cultural, saúde e doença, nele Nietzsche explica que os homens antigos viam no impulso afrodisíaco uma divindade e que, por senti-la em si, acabavam tratando-a com gratidão. A partir daí Nietzsche faz o jogo de valoração dos senhores: aquilo que está no tipo superior é digno de admiração, mesmo a doença, o que levou os gregos a tratarem suas doenças como algo digno de admiração, rendendo-lhe culto (Nietzsche, 2000, 143).

Na breve passagem acima relatada encontra-se toda a complexidade que se tornaria, no futuro, o problema da ascensão/decadência dos tipos: decadência e ascensão aproximadas de saúde e doença, ou seja, tornadas

problemas fisiológicos; ao mesmo tempo a cultura é colocada em uma relação que não é nem inversa, nem direta, porém paralela com a doença: não é a cultura que adocece, mas é o homem adoecido que gera a cultura adoecida. Esse homem, quando superior, admirará nele até a doença, e, quando inferior, buscará extirpá-la, o que aumenta o problema, pois é possível pensar que a doença (decadência) é útil e rica em possibilidades criativas, desde que seja a doença dos tipos superiores, desde que não tenha dominado totalmente esse tipo superior.

No segundo livro de *Humano, demasiado humano*, há outro aforismo fundamental para a compreensão do problema da decadência fora da esfera da decadência cultural, ideia recorrente no jovem Nietzsche e mais próxima da perspectiva do Nietzsche maduro: a decadência como um problema fisiológico-pulsional. No texto mencionado anteriormente, saúde e doença são tomadas como saúde e doença de alguém, como saúde e doença dos gregos, que as tornaram objetos de veneração. Todavia, saúde e doença para Nietzsche não são estados pertencentes ao sujeito, mas estados constituintes e/ou desagregadores do sujeito:

Utilidade da saúde frágil. – Quem frequentemente está doente tem não só um prazer muito maior em estar são, devido à sua frequente reconquista da saúde, mas também um aguçado sentido para o que é são ou doente nas obras e ações: de modo que, por exemplo, justamente os escritores doentios – entre os quais estão quase todos os grandes, infelizmente – costumam ter, em suas obras, um tom de saúde bem mais seguro e constante, pois entendem mais que os fisicamente robustos da filosofia da saúde e convalescença psíquica e de seus mestres: manhã, sol, floresta e fontes. (NIETZSCHE, 2008, p. 146).

Esse aforismo é uma antecipação do que Nietzsche, em 1866, escreveria no prefácio de *A gaia ciência* (2001) sobre a saúde, mais precisamente em três pontos: perda e recuperação da saúde; saúde e doença nas obras e nas ações; e uma filosofia que é a voz da saúde, da doença e da convalescença. Esses são três pontos que tornam resplandecente, para estudos da ideia de decadência e convalescença em Nietzsche, o prólogo de

*A gaia ciência*. Ali, é fundamental estar atento ao que se passa: o livro foi escrito após uma das piores e mais longas crises de saúde do filósofo. A maior parte do livro não foi propriamente escrita por Nietzsche, mas ditada por ele ao seu amigo Peter Gast, que tomava os apontamentos do filósofo adoecido.

Nesse prólogo, Nietzsche oferece a ideia-mestra para se entender a decadência como um problema prioritariamente fisiológico-pulsional e não mais, ou não apenas, como um problema cultural: lá Nietzsche explica como a doença filosofou nele e conta que foi o contato íntimo e próximo com a doença, a decadência, que lhe permitiu recuperar a saúde. O que se depreende das afirmações do filósofo é que a doença não era o seu mal, ou sua decadência propriamente dita; na verdade, a doença foi o sintoma que permitiu ao filósofo recuperar a si mesmo, como futuramente escreveria: o filósofo nele defendeu-o da decadência. Porém, se a doença não é a decadência em si, o que é a decadência?

A decadência, como Nietzsche a pensou, é o processo pelo qual os tipos superiores se enfraquecem, transitando entre os diversos tipos da mesma tipologia (espíritos livres, homens superiores, bestas louras etc.), podendo até mesmo se tornar tipos inferiores.

Se a principal caracterização dos tipos superiores é encontrada na multiplicidade e coesão de sua constituição pulsional, pois, como lembrou o filósofo, estes são “as formas mais ricas e complexas – pois a expressão “tipo superior” não significa nada mais que isso” (NIETZSCHE, KSA XIII, 14[133], 1988, p. 317), a coesão que não dispensa os conflitos internos, pelo contrário, permite a expressão das múltiplas pulsões, tornando o querer manifestar-se das outras pulsões em “vozes” de sua própria consciência. Se é esta complexa “sociedade” pulsional que constitui os tipos superiores, a decadência, então, consiste na desagregação dessa sociedade, na instauração, mesmo que em parte, do caos pulsional. Com essa ideia concorda Onate ao afirmar que:

*Décadence* significa sobretudo retração na intensidade vital ou, na refinada terminologia do filósofo, impotência à potência (Ohnmacht zur Macht),

determinando que, “onde, sob qualquer forma, a vontade de potência declina, há também, toda vez, uma regressão fisiológica, uma *décadence*” (AC/AC § 17). No *décadent* predomina a contradição dos instintos, fruto da deficiência no centro de gravidade responsável pela força organizadora; fica obstruído o canal hierarquizador natural, impedindo assim que os instintos fundamentais desfrutem da supremacia e tornando-os gradativamente voláteis, vazios, ideais. O universo instintivo básico estreita-se, cedendo terreno para um cabedal ilusório de noções e princípios, que se apresenta como instrumento disciplinador do fluxo instintual, mas que, no fundo, é mero corolário do decréscimo de potência, sua mais astuta cartada dissimulatória. (ONATE, 1996, p. 25).

Onate oferece alguns elementos a mais para a compreensão da decadência: a) a desorganização da hierarquia pulsional; b) a diminuição da vontade de poder; c) a alteração na estrutura valorativa; d) e aqui o mais relevante, a regressão fisiológica.

Pode-se afirmar que nos três primeiros itens há uma relação causal: a desorganização da hierarquia pulsional (a) é o processo interno no qual as pulsões mais fortalecidas e com força diretiva e organizadora são subjugadas por conjuntos numéricos maiores, todavia individualmente mais fracos e, conseqüentemente, sem a capacidade organizadora e a “vocação” para o domínio. Que não se espante quanto a isso, a subjugação do número maior de pulsões enfraquecidas sobre aquelas fortalecidas, pois, como Nietzsche asseverou em fragmento não publicado: “Nós desaprendemos, agora, a falar do saudável e do doente como oposições: [a diferença VS] é de graus.” (NIETZSCHE, KSA XIII, 14[119], 1988, p. 29).

Sendo a saúde e a doença uma questão de graus, esse grau é o da força das pulsões em comando, logo, é plausível e aceitável que um número maior de pulsões enfraquecidas subjuguem pulsões fortalecidas, mas que estão em menor número. Tais acontecimentos gerariam uma queda na vontade de poder (b), pois sendo a vontade de poder a resultante do conflito pulsional, e as pulsões enfraquecidas dominando, e sendo a castração e destruição da diferença seu modo de domínio, é de se esperar que a vontade de poder

também diminua, e, por fim, a mudança nas estruturas valorativas (c) se constitua como novo *modus operandi* das pulsões agora em comando.

Essa mudança valorativa assegura seu domínio sobre as demais pulsões, em constante diminuição, e sobre o mundo externo das mais diversas formas. Mas em todas elas as pulsões, agora em comando, deixam transparecer para o Eu e para a consciência uma nova tábua de valores. Onate traz ainda outra importante informação na citação acima: a decadência gera, ou está associada, a um tipo de regressão fisiológica, com o que concorda Müller-Lauter ao afirmar que: “Nietzsche evidencia a falta de unidade orgânica, que deve remeter por fim à *décadence* fisiológica” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 18).

Müller-Lauter tratou, em linguagem um pouco mais cifrada, o mesmo problema: falar que a falta de unidade orgânica gera decadência fisiológica pode parecer, à primeira vista, redundante, pois o orgânico e o fisiológico assemelham-se, Nietzsche tomou ambos como simultâneos e contíguos. Então, o que se tem é que um desarranjo orgânico, ou seja, pulsional, remete por fim à decadência fisiológica, sendo o fisiológico duplamente significativo, pois é corporal/somático, mas também psíquico/psicológico.

Mullin também oferece uma importante contribuição à compreensão da decadência quando afirma que:

Decadência, como Nietzsche a concebe, envolve uma carência de integração. Decadência psicológica envolve uma falta de integração das pulsões ou instintos que compõem o *si*. Enquanto Nietzsche claramente associa decadência com fraqueza, ele também a acha [a decadência – VS] instrumentalmente valiosa. Ele escreve em *Ecce Homo* que ele pode reavaliar os valores só porque ele experimentou ambas: decadência e saúde. (MULLIN, 2000, p. 400).

O que se tem então é o clareamento da ideia de que a decadência psicológica concerne à integração das pulsões que constituem o *si*, *si* que representa a totalidade daquilo que se é: a soma das pulsões e daquilo que é orgânico e possui relação de simultaneidade com as pulsões.

Verifica-se, então, claramente, que para Nietzsche a mudança tipológica é uma realidade e que está na conta do acúmulo e perda de força no domínio pulsional, e tudo o mais decorre daí. Todavia, se a decadência é claramente possível, assim como as mudanças tipológicas que a envolvem, resta saber se o inverso também é possível e como ele acontece.

Em sua obra, Nietzsche dá alguns exemplos de pessoas que degeneraram, é o caso de Napoleão e também de Pascal, mas há poucos exemplos, ou talvez nenhum caso, de ascendência tipológica; o que se tem bem documentado na obra do filósofo é apenas o próprio caso, ao qual o filósofo se referiu nos seguintes termos no prefácio de *O caso Wagner*: “Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu.” (NIETZSCHE, 1999, p. 9).

Confrontadas essas informações com aquelas da introdução de *A gaia ciência*, onde o filósofo fala da recuperação de sua saúde, é possível perceber que Nietzsche, após um período de decadência, restabeleceu-se, teve uma convalescença e ascendeu novamente ao tipo ao qual ele achava que pertencia, o tipo superior. Quando Nietzsche afirmou que o filósofo nele se defendeu, estava claramente se referindo às pulsões que falam eu, ou seja, em sua decadência, uma pulsão ou conjunto de pulsões fortalecidas assumiu o controle do todo, impedindo que a decadência fosse maior.

Essas pulsões fortalecidas são as que organizam e que conseguem suportar sobre si, e sua consciência, o peso das demais. A ideia de curar-se a si mesmo foi retomada no *Ecce Homo*, porém, com um agravante: “Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio.” (NIETZSCHE, 1995, p. 25).

O que quer dizer ser sadio no fundo? Esse é um problema fundamental para a compreensão do outro movimento, o movimento contrário ao da decadência, a ascendência, e também os seus limites. A esse trecho da autobiografia de Nietzsche faz eco outro texto, mais intenso na agudeza do problema da transformação humana, mais intenso no problema da mudança tipológica e, conseqüentemente, na possibilidade da educação como diferenciação entre condição de nascimento e condição de morte.

Hoje, onde qualquer “o homem deve ser assim e assim” já nos põe uma pequena ironia na boca, onde nós absolutamente asseguramos que alguém, apesar de tudo, apenas vem a ser aquilo que é (apesar de tudo: quer dizer educação, instrução, meio, acidentes e acasos). (NIETZSCHE, KSA XIII, 14[113], 1988, p. 290).

Ao contrário da decadência, que é uma possibilidade constante, ilimitada e sempre à espreita, a ascendência tem um limite: o limite no qual a multiplicidade pulsional não foi totalmente destruída, ou seja, é possível convalescer e ascender a um tipo superior desde que as demais pulsões não tenham sido totalmente destruídas, acontecimento que, enquanto possibilidade, pareceu plausível a Nietzsche, sem que tal depauperamento final das pulsões representasse a morte. Todavia, embora a especulação racional mostre essa possibilidade, em uma espécie de niilismo ascético, o filósofo não deu exemplos disso; pelo contrário, na terceira dissertação de *A genealogia da moral*, quando falou do sacerdote como o tipo ideal do ascetismo, o que Nietzsche tentou mostrar foi justamente o esforço desse condutor de rebanho (o sacerdote ascético) para impedir o total aniquilamento pulsional no interior de um indivíduo.

Desse modo, enquanto houver multiplicidade pulsional, mesmo que em “latência”, é possível haver convalescença e ascendência, por meio de um atijamento das lutas internas, momento no qual as pulsões enfraquecidas, que no início estavam em maior número, mas foram se destruindo, perdem seu lugar para as pulsões fortalecidas e com o poder para organizar o todo. É o que se pode depreender de outro fragmento não publicado: “Nós não acreditamos que um ser humano se torne outro, se ele já não o é: ou seja, se ele não é, como muitas vezes acontece, uma pluralidade de pessoas, ou ao menos de bases para pessoas.” (NIETZSCHE, KSA XIII, 14[151], 1988, p. 332).

Ou seja, a ascendência depende da multiplicidade pulsional ou, ao menos, como diz o filósofo, de pulsões que possam simular vestígios de

personalidade<sup>2</sup>. Se o duplo movimento de ascensão e decadência pulsional é possível, notar-se-á que ambos criam ou ensejam vertentes de educação e de formações culturais distintas: uma cultura superior e uma cultura inferior. Se o problema da organização pulsional de cada pessoa se sobressai como um problema de constituição interna, não é possível ignorar as influências externas que se abatem sobre cada pessoa no que diz respeito à sua organização pulsional.

O sistema educacional para Nietzsche era acima de tudo um esforço coletivo e social de modelagem pulsional. Resta saber que tipo de modelo pulsional se busca estabelecer com esses sistemas educacionais e os limites deles na realização daquilo que para Nietzsche realmente era educação: diferenciação entre condição de nascimento e condição de morte.

### Conclusão

É certo que Nietzsche pode ser pensado como um filósofo da educação, para isso, porém é fundamental que se encare sua obra como um todo e se esteja disposto a aceitar que o pensamento educacional do filósofo extrapola suas obras da juventude, enraizando-se, em especial nas obras da maturidade e do período intermediário.

Só assim se poderá compreender a teoria nietzscheana da constituição da subjetividade humana, para, a partir dela perceber a educação como um processo radical e total de transformação da intimidade humana, no qual o que é modificado é a própria organização pulsional humana, permitindo a ascensão ou a decadência tipológica.

Para Nietzsche então, só há educação quando há transformação, a estabilidade pulsional não é educação, mas adestramento.

---

<sup>2</sup> Aqui se usa a palavra personalidade na tentativa de significar o conjunto de hábitos e características que fazem com que um membro da espécie humana pareça único aos demais membros dessa espécie. De resto, em outros momentos do texto são usadas palavras como pessoa, indivíduo, gente etc., com o intuito de significar o *si* que um membro da espécie humana é, e como os outros membros dessa espécie o reconhecem e distinguem, e como ele mesmo, ou melhor, o Eu de seu *si* apresenta-se para si mesmo.



## Bibliografia

- CASA NOVA, Marco Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. In: *Cadernos Nietzsche*, vl. 10, p. 27-47. São Paulo: USP, 2001.
- GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos: 2001, p. 152.
- LARGE, Duncan. “Nosso Maior Mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. In: *Cadernos Nietzsche*, vl. 9, p. 3-39. São Paulo: USP, 2000.
- LEE Spinks. *Friedrich Nietzsche*. New York: Routledge, 2003. Routledge critical thinkers (collection), p. 197.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 80.
- \_\_\_\_\_. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Tradução: Scarlett Marton In: *Cadernos Nietzsche*, vl. 6, p. 11-30. São Paulo: USP, 1999.
- MULLIN, Amy. Nietzsche's free spirit. In: *Journal of the History of Philosophy*, 38, 3; p. 383-405. Baltimore (Maryland): Academic Research Library, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A “Grande Política”, fragmentos*. Introdução, seleção e tradução: Oswaldo Giacoia Jr. Campinas (SP): Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH-UNICAMP, 2002, p. 63.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2001, p. 368.
- \_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1992, p. 248.
- \_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2004, p. 336.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2006, p. 160.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1995, p. 144.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polémica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 184.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*, volume II. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2008, p. 368.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*, volume I. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2000, p. 352.

\_\_\_\_\_. *KS.A.* München: Walter de Gruyter GmbH e Co. KG, Berlin, 1967-77 und 1988, coleção em 15 volumes.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner: um problema para músicos/Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo.* Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 120.

ONATE, Alberto Marcos. Vontade de verdade: uma abordagem genealógica. In: *Cadernos Nietzsche*, vl. 1, p. 07-32. São Paulo: USP, 1996.

SILVA, Vagner. *A educação pulsional de Nietzsche.* Jundiaí (SP): Paco Editorial, 2012, p. 249.