UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

FORMAÇÃO (*BILDUNG*), EDUCAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO: SOBRE AS
TIPOLOGIAS PEDAGÓGICAS EM NIETZSCHE

Autor: José Fernandes Weber
Orientador: Profa. Dra. Lídia Maria Rodrigo

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por
José Fernandes Weber e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 22 de fevereiro de 2008

Assinatura: L. Rodrigo.....

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

L. Rodrigo
Profa. Dra. Lídia Maria Rodrigo (Orientadora)

Rosângela
Profa. Dra. Rosângela Aparecida Volpato

P. Pagni
Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni

P. Goergen
Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen

S. Gallo
Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo

Campinas
2008

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da
Faculdade de Educação/UNICAMP

W388f	Weber, José Fernandes. Formação (Bildung), educação e experimentação: sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche / José Fernandes Weber. -- Campinas, SP: [172p.], 2008. Orientador : Lídia Maria Rodrigo. Tese (doutorado) de Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Educação. 3. Experimentação. 4. Singularidades. I. Rodrigo, Lídia Maria. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.
	08-014/BFE

Título em inglês : Formation (Bildung), education and experimentation: about Nietzsche's pedagogical typologies

Keywords : Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. Education ; Experimentation ; Singularity

Área de concentração : Filosofia e História da Educação

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Prof^ª. Dr^ª. Lídia Maria Rodrigo (Orientadora) Prof^ª.

Dr^ª. Rosângela Aparecida Volpato

Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni

Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen

Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Prof. Dr. Divino José da Silva

Prof. Dr. Roberto Akira Goto

Prof. Dr. René José Trentin Silveira

Data da defesa: 22/02/2008

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : jweber@sercomtel.com.br; jweber@uel.br

DEDICATÓRIA

À Ana Maria Gimenez Favaro (em memória)

Á Marcelo Germanos (em memória)

O mundo, que é um lugar improvável, torna-se menos habitável, menos crível, quando pessoas amadas morrem, pois, com elas, morre também uma parte deste mundo, precisamente uma parte daquele espaço habitável. Mais forte do que uma mera constatação pessimista do sem sentido do mundo, a vivência da perda irreparável instaura algo mais grave do que a mera negação do mundo, pois instaura uma defasagem em que se instala um lugar vazio, um vazio em que antes havia sentido. E agora, nada! Há um estrato do mundo muito mais grave do que aquele que um juízo pessimista poderia revelar, que a morte de alguém querido agrava, a saber: aquele em que antes havia sentido e em que agora já não há mais.

Ana Maria Gimenez Favaro: Caracterizava-lhe um sorriso largo, um olhar sereno, um aconchego tal que sempre havia jeito, mesmo para o sem jeito. No final quase sempre se acreditava que tinha jeito mesmo. Alguém com quem, a despeito de todas as nossas diferenças, podia falar sobre Nietzsche. Quando as coisas ficavam estranhas – pelo motivo mais óbvio: Nietzsche provoca uma torção em qualquer conversa com a sogra –, voltava-lhe o sorriso e dizia: é louco! Havia nela uma sabedoria certa, uma alegria e acolhida que pareciam uma festa simples de domingo, sem muito alarde, mas perene.

Marcelo Germanos: Um amigo é nossa boa e má consciência, um ponto de distensão e de retração, um além e um aquém. Admirador entusiasta de Fernando Pessoa, psicanalista dado a liberdades interpretativas de Freud que a ortodoxia freudiana abominaria e schopenhaueriano confesso e impenitente. “Um abraço” era nossa despedida do bar, onde semanalmente, no mínimo, muitas das idéias desta tese foram verdadeiramente discutidas. Então, “um abraço”!

Á Marta, por tornar a vida mais desejável, mais intensa, mais alegre e mais grave. Por ter lido ou ouvido cada página desta tese, dado sugestões, feito perguntas, com o que, se ela não ficou mais instruída e mais sábia, pelo menos exercitou longamente sua paciência.

Aos meus pais, Ruben e Sélia, por assistirem à distância a elaboração de algo que eles jamais compreenderam, mas sempre respeitaram.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Profa. Lídia Maria Rodrigo, pela inabalável confiança, mesmo quando havia bons indícios para desconfiar; pela liberdade plena concedida a um trabalho que se perdeu na indecisão; pelas providências, sempre imediatas, para os encaminhamentos burocráticos; pelas correções e indicações de desenvolvimento da tese, sempre precisas, certeiras e sóbrias; e, principalmente, por me conceder o privilégio de ter sido seu orientando.

Aos professores, Pedro Laudinor Goergen e Rosângela Aparecida Volpato, pelas observações e sugestões por ocasião da Banca de Qualificação, ocorrida em 14/12/2007, e por participarem da Banca de Defesa.

Aos professores Pedro Ângelo Pagni e Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo por terem gentilmente aceito participar, como titulares, da Banca de Defesa.

Aos professores Divino José da Silva, Roberto Akira Goto e René José Trentin Silveira, por terem gentilmente aceito participar da suplência da Banca de Defesa.

À CAPES pela concessão de Bolsa para realizar “Estágio de Doutorado no Exterior”, no período de maio de 2004 a fevereiro de 2005.

Ao Prof. Dr. António Marques (Diretor do Instituto de Filosofia da Linguagem – IFL da Universidade Nova de Lisboa – UNL), pela gentil e solícita acolhida nesse Instituto para a realização de “Estágio de Doutorado no Exterior”, de maio de 2004 a fevereiro de 2005.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), pela licença concedida, de abril de 2003 a fevereiro de 2005, e de março de 2007 a fevereiro de 2008.

Ao Volnei pela acolhida, há tanto tempo, quando cheguei ao Departamento de Filosofia da UEL. Uma acolhida amistosa, um “estar em casa”, tanto mais importante, por ser rara.

Ao Marcos Nalli, por compartilhar o gosto pela ocupação com “problemas filosóficos menores” e com “pseudofilósofos”.

Ao amigo Rodrigo Rabelo, pelo reencontro, depois de muito tempo.

Aos alunos do curso de Filosofia e de outros cursos da UEL, pelos momentos de estudo compartilhados e também pelas conversas menos edificantes. Especialmente: Eduardo, Ieda, Fernanda, Eder, Hugo, Cláudia, Genipo, Micael, Marileide, Helder, Marlon, João Vítor, Rodrigo, Edilene, Paulo, Jesuel, Caetano.

E, sobretudo, à Oswaldo Giacoia Jr., ex-orientador no mestrado em Filosofia no IFCH/UNICAMP, por manter uma influência perene, um exemplo raro e incontornável de pensador e professor. Pela distância do contato, mas pela proximidade da influência, valerá aqui o dito homérico: Apolo, o deus solar, fere à distância.

RESUMO: Esta tese busca explicitar a especificidade dos temas da *Bildung* (formação, cultivo), da educação (*Erziehung*) e da experimentação [*Experimentieren – Erlebnis* (vivência)] no pensamento de Nietzsche. Para tanto, sustenta que o movimento de abandono do conceito de formação em favor da noção de educação, e a posterior substituição da educação pelo tema da experimentação, revela um amplo processo de modificação conceitual pelo qual o autor cria uma radical teoria da constituição do humano. Há três momentos distintos, embora ligados, desse processo: o primeiro (capítulos 1 e 2), em que o tema da formação, não apenas em Nietzsche mas em toda a tradição alemã dos séculos XVIII e XIX, aparece vinculado às discussões sobre o valor educativo e formativo da arte. Por essa razão, após apresentar uma contextualização da relação entre arte e formação na tradição alemã (capítulo 1), é apresentada (capítulo 2), a relação de Nietzsche – tal qual se dá em seu primeiro grande escrito *O Nascimento da Tragédia* – com as teorias estéticas alemãs que refletiram sobre a cultura grega, mais particularmente, sobre o problema da tragédia. Além de mostrar a influência destas teorias sobre a concepção nietzscheana de formação, mostra-se, também, a particularidade dessa concepção e os elementos que permitiram ao autor efetuar uma crítica da imagem da serenidade grega. Tal crítica deveu-se ao reconhecimento de uma fissura irreparável entre público, arte e cultura na Alemanha do século XIX; o segundo, (capítulo 3), situado entre o seu primeiro grande escrito, *O Nascimento da tragédia*, e a grande virada do seu pensamento, representado pela obra *Humano, demasiado humano*, diz respeito ao problema da formação da personalidade autêntica. Neste período, a reflexão sobre a formação da personalidade autêntica ou a formação do gênio, dá-se em dois registros, embora distintos, ainda assim, complementares: um primeiro, de análise e crítica dos estabelecimentos de ensino alemães, levadas a efeito nas cinco conferências proferidas por ele na Universidade da Basileia; e um segundo, em que Nietzsche, a partir da sua própria experiência com Schopenhauer, mostra os perigos, as dificuldades bem como as peculiaridades da experiência formativa a que se é submetido na presença de um verdadeiro filósofo. Por fim, o terceiro momento (capítulo 4), em que, a partir da obra *Humano, demasiado humano*, são apresentadas as transformações da concepção de Nietzsche a respeito da constituição do humano, caracterizadas pelo abandono da noção de formação, pela utilização temporária da noção de educação e pela escolha da noção de experimentação como a mais adequada para expressar a radicalidade do processo de constituição do humano. O tema da experimentação é apresentado em dois registros: num primeiro (nos três primeiros itens do capítulo 4), a partir de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, mostra-se a relação entre o tema da formação e a crítica da metafísica a partir da valorização da história, da psicologia e da análise da moral; num segundo (nos dois últimos itens do capítulo 4), atinge-se a formulação mais avançada e radical do pensamento de Nietzsche sobre o tema da constituição do humano. Desde a fratura do romance de formação (*Bildungsroman*) em *Assim Falou Zaratustra*, passando pelo tema do adestramento e da seleção em *A Genealogia da Moral*, até a instauração das figuras do além do homem e do indivíduo soberano, sempre se encontra em foco um imperativo premente, que é referir o tema da constituição do humano à noção de experimentação, que aparece sob o signo do conceito de tempo e da experiência da solidão.

ABSTRACT: The purpose of this thesis is to make explicit the specificity of the following themes: the *Bildung* (formation/cultivation), education (*Erziehung*) and experimentation [Experimentieren – Erlebnis (experience)] in Nietzsche's thought. As for that, it sustains that Nietzsche's abandonment movement of the formation concept in favor of the notion of education and the subsequent substitution of education by the theme of experimentation, revealed a wide process of conceptual modification through which the author develops a radical theory of the constitution of the human being. There are three distinct, although connected, moments of this process: the first one (chapters 1 and 2) in which the formation theme, not only in Nietzsche's but in all the German tradition of the eighteenth and nineteenth centuries, is linked to discussions on the educational and formative value of art. For this reason, after presenting a contextualization of the relation between art and formation in the German tradition (chapter 1), it is presented (chapter 2) Nietzsche's relation – the way it happens in his first important piece of writing *The Birth of Tragedy* – with the German aesthetic theories that reflected on the Greek culture, more specifically, on the problem of tragedy. Besides showing the influence of these theories on Nietzsche's idea of formation, it is also shown the particularity of this idea and the elements that enabled the author to criticize the image of Greek serenity. Such critique happened due to the acknowledgement of an irretrievable split between public, art and culture in the Germany of the nineteenth century; the second one, (chapter 3), situated between his first important piece of writing, *The Birth of Tragedy*, and the extraordinary change of his thought, represented by the work *Human, All too Human*, is concerned about the problem of the authentic personality formation. In this period, the reflection on the authentic personality formation or the genius formation occurs in two distinct, although complimentary, registers: the first one, of analysis and critique of German teaching institutions, carried out in the five conferences delivered by him in the University of Basilea; and a second one, in which Nietzsche, based on his own experience with Schopenhauer, shows the dangers, the difficulties as well as the peculiarities of the formative experience to which one is submitted in the presence of a true philosopher. At last, the third moment (chapter 4), in which, based on the works produced after *Human, All too human*, the transformations of Nietzsche's idea concerning the constitution of the human being are presented, characterized by the abandonment of the notion of formation, by the temporary use of the notion of education and by the choice of the experimentation notion as the most adequate to express the radicalism of the human being constitution process. The experimentation theme is presented in two registers: in the first one (in the first three items of chapter 4), based on *Human, All too human; The Dawn* and *The Gay Science*, it is shown the relation between the formation theme and the metaphysics critique based on the valorization of history, psychology and moral analysis; in the second one (in the last two items of chapter 4), it is reached the most advanced and radical formulation of Nietzsche's thought on the theme of the human being constitution. Since the breach of the novel of self-cultivation (*Bildungsroman*) in *Thus Spoke Zarathustra*, dealing with the training and selection theme in *On the Genealogy of Morality*, to the establishment of figures of the overman and the sovereign individual, it is always focused an imperious obligation, which is to refer the theme of the human being constitution to the notion of experimentation that shows up under the sign of the concept of time and the solitude experience.

O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais. (HERÁCLITO, Fragmento 93)

Foi Nietzsche, que li mais tarde, quem me tirou disso tudo. Pois é impossível submetê-lo ao mesmo tratamento. Filho pelas costas é ele quem faz. Ele dá um gosto perverso (que nem Marx nem Freud jamais deram a ninguém, ao contrário): o gosto para cada um de dizer coisas simples em nome próprio, de falar por afectos, intensidades, experiências, experimentações. Dizer algo em nome próprio é muito curioso, pois não é em absoluto quando nos tomamos por um eu, por uma pessoa ou um sujeito que falamos em nosso nome. Ao contrário, um indivíduo adquire um verdadeiro nome próprio ao cabo do mais severo exercício de despersonalização, quando se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem. O nome como apreensão instantânea de uma tal multiplicidade intensiva é o oposto da despersonalização operada pela história da filosofia, uma despersonalização de amor e não de submissão. Falamos do fundo daquilo que não sabemos, do fundo de nosso próprio subdesenvolvimento. Tornamo-nos um conjunto de singularidades soltas, de nomes, sobrenomes, unhas, animais, pequenos acontecimentos: o contrário de uma vedete. (DELEUZE. “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*, p. 15)

LISTA DE ABREVIATURAS

A Gaia Ciência - GC

Além do Bem e do Mal - BM

Assim Falou Zaratustra - Z

Aurora - A

Considerações Extemporâneas - CE

Crepúsculo dos Ídolos – CI

Fragmentos Póstumos - FP

Genealogia da Moral – GM

Humano, Demasiado Humano - HH

O Anticristo - AC

O Nascimento da Tragédia - NT

Schopenhauer como Educador - SE

Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino - EE

Verdade e Mentira no Sentido Extramoral - VM

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I. ARTE , INSTITUIÇÃO E FORMAÇÃO	11
1. A Fisionomia Moderna do Conceito de Formação, Cultivo (<i>Bildung</i>)	11
1.1. Modernidade e Revolução	13
1.2. Afinal, os alemães não são tão apolíticos assim	15
1.3. Formação para a Ciência: A Universidade	19
1.4. Os três modelos de <i>Bildung</i> : clássico, romântico e trágico	21
1.5. Epílogo	25
Excursão I. O assassinato de Winckelmann, ou sobre a trágica morte do pai do classicismo	29
1. As “Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura” ..	31
Excursão II. Do oriente vem o fogo	37
1. Hölderlin	38
1.1. O Suicídio do Filósofo, ou sobre as sandálias de Empédocles	40
CAPÍTULO II. AFINAL, QUAL GRÉCIA?	49
1. Apolo, Dioniso: da Grécia à Alemanha e para além	50
2. Epílogo	66
CAPÍTULO III. FORMAR O GÊNIO?	69
1. Ainda mais longe: a impossível Grécia, a impossível Alemanha	70
1.1. Formação, educação e decadência	76
1.2. O que nos ensinariam nossos mestres que não aprenderíamos por nós próprios?	91
1.2.1. Tipologias pedagógicas I: o <i>unicum</i> : o filósofo, o artista, o santo	95
CAPÍTULO IV. FORMAÇÃO, EDUCAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO	107
1. Crítica à metafísica e honestidade intelectual	108
2. Crítica à moral e educação	128
3. Tipologias Pedagógicas II: os “Espíritos Livres”	139
4. Metáforas	145
5. Experimentação, Tempo e Solidão	147
5.1. Tipologias Pedagógicas III: o <i>além do homem</i> , o <i>indivíduo soberano</i>	152
CONCLUSÃO	161
BIBLIOGRAFIA	167

INTRODUÇÃO

Para onde vamos nós, os modernos? Certamente vamos para longe, para bem longe... Mas, longe do que e por quê? Por que nos marca, desde há muito, a abertura, a expansão, a evasão, a fuga, mas, paradoxalmente, também a retração? Por crermos lá encontrar, no distante, aquilo que aqui nos foge? Pouco provável! Afinal, o que nos garante lá encontrar o que aqui não temos? Nós, os modernos, abandonamos há muito a ingenuidade, essa é nossa profissão de fé. Garantias... Ah, nós, os modernos, somos os que abrimos mão das garantias. Esse é o atestado de nossa maioridade. Sem juiz supremo algum, sem fiança a nos garantir, a princípio a sós, com um mar imenso pela frente, agora, com o espaço colossal por sobre nossas cabeças, avançamos e pretendemos não nos perder. Afinal, dizemos, se não há um para além, se qualquer lugar é um ponto indiferente no espaço infinito, dado o naufrágio do ponto fixo do observador e da observação, rumamos bem, mesmo que em tal rota estejamos à deriva. Essa é nossa força, nossa singularidade, essa, nossa fraqueza.

Deveríamos então, recuar, voltar? Mas, para onde? E ainda mais, por quê? O que teríamos antes tido que agora não temos mais? Recuar seria, então, atestado de fraqueza, de covardia, de desaviso, afinal, a linha reta que por vezes se curva é a nossa marca, várias setas, nosso símbolo. Ou melhor: múltiplas setas partindo de todos os lados rumo a todas as direções.

Quem pretendesse caracterizar a modernidade não poderia deixar de apontar para as imagens da abertura, da expansão, mas também da retração, como símbolos dos seus movimentos mais característicos. Há uma geografia mental tipicamente moderna, além da física, que autoriza a interpretar o moderno sob o influxo daquelas imagens, tomadas, então, como metáforas prototípicas da modernidade. Das viagens marítimas ao projeto sempre renovado e estendido de “conquista do espaço”, da descoberta da subjetividade ao sepultamento do homem e do autor, da queda da tirania à ficcionalidade da mídia política, o

que se forma são imagens em que a expansão e a abertura, acompanhadas por uma inevitável retração daquilo que fora “conquistado”, marcam as realizações modernas como uma “pulsão elástica”, um esforço afigurado a uma desalentadora contabilidade: no final das contas, o saldo parece ser pouco mais do que zero. Aquilo que uma geração conquista a duras penas, em pouco tempo se esvai, superado pela inevitável marcha.

Assim, parece que nosso destino atual estaria ligado a uma inevitável marcha não exclusivamente para frente, mas para cima, para todos os lados, de qualquer maneira, expansiva, aberta, no mínimo tridimensional, o que não quer dizer progressista ou evolutiva. O moderno sendo, portanto, sinônimo de expansão, abertura, movimento em direção ao porvir múltiplo, explicaria também a progressiva crise das tradições, das instituições e do próprio homem. Neste particular, a crise da narrativa e do narrador representa o desenraizamento do sujeito das tradições. E a abertura, que é a imagem geográfico-espacial para a solidão do humano na modernidade, representa o paradoxal movimento da categoria do sujeito que, através do filósofo, nasce como Vênus, a saber, nasce da cabeça de Zeus; nasce auto-referente, auto-instituente, auto-justificado e se metamorfoseia, a partir do século XX, num inseto repugnante que já não encontra sequer espaço de representação junto aos seus. Ou seja, a imagem de si do moderno é um misto de cogito cartesiano e inseto kafkiano.

Porém, se a expansão marca definitivamente a imagem do moderno, o que dizer, então, de movimentos como o renascimento, o classicismo, o romantismo que, enquanto fenômenos tipicamente modernos, instituem-se e pretendem instituir a sua modernidade específica, a partir de um recuo ao passado grego ou medieval? Poucos estariam dispostos a negar-lhes o atestado de “modernos” por esta razão. Então, como pensar este movimento de recuo, aparentemente contraditório àquela pulsão de expansão e abertura, entretanto também característico do moderno?

Em primeiro lugar, a modernidade é caracterizada pela crença na autodeterminação do indivíduo. Com isso, desfaz-se a imagem do destino como constrangimento pleno. A liberdade como ausência de impedimento é um ficção que os grandes descobridores, também exemplares assassinos, desmascaram como ficção teológico-filosófica. Não apenas na arte, também na história, pode-se falar de criação no constrangimento. Aliás, somente nestas condições é possível falar em criação, seja ela o que for. Assim, a condição do novo

é um “por em suspenso” o complexo das crenças gerais admitidas. Portanto, nenhum conceito é mais estranho à imagem da abertura do que o conceito de teleologia. No limite, as descobertas modernas foram fruto do labor herético dos homens. Toda “descoberta” é uma fissura irreparável na tessitura compacta do mundo.

Por outro lado, a disjunção entre a expansão/abertura e a volta ao passado revela uma concepção insustentável de história, a saber, aquela pautada na crença de que a abertura seria marcha triunfante, progressiva rumo ao futuro. Não apenas insuficiente no plano da concepção de história, mas mais fundamentalmente, insuficiente enquanto concepção de tempo e de memória. Insuficiente, justamente por ser teleológica, fruto de um Ser que, como dizia Agostinho, o Santo, cria o tempo e dispõe o sentido prévio. E a teoria agostiniana do livre-arbítrio? Ora, não há liberdade ontológica de não ser. O livre-arbítrio é falsa opção por se tratar de algo que chega em atraso a um ente que já é, que não pode não ser, sequer pode querer não ser. Ainda, aquela disjuntiva, põe as claras uma concepção insuficiente de memória, seja coletiva, seja individual, pois supõe o passado objetivo, algo que constringe rumo ao futuro, sem concessões, com impasses solucionáveis logo “à frente”. Como bem mostrou Walter Benjamin, influenciado pelas suas leituras dos textos de Freud, a narrativa da memória, não apenas individual, mas também coletiva, se dá num constante jogo de seleção. Mas isso não é fruto de um simples esquecimento, em que se abriria espaço para o influxo das ideologias, e sim, o atestado da pouca densidade dos “acontecimentos efetivos”, atestado da própria multiplicidade dos significantes. Ou seja, a constituição da memória individual ou coletiva é turva não apenas porque algo sempre se perde ou fica soterrado, mas porque a característica de todo acontecimento é ser, ele próprio, carente de objetivação. Apesar da ambigüidade, da dubiedade deste processo, a modernidade constitui-se como este processo de radicalização e problematização do referente coletivo e individual, problematização do referente da imagem de si.

Estar-se-ia, então, sem referente algum? Ao contrário, apenas que os referentes também tornaram-se problemáticos. Mas nem por isso eles deixam de funcionar. O exemplo clássico deste caso se encontra no projeto inacabado de uma tragédia moderna intitulado “A Morte de Empédocles” de Hölderlin, obra que será objeto de estudo nesta tese, em que Hölderlin, embora sabendo que é impossível recuperar a Grécia, ainda assim toma o “caso grego” como referente para pensar e constituir o moderno.

Há que se incorporar o passado, num sentido muito próximo à antopofagia proposta por Oswald de Andrade. Incorporar significa, porém, selecionar. No caso do movimento romântico alemão – aquele do primeiro romantismo dos irmãos Schlegel, Novalis e Tieck, utilizado como um possível contra-exemplo à expansão e abertura como características da modernidade por incorporarem um movimento explícito de recuo ao medievo alemão – fica claro, não apenas a possibilidade de fazer conviver aquelas direções aparentemente contraditórias no seio da modernidade, mas a absoluta necessidade deste convívio de tal forma que uma não se dá sem a iminência ou a presença da outra. A volta do romantismo figura como uma reação à marcha doentia das instituições modernas, figurando como um procedimento altamente crítico, corrosivo, já presente nas obras de Rousseau e tornado máxima do pensamento de Nietzsche, cujo pensamento é objeto de estudo privilegiado desta tese. Quer dizer, a volta ao passado entendida enquanto recomposição do horizonte de significado das práticas coletivas e individuais é um procedimento crítico e a crítica é uma atitude, um procedimento tipicamente moderno. Apenas uma concepção político-filológica ingênua pode estabelecer vínculos estreitos entre a volta ao passado, a reação e o reacionário. Embora haja casos em que se prender ao passado seja signo de uma posição política reacionária, isto não permite a universalização dos casos. Até porque, e a pós-modernidade, signifique o que isso significar, dá mostras claras de que a projeção ao futuro, o abandono irrestrito do passado, não é atestado necessário de espírito crítico, representando, via de regra, escapismo. Assim, a volta ao passado, além de não ser necessariamente reacionária pode figurar como uma espécie de tribunal crítico do tempo e da memória, uma crítica da razão histórica, uma crítica da auto-satisfação narcísica do tempo presente. Alguém teria a coragem de chamar tal procedimento de reacionário? Marcuse, em *A Dimensão Estética*, referindo-se à compulsão dos artistas marxistas de criar uma obra política, que seria revolucionária por incorporar os princípios da cartilha de esquerda, dizia que tais obras seriam “mais políticas, (revolucionárias)” se fossem “menos políticas”.

Como foi dito anteriormente, não há passo à frente que em algum momento não tenha que se converter em um passo para trás. Não apenas porque sempre há que se acertar as contas com a história, seja ela espiritual, material, ou em qualquer das suas formas, individual ou coletiva – não apenas as “forças materiais”, também outras forças

determinam o rumo dos acontecimentos, sem que com isso sejam negadas as forças materiais –, mas também, porque a própria configuração da vida, individual ou coletiva, não é um princípio metafísico que se dá de uma vez por todas, configurando-se, constituindo-se, reconfigurando-se como um processo infundável de aberturas, expansões e retrações em que, em momentos crônicos, ocorrem impasses. Sofreríamos, então, de uma hiper-modernidade? Tais são alguns dos referentes que se farão presentes na tematização do problema da educação, da formação (*Bildung*) e da experimentação no pensamento de Nietzsche.

O tema da tese seria, então, Nietzsche e a modernidade? Não exatamente, mas sim, Nietzsche como sismógrafo de alguns dos impasses mais velados da modernidade. E um dos temas em que tais impasses revelam sua faceta mais radical, razão para sua escolha como objeto de estudo nesta tese, é o tema da educação, mais propriamente dito, da formação trágica, da experimentação.

Não seria suficiente, tampouco revelador de uma verdade velada, dizer que Nietzsche mantém uma relação crítica com a tradição, na medida em que todo grande pensador o faz. Sendo, porém, a crítica neste autor um fato textual, atestado em obras e cartas, há que se mostrar sua peculiaridade e especificidade, procedimento por meio do qual se possibilita, não apenas a compreensão das motivações da crítica mas, acima de tudo, as alternativas apresentadas para superar a tradição, ou ainda, quando isso não ocorre, permite vislumbrar as razões para alguns impasses intransponíveis instaurados em suas análises.

Assim, há dois focos da crítica de Nietzsche à modernidade que possuem particular interesse para o tema desta tese, a saber, a crítica à noção de sujeito da tradição humanista e racionalista e o deslocamento da discussão do tema da educação para o tema da formação trágica a partir de uma interpretação peculiar da descoberta kantiana do tempo como condição a priori da sensibilidade.

Embora não seja unânime, é comum atribuir-se às *Meditações sobre a Filosofia Primeira* de Descartes a fundação da modernidade filosófica. Característica distintiva desta obra é a função fundadora do sujeito na constituição do conhecimento. O sujeito que, através das idéias claras e distintas, institui os fundamentos do edifício da ciência, autodetermina-se de modo a garantir que o erro, sempre novamente possível – afinal, a ciência é reversível – não volte a insinuar-se, minando-lhe as estruturas. Com isso, vê-se

que a noção de auto-fundamentação lógica e epistemológica constitui-se no poder máximo, poder decisório da razão. Na modernidade ocorrerá um alargamento desta dimensão de tal forma que do poder autofundante da razão, do sujeito situado no plano epistemológico, passar-se-á para a moral e para a política e, por fim, para a educação. Então a figura do sujeito já não será mais apenas o fundamento do conhecimento, mas também da moral, da política e da educação.

Nietzsche busca mostrar os equívocos daquela concepção de conhecimento, moral, política e educação, a partir de um duplo movimento: primeiramente, mostra os “equívocos internos”, momento em que discute as teorias, por exemplo, a teoria do cogito cartesiano, diretamente; posteriormente, mostra que a despeito da aparente distância crítica, as teorias modernas ainda sofrem de um humanismo crônico e ingênuo, que põe o sujeito como fundamento. Tal crítica está nos primórdios da constituição de um discurso crítico ao humanismo que constituir-se-á num dos pontos comuns da filosofia do século XX, a saber, crítica do sujeito, morte do homem e crítica da representação. Embora não se possa afirmar que toda esta crítica tenha por base os referenciais nietzschianos ou que os seus escritos afiem toda a crítica a tais conceitos desenvolvida no século XX, o que se pode dizer é que ele é um dos pioneiros deste movimento, pois, em sua obra, os três aspectos críticos (sujeito, homem, representação) são decisivos para as suas análises do moderno.

A segunda dimensão da crítica de Nietzsche à modernidade refere-se a um deslocamento do foco de discussão do tema da educação e da formação para a ciência – uma das grandes conquistas modernas – para o tema da formação trágica. Várias são as novidades suscitadas pela reflexão sobre o tema da formação, associado aos conceitos de trágico e de tempo. Porém, a mais significativa é a instauração da consciência plena e incontornável de que o tema da formação não pode passar ao largo do problema da solidão, do ficar a sós, do estar só e do ser só, como condição ontológica fundamental que a sociabilidade apenas repara, mas jamais contorna plenamente. Segundo Nietzsche – e neste particular ele segue as lições de Hölderlin –, a dificuldade de encarar a solidão tem profunda relação com práticas de formação de uma imagem falsa do homem, portanto, procedimento falso, mentiroso. Por qual razão, então, ocorre este engodo? Não é porque temos medo de nos encontrar conosco próprios, imagem ilusória de um humanismo moribundo que ainda apostaria em uma ressurreição do homem no seu desespero de estar

só. É difícil reconhecer a solidão, aceitá-la, não porque aí se dê o encontro consigo próprio, mas porque aí se dá o encontro com a nulidade e a perenidade do tempo: a solidão é a forma do absoluto! A solidão pode parecer insuportável porque nela se dá, quando plena, intensa, a supressão do sujeito e instauração da vertigem. E o que é a vertigem senão o tempo tornado matéria de pensamento? Ou seja, uma formação não humanista deve topar com o tema da temporalidade, da mortalidade, enfim, do trágico. A volta à Grécia, que poderia ser interpretada meramente como um capítulo da estética, mostra-se, então, intrinsecamente comprometida com uma discussão sobre a formação. Enfim, será o caso de mostrar o quanto esta discussão transcende a estética e a metafísica, principalmente no pensamento de Nietzsche, sendo, sim, um capítulo, e dos mais significativos, da moderna teoria da educação, da formação.

Em termos estruturais, a tese está dividida em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, intitulado *Arte, Instituição e Formação*, é apresentado o duplo referencial do tema da formação: a instituição universitária alemã e a formação para a ciência, por um lado, e, por outro, a educação estética, tema que polariza as discussões desde os escritos de Johann Joachim Winckelmann sobre a imitação dos gregos até o projeto nietzscheano de uma metafísica de artista. Já aqui deverá ficar claro que o tema da formação aparece profundamente vinculado ao tema da arte, não apenas em Hölderlin e Nietzsche, mas em toda a tradição alemã que pensa o problema da formação. Com o intuito de mostrar a particularidade da relação entre a formação e as teorias estéticas, foram introduzidos dois excursos: o primeiro está focado na análise, feita por Winckelmann, da relação de imitação das obras de arte gregas e a criação artística e cultural alemã; o segundo se propõe apresentar o problema da formação trágica na obra de Hölderlin.

O segundo capítulo, *Afinal, qual Grécia?*, tem por intuito apresentar a relação do pensamento de Nietzsche – tal qual se dá em seu primeiro grande escrito *O Nascimento da Tragédia* – com as teorias estéticas alemãs que refletiram sobre a cultura grega, mais particularmente, sobre o problema da tragédia. Além de mostrar a influência destas teorias sobre a formulação nietzscheana, mostra-se, também, as particularidades dessa concepção e os elementos que permitiram a Nietzsche efetuar uma crítica da imagem da serenidade grega. Em suma, trata-se de mostrar o quão problemática foi esta relação, problematizando

atestada pelo reconhecimento, feito por Nietzsche, da fissura irreparável entre público, arte e cultura na Alemanha do século XIX.

Formar o gênio?, pergunta que figura no título do terceiro capítulo, expressa uma das preocupações centrais do pensamento de Nietzsche no período situado entre o seu primeiro grande escrito, *O Nascimento da tragédia*, e a grande virada do seu pensamento, representado pela obra *Humano, demasiado humano*, a saber, a formação da personalidade autêntica. Neste período, a reflexão sobre a formação da personalidade autêntica ou a formação do gênio, dá-se em dois momentos, embora distintos, ainda assim, complementares, quais sejam: um primeiro momento, de análise e crítica dos estabelecimentos de ensino alemães, levadas a efeito nas cinco conferências proferidas por ele na Universidade da Basileia; e um segundo, em que Nietzsche, a partir da sua própria experiência com Schopenhauer, mostra os perigos, as dificuldades bem como as peculiaridades da experiência formativa a que se é submetido na presença de um verdadeiro filósofo.

Formação (Bildung), Educação e Experimentação, título do quarto e último capítulo, é a parte em que, a partir da obra *Humano, demasiado humano*, são apresentadas as transformações da concepção de Nietzsche a respeito da constituição do humano, caracterizadas pelo abandono da noção de *Bildung*, pela utilização temporária da noção de educação (*Erziehung*) e pela opção final da noção de experimentação como sendo a mais adequada para expressar a radicalidade do processo de constituição do humano. Num primeiro momento – nos três primeiros itens do capítulo –, a partir de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, mostra-se a relação entre o tema da formação e a crítica da metafísica a partir da valorização da história, da psicologia e da análise da moral. Juntamente com isso, busca-se compreender o significado de uma transformação gradativa e intensa, a saber, na medida em que se afasta de sua primeira obra *O Nascimento da Tragédia* e das *Considerações Extemporâneas*, ocorre uma diminuição drástica da referência ao tema da formação, mas, ao mesmo tempo, há um aumento significativo da referência ao tema da educação. No segundo momento – nos dois últimos itens –, atinge-se a formulação mais avançada e radical do pensamento de Nietzsche sobre o tema da constituição do humano. Desde a fratura do romance de formação (*Bildungsroman*) em *Assim Falou Zaratustra* de Nietzsche, passando pelo tema do adestramento e da seleção em

A Genealogia da Moral, até a instauração das figuras do além do homem e do indivíduo soberano, sempre se encontra em foco um imperativo preemente, que é referir o tema da constituição do humano à noção de experimentação, que aparece sob o signo do conceito de tempo e da experiência da solidão.

Todos os capítulos convergem para elucidar o juízo de Nietzsche sobre a formação, os anteriores sendo dispostos de forma a propiciarem um material de análise e atualização na seqüência. Assim, pode-se dizer que os capítulos respondem a uma tentativa não unidirecional – constituída por idas e vindas, internamente aos capítulos, mas também de um capítulo ao outro – de mostrar que o específico da interpretação de Nietzsche, mas, também, de Hölderlin, sobre a formação, a modernidade e os seus impasses consiste em apreender, sem concessões ou facilitações, que o homem é tempo e, por conseqüência, inacabamento. Isto é o que se pode chamar com todo o direito, ainda mais fortemente do que no caso da Grécia, de trágico, pois ao moderno soma-se o sentimento de desalento.

Além disso, buscou-se manter a tensão presente nos textos de Nietzsche não resolvendo os impasses antes de o próprio Nietzsche resolvê-los em seus escritos. Por essa razão, foram mantidas, nos primeiros capítulos, algumas teses e afirmações que, embora problemáticas, seriam abandonadas na seqüência. Para explicitar, dou um exemplo: nos dois primeiros capítulos aparece, com alguma recorrência, o termo homem, humanidade, sugerindo uma espécie de substancialização do conceito, em que se compreenderia o homem como universal, portanto, a-histórico. Embora problemática, tal caracterização é feita pelo próprio Nietzsche. Como, porém, nos capítulos posteriores é apresentada a crítica dessa concepção, feita pelo próprio Nietzsche nos seus habituais movimentos de auto-crítica, optou-se por não antecipar e por aguardar o momento propício para mostrar a insuficiência daquelas concepções.

Formação (Bildung), Educação e Experimentação: sobre as Tipologias Pedagógicas em Nietzsche, título da tese, revela a tentativa de englobar dois movimentos complementares do texto: a primeira parte do título – *Formação (Bildung), Educação e Experimentação* – reflete os temas presentes nos capítulos da tese: o primeiro trata da formação na Alemanha, o segundo e o terceiro, da formação em Nietzsche, e o quarto, trata do abandono da formação em prol da educação e da posterior substituição da educação pelo tema da experimentação; já a segunda parte do título – *sobre as Tipologias Pedagógicas em*

Nietzsche – se refere às figuras que Nietzsche cria – o *Unicum*, os *Espíritos Livres* e o *Além do Homem* – para dar visibilidade àquelas mudanças temáticas e conceituais.

CAPÍTULO I. ARTE, INSTITUIÇÃO E FORMAÇÃO

Não seria exagero afirmar que é impossível compreender a peculiaridade e a abrangência da reflexão filosófica sobre o tema da formação na Alemanha da segunda metade do século XVIII e do século XIX sem levar em conta os temas da arte, da Universidade, instituição promotora da ciência, bem como, do conceito de ciência ou de filosofia como fundamento da ciência, princípio vital daquela concepção de Universidade. Assim, será tarefa deste capítulo apresentar a peculiaridade da reflexão alemã sobre tais temas, destacando, nesta apresentação, aqueles elementos que são de particular interesse para as críticas de Hölderlin e Nietzsche bem como para a elaboração de suas próprias teorias da formação. Embora pareça uma armação forçada, em que a matéria disposta serve apenas de pretexto, aparecendo, portanto, despotenciada das suas próprias possibilidades críticas, ver-se-á que aqui o pretexto já é parte da coisa, sendo instituinte dos problemas, portanto, parte, ou seja, capítulo um, e não capítulo zero.

Por fim, que não cause estranheza o fato de que um texto que se propõe a falar do tema da formação remeta aos temas da arte, da universidade, da ciência e que, a despeito dos já numerosos desvios anunciados, pegue um atalho que aparentemente conduz para mais longe, quando iniciar o próximo capítulo tratando da política. O que será possível ver é que tais atalhos, aparentemente desviantes, contribuem para traçar mais algumas partes daquela cartografia mental da modernidade da qual falávamos na introdução.

1. A Fisionomia Moderna do Conceito de Formação, Cultivo (Bildung)

Existem preconceitos que de tanto serem repetidos e fundamentados pela boa consciência científica, acadêmica e cultural acabam, com o passar do tempo, brilhando como verdades incontestes pois, além do hábito, possuem a seu favor a serenidade daquela boa consciência a atestar o acerto, tanto da acusação quanto do veredicto.

Dentre tais verdades luminosas encontra-se aquela que afirma que a história dos séculos XVIII ao XX mostra que a França é democrática e, ao mesmo tempo, a Alemanha, ou conjunto dos principados independentes que unificados tornaram-se a Alemanha, já num

período recuado do tempo, dá mostras explícitas de a-politicidade, de supervalorização do particular, presságios funestos dos terríveis acontecimentos futuros.

Assim, teríamos um gene democrático nos franceses e um gene autoritário, totalitário, nos alemães. Prova disso? Que se leiam, dizem estes historiadores de boa consciência, os literatos, as “memórias de época”. As provas documentais para o processo seriam, por exemplo, os contos de fadas dos românticos, os altivos aforismos do solitário Zaratustra de Nietzsche, ambos arautos da S. S. nazista. A Razão e o Eu dos filósofos, a Bildung dos literatos e educadores, comporiam este ciclo de retração, em que a extensão da vida social e política ficaria reduzida à extensão da testa de um pequeno burguês alemão amante meramente da sua caneca de cerveja, dos seus livros fantasiosos e da sua ocupação burocrática.

O que se busca aqui é mostrar, não tanto o quanto a própria idéia do “destino democrático” francês é problemática, mas sim, o quanto é insuficiente e incongruente a imagem da suposta a-politicidade, a-criticidade da filosofia e literatura alemãs do final do século XVIII e início do século XIX. O modo efetivo de mostrá-lo será explicitar, em primeiro lugar, a resposta que os alemães deram aos acontecimentos revolucionários, tanto da revolução francesa quanto da revolução industrial, para, posteriormente, apresentar a polissemia do conceito de Bildung, demonstrando sua vinculação a alguns dos temas mais importantes da modernidade. Assim, buscar-se-á demonstrar que o conceito de *Bildung* (Formação, Cultivo) – “matéria-prima” da literatura, filosofia e pedagogia alemãs do final século XVIII e início do século XIX – representa a suma e o corolário do projeto de autonomização do sujeito cognoscente e moral por meio do qual a modernidade filosófica se institui e se afirma, e que, no âmbito das análises e discussões sobre a formação, o cultivo e a educação, é forjado um espaço privilegiado de aprofundamento e alargamento das perspectivas da modernidade. Se, contudo, a passagem da concepção clássica às concepções romântica e trágica de Bildung revela um “abandono da política” e um reforço do “particular”, ainda assim, buscar-se-á demonstrar que tal movimento instaura uma crítica radical das falsas promessas da modernidade política, filosófica, social, econômica e educacional e que, portanto, nas variações deste conceito, encontra-se presente muito mais do que meras anedotas fantásticas e fantasiosas, revelando-se, antes, como

sismógrafo de tendências e acontecimentos políticos. Poder-se-ia, com “boa consciência”, chamar isso de a-político?

1.1. Modernidade e Revolução

Eric Hobsbawn, na introdução ao estudo sobre *A era das revoluções*, afirma:

[...] não seria exagerado considerarmos esta dupla revolução – a francesa, bem mais política, e a industrial (inglesa) - não tanto como uma coisa que pertença à história dos dois países que foram seus principais suportes e símbolos, mas sim como a cratera gêmea de um vulcão regional bem maior. (HOBSBAWN, 1982, p. 18)

As revoluções francesa e industrial figurariam, então, como portal de entrada para o mundo moderno na medida em que, por um lado, embora expressem peculiarmente as condições da sociedade francesa e inglesa, respectivamente, apontam para as condições econômicas e políticas gerais da Europa e, por outro, criam uma “atmosfera de ação” que ainda perdura, em larga medida, no século XX. Quer dizer, as revoluções figuram como certidão de nascimento do mundo moderno.

Em que consistiram tais revoluções? Quais foram seus princípios? Segundo o próprio Hobsbawn, a peculiaridade da revolução industrial consistiu em liberar as forças produtivas, possibilitando vertiginosa expansão, não apenas dos ingredientes tecnológicos, mas da própria representação de mundo, até então jamais vista na história; a revolução francesa, por sua vez, forneceu ao Ocidente os ingredientes fundamentais do seu ideário político, jurídico (normativo), criando, conjuntamente, um vocabulário próprio, peculiar, do qual as instituições posteriores (democráticas) serão devedoras.

Embora se institua como celeiro de novas idéias, caracterizando-se por uma recusa radical das práticas e dos valores do *ancienne regime*, os revolucionários franceses retiveram uma série de princípios hauridos do movimento de rupturas e descontinuidades instaurado na cena pública francesa pelos *philosophes*. Enquanto movimento filosófico, o iluminismo caracterizou-se: 1º. Pela extensão da crítica a todos os domínios do conhecimento e das crenças (recusa do valor absoluto atribuído à tradição); 2º. Por uma teoria do conhecimento na qual o conhecimento dependia da experiência fenomênica, visto

ser, o mundo fenomênico, o seu limite; 3º. Por uma aplicação do progresso do conhecimento às condições vitais, buscando com isso melhorar a vida social. A conjunção de duas dimensões inseparáveis da crítica que objetiva tanto o progresso intelectual quanto o material, fez surgir a imagem do iluminismo enquanto movimento, senão otimista – afinal, Voltaire ridicularizou o otimismo leibniziano – pelo menos, crente nos poderes auto-emancipatórios do homem. Neste sentido, torna-se compreensível a observação de Besnier (1989, p. 43),

[...] a Revolução, tendo como testemunha toda a Europa, consagrou o apogeu do interesse pela razão que define exatamente o espírito das Luzes. Sem ela, a razão teria revelado tão vividamente o universal por ela fundado e perseguido incansavelmente? Neste sentido, a Europa dos filósofos efetivamente encontrou sua verdade na Revolução.

Quer dizer, existem indícios suficientes para afirmar que a revolução francesa pode ser interpretada como movimento de radicalização de alguns dos princípios basilares do iluminismo. Porém, complementarmente, tal interpretação exigiria, que se mostrasse que a revolução, na sua fase mais exaltada, recusou um dos princípios iluministas fundamentais, a saber, a tolerância. Em suma, se os revolucionários retiveram do movimento iluminista a crítica à tradição, não aprofundaram, no entanto, os pressupostos que davam sustentação àquela recusa.

Para além da polêmica sobre as continuidades e rupturas entre iluministas e revolucionários, existe um ponto em que o acordo é irrestrito, a saber, o valor atribuído à educação. “Como herdeiros das luzes, os homens da Revolução confiam nos poderes ilimitados da educação e em sua capacidade de forjar um homem novo” (JULIA, 1989, p. 229). Esta confiança, característica do iluminismo e da revolução, marcará de maneira decisiva tanto os empreendimentos estatais que desembocarão na criação, em fins do século XIX, dos sistemas nacionais de educação, quanto as disputas entre intelectuais, filósofos e artistas: à educação caberá ora a tarefa de conformar “homem e mundo” às novas condições abertas pelas revoluções francesa e industrial, criando as condições para o desenvolvimento daquele modelo de sociedade, sentido em que será objeto de institucionalização; ora ela será objeto de uma consideração que a toma como ingrediente geral de reflexão que situa a própria humanidade como resultado da educação. Poder-se-ia aqui afirmar que à primeira

concepção corresponde um modelo utilitário de educação; ao segundo, um modelo filosófico-humanista, correspondente ao desenvolvido pelos iluministas na França e pelos filósofos neo-humanistas e idealistas na Alemanha. Por razões a serem explicitadas a seguir, a delimitação aqui feita recairá sobre esta segunda acepção, mais particularmente ainda, sobre o “modelo alemão”.

1.2. Afinal, os alemães não são tão apolíticos assim

Que os acontecimentos revolucionários tenham sido decisivos também para os principados alemães, eis uma informação bastante óbvia. Porém, se considerarmos o movimento de reação ao mundo francês desenvolvido na Alemanha a partir dos últimos anos do século XVIII, aquela informação deve ser considerada como portadora de um conteúdo significativamente amplo, merecedora de uma consideração mais cuidadosa.

Considerando aquela reação mais detidamente, podemos esquematicamente situá-la em dois níveis distintos: 1º. Reação negativa: expressa, nos movimentos literários *Sturm und Drang* e no Romantismo, pela rejeição virulenta da supremacia das letras assim como dos valores e costumes franceses, servindo também de crítica feroz da superficialidade das cortes alemãs que de bom grado se submetiam ao domínio irrestrito do gosto francês, contentando-se em imitá-lo; 2º. Reação positiva: expressa na anuência aos princípios da revolução. Hegel, Hölderlin e Schelling, colegas no Seminário de Tübingen, plantam a “árvore da Liberdade”, em explícita homenagem aos princípios da revolução; Kant atrasa o seu pontual passeio diário pelo qual os habitantes de Königsberg regulavam os seus relógios – assim conta a lenda – para receber um jornal com informações dos acontecimentos revolucionários; Fichte, por sua vez, em seu texto *Considerações sobre a Revolução Francesa* (1793), manifesta-se favoravelmente ao empreendimento revolucionário de mudança do contrato social, uma posição extremamente progressista em matéria de filosofia política e teoria do Estado. Apenas os desdobramentos dos acontecimentos revolucionários – a era do terror e o expansionismo napoleônico – poriam em xeque aquela anuência. Àqueles que defendem esta posição, restaria observar que ainda estaria por decidir se tais desdobramentos não significaram exatamente uma corrupção dos ideais da revolução.

Um dos textos seminais daquela segunda concepção de educação surgido entre os anos de 1807-1808, e que reflete de maneira privilegiada a tensão entre a valorização ou a recusa da cultura, da sociedade francesa e dos próprios valores da revolução, é o escrito *Discursos à Nação Alemã* de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Trata-se de uma série de palestras proferidas pelo autor no anfiteatro da Academia de Berlim, num momento extremamente delicado: derrotados pelos exércitos de Napoleão Bonaparte, os alemães encontravam-se numa situação de humilhação física e moral. A derrota, infligida com certa facilidade, teve por consequência a anexação dos territórios da região da Alsácia-Lorena ao Império francês.

De acordo com Fichte, as causas daquela humilhante derrota não eram exclusivamente militares: não faltava aos alemães a bravura guerreira; faltava-lhes sim, um projeto de educação nacional, que sendo totalmente novo, incorporasse as especificidades do *ser alemão*, figurando inclusive como meio de afetação da disposição de ânimo. Afinal, falta de ânimo – da qual tanto os soldados no campo de batalha quanto os cidadãos após a derrota haviam “sido vitimados” – é expressão de um ânimo mal formado, quer dizer, de uma educação que não cumpriu bem com a sua função. Ou seja, a invasão dos exércitos comandados por Napoleão serviu de mote para tocar no ponto sensível do “ser alemão”, a saber, tanto a carência de um sistema de educação quanto seu relativo atraso econômico e político.

Se comparada às duas grandes potências do século XVIII e XIX, Inglaterra e França, a Alemanha encontrava-se, até o ano de 1870, numa situação de extremo atraso. A Confederação Alemã (*Deutscher Bund*), criada em 1815, era formada em 1831, por trinta e nove estados independentes e quatro cidades livres. Ao esfacelamento político, ligava-se um relativo atraso nas atividades produtivas. Segundo Fritz Ringer,

Em 1846, as jazidas de carvão da Prússia, incluindo aquelas da região de Ruhr e Saar, produziam aproximadamente 3.2 milhões de toneladas inglesas de carvão por ano. A França produzia o triplo; Bélgica uma quantidade ainda maior; a cidade de Londres sozinha consumia mais carvão que a Prússia podia imaginar. (RINGER, 1990, p.14).

No auge da Revolução Industrial, com as máquinas e os trens a todo vapor, não se destacar na produção de carvão significava permanecer ao largo do processo de

desenvolvimento. Significava não deter o poder de definição dos rumos políticos e econômicos da Europa. A disparidade com a França e a Inglaterra tornava-se mais intensa devido à escassez populacional em alguns estados alemães.

Em 1815, as doze cidades que mais tarde viriam a ser as maiores do Império Germânico tinham apenas 50 por cento de habitantes a mais do que Paris sozinha. [...] Após 1871, quando finalmente começou na Alemanha o desenvolvimento industrial, somente 64 por cento dos alemães viviam em comunidades com mais de 2.000 habitantes. (RINGER, 1990, p. 14-15)

Em um ambiente econômico com estas características, era pouco provável o desenvolvimento de uma classe burguesa forte, pois as experiências burguesas deste período na Europa apontavam para condições absolutamente antagônicas às apresentadas na Alemanha no mesmo período.

Até 1831, os Estados alemães formavam uma sociedade essencialmente agrária. A burguesia, pouco numerosa, buscava na cultura sua forma de identidade e sustentava neste terreno ideais individualistas e, segundo alguns estudiosos, apolíticos. Se é possível sustentar como quer Schnädelbach, ao afirmar que antes de 1870, “Somente no sentido cultural se pode falar de uma nação” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 23), pode-se interpretar a intensa valorização da cultura por parte da burguesia alemã no século XIX como uma forma de fortalecimento do próprio ideário burguês, para o qual a educação teria um papel decisivo na construção da sua própria hegemonia política, econômica e cultural. Se os homens não deveriam mais ser divididos pelo nascimento, a educação deveria poder torná-los iguais, ao menos formalmente. A este respeito, convém acrescentar que, sendo este um princípio da sociedade burguesa de uma maneira geral, a temática da educação converter-se-ia em um dos componentes mais importantes para a formação da moderna cultura alemã.

Esta motivação da classe burguesa alemã já se fazia sentir em 1806/7, após a derrota da Prússia para o exército de Napoleão Bonaparte. À derrota militar, seguiu-se um sentimento de desalento, superado gradativamente por uma intensa valorização da educação, da cultura, como resultado da educação. Se é certo que na Alemanha, tal valorização é bem anterior ao início do século XIX, foi neste período que se afirmou com toda a intensidade o princípio da educação enquanto “*cultivo de si*”, *Bildung*. A este respeito, os *Discursos à Nação Alemã* do filósofo Fichte, foram um exemplo inequívoco da

profusão daquela consciência que vinculava a reconstrução da nação destruída à educação. Esta idéia, convertida por Fichte em um programa educativo, teve grande apelo popular naquele momento histórico, pois ia ao encontro de uma necessidade imperiosa do povo alemão.

Em meio a uma nação destruída pela guerra, Fichte conclamava os alemães à reconstrução, instigando a unificação dos esforços. Segundo ele, o projeto de reconstrução da nação apenas tornar-se-ia exequível se sustentado em uma profunda reforma da concepção de educação e, conseqüentemente, das instituições educacionais. De acordo com Arsenio Ginzo, “[...] Fichte começa seus Discursos afirmando que somente uma mudança total da realidade educativa existente pode manter em pé a nação alemã bem como toda a humanidade.” (GINZO, 1991, p. 11). Ou seja, para Fichte, o ato educativo figurava como formação da humanidade do homem. De acordo com ele,

A nova educação deve engendrar essa vontade estável, que deixa de hesitar, segundo uma regra segura, eficaz e sem exceção. Ela deve até produzir com necessidade, a necessidade que persegue. O que até o momento tornou-se bom, tornou-se por sua disposição natural, que teve uma certa superioridade sobre a influência do meio nefasto, mas de modo algum em razão da educação, senão todos os que a receberam deveria ter-se tornado bons. Quem foi corrompido não o foi principalmente pela educação, senão todos os que a receberam deveriam sê-lo, mas, ao contrário, tornou-se em função de si mesmo e de sua disposição natural. Desse ponto de vista, a educação era somente ineficaz e nada corruptora, o que foi propriamente formador foi a natureza espiritual. Doravante, exceto a empresa dessa força obscura e imponderável, a formação para a humanidade deve ser agora submetida a uma arte refletida que atinja seguramente sua finalidade em tudo o que lhe é confiado, sem exceção, ou que, se a arte não a atingiu efetivamente, ao menos saiba que não a atingiu e que, assim, a educação ainda não terminou. A educação que eu propus deve, então, ser uma arte segura e refletida, para formar uma vontade boa, constante e infalível no homem; essa é sua primeira característica. (FICHTE, 1994, p. 103-104)

Pode-se dizer que as observações de Fichte não eram apenas suas, antes expressavam um sentimento comum. A referência ao projeto encabeçado por Wilhelm von Humboldt de reforma das instituições escolares bem como da fundação de uma Universidade pautada na recusa dos princípios utilitários permite sustentar tal afirmação, de

resto, estratégica para a estrutura argumentativa deste projeto. O resultado deste empreendimento foi a criação da Universidade de Berlim.

1.3. Formação para a Ciência: A Universidade

Em termos históricos, o projeto de reforma encabeçado por Humboldt pode ser visto como uma resposta aos apelos de Fichte. Não uma resposta direta, no sentido de que Humboldt teria passado a se ocupar com aqueles problemas após os discursos de Fichte; afinal, Humboldt ocupava-se com este problema desde o ano de 1791-1792 quando, em *Limites da ação do Estado*, já tematizava tanto o conceito de Bildung quanto a necessidade de uma reforma nas instituições educativas alemãs. Resposta, porém, no sentido de que após os *Discursos* criaram-se as condições favoráveis para a reforma.

O plano de organização das Instituições Científicas Superiores (höhere wissenschaftliche Anstalten) – o título original do texto é *Sobre a organização interna e externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim* – proposto por Humboldt como ponto de partida para discussões mais amplas, embora extremamente breve, apresenta magistralmente alguns dos conceitos decisivos para a organização das instituições científicas superiores – decisivos a tal ponto que se converteram nos princípios basilares da organização do ensino dito superior durante todo o século XIX e uma parte considerável do século XX, não apenas na Alemanha. Dentre aqueles conceitos ou princípios, os principais são: 1º. As Instituições Científicas Superiores devem gozar de plena autonomia – não intervenção do Estado – e liberdade de pesquisa, de investigação; 2º. As Instituições Científicas Superiores são responsáveis, “De um lado, pela promoção do desenvolvimento máximo da ciência. De outro, pela produção do conteúdo responsável pela formação intelectual e moral (geistige und sittliche Bildung)” (HUMBOLDT, 1997, p. 79); quer dizer, professor e aluno existem em função do desenvolvimento da ciência; 3º. A pesquisa e o ensino são indissociáveis.

Porém, como realizar o empreendimento científico, tornando-o efetivo? De que maneira aglutinar as orientações mais díspares emanadas das especificidades dos conhecimentos constitutivos das Instituições Científicas Superiores? Quer dizer, a

diversidade, elemento constitutivo das Instituições, deveria permitir uma ordenação orgânica, de modo a evitar a desintegração desestabilizadora. Como torná-lo possível?

No plano material, criando “espaços aglutinadores” da atividade científica; quer dizer, criando instituições científicas. Ocorre que tais espaços apenas promoveriam o desenvolvimento da ciência caso houvesse unidade de empreendimento, o que pressuporia unidade de princípios. Neste sentido, de acordo com Gerhard Casper, “Humboldt procurava na filosofia o ‘denominador comum’ (Allheit) de todas as disciplinas para evitar a diversidade que dispersa e obscurece o verdadeiro objetivo do conhecimento” (CASPER, 1997, p. 51-52). Neste particular, Humboldt expressa um procedimento comum aos intelectuais alemães no início do século XIX, a saber, considera os problemas relativos ao conhecimento a partir da filosofia de Immanuel Kant. Porém, o que ele tem em mente neste particular não é nem a arquitetura da razão pura, muito menos os problemas inerentes ao formalismo moral, sequer, o problema do estabelecimento de um juízo de gosto desinteressado. Humboldt recupera, sim, a discussão travada por Kant no escrito *O Conflito das Faculdades* em que o autor objetivava estabelecer as razões pelas quais à Faculdade de Filosofia caberia uma liberdade irrestrita de investigação e um poder ilimitado para estabelecer conjecturas e observações sobre o sentido da atividade bem como dos resultados aos quais as outras faculdades – Medicina, Direito e Teologia – chegavam. Acompanhando os dois textos – de Humboldt e de Kant – é possível constatar que tanto a idéia da filosofia como faculdade unificadora do saber quanto a liberdade e autonomia irrestritas concedida à faculdade filosófica, ambos princípios basilares da concepção humboldtiana de Instituição científica, já se encontravam desenvolvidas no texto kantiano. Tratar-se-ia de fraude intelectual, plágio? Certamente não, afinal, nenhum dos autores do referido período deixa de expressar publicamente a sua admiração pelo empreendimento kantiano. Quer dizer, Kant faz parte do patrimônio intelectual dos alemães e usar o seu pensamento para o desenvolvimento da ciência, da nação, parece ser, além de tudo, uma homenagem. Este é o sentido do “uso”, feito por Humboldt, de alguns princípios kantianos. Neste particular, todos os escritos apresentados a Humboldt por ocasião das discussões que culminaram na criação da Universidade de Berlim (1810) – notadamente, os textos de Fichte, Schleiermacher e Wolf – comungam da mesma motivação.

Se existe, no empreendimento de Humboldt e de seus interlocutores, um labor de institucionalização, seria, apesar disso, injusto restringir o alcance daquele empreendimento a esta dimensão, afinal, segundo ele, “[...] o que denominamos instituições científicas superiores não é senão a vida intelectual (*geistige Leben*) dos que se dedicam à ciência e à pesquisa motivados pelo ócio, condição externa, ou pelo esforço, disposição interna” (HUMBOLDT, 1997, p. 81). Quer dizer, a dimensão burocrático-institucional que emerge em alguns momentos do discurso humboldtiano tem a ver com o fato de se tratar de um texto de “natureza híbrida”: ao mesmo tempo em que estabelece as bases teóricas do projeto, estabelece as bases materiais da gestão institucional. Se a função das instituições científicas superiores é o cultivo da ciência, tal não se dá sem um espaço apropriado; o programa de Humboldt representa o estabelecimento das condições adequadas para o cultivo.

Sendo estas as motivações teóricas e aqueles os princípios, resta referir-se àquele que foi o conceito fundamental, determinante, das investigações mais significativas tanto na área da filosofia quanto da literatura e da educação; trata-se do conceito de *Bildung*.

1.4. Os três modelos de *Bildung*: clássico, romântico e trágico

Central ao empreendimento humboldtiano assim como aos desenvolvimentos das teorias estético-literárias no final do século XVIII e século XIX, não seria exagerado afirmar que *Bildung* é um dos termos/conceitos mais importantes da língua alemã. Para um leitor de língua portuguesa, tal significatividade e abrangência podem ser apreendidas pelo conhecimento da polissemia nele inscrita.

Seja classicismo, neo-humanismo, romantismo, ou ainda, idealismo, ou mesmo Hölderlin e Nietzsche, que não se enquadram comodamente neste catálogo escolar, todas estas tendências da cultura alemã de fins do século XVIII e início do século XIX, manifestaram predileção por um tema comum: a *Bildung* (formação, cultivo). Não houve grande pensador ou escritor que não tenha manifestado certo fascínio pelo tema. Poder-se-ia dizer que a radicalidade da pergunta “O que é alemão?”, grande questão para os alemães desde Lutero, forma-se e ganha intensidade sob o influxo do tema da *Bildung*. Porém, como toda história, também esta é marcada pela descontinuidade: embora todas estas correntes

tratem da *Bildung*, umas fazem-no, operando um recuo ao medievo alemão, à mitologia nórdica. É o caso do romantismo; outras, como o classicismo, o neo-humanismo, retornam à Grécia clássica; outros, por fim, como Hölderlin e Nietzsche, voltam à Grécia arcaica. Assim, a despeito das diferenças, a proeminência do conceito, da idéia de *Bildung*, encontra-se vinculada ao movimento do “tornar-se o que se é”, ou seja, ao movimento de constituição da própria identidade.

Excluído o movimento romântico, que opta por um recuo mais modesto - retorno ao medievo alemão - a Grécia torna-se uma fonte inesgotável de reflexão, pois se afigura como um modelo insuperável: o exemplo bem sucedido de um Estado em que filosofia, arte e religião, não apenas se suportam mutuamente, mantendo uma proximidade incômoda, mas convivem harmoniosamente. Embora de forma díspar, às vezes, esta parece ter sido, contudo, uma opinião mais ou menos generalizada neste período.

Assim, a Grécia servia de modelo. Mas, afinal, modelo de que? Ora, de uma humanidade superior. Poucos foram os que negaram tal imagem. Grande parte dos autores utilizava esta imagem para contrapô-la à deformidade moderna, tanto da cultura quanto do corpo, entenda-se, da imagem da cultura mas também da natureza. Aquela imagem da humanidade buscada como modelo, imagem ideal da humanidade, seria, fundamentalmente, aquela emergente da *bela forma*. Quer dizer, a imagem da humanidade modelar à educação dos homens deveria ser expressão de uma superfície bela, constituinte, instituinte, cujo fundo nada revelaria de material bruto que pudesse transpor as barreiras do poder de formalização, tudo podendo ser serenamente formado, conformado; conformado à expressão clara, ou seja, clarividente. Tal imagem, característica da **concepção clássica de *Bildung***, é expressa exemplarmente na seguinte passagem de Johann Joachim Winckelmann, autor que, segundo Gerd Bornheim, ensinou-nos a amar a Grécia:

Enfim, o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada. (WINCKELMANN, 1975, p. 53).

Neste primeiro sentido, *Bildung* também é “[...] um ideal pedagógico, voltado à resolução do antagonismo entre a vida e o espírito, o genérico e o individual, a natureza e a cultura” (STIRNIMANN, 1997, p.14). É precisamente neste domínio do significado de *Bildung* que se inscreve o empreendimento humboldtiano na medida em que o projeto de reforma das instituições científicas superiores comungava com um ideal pedagógico em que os pólos antagônicos da atividade humana seriam superados de modo a operar a criação da personalidade harmônica.

Extremamente próximo ao significado evocado por esta idéia, *Formação* parece ser o termo que, como nenhum outro em língua portuguesa, evoca aquela dimensão pedagógica constituinte da *Bildung*. Além disso, *Formação* pode revestir-se de um significado duplo, a saber: se por um lado ela se mostra próxima ao empreendimento humboldtiano, logo um ideal pedagógico formativo assentado em solo institucional – segundo Humboldt, único espaço possível para o desenvolvimento da ciência – por outro lado, ela pode revestir-se da idéia de uma recusa da instituição formativa, tal qual aparece representada nos romances de formação (*Bildungsroman*) e ainda assim trazer a marca da experiência formativa, signo de um ideal pedagógico. Nesta primeira acepção – bastante larga e dupla – a *Bildung*, enquanto ideal pedagógico, significa *Formação*.

Porém, o termo *formação* possui, segundo Stirnimann, conotação excessivamente abstrata, não privilegiando “analogias vegetais”. Poder-se-ia perguntar o porquê desta necessidade; afinal, o que se encontra em questão não é nenhum problema biológico ou zoológico, e sim, um problema de cultura, de civilização. Ocorre que, uma segunda acepção do termo *Bildung* aponta na direção da valorização dos processos de incorporação, de transformação, magistralmente desenvolvidos pelos autores do *Sturm und Drang* e do romantismo alemão, bem como por filósofos e cientistas que passaram, a partir do início do século XIX, a aprofundar conhecimentos da área de biologia, botânica, química, etc... Trata-se, então, de *Bildung* enquanto cultivo, característico da **concepção romântica de *Bildung***.

“Talvez seja preferível traduzir *Bildung*, no mais das vezes, por ‘cultivo’. Se bilden é desenvolver, inflamar, alimentar, nos termos de Ludoviko-Schelling bilden equivale, numa palavra, a cultivar” (STIRNIMANN, 1997, p. 13). A opção por cultivo permite ainda evocar o plano de profundidade, referência a processos subterrâneos que tem curso com

uma certa independência, tematizados no romantismo sob o signo da imaginação poética. Quer dizer, há uma força que, alimentando-se de “substâncias obscuras” – inconscientes – de nossa alma, – sonhos, desejos, pulsões – brota irresistivelmente, vindo à luz. Este ímpeto natural, este poder vegetativo – busca de luz – embora incondicionado, merece cultivo, do contrário, tende a não se expandir, a não vingar.

Não tão próxima dos românticos, mas bastante distante do classicismo, a **concepção trágica de Bildung** postula que a serenidade grega – fundamento da interpretação do classicismo – é um erro de estóicos. A denúncia desta imagem da Grécia como sendo falsa, obra de Hölderlin e Nietzsche, constitui um dos testamentos estéticos mais controvertidos do século XIX. A grande descoberta de Hölderlin e Nietzsche consistiu em reconhecer no plano da natureza um poder criador que constrange o homem ao mundo da expressão, quer o nome que a isso se dê seja religião, arte, filosofia, morte... Natureza e Apolíneo-Dionisíaco (e, posteriormente, Vontade de Potência) são os nomes que Hölderlin e Nietzsche, respectivamente, darão a tal poder. Assim, tal princípio não opera apenas no plano particular da atividade de dar forma (homem, artista), mas também, e principalmente, no plano da constituição do próprio ser das coisas. Quer dizer, a imagem da Grécia legada pelo classicismo é ingênua, pois descuida de considerar que da própria destinação do homem, ou seja, da própria particularidade do seu modo de ser no mundo, emana a necessária consideração de um modo de ser que é absolutamente distinto da calmaria classicista do mundo, ordenado pelas regras férreas aos quais o artista o submete. A bela forma é apenas, para Hölderlin e Nietzsche, meia parte do mundo da imagem. A outra parte é *imagem sonora*. As artes plásticas são enformadas pela música. O que o classicismo não entendeu é que os gregos eram um povo musical, um povo de poetas, não de escultores, apesar de Fídias. O nome para isso é: Arquíloco, Ésquilo, Sófocles, Schopenhauer, Wagner. Como? Schopenhauer e Wagner, gregos? E aqui reencontramos a insidiosa questão: *O que significa propriamente ser alemão?* Embora as respostas tenham sido inúmeras, e elas ainda continuam sendo dadas, poucos foram os que não disseram indiretamente: *ser alemão é uma forma nórdica de ser grego! Nós os germanos, os puros, espiritualizamos a Grécia.* Assim, o repúdio de Hölderlin e Nietzsche ao classicismo decorre da recusa à espiritualização da Grécia como procedimento interpretativo equivocado.

1.5. Epílogo

Meras questões de estética? Também, mas certamente não apenas, pois o que está em jogo é a própria intensificação e o aprofundamento da imagem auto-constitutiva do sujeito moderno e das instituições culturais modernas, como por exemplo, aquela gestora da formação, a Universidade. O discurso subjacente às tradições de pensamento apresentadas, institui e institucionaliza a *Bildung* como o conceito que polariza, ao menos na Alemanha, a ética, a educação, a estética e a política, constituindo o ponto máximo de concreção da *Filosofia Prática*. Esta compreensão abrangente da formação inscrita no conceito de *Bildung* possui proximidade flagrante com o conceito grego de *Paidéia*. É o próprio Jaeger que o afirma: “A palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico” (JAEGER, 1995, p. 13).

Enfim, em que nos concernem tais questões, a nós que não somos gregos nem nórdicos e cuja espiritualização geralmente passa pelos altares de algum templo e não por uma tradição ampla que congrega reflexões sobre filosofia, literatura, educação? Tais questões não nos são completamente estranhas, pois aquilo que está no cerne do problema da *Bildung*, diz respeito a qualquer ser humano, a qualquer cultura que pense o sentido a partir do seu estar no mundo, pelo menos no mundo ocidental. Particularmente, há dois problemas contemporâneos que podem ser pensados com algum proveito a partir daquela tradição já indicada. Primeiramente, o problema da delimitação de áreas específicas responsáveis por pensar os impasses e os problemas decorrentes da formação do homem. Embora já com menos intensidade, ainda hoje se atribui (apesar dos discursos evasivos que dizem o contrário) fundamentalmente à educação institucionalizada (Escola/Universidade) a missão, tarefa, destino, obrigação, função de formar o homem. Seguindo a tradição a que este texto se vincula, diz-se: formação, cultivo. Já se sabia, nos séculos XVIII e XIX, que uma peça musical (como, por exemplo, *Les Annes de Pelerinage* de Liszt), ou uma peça literária (como *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe) são tão eficientes para apresentar os impasses ou “soluções” dos problemas da educação, quanto um Tratado de Pedagogia. Parece que a amplitude do problema da educação/formação foi esquecida,

uma vez que a escolarização tornou difícil pensar para além da escola, quando o assunto é formar o homem.

Em segundo lugar, existe o problema da esterilidade da Filosofia da Educação. Estéril porque continua padecendo do universalismo em que a filosofia é fundamento da educação, algo sem o qual a educação não possuiria inteligência, sentido. Aqui, o recurso ao tema da *Bildung* será proveitoso, pois permitirá mostrar que, quando se usa tal termo, diz-se não Filosofia da Educação, mas *Filosofia, Educação, Música, Teatro, Literatura* e muito mais. Estabelecer tal distinção é condição de possibilidade para se levar a termos conseqüentes a problemática da formação na chamada “pós-modernidade”, “modernidade inacabada”, “super-modernidade”, “modernidade minguada” ou como se queira chamar esse tempo em que vivemos.

Apela-se para a “Educação Estética” quando falta a “Educação Política”? Há quem pense assim. E este parece ser um dos cantos mais melódiosos da sereia pós-moderna. A arte ocuparia o espaço da política em declínio. Dada a impossibilidade de manter a coesão dos espaços coletivos de representação e reivindicação, cada qual refugiar-se-ia num reduto particular de uma necessidade, de uma crença, de um sonho qualquer, enfim, da imaginação, espaço em que as musas visitariam o solitário. Embora não seja completamente falsa esta imagem, na sua denúncia das afecções contemporâneas, ela é falsa, porém, no que esconde ou mascara, a saber, a crença expressa de que houve totalidade incorporada e representada, seja ela social, política ou filosófica. É falso que tenhamos perdido a totalidade, que a razão perdeu o poder de síntese, de totalização: ela nunca o teve! O que ocorre hoje é o desvelar desta fantasia. O que há de valioso na arte – e o conceito de *Bildung*, particularmente a *Bildung* trágica, mostra-o plenamente – é o deslocamento da certeza para o plano da oscilação. A-política, então, a arte, a educação pela arte? Ora, muito mais política do que todas as ortodoxias partidárias, do que as promessas de incorporação plena do cidadão à vida da cidade através de um sistema formal de direitos.

Por fim, respostas que pendem mais ao particular não são necessariamente apolíticas, assim como respostas coletivas não integram necessariamente a suposta politicidade como algo positivo. E a história do século XX mostra, com requintes de perversão e terror, que o número maior não é necessariamente um bom critério para decidir

coisa alguma, aliás, como já afirmava Platão. A não ser para decidir sobre a eficácia das técnicas de extermínio, sobre a eficiência dos métodos de venda, da gestão dos lucros, ou de alguma felicidade fácil, como dizia Zaratustra, facilmente desejável e facilmente consumível e digerível; afinal, a digestão não deve cansar em excesso.

Excurso I. O assassinato de Winckelmann, ou sobre a trágica morte do pai do classicismo

Sim, tragicamente morreu o pai do classicismo alemão! Não fossem as circunstâncias graves daquele acontecimento e a seriedade deste propósito acadêmico, far-nos-ia rir o fato: tragédia e serenidade não compõem um quadro harmonioso, apesar do juízo sobre o ancião curvado de Colonos, Édipo, que enfim teria aprendido, resignando-se, dizem, que não cabe ao homem querer mais do que os deuses permitem! Ademais, não fossem os golpes do assassino, Francesco Arcangeli, talvez tivesse cometido suicídio, o pai do classicismo, um dos grandes estóicos modernos: acometido de febre, melancolia e depressão, Johann Joachim Winckelmann, após breve estada na Alemanha em que tencionava visitar alguns amigos, não suportou a visão da sua terra natal, fugiu, refugiando-se novamente na Itália. Há muito tempo o arauto da serenidade na arte estava por um fio! Voltar à Itália, ao sul, ao mediterrâneo, ao sol, à Grécia: o clamor libertador da cultura alemã para muitos dos seus “melhores filhos”, marca distintiva desta cultura nos séculos XVIII e XIX, haveria de conduzir Winckelmann ao matadouro. A serenidade como imperativo para a sua teoria da arte, opção tão louvada pelos seus contemporâneos em seus escritos, não lhe trouxe auxílio para a própria vida. Aqui, como em tudo, a vida suplanta a arte.

Então, ao Mediterrâneo, à Grécia!

A que se deve, em fins do século XVIII e início do XIX, a influência tirânica da Grécia, do Mediterrâneo, sobre a “jovem Alemanha em vias de ‘formação’”?

Tudo se passa como se Winckelmann descobrisse um novo continente espiritual, a Grécia. Como disse Gerd BORNHEIM (1975, p. 32), Winckelmann ensinou-nos a amar a Grécia. Fruto de um renascimento tardio, retardado pela ascendência luterana de uma parte dos principados alemães, a “volta a Grécia”, o amor pela Grécia, movimento migratório iniciado por Winckelmann, possibilitou a constituição de um reflexo potenciado da auto-imagem dos alemães. Assim, a volta à Grécia representou, não escapismo, e sim, um movimento de interiorização e de constituição de uma imagem de si através de um movimento de aprofundamento, em que o “modelo grego” funcionava como contraponto, exteriorizado na produção cultural.

Tais juízos sobre os gregos e as particularidades dos modernos – note-se que Winckelmann não está tão interessado pelo caso particular dos alemães, e sim dos artistas modernos – são expressos em vários dos seus escritos. Dois deles, porém, tornaram-se paradigmáticos, a saber: *História da Arte na Antiguidade* [*Geschichte der Kunst des Altertums* (1763)]; *Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura* [*Über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755)]. A primeira, uma obra extensa, de grande envergadura, na qual o autor, a despeito de anunciar como tema de estudo a arte antiga, dedica-se, principalmente, ao estudo da arte grega. As razões para tal retração da abrangência da arte antiga à arte grega serão vistas a seguir; o segundo escrito, um pequeno texto em que Winckelmann faz aparição na *Disputa (Querela) entre os Antigos e os Modernos*, defendendo a posição paradigmática da Grécia para a formação da arte e da cultura modernas.

A *História da Arte na Antiguidade* é uma obra em que pela primeira vez a história é considerada fundamental para a exata compreensão do significado pleno da arte. Embora a história da arte, enquanto disciplina, somente surja no século XIX, a referida obra de Winckelmann trata de apontar para essa possibilidade e necessidade. A pesquisa mais recente reputa a Winckelmann alguns erros de interpretação decorrente de informações parciais ou mesmo falsas que ele possuía sobre a antiguidade, equívocos que descobertas arqueológicas durante o século XIX e XX trataram de por às claras. Segundo alguns comentadores, como Alex POTTS (1991, p. 11): “Ninguém pretende afirmar que a ‘História da Arte na Antiguidade’ tenha hoje o mesmo impacto”. Juízo exato, porém, anacrônico. Que a obra não tenha hoje o mesmo impacto é óbvio e compreensível, afinal, separam-nos quase 250 anos. Que, porém, seja possível compreender a história da estética e a própria história da constituição de uma imagem de si dos alemães sem esta obra, isto ninguém negaria. Então, que não tenha o mesmo impacto, ainda hoje, não parece problemático, pois buscamos entender o impacto que Winckelmann exerceu sobre o seu tempo, e não sobre o nosso.

Neste particular, há uma observação importante a ser feita: a influência exercida pela *História da Arte na Antiguidade* é ambígua, por duas razões: 1^a. A obra referida, que fundamentava toda sua concepção de arte, do fazer artístico e da particularidade da Grécia na primazia das artes escultórias e pictóricas (artes figurativas) sobre todas as outras artes,

embora bastante importante, não teve seguidores ilustres na cultura alemã: o classicismo (Goethe e Schiller), Hegel, Hölderlin, o romantismo (os irmãos Schlegel, Novalis, Tieck) elegeram a poesia como fundamento da arte; Schopenhauer, Nietzsche e Wagner, a música. Quer dizer, a influência de Winckelmann consistiu muito mais em abrir o horizonte, em chamar a atenção para a existência da Grécia, do que propriamente em ter criado uma escola; 2ª. Apesar da importância da *História da Arte na Antiguidade*, o texto de Winckelmann que realmente o tornou um autor central às reflexões estéticas na Alemanha foi o curto escrito, quase panfletário, *Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura*. Este texto, situado mais no plano da exposição de princípios, recebeu dos seus contemporâneos, ora aceitação entusiástica, ora recusa raivosa, sendo uma das mais claras posições em favor dos antigos, contra os modernos, em assuntos de arte. Isto, porém, deve ser explicado, pois, em Winckelmann, a relação é muito mais de amálgama do que de mera imitação.

1. As “Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura”¹

Uma parcela significativa da estética do século XVIII, também chamada de “estética pré-kantiana”, caracterizou-se por atribuir um valor cognoscitivo à arte, à beleza, por substituir o metafísico pelo psicológico e por creditar à arte um valor emancipatório. Assim, a definição do estético guarda profunda relação com a explicitação do modo como um objeto aparece na sensibilidade, estando, portanto, fortemente ligado à teoria do conhecimento e à teoria moral. Por esta razão, a constituição da estética manteve, no século XVIII, fortes vínculos com a valorização do observador, do fruidor das obras de arte. Nos escritos de Winckelmann, porém, a tônica recairá no ato de criação, no criador, no artista, em detrimento da observação ou da fruição da obra de arte². Quer dizer, na obra de Winckelmann, não se encontra a preocupação típica ao século XVIII em buscar uma definição da estética, tampouco em vincular à discussão sobre a arte a criação de uma teoria da natureza humana que daria margem à tematização do desinteresse, procedimento tão peculiar e tão necessário àquelas teorias estéticas. O “bom gosto” do qual Winckelmann

¹ Doravante, *Reflexões*.

² Mudança de foco, aliás, central a *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, obra a ser estudada no segundo capítulo.

fala já não se refere mais a uma teoria subjetiva de reconhecimento, do ajuizamento valorativo, e sim, refere-se aos princípios de criação de uma obra de arte. A evolução dos quatro primeiros parágrafos das *Reflexões* é explícita: no primeiro parágrafo, ele refere-se ao “*bom gosto*”; no segundo, a “*gosto*”; já no quarto parágrafo, Winckelmann diz: “*Visando a formação do bom gosto*”. Ou seja, tudo se encaminha em direção ao problema da formação do bom gosto, do público, mas principalmente, do artista. Como se faz isso? Viajando a Atenas, a Roma. E quem não puder deixar o solo alemão, que vá a Dresden apreender, vá formar-se, com os originais gregos ou com as cópias diligentemente reproduzidas.

A primeira página deste escrito abarca alguns dos temas mais importantes da reflexão estética do século XVIII, a saber, a teoria do gosto: a influência do clima, do solo, sobre a formação dos povos; a importância da história para a formação e a compreensão da arte; a superioridade da Grécia sobre os outros povos em matéria de beleza e arte; a Grécia enquanto modelo para a formação do gosto moderno; a imitação das “obras de arte perfeitas” (gregas), não mais da natureza, para a educação dos artistas. Não seria exagero afirmar que naquelas poucas linhas concentram-se os temas fundamentais, não apenas deste escrito, mas do pensamento de Winckelmann como um todo, e que marcaram a reflexão estética alemã de maneira indelével.

Como formar, então, o gosto? Permitindo a pública visitação às salas (aos “museus”) em que estariam expostas as obras gregas. Como formar o gosto do artista de modo a que ele expresse “bom gosto” em suas obras? Educando-o na escola dos gregos. O imperativo para a consecução desta tarefa parece ser: imitem as obras de arte gregas! Esta idéia representou uma transformação conceitual significativa pois, embora permaneça presa à exigência da imitação, trata-se agora de imitar a obra grega e não mais a natureza diretamente. A justificativa para esta mudança ampara-se na concepção segundo a qual a obra de arte grega exprime a união perfeita ente o “natural” e o “ideal”. Diz WINCKELMANN (1975, p. 48):

A nossa natureza não criará, facilmente um corpo tão perfeito como o de Antínoos Admirandus, e a idéia não pode conceber nada que seja superior às proporções mais que humanas de uma bela divindade como o Apolo do Vaticano: o que a natureza, o espírito e a arte têm sido capazes de produzir, aí está diante dos olhos.

Segundo tal concepção, na Grécia ocorreu a conjunção entre a natureza, o espírito e a arte, conjunção e potenciação que a mera imitação da natureza não daria, pois na natureza sempre faltaria algum elemento para arte. Isto, porém, não significa que a natureza seja “falha”, e sim, que a obra grega “encurta o caminho” para o artista pois mostra as regras perfeitas da arte, na própria arte. Quer dizer, economiza-se ao artista, num período em que sua maestria ainda não está completa, o dispêndio de energia com a transposição dos planos (da natureza para a arte) pois tudo já se encontra no “reino da arte”.

Há que se notar que o juízo de Winckelmann sobre a arte encontra-se submetido à “forma-arte” de sua predileção, a saber, a pintura, mas principalmente, a escultura. E sendo assim, o corpo assume uma função de destaque. É de se estranhar que Nietzsche não tenha feito nenhuma menção a essa valorização, presente em belas páginas das *Reflexões*, e tenha o acusado de incompreensão total do fenômeno grego. A razão talvez resida no fato de que, embora haja uma valorização do corpo, e há páginas em que ele chega a apresentar “detalhes mínimos do corpo grego”, Winckelmann opera, como já mostrado anteriormente, com uma distinção, típica nas teorias estéticas alemãs, entre o sensível e o inteligível, motivadas por uma apropriação da teoria platônica do amor e da beleza, tal qual aparece no *Banquete* e no *Fedro*. Assim, no corpo grego também se verifica aquilo que se verifica na estatuária grega: uma aproximação à beleza ideal, dadas as proporções entre as partes. É claro que tal proporcionalização possui vínculos com o acaso, pois os gregos não criaram a terra que habitaram, mas também com a sabedoria do espírito, por proporcionar ao corpo exercícios e hábitos alimentares, por proporcionar um regime capaz de dispor o corpo para a beleza. Assim sendo, poderíamos concluir que a obra de arte grega não seria o resultado de uma imitação servil da natureza na medida em que resulta de um comércio com o ideal. Não se trata, portanto, no caso grego, de acordo com o juízo de Winckelmann, de mera imitação, pois, no fazer artístico, a imitação já não é apenas imitação do modelo sensível, e sim, comércio com as formas perfeitas que a arte atualizaria. Por outro lado, é possível apreender nas afirmações de Winckelmann uma certa idealização da Grécia, do corpo grego enquanto uma forma perfeita de corpo, infinitamente superior ao corpo dos modernos. Se há, como já foi ressaltado, uma recusa da imitação servil da natureza, dada a vinculação aos princípios ideais, ainda assim permanece em Winckelmann a idealização da imagem

modelar da Grécia, não apenas daquilo que ela constrói como cultura, mas também daquilo que ela herda enquanto natureza. O juízo de Winckelmann sobre os gregos situa-os como “os bem-aventurados da história”, pois são duplamente exemplares e agraciados: tanto sua cultura quanto sua natureza os predispõe para a grandiosidade, razão mais do que suficiente para serem imitados. No próximo capítulo será demonstrado que a recusa da compreensão winckelmaniana da Grécia por parte de Hölderlin e Nietzsche repousa na crítica da noção de imitação e de correspondência.

Um último aspecto importante do texto de Winckelmann – importante não pela obra em si, mas pela seleção a que o escrito foi submetido, dada a temática desta tese – refere-se ao seu estoicismo, expresso em sua clássica definição da obra grega como sendo marcada por uma “nobre simplicidade” e uma “grandeza serena”. Diz-nos ele, numa das passagens mais conhecidas da estética alemã e que, apesar de extensa, merece ser reproduzida integralmente, pois manter-se-á como referência constante nesta tese:

Enfim, o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada. Essa alma se revela na fisionomia de Laocoonte, e não somente na face, em meio ao mais intenso sofrimento. A dor que se revela em todos os músculos e tendões do corpo e que, se não examinarmos a face e outras partes, cremos quase sentir em nós mesmos, à vista apenas do baixo ventre dolorosamente contraído, esta dor, digo, não se manifesta por nenhuma violência, seja na face ou no conjunto da atitude. Laocoonte não profere gritos horríveis como aquele que Virgílio canta: a abertura da boca não o permite; é antes um gemido angustiado e oprimido, como Sadolet o descreve. A dor do corpo e a grandeza da alma estão repartidas com igual vigor em toda a estrutura da estátua e por assim dizer se equilibram. Laocoonte sofre como o Filoctetes de Sófocles. Seu sofrimento nos penetra até o fundo do coração, mas desejaríamos poder suportar o sofrimento como essa grande alma. (WINCKELMANN, 1975, p. 53).

Porém, de que ordem é este estoicismo? Trata-se da mera renúncia da ação, de estacionar frente a necessidade, de “aceitação da ordem das coisas”? E novamente Winckelmann fornece uma explicação que é uma das mais límpidas definições do estoicismo e pouco lembrada pelos estudiosos de sua obra:

A alma se reconhece mais facilmente e é mais característica em paixões violentas; mas ela é grande e nobre no estado de harmonia, no estado de repouso. No Laocoonte, se só a dor fosse representada resultaria Parentirsus; por isso o artista, para fundir harmoniosamente o característico da situação e a nobreza da alma, emprestou a Laocoonte uma ação que era, numa tal dor, a mais próxima do estado de repouso. Mas nesse repouso a alma deve ser exprimida por traços que lhe sejam próximos, distintos de qualquer outra alma, para que ela possa ser representada serena mas ao mesmo tempo ativa, não indiferente ou sem vida. (WINCKELMANN, 1975, p. 54).

A recusa de Hölderlin e Nietzsche à tese da serenidade grega encontra nesta última citação seu coroamento e sua justificativa: os gregos não foram serenos pelo simples fato de que o “repouso” era a marca máxima da dissonância na harmonia. Se buscássemos reproduzir tal problemática em linguagem musical, mas particularmente no plano da harmonia musical, diríamos que Winckelmann está para Mozart assim como Hölderlin e Nietzsche estão para Debussy e Schönberg. Em outros termos: a unidade de estilo da arte e cultura gregas revela a dissonância, mesmo quando tudo parece estar calmo. Ocorre, porém, como será mostrado no capítulo quarto, que se insinuará uma proximidade estranha entre Zaratustra e o sábio estóico. Por ora, que fique expressa a total indisposição e o quase horror do trágico ao estóico.

“*Winckelmann assassinado*”!, “*Winckelmann assassinado*”! Se os teóricos da arte fossem tão famosos quanto os artistas, se o século XVIII tivesse sido movido pelo mesmo império da bisbilhotice da vida alheia tornado princípio de civilização que move a mídia em nosso tempo e que a torna uma formidável indústria comentada das pequenas e grandes desgraças do século, bem poderia ser aquele o anúncio de um acontecimento que transtornaria, pelo menos por um pequeno lapso de tempo, a ordem do dia, criando pequenos ou grandes ajuntamentos. Mas o estóico e o esteta primam pela discrição. Não, porém, o suficiente. Tal qual Dioniso que transformou as caseiras e ordeiras mulheres de Tebas em suas loucas seguidoras, em Bacantes, alvoroçando e fazendo os maridos e confrades de Penteu cochicharem entre si, Francesco Arcangeli, com um punhal, pôs fim às angústias do estóico. Seria o cínico “assassinato moderno” irmão da “oferenda, do sacrifício antigo”? Não, porquanto o trágico nada tem a ver com o cinismo. O que então se prova com isso? Pouca coisa. Dá-se, porém, tanto quanto possível, uma vazão para a

comédia, irmã univitelina da tragédia, aliás, como já sabiam os gregos e como nos lembrou recentemente Woody Allen em seu filme *Melinda & Melinda*. Variações, pequenas variações, mas enormes conseqüências.

Excursus II. Do oriente vem o fogo

Do oriente longínquo vem o fogo, que dá vida, que purifica, que coze, mas que também reduz a cinzas. E é sempre a vida que se almeja quando se vai, em imaginação ou em pensamento, para lá onde nascem os mistérios. Se do oriente nos vêm os deuses, quando eles fogem, velando-nos sua presença, é para lá que voltam? Então, qual é o lugar dos deuses?

A constatação hölderliniana do ocaso dos deuses e a crença nietzscheana no renascimento do trágico, no retorno da potência dionisíaca, é marcada por esta vinculação entre arte e religião em que a imagem mítica do oriente, enquanto espaço de irrupção do mistério, faz-se referência para a reflexão sobre a cultura. Em Hölderlin, o ocaso dos deuses significa queda, abandono, fuga, mas, também, retorno prometido, esperança. Em Nietzsche, o dionisíaco soterrado, renasce. Morre com Sócrates, renasce com Wagner. Tais movimentos, embora remetam para compreensões particulares, são unânimes em apontar para o desabrigo como a condição histórica do homem moderno. Quer dizer, o ocaso dos deuses e a morte do trágico alcançam na modernidade seu grau máximo de intensidade. Porém, embora tal constatação seja importante, com ela ainda não se atingiu o extrato mais profundo da reflexão de ambos os autores sobre a condição do homem, pois, para além da condição histórica, ambos pretendem apontar um condicionante mais fundamental, a saber, aquele do desabrigo ontológico do homem, a saber, não da submissão externa do homem ao tempo, e sim da constatação de que o homem é tempo, ou seja, de que a temporalidade lhe é constituinte. Dessa sua condição nem um deus o pode salvar.

Se a temporalidade é a condição nativa do homem, a arte, a criação artística, é a atividade que melhor capta e expressa tal condição, sendo ela a atividade por excelência para a criação da singularidade, do “elemento diferencial”. Se Hölderlin e Nietzsche insistem no poder educativo da arte – e, no que diz respeito a Hölderlin, isso será verificado neste excursus –, é por perceberem na arte a vinculação entre temporalidade e criação da diferença. E a razão para a escolha da tragédia, como referência para ilustrar tal movimento, vincula-se ao fato de que a tragédia é a própria obra do tempo em que a singularidade se faz carne e desaparece num ocaso forte, em que a queda cria uma diferença forte, em que a transgressão, a despeito da danação do herói, reconstitui o mundo como

tempo, ou seja, como o caso revelador da verdade de todos nós: devir! Com o Empédocles de Hölderlin podemos concluir: a vida é um fracasso cheio de ensinamentos!

1. Hölderlin

Durante muito tempo, a obra de Hölderlin foi considerada simplesmente a obra de um louco. Suas traduções dos Sófocles e Píndaro, logo renderam-lhe a fama de perturbado, pois destoavam em tudo do padrão classicista de tradução, tornado paradigmático com as traduções da obra de Homero feitas por Johann Heinrich Voss no final do século XVIII, ainda hoje respeitadas e utilizadas em estudos críticos na Alemanha. Além da recepção conturbada da sua produção enquanto ainda era vivo, a obra de Hölderlin permaneceu desconhecida. Até o início do século ele não passava de um infeliz poeta, que passou os últimos quarenta anos de sua vida totalmente alheado, no sótão de uma construção, à beira do rio Neckar, vendo a correnteza passar. Apenas há menos de um século passou-se a reconhecer sua obra como uma das mais profícuas da tradição idealista pós-kantiana, graças à primeira edição da sua obra completa, feita por Hellingrath, e graças também aos estudos de Martin Heidegger e Dieter Henrich. Apenas após a conjunção destes esforços, o de Hellingrath no início do século, o de Heidegger na década de 40 e o de Henrich, atualmente, é que passamos a ter acesso ao conjunto do seus escritos, bem como a ter um material suficientemente amplo e aberto, que possibilita uma pesquisa menos preconceituosa. Por fim, um último aspecto a contribuir para o ostracismo de seu pensamento foi o caráter hermético e fragmentário dos seus escritos: há cartas que contém noções preciosas da sua concepção de estética e poesia e alguns textos que, embora breves, lembram a densidade dos escritos da Doutrina da Ciência de Fichte, conhecidos pela dificuldade de interpretação.

Do conjunto de escritos incorporados à edição das obras e cartas de Hölderlin, organizada por Friedrich Beissner em 3 volumes, os problemas que se destacam são:

1º. A busca pela superação do antagonismo entre Sujeito-Objeto, entre Arte-Natureza, amparado num constante diálogo com as filosofias de Kant e Fichte; 2º. A identificação do Amor enquanto princípio cósmico unificador, a partir de um estudo reiterado dos escritos *Fedro* e *O Banquete* de Platão e da *Júlia ou A Nova Heloísa* de Rousseau. Este é um tema

bastante caro, não apenas a Hölderlin mas a todo o romantismo e que está relacionado com uma redescoberta da filosofia de Platão, motivada pela então recente tradução dos diálogos platônicos feita por Schleiermacher; 3°. Vinculação entre povo e religião, por meio da qual Hölderlin instaura um diálogo permanente com a Antigüidade grega, particularmente através do estudo da vinculação entre religião e arte na tragédia grega, bem como do estudo do pensamento pré-socrático, principalmente de Empédocles, explorando tanto o aspecto de pertencimento do pensador à comunidade, quanto do elemento de cisão inerente à figura do pensador; 4°. Relação entre Deus e Natureza: Spinoza tornara-se o pólo irradiador de um dos debates mais intensos do iluminismo alemão, o chamado debate Jacobi-Mendelssohn, a respeito de uma "possível" filiação spinozista do pensamento de Lessing. No Seminário Teológico de Tübingen, instituição em que Hölderlin estudava, as cartas de Jacobi dirigidas a Mendelssohn, tornaram-se material constante de estudos e debates entre os jovens estudantes; 5°. Criação de uma teoria da linguagem poética, bem como criação de uma linguagem poética em suas obras, quais sejam: na obra *Hipérion*, através da constituição de uma linguagem lírica cujas fontes inspiradoras são as *Oden* e o *Der Messias* de Klopstock e *Júlia ou A Nova Heloísa* de Rousseau; nas suas poesias e na tragédia inacabada *A Morte de Empédocles*, através da tentativa de criação de uma linguagem poética reveladora do trágico moderno, uma linguagem capaz de revelar a situação de desabrigo ontológico do homem, capaz de expressar a verdade fundamental: "homem é tempo"; 6°. E por fim, como momento decisivo, a superação da concepção clássica de Bildung, a englobar os momentos anteriores. Tais referências quase nunca são explícitas, exigindo uma verdadeira atividade investigativa para rastreá-las, identificá-las e interpretá-las.

De todas estas referências, aquela que se encontra mais próxima do tema deste estudo é a que se refere ao tema da linguagem poética, presente no projeto para uma tragédia moderna intitulada *A Morte de Empédocles*. Embora não seja suficiente para expressar a totalidade do pensamento de Hölderlin, os problemas propostos ou debatidos nesse texto são suficientes para dar conta de apresentar sua concepção de Trágico e de Bildung, portanto, suficientes para nossos propósitos.

1.1. O Suicídio do Filósofo, ou sobre as sandálias de Empédocles

Conta a lenda, ao menos em uma de suas variantes, apresentada por Diógenes Laércio no capítulo dedicado a Empédocles em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, que Empédocles, tomado de soberba, atirou-se ao vulcão Etna, mas que, após jogar-se, uma de suas sandálias é lançada fora do vulcão, permanecendo como “testemunha” da sua imolação. Procurado por seus amigos, não o encontram. Encontrando, porém, a sandália, rendem-lhe glórias “como se em deus se tivesse tornado”.

Aparte o aspecto lendário e anedótico desta passagem das fontes de Diógenes Laércio, este texto apresenta uma outra caracterização de Empédocles, agora menos anedótica, embora ainda distante da dimensão filosófica da atividade de Empédocles, que merece ser apresentada, pois serviu de fonte para a caracterização do Empédocles de Hölderlin.

Segundo Diógenes Laércio, Empédocles “[...] foi um homem admirado por muitas causas” (DIÓGENES LAÉRCIO, 1949, p. 524). Segundo Aristóteles, foi o inventor da retórica; segundo Heráclides, foi médico e adivinho, tendo curado uma mulher que passara trintas dias sem respirar e sem comida. Também foi “reformador social”, pois dissolveu a Assembléia dos Mil, substituindo-a por um sistema de governo do qual tomavam parte, não apenas os cidadãos ricos, mas também os instruídos nos negócios populares, mesmo que não ricos. Por fim, creditavam-lhe ser protegido dos deuses ou de um deus, uma das razões para sua soberba: acreditava que nada lhe aconteceria ao jogar-se ao Etna. Ainda uma última causa para o episódio do lançar-se ao Etna é creditada a uma desavença com os agrigentinos. De qualquer forma, a sua morte transcende o signo do suicídio pois vincula-se à imagem religiosa do sacrifício e da incorporação do homem à natureza.

Porém, de que ordem é esta incorporação? No plano filosófico, Empédocles cria noção de “elementos”: os quatro elementos (água, terra, fogo e ar) permanecem qualitativamente imutáveis pois são originários. Assim, não há nascer ou perecer, caso se entenda isso como um “vir do nada” e um “ir ao nada”. O que há é um “[...] vir das coisas que são e um transformar-se em coisas que também são” (Apud REALE, 1996, p. 134). A mistura entre os elementos é dada pelos ciclos de Amor e Ódio: a predominar o Amor,

unem-se os elementos; imperando o Ódio, separam-se. Assim, já se torna possível entender de que ordem é aquela incorporação à natureza presente no ato drástico de Empédocles: ilustra a teoria segundo a qual “tudo está em tudo”.

E o Empédocles hölderliniano, acaso, mantém-se fiel àqueles registros? A resposta advém sob uma nova pergunta, a saber: qual Empédocles de Hölderlin? Afinal, restaram três versões da tragédia, ambas inacabadas. A propósito, Hölderlin chama as versões de “Projeto para Empédocles”.

Não será feita aqui uma análise comparativa entre as três versões, sequer uma análise pormenorizada da estrutura de alguma delas. Considerando o objetivo deste excurso que consiste em mostrar brevemente a peculiaridade da compreensão de Hölderlin sobre a Grécia, buscar-se-á explicitar o juízo hölderliniano segundo o qual a Grécia não constitui um modelo a ser imitado, e sim, um exemplo que pode ser seguido; buscar-se-á, também, apontar para as razões do inacabamento da tragédia. A maneira de fazê-lo será reconstituir e comentar, menos as versões da tragédia de Empédocles, e mais as cartas escritas ao irmão Karl e a Casimir Ulrich Böhlendorf. A razão para este deslocamento de textos tem a ver com uma das características do texto de Hölderlin apontada no início deste capítulo: muitos dos seus textos são propositalmente obscuros e herméticos. Ocorre que as cartas, ao nosso juízo, contêm uma boa chave interpretativa da tragédia de Empédocles. Apenas no final desta parte dedicada a Hölderlin retomaremos a tragédia, explicitando a idéia da incorporação à natureza, presente na tragédia de Empédocles sob o signo do sacrifício e da expressão “*infinitamente é atingido o infinito*”, idéia central para caracterizar a concepção hölderliniana de formação, tanto grega quanto moderna, e para explicitar o motivo do inacabamento da tragédia de Empédocles.

Quando o tema da formação é convocado nos textos de Hölderlin, acompanha-o a reflexão sobre a compreensão da natureza, do próprio. Na carta a Böhlendorf, datada de 4 de dezembro de 1801, tal vínculo expressa-se exemplarmente nestes termos:

Nada é mais difícil de aprender do que o livre uso do nacional. Acredito que, para nós, a clareza da apresentação é, originalmente, tão natural como foi, para os gregos, o fogo do céu. Por isso também é que os gregos se deixaram ultrapassar mais pela bela comoção, que conseguiste manter, do que pela presença do espírito homérico e seu dom de apresentação. Isso soa como um paradoxo. Mas afirmo, ainda uma vez, e entrego, com liberdade, à tua compreensão e uso: no progresso da formação cultural, o

propriamente nacional será o menos privilegiado: Por isso, os gregos não são tanto mestres do pathos sagrado, já que este lhes era inato. Foram, ao contrário, desde Homero, exímios quanto ao dom da apresentação, pois esse homem extraordinário possuía uma alma suficientemente plena para apresar, em seu reino, apolíneo, a sobriedade ocidental de Juno e, assim, apropriar-se verdadeiramente do estranho (HÖLDERLIN, 1994b, p. 132).

Não seria mero exercício de retórica perguntar-se sobre o que precisamente se encontra em jogo quando se trata da formação. Na carta de Hölderlin opera um duplo registro bifurcado, em que se inscreve a discussão sobre a formação: o da relação entre natureza e cultura, e o da relação entre o grego e o moderno. O que é próprio ao grego, o que lhe é natural, não é natural ao moderno, aparecendo a este vinculado à sua cultura. E, por sua vez, aquilo que é da ordem da cultura grega, aparece como sendo o natural ao moderno. E o que seria isto e como, não apenas compreender o seu sentido, mas aceitar o paralelismo invertido entre o grego e o moderno?

Para Hölderlin, assim como para Schelling, há uma pulsão de formação, princípio inerente a todo homem e a toda cultura. A este respeito há uma passagem na carta ao irmão Karl, datada de 4 de junho de 1799, que dada a sua beleza e importância para o tema, a despeito da extensão, será transcrita na íntegra:

Por que eles não vivem como o selvagem na floresta, na suficiência, no limite do solo e da alimentação que se encontra imediatamente ao seu redor, numa coesão com a natureza tal como a criança no peito da mãe? Assim não haveria desassossego, fadiga, lamento, noites de insônia e somente pouca doença e pouca discórdia. Isso, no entanto, seria tão antinatural para o homem como é antinatural para o animal os artifícios que o homem ensina. Promover a vida, precipitar e aprimorar o movimento de plenificação da natureza, idealizar o que encontra diante de si, eis a pulsão que mais caracteriza e distingue o homem e de onde surgem todas as suas artes e ocupações, todos os seus erros e sofrimentos. Por que existem jardins e campos? Porque o homem queria algo melhor do que encontrou. Por que existe comércio, navegação, cidades, estados, em todo o seu turbilhão, em tudo o que possuem de bom e de ruim? Porque o homem queria algo melhor do que encontrou. Por que existe ciência, arte e religião? Porque o homem queria algo melhor do que encontrou. E mesmo quando se enfurece, provocando o próprio extermínio, ainda é porque, para o homem, o presente não basta, porque quer algo melhor. E, desse modo, lança-se ainda mais prematuramente no túbulo da natureza, precipitando o curso do mundo (HÖLDERLIN, 1994b, p. 127-128).

Paradoxal esta passagem, pois ela poderia revelar um tom leibniziano no texto de Hölderlin, em que tudo, mesmo aquilo que parece ser um grande mal, contribui para a perfeição do mundo, por esta razão corretamente denominado de “melhor dos mundos possíveis”. Porém, não se trata de nada disso. O que pode ser realçado é que no todo, ou seja, na natureza, na totalidade, tudo, mesmo a selvageria, e não apenas o bem, contribuem para a constituição de uma determinada imagem do homem, da cultura, da natureza. Distante de Leibniz, mas muito próximo de Fichte, Hölderlin destaca a atividade, a pulsão, como princípio definidor, tanto do homem, quanto da cultura, mesmo da própria natureza. E assim, quando pensamos numa imagem total, não poderíamos pensar apenas nos empreendimentos edificantes, pois a manutenção de uma cidade ou a selvageria da sua destruição, ambas são faces desta mesma atividade, se bem que a construção nos seja mais afeita, pensa Hölderlin; afinal, não destruí-la, não significa necessariamente bondade, podendo representar apenas um cálculo sobre o menor prejuízo possível. Dizer: “o homem queria algo melhor do que encontrou” não representa um credo ingênuo otimista e sim o reconhecimento que a compreensão da humanidade está submetida à noção de atividade que comporta por sua vez, ao menos em Hölderlin, aspectos obscuros que inviabilizariam qualquer pretensão de aproximação ao otimismo.

Além disso, este tema convoca uma discussão que remonta a Aristóteles, a respeito da relação entre natureza e arte. Diz Aristóteles, no Livro II da Física: “E, em geral, a arte, por um lado, completa aquilo que a natureza não é capaz de elaborar, e, por outro, imita as coisas naturais”. (ARISTÓTELES, 1999, p. 93). Na referida passagem, Aristóteles discute a idéia de finalidade na natureza, argumentando que nada acontece ao acaso e que o mesmo princípio de finalidade que rege a natureza, rege, também, o mundo da arte, quer dizer, dos produtos humanos. Quer dizer, também a arte é regida pela finalidade sendo absurda qualquer tentativa de explicação dos acontecimentos, sejam naturais, sejam alterados pelo concurso humano, sem a referência à causalidade, “[...] pois os posteriores se têm reciprocamente para os anteriores de maneira semelhante nas coisas segundo arte e nas segundo natureza” (ARISTÓTELES, 1999, p. 93)

Na mesma carta ao irmão, datada de 4 de junho de 1799, Hölderlin (1994b, p. 127-128) afirma: “[...] a pulsão artística e de formação, com todas as suas alterações e

deformações, constitui, propriamente, um préstimo que os homens oferecem à natureza.³ À primeira vista, parece que Hölderlin confirma o juízo aristotélico: além de não serem contrários, a arte completa a natureza. Porém, se relacionadas àquela citação inicial retirada da carta a Böhlendorf, a identificação entre o procedimento da arte e da natureza, torna-se problemática; afinal, naquela passagem para Böhlendorf fica claro que natureza (o próprio) e cultura (arte) são distintas e, em muitos casos, até antagônicas. Seriam, também, inconciliáveis? Quando Hölderlin afirma que “[...] no progresso da formação cultural, o propriamente nacional será o menos privilegiado”, parece afirmar que se trata de uma lei que rege – pelo menos foi assim na Grécia, é assim na Alemanha – a relação entre o próprio e o outro.

Do fato de serem distintas, não se conclui que sejam irreconciliáveis. Aliás, daí deriva a dificuldade do tema da formação. Formar-se não é nada mais do que conciliar, sem destruir a tensão, o próprio e o estranho (distinto). A pulsão de formação, enquanto atividade, responde a esta especificidade, a esta exigência. Se, portanto, a atividade preside todo empreendimento humano, seja particular, seja geral, é sob este signo que também deve ser pensado o problema da formação. Segundo Hölderlin, embora distintos no plano da particularidade, também no plano da generalidade os modernos não diferem dos gregos na sua pulsão fundamental, pois ambos se definem por uma duplicidade de constituição, manifesta na sua imagem de si enquanto polarização entre natureza e cultura, apesar da diferença de significado que cada uma destes termos recobra. Quer dizer, mesmo que o próprio e o distinto dos gregos difira do próprio e do distinto dos modernos, é comum a ambos se definirem através daquela dialética entre o próprio e o estranho. Segundo Dastur (1994, p. 155),

A originalidade da concepção hölderliniana entre a antiguidade e a modernidade deriva do fato de que, para Hölderlin, o grego não difere do hespérico, como a natureza (a infância) difere da cultura (a maturidade), mas que cada um está, em si mesmo, dividido entre natureza e cultura, entre “*physis*” e “*techné*”.

³ No terceiro capítulo será explorada a vinculação deste tema com o juízo nietzscheano, presente em *Schopenhauer como educador*, segundo o qual o artista, o filósofo e o santo são seres que justificam a natureza, pois representam uma exceção à péssima contabilidade da natureza, a saber: o saldo é sempre negativo pois a natureza gera tantos seres e apenas uns poucos tornam-se integrais.

Próprio e estranho. Na dialética entre estes dois termos, entre estas duas realidades, configura-se a auto-imagem do grego e do moderno. O que, então, são, segundo Hölderlin, o grego e o moderno? O que os particulariza, o que os distingue? O que lhes é próprio, e o que, estranho?

Françoise Dastur (1994, p.153), num estudo sobre a relação entre tragédia e modernidade, estabelece um quadro comparativo entre a antiguidade e a modernidade em Hölderlin que é:

INSTINTO DE FORMAÇÃO

	Natureza (o próprio)	Cultura (o estranho)
Antiguidade (Grécia)	<i>Pathos</i> sagrado Fogo do céu	Clareza de Apresentação Sobriedade de Juno
Modernidade (Hespérie)	Clareza de Apresentação Sobriedade de Juno	Fogo do céu <i>Pathos</i> sagrado

Ao dizer que os gregos dominaram o princípio de limitação, de diferenciação, chamado de “clareza da apresentação”, Hölderlin aponta para uma dimensão paradoxal do processo formativo, a saber: tornamo-nos mestres, não daquilo que nos é próprio, e sim, do que nos é estranho. Por quê? Porque “[...] o mais difícil é o livre uso do que é próprio, nacional” (HÖLDERLIN, 1994b, p. 132). É como se uma negatividade plena nos definisse desde sempre; como se o “conhece-te a ti mesmo” sempre ficasse a meio caminho. Os gregos foram mestres do que lhes era estranho, não do que lhes era próprio. Ou seja, a sua natureza, por ser o que havia de mais próximo, permaneceu não cultivado. E isso não implicou-lhes uma consciência plena do que fosse a sua natureza, e sim, um interdito: o estranho é incorporado como forma de proteger-se contra a própria natureza. Se não tivessem se tornado mestres na arte da limitação, da diferenciação – e, para Hölderlin, Homero é o exemplo do grego – os gregos teriam sucumbido. Uma interpretação, similar neste particular, e distinta em outros aspectos, é aquela de Nietzsche que, em *O Nascimento*

da Tragédia, afirma que os gregos criaram o mundo olímpico como forma de proteger-se das suas pulsões noturnas.

Se o que para os gregos é natural, para nós é cultura, e vice-versa, o que teríamos a aprender com eles?

Do exposto é possível concluir que nossa relação com os gregos não pode ser de imitação, pelo simples fato de que a relação deles com o que lhes era próprio e aquilo que lhes era estranho é contrária à nossa. O que teríamos a imitar? Nada. Poderíamos, sim, aprender com a particularidade e a generalidade da experiência grega. Tal conclusão, presente em toda a interpretação hölderliniana da relação entre a Grécia e a Alemanha, representa o fim do império da interpretação classicista da antiguidade ou da relação entre modernos e antigos (gregos), e o advento de uma relação menos direcional, já denominada no primeiro capítulo de **concepção trágica de formação**. Os gregos podem nos ensinar muito a respeito da nossa natureza, pois aquilo que para eles é cultura, para nós, é natureza. Se, como quer Hölderlin, “[...] a tendência formadora conduz ao elemento estranho” (DASTUR, 1994, p. 153), deixando livre e não dominado o elemento natural, ao buscar compreender o processo de formação grego, visualizaríamos em sua cultura, aquilo que, em nós modernos, é natureza, e, inversamente, aquilo que lhes é natural, no nosso caso, seria cultura. O que é natural ao grego? De acordo com Hölderlin, o natural ao grego é o *pathos* sagrado, o elemento da religiosidade, da vinculação ao solo pátrio como um culto sagrado. Já o adquirido, o construído é o poder de apresentação, a clareza do seu pensamento, seja poético ou filosófico. Quer dizer, os gregos cultivaram em excesso este segundo aspecto, enquanto que deixaram completamente livre o elemento natural, sucumbindo, pensa Hölderlin, por excesso de arte. É, então, possível compreender a razão da impossibilidade de imitação dos gregos: em nós, a “clareza da apresentação” é natural. Por esta razão, devemos nos tornar mestres não apenas da nossa relação com a natureza, característica definidora da cultura moderna, mas da relação com a própria interioridade, que nos é natural. Parece que Hölderlin pretende mostrar que, a despeito da modernidade instituir-se sob o signo da subjetividade, isto aparece como o interdito, o não cultivado.

Se os gregos não podem nos ajudar em nossa arte, podem, contudo, ajudar-nos na tarefa mais difícil: no livre uso do pátrio, do nacional. E o que seria isso para nós, os

modernos? A tragédia *A Morte de Empédocles* pode servir de exemplo para, senão responder, pelo menos ilustrar este problema.

Segundo Françoise Dastur (1994, p. 170),

Na tragédia, o que se exige é, contudo, um elemento objetivo, ao mesmo tempo estranho e análogo. O que significa: o poeta deve estar próximo do seu tema. Eis aí o elemento moderno da tragédia. Compor uma tragédia implica, pois, uma relação com a época, com o tempo presente. O autor dramático deve tentar conciliar as contradições de sua época, utilizando-se da mediação de uma fábula, de uma história que lhe seja estranha. Foi o que fez Hölderlin, ao escolher o personagem e a história lendária de Empédocles, que, apesar de encontrar-se bastante distanciado de sua época, vive num tempo caracterizado pela oposição externa entre natureza e cultura, como é também o caso da modernidade.

Toda tragédia assenta-se na fissura do tempo: o tempo presente torna-se problemático porque os valores do passado já não vigoram mais. Logo, também o passado é levado ao tribunal. A relação problemática entre natureza e cultura, entendida como relação entre o próprio e o estranho, aumenta aquela tensão inicial, pois o estranho e o próprio mostram-se também na sua variação temporal, em que as “contradições da época” explicitam-se e adquirem densidade na relação com a tradição. Empédocles foi um reformador social. Tal atividade, eminentemente transformadora, crítica, ocasionou uma repulsa da população, afeita à tradição e preocupada com o desabrigo que a incerteza quanto ao futuro poderia trazer. O que isso mostra? Que é preferível a segurança de um presente conhecido, mesmo que insatisfatório, do que a incerteza de um futuro que pode trazer, mesmo que apenas hipoteticamente, grandes desgraças.

Na tragédia de Empédocles, porém, Hölderlin não explora apenas este aspecto da contradição, já que a própria escolha da figura de Empédocles revela uma motivação essencialmente moderna: não mais mostrar a incorporação à totalidade como plenamente viável, mas apresentá-la, sim, como impossibilidade, como horizonte expandido, não de promessa, mas de impossibilidade constatada, incorporada no próprio inacabamento, no próprio tempo. Assim, o fato de as três versões de Empédocles permanecerem inacabadas deveria ser visto, não como um problema, e sim, quase como uma característica inerente à condição de uma tragédia moderna. Não que toda tragédia moderna devesse permanecer inacabada, e sim que o inacabamento é uma condição do moderno. O final da primeira

versão é lapidar: “Infinitamente é atingido o infinito”, diz Pausânias. Assim, a falta do acabamento normal da peça, do texto, é apenas mais uma variante de uma progressão ao infinito que caracteriza o pensamento moderno. E onde o moderno encontra tal expansão? Para usar a linguagem grega, no imo do peito, ou no espaço que se estende em nossas teorias científicas. É isto que se chama crítica, progressão, movimento, atividade.

Em suma, se os gregos caracterizaram-se pela abertura à alteridade e ao divino, o moderno caracteriza-se pelo isolamento e o fechamento sobre si mesmo. Se o grego pode aspirar à formação total, e o nome para isso é *Paidéia*, segundo Hölderlin e, posteriormente, também segundo Nietzsche, o moderno pode apenas almejar a formação de um “fragmento significativo”. Como compreendê-lo? Não como pura cisão, como um particular irreconciliado e irreconciliável, imagem tão louvada pelos pós-modernos em Nietzsche, principalmente, mas como a particularidade que se incorpora à cultura, ao estranho, e que estabelece um terceiro elemento, para além da pura interioridade e da pura exterioridade. Em Nietzsche, tal exigência leva a uma superação da oposição Natureza (o Próprio) e Cultura (o Estranho).

CAPÍTULO II – AFINAL, QUAL GRÉCIA?

Escândalo na República das Letras: um jovem e pretensioso professor de Filologia acaba de publicar um livro fantasioso, pouco fundamentado cientificamente, cheio de imprecisões, de incompreensões e de uma linguagem pseudo-poética. O seu nome, Friedrich Wilhelm Nietzsche; o ano, 1872; o título da obra, *O Nascimento da Tragédia*⁴. Ao menos esta foi a impressão causada pela obra nos círculos filológicos alemães. Nietzsche, que chegara à Basileia como a grande promessa da filologia alemã, então considerado jovem gênio que aos 24 anos já recebera o título de doutor apenas pelos trabalhos publicados em periódicos de Filologia, logo após a publicação de NT, tornou-se a grande decepção dos seus confrades. De gênio promissor a impostor: o silêncio em torno a sua obra revela o quanto NT atingiu um dos pontos centrais da relação alemã com a antiguidade grega: não o seu amor pela Grécia, aquele despertado por Winckelmann, mas o orgulho da cientificidade do seu conhecimento dos Gregos. Quem continuará pautando sua relação com os textos antigos a partir de um fugaz e inconstante sentimento ou de uma pulsão se agora, com a ciência filológica, pode-se fazê-lo a partir de regras invariáveis? Na *Tentativa de Auto-crítica*, novo prefácio publicado quatorze anos após a publicação da primeira edição de NT, Nietzsche afirma que o jogo que é jogado em sua primeira obra é aquele da ciência contra vida. E com isso não é apenas a ciência que surge com Sócrates que está impugnada, ou mesmo a ciência moderna; interdita-se, com tal crítica, também aquela ciência dos filólogos alemães que acreditavam ter cientificizado – entenda-se, objetivado – de uma vez por todas a relação com a antiguidade. Ciência contra vida significa, também, filologia contra a compreensão de uma Grécia movida por pulsões. Na interpretação de Nietzsche, Apolo e Dioniso, figuras centrais para a constituição da arte grega, da civilização grega, e da própria história, funcionam como princípios pulsionais por cuja ação se confundem as interpretações “objetivas” fornecidas pelos filólogos profissionais. Tendo em vista os objetivos do primeiro e segundo capítulo da tese, será necessário insistir neste aspecto normalmente esquecido nas interpretações da primeira obra de Nietzsche. Fiel, portanto, a tais objetivos, buscar-se-á mostrar a especificidade da interpretação nietzscheana da Grécia, realçando aqueles aspectos da sua interpretação que

⁴ Doravante NT.

fundamentam sua concepção de formação, tal qual estarão referidas em *Schopenhauer como Educador* e *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*, textos a serem discutidos na primeira parte do terceiro capítulo.

1. Apolo, Dioniso: da Grécia à Alemanha e para além

Os escritos de Nietzsche publicados durante a sua vida, bem como o significativo e vasto conjunto de textos não publicados e editados postumamente, permitem constatar que, desde os primeiros escritos, a Grécia pré-socrática ocupou um lugar de destaque em suas reflexões, constituindo-se em referência obrigatória para a compreensão do seu pensamento. Se houve, neste particular, uma mudança no decorrer do tempo, a avaliação do próprio Nietzsche não deixa dúvidas: a “dívida” para com os gregos manteve-se em todos os períodos da sua produção intelectual. Afinal, até os últimos momentos de vida lúcida, Nietzsche proclamou-se discípulo do deus Dionísio.

Porém, como já frisado nas partes anteriores desta tese, a volta aos gregos não é característica exclusiva do pensamento nietzscheano. Uma parte considerável dos empreendimentos literários, artísticos e até mesmo filosóficos na Alemanha em fins do século XVIII e no século XIX, buscavam na cultura grega o “material” para seu deleite e prazer pessoal, assim como a fonte de inspiração para a criação de novas maneiras de pensar o homem, a cultura, enfim, a vida corporal e espiritual. Sob o signo da renovação, a volta aos gregos assumia o sentido de volta à origem, volta a um momento onde o Ser se dava de forma mais pura. A vida, ainda não mediada pela barbárie de uma visão científica mecânica que emprestaria ao homem uma estática opressiva, podia instituir-se com mais intensidade.

Para grande parte dos intelectuais alemães do final do século XVIII e do início do século XIX, voltar à Grécia significava deter-se na polis de Atenas dos séculos V e IV a.C., com as estátuas de formas deslumbrantes, com sua estrutura política e com as oscilações dos diálogos socráticos, presentes nos escritos de Platão. O exemplo mais representativo desta tendência encontra-se na interpretação de Winckelmann. Como já explicitado, para ele, o conceito que melhor expressaria a essência da cultura grega, seria o conceito de serenidade, representado simbolicamente na imagem do deus Apolo.

O estudo da literatura grega, mas principalmente, o atento estudo das estátuas preservadas - algumas cópias - em Roma e na Alemanha, levaram Winckelmann a concluir que na Grécia havia se desenvolvido um ideal de beleza muito especial que, específico daquela cultura, representava o ideal estético por excelência: o ideal da beleza visual. Os efeitos deste princípio podiam ser apreendidos, segundo ele, na harmonia da figura, na leveza dos contornos, no sentimento de simplicidade evocado pela visão das estátuas e pinturas, enfim, no sentimento de serenidade que tomava o espectador, interpretados como manifestação da serenidade da cultura grega. Conseqüentemente, todas as outras formas e expressões artísticas passaram a ser submetidas hierarquicamente às artes plásticas, e o princípio da beleza visual foi erigido em critério para o julgamento de todas as obras de arte. Sendo assim, no início do século XIX, para os “admiradores de Winckelmann”, sejam os representantes do movimento literário *Sturm und Drang* (Tempestade e ímpeto / Pré-romantismo), sejam aqueles mais ligados ao classicismo que tem justamente em Winckelmann a figura alemã mais eminente, ou ainda aqueles ligados ao romantismo, o princípio da beleza visual tornou-se o critério de julgamento e o conceito explicativo para toda a atividade artística, dos gregos aos alemães do século XIX.

É contra esta interpretação que Nietzsche se volta em NT, embora a crítica seja endereçada à particularidade da interpretação de Winckelmann, jamais ao estatuto da arte enquanto cânon para a vida e para o pensamento. Cabe aqui notar que, em virtude da importância assumida pela arte nas análises da cultura alemã no século XIX, desenvolveram-se teorias da educação que incorporaram os princípios estéticos à empresa educativa. Ou seja, se a arte tinha uma posição estratégica para a edificação da cultura, a criação de uma “pedagogia da arte” - que implicava numa educação para o gosto estético - era a maneira de efetivar a construção de uma cultura regida pelos princípios estéticos⁵.

Se a volta aos gregos é um procedimento comum a Nietzsche e aos literatos e estetas alemães do século XVIII e XIX, não é, porém, a mesma Grécia que eles têm em mente. Ambos não comungam a mesma valoração dos estágios da cultura grega, pois, enquanto Schleiermacher traduz as obras de Platão, expressando uma tendência dos meios letrados alemães em atribuir à filosofia dos diálogos platônicos uma posição de destaque,

⁵ Os dois grandes exemplos da dimensão programática da arte para a educação do homem e a edificação da cultura foram Friedrich Schiller com sua obra *Educação estética do homem* e o próprio Nietzsche com a sua “metafísica de artista”.

posição devedora ao máximo da interpretação winckelmanniana, Nietzsche ocupa-se das fontes de Diógenes Laércio, realizando trabalhos sobre Homero, sobre a tragédia e os autores da idade trágica dos gregos, os pré-platônicos. Quando Nietzsche se deteve no estudo dos diálogos platônicos, foi muito mais para mostrar que, a partir de Platão, a cultura grega se encontrava num processo irreversível de decadência.

Por outro lado, de posse do referencial teórico da filosofia de Schopenhauer, Nietzsche operou uma crítica interna à tese sustentada por Winckelmann, buscando mostrar que a postulação da serenidade como tipologia distintiva da cultura grega, base para a instituição da beleza visual enquanto princípio normativo da reflexão sobre a arte, carecia de sustentação pois desconsiderava uma dimensão significativa da produção artística grega e da própria cultura grega, a saber, as produções artísticas e as considerações sobre o valor da vida que brotavam de um profundo pessimismo. Segundo Nietzsche, serenidade é sinônimo de superfície. Faltou a Winckelmann a investigação atenta da tragédia grega. Faltou-lhe a intuição do impulso dionisíaco.

Trata-se então de apresentar a teoria estética nietzscheana, circunscrevendo-a ao âmbito mais abrangente de uma reflexão sobre a cultura, grega e alemã. Neste contexto, um dos momentos mais significativos de NT, situa-se no início do primeiro parágrafo. A “abertura” da obra não deixa dúvidas quanto a novidade de suas teses. O ponto de partida será o da crítica da abstração excessiva em questões de estética. Diz Nietzsche (1992, p. 27):

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da intuição [Anschauung] de que o desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses.

Embora Nietzsche não dissimulasse a crítica à insuficiência do conceito em questões relativas à arte, não se trata neste caso de uma negação incondicional do valor explicativo do conceito, e sim, da demonstração da insuficiência da explicação conceitual

quando erigida em forma explicativa única. A estratégia empregada por ele consistiu em relativizar a importância do conceito recorrendo ao símbolo como uma forma de linguagem que, sendo mais afim às questões da arte - o símbolo é intrínseco à própria obra de arte e ao fazer artístico - torna-se por isso mesmo, mais significativo que o conceito. Tal crítica à “intelecção lógica” seria reafirmada em outros momentos de NT, como por exemplo: “Por uma fraqueza peculiar de nossa capacidade moderna, tendemos a complicar o profenômeno estético e a representá-lo de maneira muito complicada e abstrata.” (NIETZSCHE, 1992, p. 59); Ou ainda, “Nós falamos de poesia de um modo tão abstrato por que todos nós costumamos ser maus poetas.” (NIETZSCHE, 1992, p. 59). A partir de então, a questão adquiriria contornos mais precisos: se a justificação última de um conceito se dá no âmbito da pura abstração, este não pode figurar como critério para as questões da arte por que, segundo Nietzsche, a arte diz respeito à vida entendida enquanto impulso, pulsão, instinto. A razão, o pensamento, a lógica, a consciência são de origem tardia, por isso mesmo, menos significativas, menos expressivas. Não é por ser teórico - oposto de prático - que o conceito deve ser preterido, e sim, por que a partir de uma consideração teórica, que é essencialmente abstrata, desloca-se para o conceito, o simbolismo da arte, a sua pulsão, negando-se os impulsos, desfigurando-se a arte. Ora, a teoria estética e a teoria da cultura nietzscheanas sustentam-se exatamente nesta novidade: valorização do impulso.

Estas reflexões, antes de expressarem uma descrença, da parte de Nietzsche, na possibilidade da explicação teórica das questões estéticas, representaram o primeiro esboço de uma teoria da linguagem que postulava a linguagem como nomeação e que assumia a metáfora como alternativa à logicização da língua. Não se tratava de desvalorizar o uso dos conceitos e sim, de submetê-los ao poder signitivo dos símbolos. A partir destes pressupostos, o apolíneo e o dionisíaco seriam introduzidos em NT.

Apolo enquanto deus da bela aparência simboliza o “universo artístico” do sonho, atividade orgânica - natural - na qual é jogado o jogo da aparência. Para a pessoa suscetível ao artístico, diz Nietzsche, o universo simbólico do sonho representa o substrato de sustentação da atividade artística, bem como, o “momento” reparador da realidade, no qual o artista se serve do poder simbólico da natureza, próprio ao empreendimento criativo. Segundo Nietzsche, pela disposição peculiar para o artístico, os gregos sabiamente captaram esta característica sanadora do sono e do sonho, e projetaram-na magistralmente

na figura de Apolo, o deus da bela aparência. Esta tese, Nietzsche procurou sustentá-la a partir do confronto das várias obras de arte gregas e dos vários estilos, mostrando que os escritos de Homero representam plenamente o ideal apolíneo de beleza, enquanto ordenação e medida.

Na interpretação da obra de arte apolínea (Homero), Nietzsche recuperou as teses tradicionais sobre o apolíneo. Para ele, Apolo também representaria

[...] aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranqüilidade do deus plasmador. Seu olho deve ser 'solar', em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal-humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência. (NIETZSCHE, 1992, p. 29-30)

Porém, a aproximação da interpretação nietzscheana às interpretações antecedentes, é apenas aparente. A sua precariedade revela-se no momento em que Nietzsche introduz em sua obra temas e conceitos schopenhauerianos. Para ele, o apolíneo da cultura grega representaria aquilo que Schopenhauer definiu, em sua obra *O mundo como vontade e representação*, como *princípio de individuação*. Para Schopenhauer, a individuação é o atestado da “situação humana”, a saber, a finitude, a incontornável solidão e o dilaceramento da natureza em indivíduos. Ocorre que pela própria especificidade humana - ser racional - torna-se possível ao homem ascender ao estado de consciência teórica desta situação, forjando para si uma crença inabalável na vida, não obstante a constatação da finitude e da solidão. Esta crença do homem individual converter-se-ia, segundo Schopenhauer, no próprio móvel da vida: acreditar que num mundo pleno de tormentos, ainda assim, a vida possui sentido⁶. A partir destes postulados, o apolíneo foi interpretado por Nietzsche em NT, razão suficiente para marcar uma distância considerável entre a sua concepção e a concepção tradicional do apolíneo.

Neste contexto, a arte apolínea passou a ser o atestado da luta desencadeada por homens que possuíam uma super-afetação da sensibilidade e que projetavam nas suas obras de arte, o remédio para o sentimento dilacerante da existência. Em outros termos, os gregos possuíam nítida consciência do dilaceramento, do fato de que o homem estava separado da

⁶ Estas questões foram desenvolvidas por Schopenhauer no Livro I da obra *O mundo como vontade e representação*.

natureza, que ele era um, em meio ao todo. Sendo assim, pergunta-se Nietzsche: “De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuosos no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?” (NIETZSCHE, 1992, p. 37). Porém, dizer que os gregos possuíam uma super-afetação da sensibilidade e por isso sofriam intensamente, não representa um grande avanço na argumentação. A reflexão intensificou-se quando Nietzsche sustentou que a criação do Olimpo, o desfile das afecções dos deuses, características distintivas da obra de Homero, eram o exemplo inequívoco de que este sentimento de dilaceração fora dominado em prol da arte. Ou seja, também os gregos da Grécia pré-socrática, da obra de arte apolínea, homérica, transformaram em obra de arte a sua pré-disposição ao sensitivo e ao sofrimento.

A filosofia de Schopenhauer permitiu a Nietzsche um aprofundamento na interpretação da cultura grega, sendo decisiva para a crítica da interpretação tradicional. Ao afirmar que “[...] em algum ponto capital, tampouco aqueles lutadores conseguiram penetrar no âmago do ser helênico” (NIETZSCHE, 1992, p. 120), Nietzsche pretendeu mostrar que Winckelmann, Goethe e os adeptos da interpretação tradicional permaneceram presos à equação Grécia = Apolo (Serenidade), desconsiderando uma dimensão da arte, da cultura, do ser grego que já se encontrava presente nos textos de Homero, a saber, a disposição para o terrível, para o horrendo, para o sofrimento. O “ponto capital” desconsiderado por “aqueles lutadores” foi o impulso dionisíaco. Entretanto, a simples referência ao *princípio de individuação* schopenhaueriano não seria suficiente para operar uma transformação radical da interpretação tradicional da cultura grega, pois não introduziria grandes novidades. A questão adquire contornos mais precisos na medida em que se considera que o tratamento do *princípio da individuação* em Schopenhauer, requer a tematização do seu conceito de *Vontade*; assim como em NT, o apolíneo é apenas uma parte da teoria estética nietzscheana, na medida em que o apolíneo requer o dionisíaco. Ora, se a disposição para o sofrimento é o sinal da aptidão de um povo para o fenômeno dionisíaco, torna-se inequívoca a vinculação entre a cultura grega e o fenômeno dionisíaco. Conseqüentemente, a maior falha daqueles “lutadores pela cultura” - razão para o malogro da sua empresa - encontra-se naquilo que lhes passou despercebido, a saber, a disposição dos gregos para o impulso dionisíaco. Não chegaram à intuição do dionisíaco, pois não

interpretaram o dionisíaco e o apolíneo como impulsos. Por consequência, toda a sua interpretação da cultura grega se ressentiu disso.

Se o apolíneo é apresentado pelo recurso à analogia do sonho, o dionisíaco por sua vez, é evocado pela analogia com a embriaguez. De posse da linguagem filosófica schopenhaueriana, Nietzsche dirá que o dionisíaco irrompe enquanto impulso de destruição da individuação, impulso de recondução à unidade com a natureza simbolizando o completo evanescimento do subjetivo no auto-esquecimento. Enquanto impulso que brota “[...] do fundo mais íntimo da natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 30), o dionisíaco revelaria o prazer e o terror do sentimento de unidade com a natureza pois, o prazer proporcionado por esta visão não se institui sem a consciência da inevitável destruição do particular, do subjetivo.

Porém, como conciliar a explícita valorização nietzscheana do dionisíaco com o caráter eminentemente destrutivo deste impulso? É possível a uma teoria da cultura fundar-se sobre um impulso destrutivo? Ou existiria em NT uma polissemia de significados para o dionisíaco que permitiria nuançar a relação entre uma teoria da cultura e a destrutividade dos impulsos? Na reflexão nietzscheana sobre o dionisíaco, as dificuldades evocadas por estes questionamentos convivem com a tentativa de demonstrar a singularidade da cultura grega como resultado de um esforço hercúleo de edificação da cultura engendrada por impulsos artísticos, com especial ênfase no impulso dionisíaco. Trata-se, então, de apresentar a polissemia do dionisíaco, bem como, a especificidade do dionisíaco grego.

Antigos registros preservados testemunham a existência de festivais, de cultos, enfim, de manifestações populares caracterizadas pela completa dissolução da subjetividade e pelo afundamento do indivíduo no seio da natureza, através dos rituais de retrogradação do homem ao animal. Este impulso, caracteristicamente anárquico, representava uma dissolução das convenções familiares, na medida em que consistia numa desenfreada licenciosidade sexual e na inversão da relação de poder entre servos e senhores. Ao impulso que irrompe nestas manifestações, Nietzsche denominou-o “dionisíaco bárbaro”.

Embora permita algumas breves analogias com o dionisíaco bárbaro, o dionisíaco primitivo grego, expresso na figura do sábio Sileno, companheiro de Dioniso, também caracterizado pela dissolução, constitui uma fonte de sabedoria, tanto pela dissolução que expressamente revela quanto pelo resguardo e pelo aviso que cria. Por ser fonte de

sabedoria, ou melhor, por expressar um ensinamento, Sileno representa um estágio superior ao dionisíaco bárbaro na medida em que a própria destrutividade da natureza é captada e apresentada enquanto ensinamento.

Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (NIETZSCHE, 1992, p. 36).

O fatalismo desta perspectiva é evidente: a vida como o grande mal, e a morte como o único remédio ao infortúnio de existir. Porém, ainda não estará solucionado, sequer bem compreendido o enigma do dionisíaco, se permanecermos apenas na constatação do seu aspecto corrosivo. É inegável que a destruição é o elemento distintivo do dionisíaco. Apesar disso, a superioridade do trato grego com o dionisíaco repousa na decidida recusa da incorporação da destruição do indivíduo em favor da natureza bruta, característica das celebrações dionisíacas bárbaras. O enorme abismo que separa os gregos dionisíacos dos bárbaros dionisíacos está em que os gregos transformaram em arte o rompimento do princípio de individuação.

A questão decisiva que aqui se impõe pode ser formulada nestes termos: como é possível que um povo tão suscetível ao sofrimento tenha produzido uma civilização e uma cultura exemplares, segundo Nietzsche, não superadas até hoje? Como lhes foi possível superar esta base de consideração pessimista da existência? Há um sofrimento que provém da superabundância? Para usar uma expressão do pensamento tardio de Nietzsche: como engendraram a força que transforma impedimento e obstáculo em estímulo? Estas questões, Nietzsche as solucionará investigando o enigma do nascimento e significado da tragédia.

A tragédia grega, momento de intensidade máxima dos poderes criativos daquela cultura, efetiva a união do apolíneo e do dionisíaco, o que equivale a dizer que o dionisíaco

bárbaro, ou o dionisíaco da sabedoria de Sileno, foi “capturado” e desarmado dos seus poderes destruidores. Na estrutura das peças trágicas, a “captura” do dionisíaco pelo apolíneo se dá no âmbito da forma: o apolíneo diz respeito ao universo das imagens, das formas, enquanto que o dionisíaco, representado inicialmente no coro, é o portador da “verdade” fundamental, símile simbólico do espírito da música.

Solidário à teoria estética schopenhaueriana, Nietzsche elegeu a música como forma de arte por excelência, através da qual o enigma da origem da tragédia, enfim, poderia ser devidamente elucidado. Atento às formas artísticas da cultura grega, Nietzsche detectou um elemento comum entre a poesia lírica (canção popular) e a tragédia, a saber, sua profunda vinculação com a música. A este propósito, segundo SILK e STERN (1981, p. 137), “[...] a palavra grega ‘mousiké’ significava ‘música e poesia’ e não somente ‘música’.”. Somente após o início do século IV a.C. ocorreu a separação entre música e poesia. Se há um condicionamento entre música e palavra, trata-se então de verificar de que ordem é este condicionamento e qual a respectiva posição de condicionante e condicionado entre música e palavra.

De acordo com Nietzsche, a poesia lírica foi o primeiro momento, o mais simples, da união do apolíneo e do dionisíaco onde a força descomunal da melodia - dionisíaca - incitava a produção de imagens - apolíneo. Arquíloco, o criador da poesia lírica, expressou a contigüidade do apolíneo e do dionisíaco em uma linguagem poética que guarda a perfeita simetria entre música e palavra. Na tragédia tal relação radicaliza-se, atingindo o ponto máximo de intensificação das potencialidades figurativas.

Retomando a idéia já presente em Aristóteles⁷, segundo a qual, “[...] a tragédia surgiu do coro trágico e que originariamente ela era só coro e nada mais” (NIETZSCHE, 1992 p. 52), Nietzsche afirma a partir do §7 de NT que a tragédia nasceu do espírito da música, do coro entoado por um cambaleante grupo de adoradores de Dioniso. A irrupção do trágico no coro dionisíaco - forma primitiva da tragédia - foi posteriormente incorporado à representação dramática, por meio da qual Ésquilo e Sófocles criaram a arte da tragédia, na qual o espírito da música, engendrando o drama, os sofrimentos de Dioniso eram representados na relação ondulante entre a figura de um herói mascarado - máscara de Dioniso - e o coro - manifestação primitiva do deus. Aos olhos de Nietzsche, a tragédia

⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Poética*, IV, 1449a.

grega na representação esquiliana e sofocliana é a forma artística por excelência, pois foi construída sobre a intuição do exato limite entre música e drama, sendo que a “serenidade grega”, repousando sobre um fundo aterrador, permite que o terror seja representado como belo, posto que essência do mundo, signo da vida. E tudo isto sob a aparência de obra de arte!

Tem-se, então, que a dimensão fundamental da interpretação nietzscheana da tragédia grega - situada genericamente na contraposição entre o apolíneo e o dionisíaco - não diz respeito a uma mera distinção entre forma (apolíneo) e conteúdo (dionisíaco), e sim, à delimitação de dois universos artísticos distintos que, regidos por princípios estéticos particulares, representam duas formas de arte específicas, relativas a duas considerações peculiares da existência. Se o apolíneo e o dionisíaco representam duas maneiras distintas de se acercar do fenômeno humano da cultura - o apolíneo como edificação, conservação e crença incondicional na humanidade e o dionisíaco como volta à natureza, como destruição da cultura - para Nietzsche, a tragédia grega foi a superação trágica desses antagonismos, a auto-superação em proveito de uma cultura estética.

Embora a superioridade da cultura grega resida justamente no domínio das “bestas mais ferozes da natureza” - e o palco desta conquista é o palco das peças trágicas - Nietzsche não deixa de lembrar que o sátiro continua sendo o verdadeiro homem, no qual a natureza manifesta-se de maneira direta, não encoberta pela ilusão da cultura. Como conciliar estes dois aspectos, aparentemente contraditórios, em uma teoria da cultura que se funda no pressuposto do convívio dos impulsos? Se o sátiro - “verdadeiro homem” - é uma espécie de modelo para o homem da cultura, não se trata de operar uma simples cópia do modelo, e sim, de submetê-lo a um comércio produtivo: incorporá-lo à civilização sem destruí-lo. Se os gregos da época trágica foram bem sucedidos neste empreendimento é por que a cultura por eles criada não abdicou do sofrimento, do terror, do perigo da destruição em favor da civilização. Para Nietzsche, a convivência destes impulsos antagonísticos - não obstante o perigo desta convivência pois ela não era pacífica - revela a força dos gregos para suportar a tensão constante, a potência para desejá-la, mais, para amá-la. Segundo Nietzsche, somente um povo que ama estar em constante mudança pode edificar uma cultura artística.

A união entre os impulsos dionisíaco e apolíneo descortina a tese fundamental de NT, a saber, a tragédia representa uma perspectiva de aceitação incondicional da existência, uma atividade artística de afirmação da existência. Só pela arte, ou por uma consideração artística, pode a vida encontrar justificação. Ou seja, a arte é esta atividade justificadora da existência na medida em que permite criar perspectivas para a ação, reparando a angústia fundamental da morte e a dor de viver. Antes de proporcionar descanso para seres fatigados, a arte trágica encarna a ação como móvel para vida. Neste sentido propõe-se a interpretação da máxima nietzscheana que postula a arte enquanto consolo metafísico: “[...] pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (NIETZSCHE, 1992, p. 47).

As reflexões nietzcheanas sobre a tragédia grega tinham como objetivo inicial, averiguar o enigma do nascimento da tragédia. Com a consecução da investigação, Nietzsche se viu enredado no difícil tema da morte da tragédia. Munido de seus referenciais estéticos, e com os argumentos já firmemente assentados desde o início da obra, no §11 de NT o autor apresentou uma das teses mais importantes de NT, a saber, com Ésquilo a tragédia grega alcançou o seu apogeu, chegando à decadência total com as peças trágicas de Eurípides. De acordo com Nietzsche, nas tragédias de Eurípides manifestou-se o movimento decadencial da Grécia que passou a privilegiar os procedimentos dialéticos, “racionalistas”, em detrimento do mito. A “prova documental” para sustentar esta afirmação, Nietzsche acreditou tê-la encontrado no “prólogo eurípideano”.

Diferentemente de Ésquilo e Sófocles, Eurípides introduziu na apresentação das peças trágicas um prólogo que tinha por objetivo “situar” o espectador na trama da peça. De acordo com a interpretação de Nietzsche, além de destruir o efeito trágico, este procedimento operou a dissolução do palco grego trágico, pois o prólogo abriu espaço para o espectador ocupar a cena. Os motivos e temas titânicos e divinos foram subjugados pelas questões quotidianas. Com Eurípides,

[...] o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora aquela desagradável exatidão que também reproduz conscienciosamente as linhas mal traçadas na natureza. (NIETZSCHE, 1992, p. 74).

A transformação da estrutura cênica da tragédia grega situa-se num contexto de intensificação do procedimento pelo qual “[...] o Estado se apoderou da Tragédia e fê-la um apêndice da religião política da pólis” (BRANDÃO, 1985, p. 12). Se é inegável que desde os seus primórdios a representação trágica instituiu-se em solidariedade com os festejos religiosos da polis, cabe lembrar que o momento de maior intensificação da compreensão da tragédia como assunto de Estado coincidiu com o período de celebridade das peças de Eurípides. Mera coincidência? Certamente não! Basta dizer que ao introduzir o prólogo na peça, Eurípides introduziu o espectador na cena, cumulando o palco das mais variadas “questões políticas”. Em suma, o dionisíaco destituído do seu poder de afecção - o dionisíaco sem poder endêmico, sem efeito trágico - passou a figurar como uma triste caricatura, diluindo-se progressivamente na completa banalização a que foi submetido pelos comediógrafos gregos, todos adoradores de Eurípides.

A assim chamada “dissolução do trágico”, objeto de belíssimas e desesperançadas reflexões de Nietzsche, apenas mitigadas pela esperança na Ópera de Wagner, poderia figurar como motivo para uma breve apresentação do complexo problema da relação entre o teatro, o palco e a multidão dos espectadores. De maneira breve, pontual, o problema subjacente àquela relação poderia ser formulado nos termos que seguem: dado que no teatro trágico se representam os mistérios do deus Dioniso bem como a exuberante afirmação da vida característica daquele culto, não seria esta representação já uma “forma decaída”, uma espécie de simulacro, no sentido da crítica platônica a *mimesis*? A potência dionisíaca já não estaria mais presente plenamente no teatro, pois o “evanescimento originário”, sentido pelas Bacantes, é sentido plenamente no corpo, sendo que, no teatro, a representação, incorporada aos festejos da polis, não permite a Dioniso tornar-se endêmico, epidêmico, sendo o seu efeito “distribuído” no palco, no corpo dos atores, na oscilação da voz do Coro, no corpo dos espectadores. Destituído da potência plena da endemia, ainda se trata de Dioniso?

Já Rousseau e D’Alembert haviam celebrizado este tema, polemizando a respeito da criação de teatros na cidade de Genebra. Enquanto este último, fiel ao espírito das luzes, de quem era representante ilustre, acreditava que o teatro possuía papel estratégico no processo de esclarecimento dos homens, pois permitia associar razão e emoção, com o que também Diderot concordava, Rousseau, mais descrente dos poderes da civilização – o

teatro era um representante decisivo daquilo que se passou a chamar de civilização no século XVIII e que este tanto criticava – argumentava que o teatro propugnado por D’Alembert, Voltaire e Diderot era, no melhor dos casos, inútil, e, no pior – o que para ele representava a regra – aquele teatro se convertia em meio de perversão moral, na medida em que seu móvel era o amor próprio, a ambição e o desejo de glória. Segundo Rousseau, em Genebra os teatros não eram necessários, pois nas festas genebrinas o próprio público desempenhava o papel de ator, não estando separado pela condição de espectador de um espetáculo. Quer dizer, operando uma transição rasteira, mas nem por isso totalmente injustificada, poder-se-ia afirmar que em Genebra mantivera-se aquilo que, já na época do teatro grego, se perdera na Grécia, a saber, a imediatidade da relação entre o ator e o espectador o que, se levado às últimas conseqüências, permitamo-nos dizer, destrói a própria idéia de teatro, de palco, de representação. Se, apesar disso, ainda permanece a idéia de mundo como palco, como cena, e dos homens como atores, ora serenos conhecedores do roteiro, ora atônitos representantes em meio a um espetáculo cujo roteiro não conhecem bem, ou mesmo desconhecem, esta, porém, embora bastante tentadora, é uma tese metafísica, não dramática. Contudo, seguindo os termos desta interpretação não se estaria abrindo caminho para uma refutação do próprio Nietzsche a ponto de dizer que o que se manifesta neste autor é uma espécie de idealização do teatro bem ao gosto romântico, sendo que a efetividade, a imediatidade da vida perdeu-se, apesar do empenho da arte?

Se esta interpretação é tentadora, pois põe às claras o tema da angústia do homem que quer apreender a própria vida com as mãos, como quem pega um touro à unha, e que não se contenta com a “mera representação”, parece que, no contexto das teses de NT, ela peca por dois descuidos: 1º. por considerar que o representado não mais é vida ou, no melhor dos casos, que é vida diminuída; 2º. porque para Nietzsche Dionísio sem Apolo, embora não seja apenas “Natureza Bruta”, ainda assim, representa uma consideração pessimista, que se expressa na cultura grega na Sabedoria de Sileno, transfigurada pelo poder da arte justamente pela união Apolo -Dionísio. A este respeito, o parágrafo 8 de NT é decisivamente esclarecedor. Nele, Nietzsche indica que a solução para este impasse encontra-se na explicitação do significado do Sátiro e, mais fundamentalmente, do Coro.

Que é, portanto, o Sátiro? Segundo Nietzsche, ele representa a proto-imagem do Homem. “A Natureza, na qual ainda não laborava nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados” (NIETZSCHE, 1992, p. 57). E, de modo admirável, Nietzsche afirma: o Sátiro não se confunde com o macaco, com o animal, sendo antes, algo divino, sublime! Assim, há um contraste entre o Sátiro considerado como “coisa em si”, em que ele representaria uma verdade da natureza, ou melhor, a natureza como verdade, e a civilização como fenômeno, como superfície, enfim, como mentira. Portanto, o Sátiro é uma imagem concentrada das potências da natureza em estado puro! A simbiose entre a natureza originária e o homem se dá por meio de uma transmutação: “[...] o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força – ele vê a si mesmo encantado em Sátiro” (NIETZSCHE, 1992, p. 58).

Isto, porém, não reforçaria aquela objeção inicial, aumentando ainda mais a distância entre vida e representação da vida no teatro? A não ser que algo de muito especial, característico, distinto, ocorra no teatro grego, e não apenas no teatro...

Porém, qual a relação do sátiro com o palco, com o coro e com o espectador? Diz Nietzsche (1992, p. 58):

Sob o efeito de tais disposições de ânimo e cognições exulta a turba entusiasmada dos servidores de Dionísio; e o poder dessas disposições e cognições os transforma diante de seus próprios olhos, de modo que vêm a si mesmos como se fossem gênios da natureza restaurados, como sátiros. A constituição ulterior do coro da tragédia é a imitação artística desse fenômeno natural.

O coro é a transmutação artística da tendência do homem grego ao prazeroso e perigoso afundamento na natureza pelo flerte com as potências naturais. Se o sátiro representa a divindade da natureza; se o Coro é a imitação artística da posse do homem, pela natureza; e se, por fim, os espectadores participam do espetáculo, seja pela privilegiada arquitetura do teatro, seja pela privilegiada disposição pulsional dos gregos, tudo isso leva a crer que as objeções anteriormente apresentadas não se sustentam. Além do mais, por que desde o início Nietzsche alerta para o fato de que o teatro antigo, especificamente o grego, é essencialmente distinto do teatro moderno. Diz ele:

Enquanto nós antes, habituados à posição do coro no palco moderno, especialmente a de um coro de ópera, nem sequer podíamos conceber como esse coro dos gregos havia de ser mais antigo, mais original e até mais importante do que a ação propriamente dita (NIETZSCHE, 1992, p. 61).

Quer dizer, no teatro grego, o coro não atua; ele diz respeito a algo mais primordial que a própria cena em que se encontra inserido: o coro, enquanto transmutação artística da divindade, opera como um polo endêmico:

Agora o coro ditirâmico recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisíaco, para que eles, quando o herói trágico aparecer no palco, não vejam algum informe mascarado, porém uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios. (NIETZSCHE, 1992, p. 78)

O que ocorreu, em suma, foi a substituição da linguagem; no teatro, Dionísio passa a falar por meio da linguagem de Apolo: “[...] agora Dionísio não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero”. Ou seja, o percurso do dionisíaco na cultura grega, de deus silvícola a deus do teatro, indica um percurso paralelo no plano da constituição da civilização que vai da religião à arte, nesse caso, não excludentes, pois na Grécia trágica a religião comunga de princípios artísticos e a arte não abandona o culto.

Com Eurípides, o coro não aponta mais para o primevo, para aquela concepção divina de natureza, nem os seus personagens revelam a imagem do dionisíaco como proto-imagem do homem. A inserção do prólogo, mas mais do que isso, a inserção do “homem comum”, destruindo o dionisíaco, destrói a tragédia!

Porém, “Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão de mundo não-dionisíacas” (NIETZSCHE, 1992, p. 78), não é um procedimento a ser atribuído unicamente a Eurípides. Seguindo as reflexões de Nietzsche, somos levados a concluir que as tragédias de Eurípides apenas anunciavam uma tendência decadencial em curso na cultura grega, pois, “[...] Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES” (NIETZSCHE, 1992, p. 79). O próprio

Sócrates já não representa mais uma exceção: Sócrates é um sismógrafo por meio do qual é possível captar o abalo e a derrocada do mundo trágico e a irrupção da visão científica de mundo.

Se a Grécia se tornou decadente, como explicar o desejo nietzscheano de “retorno à Grécia”? Existe efetivamente tal desejo? Se acompanharmos os textos de Nietzsche seremos obrigados a responder negativamente. Não há em Nietzsche o culto de uma Grécia imaculada. O que há, sim, é uma exaltação da recepção e do abrigo do impulso dionisíaco em solo grego. Quer dizer, o que se deve recuperar é o dionisíaco, tal qual se manifestou na Grécia. Toda a discussão a respeito do renascimento do trágico na Alemanha, de Lutero a Schopenhauer e Wagner, atesta tal interpretação. O feito exemplar da cultura alemã, de Lutero a Wagner, ao juízo de Nietzsche, consistiu em recuperar o dionisíaco, impondo limites à pretensão da ciência de auto-esclarecimento dos fundamentos da existência. A imagem da relação entre a Grécia e a Modernidade é dupla: ao mesmo tempo em que reconhece a impossibilidade de atualizar as estruturas culturais, lingüísticas e artísticas gregas, dada a óbvia defasagem de tempo e de espaço, por outro lado, em seus primeiros escritos, reconhece, através da análise da cultura alemã, o renascimento do trágico, elemento impulsionador da grandiosidade da cultura grega. A radicalidade do trágico consiste em inviabilizar a imitação, na medida em que implica a vivência do limite. De acordo com Nietzsche, se é o dionisíaco que “faz esta roda girar”, a Alemanha, seguindo um “percurso próprio”, pôs-se na mesma trilha de ação que levou a Grécia pré-socrática a atingir intensidade e poder afirmativo inigualáveis: aquela da vivência do impulso dionisíaco, artístico, trágico.

No próximo capítulo, veremos que este juízo positivo sobre a cultura alemã cederá lugar a duras críticas. Nietzsche buscará, inclusive, uma descendência nobre polonesa para si com o intuito de se diferenciar dos alemães. Para além do aspecto anedótico, esta atitude expressa não apenas uma idiosincrasia do autor, mas uma profunda transformação de referenciais e da forma de pensar.

2. Epílogo

Os textos analisados até o momento mostraram, tanto as características dos movimentos da cultura alemã de retorno à Grécia, que tinham como intuito constituir uma imagem de si através daquele deslocamento, quanto o posicionamento crítico de Hölderlin e Nietzsche frente a eles. E ambos negam a alternativa da imitação, imperativo das reflexões estéticas na Alemanha do período, não apenas porque há uma diferença histórico-cultural explícita entre a Grécia e a Alemanha, mas, principalmente, porque sequer há unicidade no interior de uma cultura, seja ela alemã ou grega. Quer dizer, a imagem de um povo e de um homem é similar a um pêndulo, que vai do próprio ao estranho, sem nunca encontrar ponto de suspensão e de firmeza. Quem não percebe isso, pensam os dois autores, jamais compreenderá o que é uma cultura, o que é um homem. Enfim, jamais compreenderá o que é formação, auto-formação.

Em comum a Hölderlin e Nietzsche, além da loucura que os acometeu nos últimos anos de vida – quatorze anos a Nietzsche, e trinta e seis a Hölderlin –, o amor por uma Grécia mais sombria, mais subterrânea, mais afeita às pulsões originárias. Ligados, também, por concepções em que a formação adquire sentido enquanto debate entre arte, cultura e natureza, entre passado e futuro, em que o presente é um ponto em suspenso, e onde a formação implica todo o ser do homem. Para ambos, joga-se aqui um jogo perigoso; afinal, significar aquilo que é próprio, implica em refazer o processo de formação daquilo que cada um é, no plano individual, mas também cultural, histórico. A pergunta “Quem sou eu?” é substituída, pelo menos momentaneamente, por esta outra: “Quanto sou?”. Nesse jogo, tanto um homem quanto um povo, podem se extraviar.

A partir do próximo capítulo, buscar-se-á apontar – doravante quase que exclusivamente a partir da obra de Nietzsche – para um deslocamento desta temática em três tempos: um primeiro, em que Nietzsche analisará o problema da formação no plano das instituições de ensino ou formação, evidenciando as tendências que definiam os princípios formativos das instituições educativas alemãs do seu tempo; um segundo, em que Nietzsche se referirá àquele que foi seu formador intelectual, a saber, Schopenhauer, momento em que se buscará explorar o significado da expressão “educação filosófica” ou “educação para o pensamento”; e, por fim, um terceiro momento, em que se buscará seguir a instauração

inicial do plano mais radical do pensamento nietzscheano, aquele que emerge da crítica à metafísica e à moral, direcionado, neste caso, à sua reflexão sobre educação e à criação das aqui denominadas “tipologias pedagógicas”. Como isso não se abandona a reflexão sobre a importância da cultura para a educação, apenas modifica-se o foco espaço-temporal de abrangência: a partir de agora, toda a crítica estará concentrada nas instituições modernas.

CAPÍTULO III. FORMAR O GÊNIO?

Supondo que os seres humanos sejam singulares, não seria fazer pouco da singularidade humana pretender que sua formação estivesse balizada pelo princípio do desenvolvimento médio das suas faculdades? Não é justamente esse o princípio das instituições educativas, dos estabelecimentos de ensino? A padronização do ritmo do ensino tende inevitavelmente a isso. Porém, considerando as possibilidades do ensino institucionalizado, não seria a padronização uma característica benéfica? Afinal, ao garantir a um número maior de pessoas o acesso aos rudimentos básicos, ela deixa o espaço para a diferenciação ser decidida pelo destino, pelas aglomerações casuais, pela constituição individual, pelo gênio de cada um. Ou seja, como o singular não se dá por si só, independentemente do mundo, a padronização dos estabelecimentos de ensino não nega necessariamente a singularidade, garantindo, por contraste, sua visibilidade quando ela eclode.

A oposição entre o individual e o coletivo, entre o singular e o padronizado, é uma das polaridades decisivas da modernidade. Da teoria política, passando pelas teorias morais e epistemológicas, até a inserção nas discussões estéticas, esta polaridade marcou também, e continua marcando, os discursos sobre a formação. Os textos *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*⁸ e *Schopenhauer como Educador*⁹ representam dois momentos privilegiados, tanto para a análise daquela contraposição no plano mais específico da formação filosófica, quanto da instauração de um movimento de fuga por meio do qual se demonstra a impossibilidade de interpretar o singular enquanto sinônimo de individual, pura e simplesmente. O singular é muito mais do que o individual. Os tipos pedagógicos do artista, do santo e do filósofo serão apresentados com o intuito de explicitar essa distinção, momento em que será explicitada a raiz metafísica da teoria nietzscheana do gênio filosófico, elemento decisivo da sua teoria da formação da singularidade, o também chamado *unicum*. A referência ao tema da decadência dos estabelecimentos de ensino e da cultura alemã permite identificar um melancólico e renitente eco, quase inaudível da outrora sonora Grécia, que também se tornou decadente, tal qual a Alemanha

⁸ Doravante EE.

⁹ Doravante SE.

contemporânea de Nietzsche. Mas será que os alemães jamais abandonarão o sonho de reconquistar o “autêntico espírito grego”? Porém, quem faz Nietzsche almejar um modelo de formação superior já não são mais os gregos, e sim, o velho solitário de Frankfurt.

1. Ainda mais longe: a impossível Grécia, a impossível Alemanha

O que aconteceu com aquele povo, exemplar entre todos os povos da Antigüidade? De que doença foram acometidos os descendentes de Homero e Arquíloco? Que peste foi esta, mais poderosa que a Esfinge e que os persas, capaz de destruir os belos e fortes “amados dos deuses”? Sócrates era seu nome; o otimismo, seu vetor; e a ciência, seu procedimento. Essa tese de Nietzsche, central a NT, figura entre as suas teses mais características, também entre as mais polêmicas e conhecidas. Com Sócrates começaria, ao juízo de Nietzsche, algo completamente novo na história do Ocidente, algo incontornável e perigoso, a saber, o império da ciência, o apogeu de uma concepção segundo a qual a existência poderia ser corrigida, reparada. Em outros termos, com Sócrates, o otimismo torna-se o vetor explicativo dos movimentos da cultura ocidental.

O desaparecimento e a morte da tragédia atestam a vitória do otimista espírito científico socrático. As transformações do modo de apresentação do mito no espetáculo trágico, de Ésquilo a Eurípedes, permitem visualizar uma mudança a respeito do próprio juízo sobre o significado e a importância do mito na constituição da cultura. Assim haveria, no entender de Nietzsche, uma relação direta entre a morte da tragédia e o advento do pensamento científico socrático. O que deve ser mostrado, então, é, em primeiro lugar, as mudanças pelas quais passou a tragédia, de Sófocles a Eurípedes; posteriormente, a relação entre os princípios socráticos e a morte da tragédia; e, por fim, o sentido e a razoabilidade de se chamar o procedimento socrático de científico.

Segundo Nietzsche (1992, p. 72), “Através da tragédia o mito chega ao seu mais profundo conteúdo, à sua forma mais expressiva”. A obra de arte trágica é, então, aquela em que o mito se apresenta com toda sua força. Sófocles, o primeiro dos grandes tragediógrafos gregos, era exímio mestre da apresentação do conflito entre a ordem do cosmos, a divina e a humana. Sendo um mestre na apresentação das forças que ordenam todas as organizações, revelava maestria ao explorar as conseqüências da dissolução desta

ordem. De acordo com Nietzsche, o caráter elevado do seu teatro possuía estreita relação com o fato de que, para Sófocles, havia uma simetria plena entre aquelas três ordens, razão pela qual o mito ocupava posição central, tanto na ordenação cênica quanto na composição temática. O teatro de Sófocles é arte ritual no sentido mais profundo possível. Era, de acordo com a interpretação de Nietzsche, um culto festivo ao deus Dioniso, em que se representavam os mistérios e sofrimentos desse deus. O que se celebrava era o próprio mistério da vida e dos incessantes movimentos de oscilação, entre a ordenação e o caos.

Com Sófocles, embora ainda não plenamente, a proeminência do mito cede terreno aos grandes temas da *polis*. Embora Édipo Rei ainda mantenha o foco no destino do personagem individual confrontado com o destino – Édipo é qualificado como o herói passivo no § 9 de NT –, Antígona se vê confrontada ente as leis de sangue dos antepassados, advindas de um passado mítico, e as leis da *polis*. Sófocles, embora mestre na arte da composição, já não se mantém plenamente tributário do mito.

Eurípides, por sua vez, marca a virada decisiva, não apenas no teatro, também na forma grega de compreender a natureza e o homem. No final do § 10 de NT, Nietzsche faz de Eurípides seu interlocutor e pergunta: “O que pretendias tu, sacrílego Eurípedes, quando tentaste obrigar o moribundo a prestar-te mais uma vez serviço? Ele morreu por tuas mãos brutais: e agora precisa de um mito arremedado, mascarado.” (NIETZSCHE, 1992, p. 72). Eurípides foi sacrílego por profanar o mito. Sacrílego por usar profanamente o mito em prol dos baixos e corriqueiros assuntos humanos da *polis*. Sacrílego por rebaixar a linguagem ao nível do uso cotidiano. O procedimento euripídiano consistiu em despotenciar o mito e destruir o dionisíaco, além de construir uma moral e uma visão de mundo não dionisíacas. O modo de efetivar essa transformação foi, no entender de Nietzsche (1992, p. 73), levar o espectador à cena. Em termos cênicos, a suposta elevação do espectador à figura central do drama euripídiano se dá pela introdução do prólogo.

O prólogo euripídiano nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista. Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo no drama de Eurípides. Que uma personagem individual se apresente no início da peça contando quem ela é, o que precedeu à ação, o que aconteceu até então, sim, o que no decurso da peça há de acontecer – isso um autor teatral moderno tacharia de renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão. De fato, sabe-se

tudo o que vai ocorrer. Quem vai querer esperar que ocorra realmente? (NIETZSCHE, 1992, p. 81).

A antecipação mata o acontecimento artístico, mata a arte, destrói a arte trágica, fundada na tensão, na suspensão. E fica claro, na passagem apresentada, o vínculo entre o procedimento euripídiano e o socrático. Eurípides é um socrático na medida em que se utiliza de um procedimento, de uma moral, de uma visão de mundo que é similar à de Sócrates, a saber, o domínio do *pathos* pelos procedimentos dialéticos de auto-explicação racional. Mesmo quando uma paixão permanece em cena, em Eurípides e Sócrates, trata-se já, segundo Nietzsche, de uma paixão esclarecida. Por esta razão, a morte da tragédia está associada a Eurípides, mas mais profundamente a Sócrates. Afinal, Nietzsche vê no tragediógrafo apenas uma máscara de Sócrates.

Quatorze anos após a publicação de NT, em um novo prefácio à obra intitulado *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche (1992, p. 14-15) afirma: “O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso [...] hoje eu diria que foi o ‘problema da ciência mesma’ – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável”. Quando fala em ciência, Nietzsche não se refere apenas a esta forma de conhecimento cujo responsável é um técnico: o cientista. Para ele, ciência é sinônimo de consideração racional de mundo, signo de conhecimento a todo custo, do qual a ocupação científica no sentido estrito será apenas uma transmutação e um aprofundamento. A este respeito, afirma: “[...] entendo por espírito da ciência aquela crença, surgida à luz pela primeira vez na pessoa de Sócrates, na sondabilidade da natureza e na força terapêutica universal do saber.” (NIETZSCHE, 1992, p. 104). O procedimento próprio ao espírito científico sustenta-se numa decidida recusa da permanência de espaços ou dimensões da existência não sujeitas ao conhecimento. Ao instaurar a crença na sondabilidade da natureza, Sócrates instaurou, ao mesmo tempo, a crença na cognoscibilidade completa da natureza, bem como a crença na excelência desta ocupação. A consequência desse procedimento é a demarcação de um linha divisória bastante precisa que diz respeito aos graus de cognoscibilidade das coisas e sua relação com o grau de necessidade lógica do conhecido: quanto mais necessário ao conhecimento – entenda-se: quanto mais clarividente – mais excelente. Ora, por constituir-se como experiência de desestabilização e de afecção por forças ocultas que sobrepõem a capacidade cognoscente do homem, a tragédia representava a Sócrates uma experiência

abjeta. Para ele, também a arte deveria seguir os procedimentos racionais, representando assim o princípio necessário de clarividência inscrito na natureza do conhecimento e, conseqüentemente, na natureza humana. Em suma, se a arte por si não é detestável, o que se torna objeto de desprezo na arte trágica anterior a Eurípides é a sua completa falta de lógica, a sua afecção por forças incognoscíveis e irrefreáveis. Ou seja, a sua anuência aos impulsos e aos instintos. A esse respeito, em *Ecce Homo*, Nietzsche dirá que a oposição instaurada por Sócrates é da ordem da “racionalidade contra instinto” (NIETZSCHE, 1995, p. 62).

Porém, em Sócrates, a crença na sondabilidade da natureza complementa-se na crença da força terapêutica do saber. O conhecimento é o mais desejável, por que além de permitir a delimitação, a medição, a dissecação, o esquartejamento, enfim, a clarificação completa de todas as interrogações, permite também – e este é o seu maior valor – a recriação das condições necessárias para a estabilização daqueles elementos que, de alguma maneira, afundaram numa anarquia desestabilizante. O poder de corrigir o ser, atribuído por Sócrates ao conhecimento racional, ocupará a função de ordenação das ações a partir de um postulado prático que segue as relações causais do conhecimento lógico, dispostas no discurso segundo os postulados do diálogo. Daí decorre que a atividade investigativa é essencialmente otimista, pois, se a natureza e a existência comportam intervenção, elas podem ser curadas das suas afecções por meio do uso das fórmulas terapêuticas que, seguindo um critério lógico, corrigem as eventuais inconsistências ou contradições no ente.

Na avaliação de Nietzsche, a conseqüência mais funesta decorrente da consideração científica de mundo, também chamada racionalismo socrático, foi a destruição do espírito da música. Ao operar com o pressuposto da clarividência racional, Sócrates destruiu o solo mais profundo e elementar de cultivo dos costumes do povo, seio para a gestação e o desenvolvimento do mito. Ao vir abaixo, essa dimensão constitutiva da saúde de uma cultura expressa na música – atividade estética por excelência – trouxe junto consigo toda a possibilidade de criar uma cultura estética. Restou, então, um mito arremedado, signo de uma cultura também arremedada. A esse respeito, o final do § 10 de NT é decisivo: “[...] assim como o mito morreu para ti, também morreu para ti o gênio da música: e mesmo se saqueaste com presas ávidas todos os jardins da música, ainda assim só pudeste chegar a uma arremedada música mascarada” (NIETZSCHE, 1992, p. 94).

Segundo Nietzsche, aqueles dois aspectos da crença socrática no conhecimento constituíram os postulados fundantes de todo o culto à razão no Ocidente. Sendo assim, a oposição entre trágico e científico, instituída com Eurípedes e Sócrates, sobrepassa os limites territoriais e temporais da Grécia dos séculos VI e V a.C. Torna-se então compreensível que a oposição não figure apenas como critério de reflexão da cultura grega, mas também como critério de julgamento de toda a cultura ocidental, na medida em que esta se nutriu das lições de Eurípedes, de Sócrates e de Platão. Com isso, ela se instituiu em continuidade transmutada e intensificada dos pressupostos do espírito científico.

Se Nietzsche apresenta em NT uma decidida recusa à prevalência da dicotomia, é por que reconhece seus efeitos nefastos. Nesse período, grande parte dos seus esforços estavam voltados para a tentativa do estabelecimento de uma reflexão que congregasse para além do diagnóstico da decadência, um procedimento criador de alternativas para a superação da dicotomia arte/ciência. Ao debruçar-se sobre o difícil tema do renascimento do mito alemão, eram esses os problemas que ele tinha em mente. Neste sentido, o drama musical wagneriano, bem como a elaboração da concepção do conhecimento trágico, representarão a tentativa de superação da dicotomia entre trágico e científico, pois, a partir da união do artista e do filósofo, Nietzsche acreditava ser possível o ressurgimento do mito trágico.

Como já indicado no final do segundo capítulo, diferentemente de outros autores alemães que pensaram a relação Alemanha-Grécia, Nietzsche não era partidário do culto de imitação dos gregos. Era, sim, em seus primeiros escritos, um fervoroso defensor da idéia do renascimento do dionisíaco na cultura alemã. O suposto renascimento, porém, jamais teve algo a ver com imitação dos gregos. Por esta razão, Nietzsche pôde continuar falando no renascimento do trágico, apesar da decadência grega.

Esse será um dos grandes temas dos primeiros escritos de Nietzsche, a tal ponto central às suas reflexões que todas as áreas a que se refere guardam forte relação com ele, sejam elas da filologia à música, passando pelo teatro e pela filosofia, não deixando de lado a ciência e a história. Aliás, mais do que um tema, o renascimento do trágico na cultura alemã é um programa.

Após o § 16 de NT, Nietzsche apresenta os elementos deste programa, dispostos desta maneira: 1º. a música alemã, dos corais de Lutero a Wagner, mostra a emergência do

poder dionisíaco; 2º. com Kant e Schopenhauer, dá-se um tiro certeiro no coração do otimismo da ciência.

Wagner, herdeiro de Lutero, de Bach e Beethoven, foi aquele que, na Alemanha dos tempos de Nietzsche, soube como ninguém associar às questões musicais propriamente ditas a preocupação com a relação entre música e povo. O projeto de uma obra de arte total revela em Wagner o desejo de unir em uma obra a música, a poesia, a mitologia e o teatro; além do que, a estrutura da sua música carrega consigo a tendência de progressão infinita, de expansão contínua, característica presente na poesia romântica. Ou seja, em Wagner, Nietzsche encontra aquilo que tanto o seduzira na tragédia, a saber, uma profunda vinculação entre a arte, o sentido da arte, a emanção de uma potência afirmativa da vida e o povo. Ele acredita que, assim como na Grécia, a obra de Wagner reavivará o vínculo forte entre homem e natureza.

A alta esperança depositada na obra de Wagner era reforçada, no plano filosófico, pela filosofia de Kant e Schopenhauer. A interpretação nietzscheana destes dois filósofos é peculiar: ambos funcionam como uma espécie de avatares do trágico em filosofia. É como se, com o suporte filosófico desses autores, a empresa wagneriana do renascimento do trágico se encontrasse mais justificada, pois, não apenas na música, no teatro e na poesia alemã, mas também na filosofia é possível verificar a emergência do trágico. Assim, a crítica da metafísica dogmática em Kant e a descoberta da Vontade enquanto princípio metafísico em Schopenhauer autorizavam Nietzsche a ter esperança num programa cultural de crítica da civilização científica e racionalista ocidental e de renascimento de uma cultura trágica.

Ocorre, porém, que o acontecimento que deveria consolidar a esperança e alavancar o tão sonhado projeto transformou-se em decepção. A inauguração do *Festspielhaus* de *Bayreuth*, o teatro que Wagner construiu para representar suas óperas, antes de se converter em um palco moderno para a celebração, o culto, a manifestação do dionisíaco, efetivou a intensificação do culto burguês do indivíduo, coletivo e individual. A embriaguez do Eu, tratava-se disso. A este respeito, em EE, Nietzsche afirmou que “[...] haviam traduzido Wagner para o alemão” (NIETZSCHE, 1995, p. 73) e, com isso, destruído completamente a possibilidade do renascimento do trágico. Essa frase sepulta tanto o sonho nietzscheano do renascimento do mito trágico, quanto as vinculações temáticas com as teorias estéticas e

culturais que no final do século XVIII e início do século XIX pensaram a constituição da imagem de si da cultura alemã por meio de um diálogo de espelhamento com a Grécia. Isso não significa que Nietzsche tenha abandonado o interesse pela Grécia; apenas marca uma transformação de referenciais e de problemas, a qual aparecerá de maneira mais explícita em *Humano, Demasiado Humano*, mas que já está presente tanto em alguns aspectos das conferências pronunciadas por Nietzsche ao chegar à Universidade da Basileia, quanto no projeto de crítica à cultura alemã intitulado *Considerações Extemporâneas*, das quais, a terceira, *Schopenhauer como educador*, interessa mais particularmente ao tema desta tese.

Nos dois próximos itens, será mostrada a vinculação entre o abandono gradativo do projeto de renascimento da cultura trágica e a emergência da noção de decadência na crítica da cultura alemã.

1.1. Formação, Educação e Decadência

O que um velho ermitão teria a dizer sobre a formação a jovens barulhentos e engajados com os movimentos culturais do seu tempo? Por qual razão Nietzsche faz figurar, no texto que serviu de base às conferências proferidas na Universidade de Basileia, posteriormente intituladas *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino*, um velho filósofo, intransigente e duro, enquanto contraponto à formação para a ciência e a erudição sob tutela do Estado? Um indivíduo solitário, que defende e sustenta o valor da individualidade e da solidão, não será ele, já enquanto realidade, uma afronta e um perigo à soberania do Estado?

Sobre essas conferências, pode-se dizer que formam, juntamente com a terceira das *Considerações Extemporâneas*, intitulada *Schopenhauer como Educador*, texto a ser explorado no próximo item deste capítulo, uma das reflexões mais explícitas de Nietzsche sobre o problema da formação, sendo, além disso, a reflexão mais clara do autor sobre o tema da formação institucional, no ginásio e na universidade. Essas conferências podem ser interpretadas – é esse o uso que delas será feito aqui – como uma meia parte que só se completa com o texto sobre Schopenhauer acima indicado. Afinal, quem é o velho filósofo, duro e intransigente e demoníaco, senão o próprio Schopenhauer? Talvez seu cão também se chame *Atma*, tal qual o companheiro canino do velho solitário de Frankfurt.

Embora as conferências indiquem alguns remédios para a decadência dos estabelecimentos de ensino, revelando alguma esperança quanto ao seu futuro, a tônica do texto se encontra na análise e na denúncia da situação de decadência dessas instituições. Assim, as conferências desempenham uma função importantíssima no conjunto desta tese na medida em que representarão, juntamente com *Schopenhauer como Educador*, um último momento de pertença temática de Nietzsche às discussões sobre o renascimento do espírito alemão na sua relação com a Grécia, representando, ao mesmo tempo, a emergência do discurso de crítica à decadência da cultura, num primeiro momento, da cultura alemã, e, posteriormente, de toda a cultura moderna. Enquanto momento de crise, de instabilidade crônica, as duas posições encontram-se explicitamente tematizadas. Como será possível verificar no último item deste capítulo, o discurso e o tom serão modificados completamente a partir de *Humano, Demasiado Humano*. Tanto mais importante mostra-se esta dupla vinculação, de pertença e afastamento com as discussões sobre o renascimento do trágico na cultura alemã, pois trata-se de conferências proferidas logo após a chegada de Nietzsche a Basiléia, portanto, imediatamente anteriores à publicação de NT. Parece que Nietzsche, mesmo quando professava o credo estético do renascimento do trágico, já possuía consciência da situação cultural alemã, não sendo um ingênuo servidor das musas. Agora, porém, o velho filósofo exige que retomemos, silenciosos e circunspectos, o fio da meada.

Antes, porém, de retomar o fio, que seja permitida uma indiscrição. Nietzsche, o profeta da liberdade, o crítico das instituições, foi professor. Isso merece explicação, afinal, é comum encontrar, em textos de Schopenhauer e de Nietzsche, a crítica ao caráter burocrático e opressivo da função docente. E antes de ter sido nomeado professor em Basiléia, ele próprio já tratava de se justificar perante seus amigos e perante si próprio. Em uma carta datada de 13 de abril de 1869 – portanto seis dias antes de sua chegada a Basiléia – justificando elegantemente a aceitação do cargo, esclareceu:

[...] ingressarei numa profissão nova para mim, numa pesada e opressiva atmosfera de obrigações e deveres [...] reina agora a rigorosa deusa, a obrigação diária [...] **Sim, sim! agora é a minha vez de ser um filisteu!** Mais dia menos dia, aqui ou ali, o dito sempre se comprova. As funções e as dignidades são coisas que nunca se aceitam impunemente. Toda a questão está em saber se os grilhões que se arrastam são de ferro ou de

linha. E ainda disponho de coragem bastante para romper no momento oportuno algum elo, e arriscar de uma outra maneira ou em outro lugar, alguma tentativa de vida perigosa. Da gibosidade obrigatória do professor, ainda não vejo nenhum vestígio em mim. Tornar-se filisteu, homem de rebanho – que Zeus e as Musas me poupem isso! **Aliás, não vejo como me poderia tornar o que não sou.** (Apud HALEVY, 1988, pp. 51-52).

As cartas escritas por Nietzsche nesse período deixam entrever uma preocupação constante, a saber, não se tornar um “filisteu da cultura”, um “homem de rebanho”. O que significava isso? “Filisteu da cultura” e “homem de rebanho” eram expressões usadas pelos estudantes nos meios universitários – que no século XIX gozavam de uma grande liberdade expressa na criação das confrarias e associações de estudantes existentes em muitas universidades alemãs – para designar um tipo de homem que se caracterizava por uma profunda ignorância quanto ao valor e ao poder transfigurador da arte, e que, em consequência, possuía a crença na ordem natural das coisas, o que equivale a dizer que se caracterizava pela imitação e pelo consumo dos bens culturais. Segundo palavras do próprio Nietzsche (1979, pp. 13-14): “O termo filisteu usa-se vulgarmente entre os estudantes e designa, num sentido muito lato mas muito usual, os que são o contrário do artista, do amigo das Musas, do homem verdadeiramente culto”. Embora esta caracterização se refira à sociedade de uma forma geral, tal forma de interpretar a cultura e o acesso aos bens culturais passara a ser característica nos próprios meios acadêmicos. Não é de se estranhar a recusa de Nietzsche a este tipo de consideração da cultura. Se Nietzsche abandonou a hesitação inicial em assumir o cargo de professor de filologia, foi em grande parte por já estar familiarizado com a problemática da docência, pois refletira intensamente sobre ela. De outra parte, a sua compreensão particular da cultura, do valor da arte e do ensino impossibilitava-lhe tornar-se um filisteu: “*não vejo como me poderia tornar o que não sou*”. O jovem professor não queria ser confundido com um professor padrão. Tal cuidado e preocupação era a herança pedagógica legada pelo seu contato com a filosofia de Schopenhauer, quem Nietzsche proclamará posteriormente ter sido seu educador. Além da influência incontornável da obra *O mundo como vontade e representação*, há um outro texto que marcou profundamente a Nietzsche, qual seja, o ensaio *Sobre a filosofia universitária*.

Esse texto de Schopenhauer faz parte da obra *Parerga e Paralipomena*, publicada em 1851, e tem como alvo crítico não apenas os filósofos Fichte, Schelling e Hegel, ridicularizados em muitas páginas, mas, sobretudo, a forma de se conceber e praticar a filosofia nas universidades alemãs. Os três filósofos são visados pela crítica schopenhaueriana pela razão de serem os principais representantes da filosofia universitária. Que haja uma forma própria de a filosofia aparecer na universidade, quer dizer, que haja um modo propriamente universitário de pensar, e que ele, no que lhe é mais essencial, represente a ruína da filosofia, é isto que Schopenhauer pretende mostrar em seu texto. Portanto, haverá contradição, pensa ele, entre o filósofo e o professor de filosofia.

O filósofo caracteriza-se por uma independência plena, por não respeitar nenhuma autoridade, senão a do pensamento; já o professor de filosofia é o fiel servidor do Estado. Por conseqüência, um filósofo universitário é uma contradição nos próprios termos, pensa Schopenhauer, pois não passa de um “filósofo domesticado” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 11), ou seja, um não-filósofo, um professor de filosofia, o que dá na mesma.

Pois bem, o próprio Schopenhauer não tentou ser professor em Berlin, concorrendo com as lotadas assistências de Hegel, frustrando seus pendores professorais pela concorrência fracassada? Não seria o ataque desferido aos três filósofos do idealismo e à própria filosofia universitária, a manifestação do rancor, do desejo de vingança pelo sucesso não alcançado? Afinal, em que difeririam as aulas do professor Schopenhauer das aulas do professor Hegel? Se lermos os textos que serviam de base às aulas ministradas por Schopenhauer, não é possível verificar diferença, a não ser por um aspecto essencial, a saber, a teoria filosófica que subjaz ao ato da docência. Quer dizer, a filosofia schopenhaueriana é absolutamente distinta da filosofia hegeliana. Outra diferença era que Schopenhauer não recebia salário. Quanto ao primeiro aspecto, ele será desenvolvido no próximo item deste capítulo. Quanto ao segundo, é composto por duas dimensões. A primeira é relacionada ao adestramento do pensamento pela sua submissão às obrigações trabalhistas. O filósofo profissional é, antes de mais nada, um funcionário. Continuará pensando quando o que pensa contraria os princípios do Estado, seu patrão? Mais do que isso: conseguirá pensar com hora marcada? Nesta dimensão, situa-se a famosa máxima schopenhaueriana segundo a qual o filósofo profissional, antes de promover a filosofia, dificulta o seu livre desenvolvimento. Aliás, no texto da primeira conferência, Nietzsche

põe as seguintes palavras na boca do velho filósofo: “Como? Vocês temem que o filósofo os impeça de filosofar? Eis que isto pode mesmo ocorrer, e vocês não o experimentaram ainda? Não tiveram a experiência disso na Universidade? Não ouviram, enfim, aulas de Filosofia?” (NIETZSCHE, 2003, p. 57). A segunda dimensão diz respeito à relação entre o pensamento e o controle do Estado. A tese da submissão do pensamento ao Estado depende de um contexto em que ele, o Estado, desempenha a função de controle total, em que a atividade universitária ainda não se alçou à liberdade de investigação. Isto não significa que a crítica de Schopenhauer à burocracia do pensamento na instituição universitária seja desprovida de valor. Ao contrário, a dimensão de sua crítica se mantém viva e válida até os dias de hoje. Porém, ligar necessariamente Estado, religião e filosofia, vínculo que subjugaria esta última aos outros dois, já deixou de ser um argumento válido há muito tempo, pelo simples fato de que a religião já não possui mais valor pleno de vinculação social, e o Estado já não conta com o poder absoluto de sujeição. Porém, como o seu foco de análise é o século XIX, neste particular, sua crítica possui um valor e um alcance notáveis. E o embaraço de Nietzsche, ao justificar-se perante os amigos e si próprio por tornar-se professor, possui estreita relação com a importância que o texto tinha para ele. Afinal, como justificar tornar-se professor universitário sendo discípulo de Schopenhauer? Nietzsche possuía um alibi: seria professor de filologia, não de filosofia. Mas, também a filologia pode se tornar escrava da burocracia.

O encanto e o assombro da platéia frente ao jovem professor foi motivado, principalmente, por três fatores: 1º. sua familiaridade com os temas da educação, a despeito da sua recentíssima nomeação; 2º. profundidade de conhecimento e erudição, apesar da pouca idade; 3º. atualidade dos temas e problemas discutidos e a excentricidade do juízo negativo sobre a educação alemã, de resto exemplar de acordo com o juízo de grande parte das nações européias. Este último fator possui, para nós, um poder de impacto maior, pois parece que, a despeito das diferenças da organização formal da vida estudantil e universitária alemã e brasileira, ele nos diz respeito de uma maneira incontornável, ainda hoje. E isso porque, embora discursasse sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino alemães, as tendências que determinaram os rumos da formação na Alemanha, em muitos aspectos, são similares aos princípios que definiram a organização dos sistemas de ensino em outras partes do mundo. Além do que, apesar de pronunciadas há mais de 150 anos,

muitos dos problemas apontados por ele nos dizem respeito ainda hoje. A isto se chegará mais adiante. Que fique expressa a atualidade tanto das teses de Nietzsche sobre o que caracteriza os estabelecimentos de Ensino quanto sobre as causas da sua decadência.

As grandes teses e os grandes temas das conferências são: 1º. criação de um Sistema Nacional de Educação, caracterizado pela padronização e destruição das diferenças regionais; 2º. interferência excessiva do Estado nos assuntos da cultura; 3º. contraposição entre a cultura científica e a cultura clássica; 4º. a filosofia universitária como destruição da verdadeira filosofia; 5º. contradição entre os objetivos das instituições para a cultura e das instituições para a sobrevivência; 6º. centralidade do ginásio para o desenvolvimento da cultura; 7º. obediência como princípio fundamental do ginásio; 8º. importância do cultivo da língua pátria; 9º. a importância das escolas técnicas; 10º. crítica da liberdade acadêmica.

No final do primeiro prefácio do escrito, Nietzsche apresenta um dos diagnósticos mais precisos das tendências da cultura e da educação alemãs no século XIX, assim caracterizado:

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de 'estender tanto quanto possível a cultura', por outro lado, a tendência de 'reduzi-la e enfraquecê-la'. De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submeta como uma serve a uma outra forma de vida, especialmente aquela do Estado. Ao examinar estas duas tendências fatais da extensão e da redução, nos desesperaríamos totalmente se não fosse em determinado momento possível ajudar a vencer estas duas tendências opostas, estas realmente alemãs e de uma maneira geral ricas de futuro, quer dizer, a tendência ao 'estreitamento' e à 'concentração' da cultura, como réplica à extensão, e a tendência ao 'fortalecimento' e à 'soberania' da cultura, como réplica à redução. (NIETZSCHE, 2004, p. 44-45).

A justificativa para tal crença ampara-se na concepção de cultura e natureza que ele possuía, próxima da concepção de Schopenhauer, seu mestre. Diz, ele, no final do primeiro prefácio:

[...] porque sabemos que estas duas tendências à extensão e à redução são tão contrárias aos desígnios constantes da natureza quanto a concentração

da cultura num pequeno número é uma lei necessária da natureza, e de uma maneira geral uma verdade, embora *as duas outras tendências só possam chegar a fundar uma cultura mentirosa* (NIETZSCHE, 2004, p. 45).

E já é possível ouvir o coro dos acusadores: “antidemocrático”!, “tirano”!, “nazista”!. Tornou-se habitual entre os democratas comprometidos com a argumentação e a organização do melhor dos mundos em vias de se tornar possível um procedimento quase fisiológico, em que o uso de determinados termos gera conclusões automáticas. Usado o termo X – que aqui é “cultura” e “pequeno número” –, já não há mais por que buscar compreender. Ou melhor, a compreensão se processa por curto-circuito. Tentar entender, justificar, encontrar uma razão mais profunda já é sinal de compromisso com a opressão. E a despeito de ser politicamente incorreta, a opção aqui sustentada será buscar entender tanto a argumentação quanto os problemas a que ela faz frente. E se houvesse algo pior, mais nefasto que a aristocracia da natureza e do espírito defendida por Schopenhauer (2001, p. 64) e Nietzsche (2004, p. 45)?

A reflexão nietzscheana deste período sobre a cultura caracteriza-se por demonstrar a existência de vínculos entre tendências aparentemente opostas. É o que ocorre com a análise das duas grandes tendências de concepção da cultura na Alemanha do século XIX. A primeira, constituída por uma espécie de cosmopolitismo, caracteriza-se pela extensão, o máximo possível, da cultura, para o maior número de indivíduos possível. A segunda, por uma retração em que a cultura se torna meio para o fortalecimento do Estado. A primeira tendência está associada aos movimentos de liberação das esferas privadas e da incorporação dos direitos dos indivíduos de acesso àquilo que era chamado de “cultura superior”. A partir de então, todos – entenda-se, também a burguesia, não apenas a nobreza – têm direito ao acesso e à posse da cultura. O ginásio, as escolas devem preparar esse espírito de comum criação e partilha dos bens culturais. Aqui impera, pensa Nietzsche, o dogma da economia política. A segunda tendência concebe a cultura como expediente passivo para o fortalecimento do Estado. O ginásio, as escolas tornam-se espaço de formação de burocratas e funcionários que desempenharão funções no quadro da administração do Estado. Aqui, o dogma que reina é o do Estado, entendido como princípio e fim. A princípio, tais tendências se mostram contrárias em seus movimentos, pois, enquanto a primeira tende à expansão, a segunda tende à retração. Ocorre, porém, que em

ambas, a cultura acaba perecendo, pois, como a análise de Nietzsche privilegia o processo de educação e de formação dos adolescentes e jovens, em ambos os casos, a cultura figurará como acessório, algo que os alunos nunca alcançam e à altura da qual eles nunca estarão. Quer dizer, o sistema ginásial e universitário são sistemas de des-educação. Os argumentos para sustentar essa tese serão apresentados pelo velho filósofo, já colérico pelo retardo.

Após as muitas peripécias dos dois jovens rumo ao seu recanto em meio a uma floresta à beira do rio Reno, e apesar dos dissabores iniciais no encontro com o filósofo, seu cão e seu discípulo, narrado por Nietzsche com forte empolgação e numa descrição barroca, cheia de detalhes, aos poucos a força da argumentação do mestre, mesmo que à distância, impõe-se sobre o discípulo bem como sobre os dois jovens estudantes que ouvem a conversa de longe. O início festivo, alegre, frenético, tempestuoso e agitado, marcado por discussões e tiros de pistola, vai dando lugar ao silêncio da noite e aos alternados ritmos da voz do velho, ora brando, ora colérico.

O que deve ser o ginásio para poder ser considerado uma instituição para a cultura? Esse é o questionamento central a todas as reflexões do velho filósofo nas conferências de Nietzsche. O que caracteriza o ginásio é “[...] a aspiração universal da cultura” (NIETZSCHE, 2004, p. 58) e, enquanto tal, uma instituição distante, tanto das instituições de profissionalização quanto das instituições científicas. Nesta acepção, o ginásio enquanto instituição que promove a cultura é contrário às concepções que vinculam a formação à profissionalização, mas também, contrário a uma tendência muito forte na Alemanha que concebia a formação vinculada à ciência. Embora a noção de ciência que subjaz a esta tendência não seja unívoca, podendo ser compreendida, ora a partir dos registros da filosofia, tal qual se deu, por exemplo, após as reformas no ginásio e nas universidades na Alemanha no início do século XIX, brevemente discutidas no primeiro capítulo, ora a partir das tendências positivistas ou das ciências naturais que passaram a dominar as instituições educativas alemãs a partir da segunda metade do século XIX, pode-se, ainda assim, identificar em ambas um princípio comum, a saber, o processo formativo é concebido apenas como um meio em vista da edificação de um fim maior, qual seja, a edificação do próprio conhecimento científico. Tanto no caso da profissionalização quanto no caso da ciência, a formação (*Bildung*) sempre é um elemento secundário, pretexto para algo maior.

Deveria, então, todo o sistema de educação e formação ser banido, restringindo-se os espaços de formação apenas àqueles de formação da cultura? Nada mais distante da concepção de Nietzsche do que essa suposição. Diz o velho filósofo, no início da quarta conferência:

Não vão com isso crer, meus amigos, que eu quero mitigar os elogios às nossas escolas técnicas e às nossas escolas primárias importantes: eu honro os lugares onde se aprende a calcular adequadamente, onde se domina a língua, onde se leva a sério a geografia, onde se é instruído pelos conhecimentos admiráveis que nos dão as ciências naturais. Estou também inclinado a concordar de bom grado que os estudantes que se instruem nas melhores escolas técnicas da nossa época estão perfeitamente autorizados a ter os mesmos direitos que se tem o costume de atribuir aos alunos dos ginásios no final dos seus estudos; e não está longe o dia em que se abrirão, para as pessoas que receberam este ensino, as portas das Universidades e da administração pública, com a mesma largueza com a qual se beneficiou exclusivamente até agora os alunos do ginásio – bem entendido, do ginásio atual! No entanto, não me posso furtar de acrescentar este codicilo: se é verdade que a escola técnica e o ginásio, nos seus fins atuais, são em tudo tão semelhantes e não se distinguem senão por detalhes mínimos, de modo que podem contar com um tratamento igual diante do fórum do Estado – isto ocorre porque nos falta completamente um certo tipo de estabelecimento de ensino: o estabelecimento da cultura! Isto não é de maneira nenhuma uma recusa dirigida às escolas técnicas que perseguiram até agora, com tanta felicidade e honestidade, tendências bem mais modestas, mas altamente necessárias (NIETZSCHE, 2004, p. 106).

Que após esta passagem ainda se mantenha contra Nietzsche as habituais acusações de elitista, isto apenas prova o quanto não se percebe o fundo das suas críticas. O que ele exige, já em 1872, é que se chamem as coisas pelos devidos nomes, sem tergiversar, sem titubear; afinal, escolas técnicas, absolutamente necessárias para a sociedade, não são escolas de cultura, de formação (*Bildung*). O sistema do mercado é distinto do sistema da cultura. Caso seguissemos este imperativo, o de chamar as coisas pelo nomes, teríamos de modificar, inclusive, o nome de grande parte de nossas universidades atuais, preocupadas com a formação para o mercado, para uma profissão, e não preocupada com a formação no sentido forte do termo. A exigência de Nietzsche mostra o quanto ele ainda está vinculado neste momento aos princípios do neo-humanismo alemão, particularmente aquele de Goethe e Schiller. Aqui, Nietzsche é discípulo de Schiller, que em *A Educação estética do homem* lamenta que a modernidade tenha perdido o senso grego do cultivo da totalidade do

homem, perdendo-se na especialização. Embora Nietzsche abandone posteriormente essas exigências, tornando-se crítico do fundamento moral da exigência schilleriana, manterá, contudo, a crítica da especialização. Porém, cabe, por ora, apresentar as particularidades da sua concepção.

O velho filósofo insiste, do início ao fim das conferências, que uma instituição de cultura, ou o ginásio enquanto instituição de cultura, nada tem a ver com a profissionalização. Diz ele que existem “[...] os estabelecimentos para a cultura e os estabelecimentos para as necessidades da vida” (NIETZSCHE, 2004, p. 107). Confundi-los é atestar a incompreensão sobre o que seja uma instituição de cultura. Até agora foi dito o que tal instituição não é. Falta, porém, apresentar sua caracterização positiva.

De acordo com Nietzsche, essa instituição será fundada no princípio da autoridade e terá como tarefa, por um lado, formar o senso da cultura alemã através do desenvolvimento do sentido da língua e, por outro, formar personalidades autênticas. Novamente recairá sobre essa análise a pecha de antidemocrática, acrescida agora do qualificativo negativo de autoritária; afinal, não se define a modernidade justamente pela substituição do princípio da autoridade pela noção de contrato? Além do que, pautar o ginásio no princípio da autoridade e da obediência implica em recusar uma das grandes conquistas da história da instituição universitária: a liberdade acadêmica.

No ginásio, pensa Nietzsche, o aluno deve aprender a obedecer. Obedecer, porém, a quem? Primeiro ao mestre e, através dele, às grandes figuras, aos grandes artistas da cultura clássica. O jovem estudante do ginásio não pode ser afetado pela auto-satisfação narcísica da criação, atitude típica da liberdade acadêmica universitária, devendo ser refreado pela força contida no exemplo dos grandes artistas clássicos. Que um jovem escritor tenha a ousadia de pretender comparar uma criação sua às obras de Goethe, pensa o filósofo, é um escândalo suficiente para colocar sob suspeita a própria existência do ginásio.

No ginásio, todos são considerados, sem um exame mais rigoroso, como seres capazes de fazer literatura, com o direito de ter opiniões pessoais sobre os fatos e os personagens mais sérios, embora uma educação correta devesse justamente aspirar, com todos os seus esforços, reprimir as ridículas pretensões de autonomia de julgamento e apenas habituar o jovem a uma estrita obediência sob a autoridade de gênio. (NIETZSCHE, 2004, p. 73)

É evidente o que sustenta o juízo do velho filósofo: que não se vulgarize aquilo que é grande, que não se rebaixe Schiller ao nível de um ginásiano iniciante e desajeitado nas artes da escrita. Enfim, que não se confunda promessa e pretensão pueril com a obra do gênio em ato, com a obra acabada.

Nietzsche vivenciou o início de um processo de inflação da subjetividade, que hoje dá muitos frutos, em que a simples manifestação subjetiva na arte já era considerada suficiente para se autodenominar a criação de arte modelar. Existem obras grandiosas, outras, a maioria, não grandiosas, menores, e outras medíocres, pensa o filósofo. Tomar uma obra incipiente como representante da cultura no sentido mais elevado é falta de conhecimento do que seja cultura. De acordo com Nietzsche, que o Fausto de Goethe ou a nona sinfonia de Beethoven sejam superiores a uma parcela significativa do que se criou e continua criando desde o início do século XIX, isso é algo cuja negação revela um desvio flagrante do conhecimento estético. Porém, superior em que sentido? Certamente não no sentido moral, apenas no sentido estético, pois o impacto, a densidade, a abrangência, a pluralidade de recursos e registros das mais variadas fontes utilizados, a influência em níveis amplos e variados na vida da cultura, o poder de descortinar dimensões profundas e complexas e a força de engendrar universos simbólicos e significativos jamais poderão ser alcançados minimamente pelas obras produzidas pelos orgulhosos ginásianos e universitários, democratas ou não, dos tempos de Nietzsche. Quer dizer, estas outras obras não possuem o elemento diferencial no seu sentido forte e profundo, marco distintivo da grande obra. Se o professor figura como autoridade, é tão só na condição de um representante não engessado de uma cultura viva, palpitante que tem força suficiente para dar alento no mais duro exercício ou para fazer ver aos candidatos a escritor, por exemplo, que não são feitos para isso e, após essa percepção de si, pensa Nietzsche, permitir-lhes abandonar o posto, orgulhosos de um trabalho bem feito, apesar de fracassado (NIETZSCHE, 2004, p. 113). Seguindo, portanto, as veredas trilhadas pelo velho filósofo, os interlocutores são obrigados, desde o início, a voltar-se contra si próprios, combatendo o desejo narcisista de auto-satisfação com a cultura. Que ninguém, argumenta o velho, queira ser autor para ser reconhecido e “ganhar” com isso.

Obediência e aprendizado da língua, despertar para o seu sentido sagrado, eis os objetivos de uma instituição cultural. No vínculo entre esses aprendizados, encontra o

ginásio seu sentido e direito à existência. Para alcançar a segunda exigência, Nietzsche acreditava ser necessário levar adiante uma luta contra o seu tempo, uma luta contra a futilidade da linguagem rápida, repleta de lugares comuns e de frases vazias de conteúdo, compostas por um estilo superficial, propositalmente fabricado para impressionar e, principalmente, uma linguagem criada num sistema de circulação cuja forma de existência já é um convite ao descaso e à superficialidade com a língua. Como mostrado no início deste capítulo, a primeira grande ameaça ao Ocidente foi Sócrates, a segunda, o jornalismo. Assim, o estilo jornalístico de escrita e pensamento é a mais grave de todas as ameaças ao aprendizado da língua materna.

Mas, nas sociedades modernas, o jornal não se constituiu em um meio de divulgação de conhecimento, contribuindo para o esclarecimento das massas? Num certo sentido, sim. Porém, com um preço, ele assume o compromisso com uma linguagem rasa, rápida e superficial, pensa o filósofo. A consequência da linguagem jornalística é a pior de todas, o embotamento do juízo a respeito da dificuldade de adquirir o verdadeiro sentido da língua materna. Quer dizer, o estilo jornalístico é daninho por nos habituar, desde as primeiras horas do dia, aos barbarismos da língua. Em suma, o jornalismo, tal qual praticado na Alemanha do tempo de Nietzsche, destrói “[...] o primeiro objeto de estudo, o mais simples, com o qual começa uma verdadeira cultura, a língua materna” (NIETZSCHE, 2004, p. 76).

Com os seus ataques coléricos à cultura jornalística, o velho filósofo pretende deixar claro aos ginásianos e aos seus professores que o trabalho da cultura é um trabalho árduo, que exige longas pesquisas. Para mostrar o grau dessa dificuldade, dois são os caminhos. O primeiro é abandonar a leitura dos textos jornalísticos e dedicar-se ao estudo exaustivo dos clássicos, onde o jovem aprendiz encontrará tanto a dificuldade do exercício quanto a vitória sobre a dificuldade. Um texto clássico é um monumento à luta e à vitória. O segundo caminho conduz ao exercício sempre renovado de esclarecimento e simplificação do que se quer dizer. Tais exercícios de composição da língua materna, conduzidos por um mestre exigente, podem ser reforçados pelas atividades de tradução de uma língua estrangeira. Segundo o filósofo, estes exercícios de tradução “[...] podem fecundar da maneira mais salutar o sentido artístico da sua própria língua” (NIETZSCHE, 2004, p. 81). Retorna, ao que parece, a um tema já discutido nas partes anteriores da tese e que diz

respeito à volta à Grécia; afinal, a língua estrangeira da qual fala o velho é a língua grega, e, com menor interesse, também a latina. Torna-se mais importante a referência ao retorno à Grécia quando se discute o tema da formação da língua materna pois será possível ver que, para os alemães do século XVIII e início do século XIX, tal relação sempre foi concebida como apropriação, jamais como escapismo ou fuga do presente rumo a um paraíso perdido, mas reencontrável. Quer dizer, a volta aos gregos não representou um mero adereço de erudição, pois Winckelmann, Goethe e, Schiller, ao voltarem à Grécia, fecundaram para sempre a cultura e a língua alemãs. Elas não seriam o que são sem esse deslocamento. Diálogo intercultural criativo. Livre jogo com o estranho, com o distinto para o aprendizado do próprio, da língua materna. Embora a relação com a Grécia seja definida pelo filósofo como misteriosa e difícil, ela sempre representou um movimento de incorporação: “rumamos à Grécia”, pensavam os alemães, “para melhor nos definir”. E, melhor nos definimos, na medida em que aprendemos ser através do estudo da língua materna que começa a verdadeira cultura. Em outros termos: é na consciência das possibilidades e limites da língua materna que uma cultura revela seu devir rumo ao tornar-se o que se é. O vir-a-ser do ginásio formará, é esta a exigência e a esperança do velho filósofo, personalidades autênticas.

Nietzsche desenvolve o tema da formação da personalidade autêntica em dois textos da sua assim chamada “primeira fase”: no primeiro, o texto das conferências, desenvolve-o indiretamente ao defender, na quarta conferência, a necessidade de escolas para a formação do gênio; no segundo texto, *Schopenhauer como educador*, a discussão abandonará completamente o espaço da instituição do ginásio ou da universidade para acompanhar o exemplo de uma grande personalidade, Schopenhauer, buscando mostrar como ela pode servir à formação de uma personalidade autêntica.

Escola de formação de gênios? Estranha instituição, principalmente se levado em conta que o gênio habitualmente é concebido como aquele que se faz por si próprio, e que se lança contra o mundo, se preciso for, mas que se fortalece e sobrevive justamente por esse movimento de contraposição. O velho filósofo berrando, é Nietzsche quem o diz, responde:

Ah, cordeiro ingênuo do conhecimento! Ah, vocês todos: vocês deviam ser chamados de mamíferos! Que argumentos tortos, ineptos, estreitos,

toscas, entrevados! Sim, acabo de ouvir falar a cultura do nosso tempo, e nos meus ouvidos ressoam ainda todos estes fatos históricos simples e evidentes[...] Então, meus queridos alemães, vocês ficam orgulhosos com isso, com seus poetas e seus artistas? Vocês os apontam com os dedos e se gabam deles diante do estrangeiro? E por que não custou nada tê-los entre si, vocês deduzem disso a sedutora teoria de que daqui por diante não terão mais de fazer esforços por eles? Mas, sem dúvida, crianças inexperientes, eles vêm por si mesmos: é a cegonha quem os traz! De que serve falar de parteiras! [...] como poderiam ainda ficar orgulhosos com o fato de que todos esses espíritos brilhantes e nobres que vocês nomearam fossem por vocês, por sua barbárie, prematuramente sufocados, usados, apagados? (NIETZSCHE, 2004, p.113).

Aqui se vê uma diferença de enfoque entre Schopenhauer e Nietzsche a respeito do gênio. Enquanto o primeiro é um defensor da idéia de que o gênio se impõe, apesar de tudo, o segundo, embora não negue, privilegia a relação do gênio com o seu tempo com o intuito de mostrar a contradição que se estabelece entre a recusa do gênio pelos seus contemporâneos e a apropriação da obra do gênio como questão nacional pela posteridade. Nietzsche também acredita que o gênio se impõe; porém, pretende mostrar que a genialidade não é algo que se impõe sempre, apesar de tudo. Afinal, muitos se perdem pelo caminho. É esse extravio que o interessa. Além de mostrar o quão mesquinha é a relação da sociedade com o gênio, uma vez que ela o toma como objeto de auto-satisfação e consumo, jamais considerando o que estava em jogo com a sua vida e a sua obra, ele pretende utilizar a contraposição entre gênio e sociedade para fundamentar a necessidade de uma instituição que impeça o destroçar do gênio enquanto ele ainda não está formado. Embora apareça no contexto da crítica ao filisteísmo cultural, pertencendo à tradição romântica da crítica da cultura, a teoria do gênio de Nietzsche difere da teoria romântica na medida em que não o toma como uma dádiva da natureza, dada de uma vez por todas, mas como algo que merece cultivo, cuidado, do contrário, tende a perecer.

Posteriormente, Nietzsche abandonará parte significativa das suas teorias de juventude. O texto das conferências é importante, mais pelos males que identifica do que pelos remédios que propõe. Além disso, possui forte valor relacional, quer dizer, para ser compreendido adequadamente, deve ser levado em conta aquilo contra o que ele escreve, aquilo a que o texto faz frente, as tendências triunfantes que denuncia como falsas e fracas, o objeto de orgulho das instituições cuja debilidade pretende desvelar aos olhos do mundo. Assim, não nos serve como exemplo a ser imitado, pois nossa destinação, nossa realidade

cultural e social é outra. Apesar disso, muitos dos males que identifica são os nossos. E descartar a crítica simplesmente pela diferença de espaço e tempo, é uma evasiva inaceitável. Que grande parte de nossas aulas de filosofia sejam burocráticas, monótonas, sendo um empecilho à filosofia, isso é procedimento comum, diário em nossas escolas e universidades; que nossas escolas não desenvolvam o sentido da língua, nada mais corriqueiro; que as instituições sejam túmulos da cultura, essa degeneração é bastante comum em nosso meio. Quer dizer, nada que não conheçamos como sendo nosso. Simplesmente dizer que é melhor ter isso do que não ter nada, que se trata de um processo, que nas democracias tudo pode ser melhorado, a despeito das dificuldades, é um argumento também evasivo que não enfrenta a realidade dos descompassos entre a expectativa e a realidade. O que o texto de Nietzsche mostra com maestria é que os discursos de universalização dos direitos são problemáticos, pois prometem o que efetivamente não podem cumprir. Que todos, então, sejam submetidos à exploração inevitável? Que apenas alguns tenham acesso àquilo que a outros é negado? Não. Principalmente porque, se perguntássemos, pensa Nietzsche, às pessoas sobre o que elas mais desejariam, se ter acesso à cultura elevada – que somente promete dificuldades e não dá nenhuma garantia de sucesso na empreitada, sem reconhecimento do grande público, em vida, podendo inclusive o grande autor passar miseravelmente seus dias – ou ter uma vida em que suas necessidades materiais estariam resolvidas ao abrigo da coletividade, obviamente, pensa Nietzsche, seguindo Schopenhauer, optariam pela segunda alternativa. E fariam bem. Por qual razão, então, deveria se submeter a cultura às necessidades e reclames da coletividade, ávida por fazer da cultura uma ocupação, implicando com isso uma vulgarização das suas exigências? Respeitar a limitação lingüística dos analfabetos não nos obriga a aceitar o analfabetismo como destino da humanidade, da mesma forma que a dificuldade inerente ao domínio da língua não deveria nos tornar condescendentes com a vulgarização do seu uso. Essa exigência, que para alguns é elitista, Nietzsche a chama aristocrática, e, como tal, seria plenamente revolucionária, não fosse a ignorância e a preguiça. Trata-se, porém, de uma aristocracia do espírito, cujo maior representante, ao juízo de Nietzsche, ao menos neste período, foi Schopenhauer.

1.2. O que nos ensinariam nossos mestres que não aprenderíamos por nós próprios?

Um mestre é absolutamente indispensável? Em que sentido um mestre é fundamental? Se as conferências acerca dos estabelecimentos de ensino alemães são enfáticas em realçar a imagem de uma instituição exigente, pautada nos princípios da autoridade e da obediência, em *Schopenhauer como Educador* essa imagem será aprofundada através da apresentação da experiência com um mestre a tal ponto exigente que se torna desarticulador, responsável por uma profunda crise que levará o indivíduo a assumir a tarefa da autoformação. Para Nietzsche, encontrar a obra de Schopenhauer representou um acontecimento após o qual o fundamental encontrava-se, senão transformado, pelo menos, em crise. Neste momento, cabe mostrar a importância do homem-filósofo Schopenhauer no “dever filósofo” de Nietzsche, mais do que apresentar e discutir as teses da filosofia schopenhaueriana. Ele será um exemplo incontornável para Nietzsche, não tanto pela sua filosofia, pelas suas idéias – em relação às quais Nietzsche, desde o início, manteve uma posição de aceitação, mas também, de recusa, de crítica –, mas pela forma peculiar de tornar-se e manter-se filósofo à margem da filosofia oficial do Estado prussiano e à margem da indiferença e do silêncio dos seus contemporâneos. Além disso, o texto sobre Schopenhauer permite esclarecer algumas das teses das conferências, aprofundadas pela apresentação e desenvolvimento da tese do fundamento metafísico da formação do gênio filosófico, bem como apontar para algumas mudanças significativas. No próximo capítulo, será mostrado que a transformação do seu pensamento no período imediatamente anterior a HH dependerá em muito da sua ruptura com Schopenhauer. Tal ruptura acarretará uma mudança drástica nas suas reflexões sobre o tema da formação.

“Schopenhauer, um pessimista, educador? Isso já é demais”, diriam as boas almas educadas na religião ou no humanismo. Por qual razão agravar a gravidade da vida? O que se ganharia com o realce dos aspectos sombrios da existência? Absolutamente nada. E seria necessário insistir no fato de que o tão mal falado pessimismo schopenhaueriano não se reduz a uma descrição literal das atrocidades do mundo. Fosse isso, não seria filosofia, seria, no máximo, jornal da manhã ou diário popular. Além do que, Nietzsche o mostrará em sua imagem do mestre, não é o seu pessimismo que educa, e, sim, sua dureza e fortaleza.

Mais do que seu pensamento, o que educa é o homem-filósofo Schopenhauer. Essa idéia ou noção é decisiva para a compreensão da teoria nietzscheana da formação do gênio no período posterior a NT e anterior a HH. Porém, não seria exato concluir que a filosofia schopenhaueriana não tenha exercido influência neste momento de seu pensamento. Normalmente se restringe a influência do pensamento de Schopenhauer sobre Nietzsche à sua primeira obra, NT. Porém, em *Schopenhauer como Educador* é possível verificar que a influência persiste, apesar de todo o movimento de crítica e recusa de alguns dos princípios da filosofia schopenhaueriana, movimento crítico facilmente verificável nos escritos relativos ao período e que foram publicados postumamente por ocasião da edição completa das obras de Nietzsche. A referência ao tema da propensão metafísica da natureza, central em *Schopenhauer como Educador*, é um tema schopenhaueriano, assim como a referência ao filósofo, ao artista e ao santo como aqueles que justificam a natureza. Embora o tema da superioridade do gênio criador seja romântico, a maneira como Nietzsche o emprega segue a interpretação schopenhaueriana. Em suma, o fato de Nietzsche valorizar sobremaneira o devir-filósofo de Schopenhauer, não significa que este, com suas teorias, tenha sido completamente preterido. Isto apenas acontecerá alguns anos mais tarde.

Schopenhauer ocupará uma posição de destaque, juntamente com Wagner, num projeto que Nietzsche desenvolveu naquele período. Imediatamente após a publicação de NT, Nietzsche concebeu um projeto de crítica da cultura alemã, denominado de *Considerações Extemporâneas*. Embora projetasse inicialmente um número bastante grande de escritos, restringiu-se à publicação de quatro ensaios: *David Strauss, o crente e o escritor* (I), *Dos benefícios e das desvantagens da história para a vida* (II), *Schopenhauer como educador* (III) e *Richard Wagner em Bayreuth* (IV). A extemporaneidade das quatro *Considerações* – e quiçá de todo o pensamento nietzscheano – repousa na luta “contra o seu tempo”. Referindo-se a CE II, e por extensão a todas as outras, Nietzsche assim se expressou: “Se esta consideração é extemporânea, é porque eu considero como um mal, como uma deficiência, como uma carência, uma coisa que o tempo presente glorifica, a sua cultura histórica” (CE II, Prefácio). Submeter a uma crítica radical os objetos de orgulho e auto-satisfação, do amor próprio da cultura alemã: esse era o objetivo das *Extemporâneas*. Daí o tom de disputa, crítica e ironia empregada nestes textos. Aliás, neste sentido, não seria despropositado dizer que as conferências de Basileia representam um primeiro esboço

das *Extemporâneas*. Assim, o texto sobre Schopenhauer representará o contraponto mais radical à auto-satisfação dos alemães, um contraponto, porém, não meramente negativo, pois, insiste Nietzsche, Schopenhauer educa.

Essa convicção é expressa numa imagem aparentemente confusa, no mínimo estranha, de Schopenhauer como sendo um pessimista afirmativo. Não se trata de um daqueles momentos em que ele propositalmente instaura a confusão apenas para ver a confusão avolumando-se. E, embora Nietzsche intitule seu texto *Schopenhauer como Educador*, bem poderia tê-lo intitulado *Schopenhauer Legislador*, ou *Schopenhauer e a Vontade de Poder*, ou ainda, *Schopenhauer e o Amor Fati*.

Tais termos (Legislador, Vontade de Poder e Amor Fati), além de não terem sido usados por Nietzsche nominalmente no texto aqui em discussão, são, reconhecidamente, termos da filosofia tardia de Nietzsche com os quais, dentre outros procedimentos, ele propõe a afirmação da existência, e, com isso, visa criticamente o pessimismo schopenhaueriano como uma das mais nefastas reações frente à dor e ao sofrimento. Como então justificar o deslocamento temporal de conceitos que possuem originariamente um uso bastante preciso, vinculando-os àquilo que eles explicitamente recusam?

Ocorre que, embora pareça estranho, e os comentaristas de Nietzsche não dão muita atenção ao fato, a imagem de Schopenhauer, em *Schopenhauer como educador*, é a de um tipo afirmativo, que legisla, não apenas sobre a sua vida, mas também, sobre o seu pensamento, enfrentando a tudo e a todos. Além disso, como indivíduo, ele se mantém numa atitude de fortaleza, a despeito do mundo e dos perigos que acometem a cada homem. No caso do gênio, contudo, a realidade assola-o de forma mais violenta. A solidão, o desespero da verdade e a nostalgia foram os perigos aos quais Schopenhauer esteve exposto, mas aos quais não sucumbiu.

A crer na caracterização de Nietzsche, Schopenhauer foi um solitário que sacrificou a promessa de felicidade coletiva para salvaguardar a integridade da sua filosofia e do seu ser. O filósofo solitário não deixou abater sobre si a maldição segundo a qual “[...] há sempre, em toda solidão, uma culpa secreta” (NIETZSCHE, 2004, p. 153). Não se sentia culpado e via na solidão a única forma de vida compatível com o espírito filosófico.

Além disso, o desespero da verdade afetou-o como a todos os que foram tocados profundamente pela filosofia kantiana. Contudo, não cedeu ao ceticismo. A crítica, tanto do

realismo escolástico quanto do essencialismo do racionalismo e do empirismo, levou, ao menos em uma interpretação bastante peculiar na Alemanha, a uma espécie radical de ceticismo em que o suicídio parecia ser uma alternativa viável. Este foi o famoso caso de Kleist que, em uma carta à irmã, dizia ter sido jogado em uma profunda crise após a leitura da *Crítica da Razão Pura*. E, embora Kleist tenha cometido suicídio por não suportar continuar vivendo num mundo do qual foram solapadas as certezas – consequência, ao juízo de Kleist, da crítica kantiana, juízo e ato endossado por muitos outros – Schopenhauer encontra na filosofia de Kant um pensamento que, a despeito da dificuldade e da força de pensamento que exige do leitor, dá na mesma medida em que exige, com a mesma força e proporção. E Nietzsche faz aqui uma nova interpretação curiosa: diz que o pensamento kantiano fecunda apenas a homens robustos, que são completos “[...] no sofrimento e no desejo, e não simples máquinas de pensar” (NIETZSCHE, 2004, p. 155). Quer dizer, aquilo que levaria outros ao fundo fortaleceu a Schopenhauer. Por quê? Porque ele era um homem robusto, não um erudito ou um artista delicado.

E, por fim, na nostalgia ele teve o seu adversário mais forte, mais difícil de ser superado, pois, como pensa Nietzsche, a sua constituição o dispunha para tal.

Todo homem encontra normalmente em si um limite dos seus dons, assim como do seu querer moral, e este limite o enche de nostalgia e melancolia[...]. Ora, a natureza de Schopenhauer envolvia uma dualidade estranha e extremamente perigosa[...]. Assim, ele sabia que tinha uma parte do seu ser satisfeita e cumprida, sem desejo, certa da força que possuía – assim, consciente de ser uma realização vencedora, carregava sua vocação com grandeza e dignidade. Uma nostalgia impetuosa vivia na outra metade do seu ser. Compreendemos isto ao ouvi-lo dizer que ele se afastava com um olhar pesaroso de um retrato de Rancé, o grande fundador da Ordem dos Trapistas, murmurando estas palavras: ‘Eis aí a obra da Graça’. Pois o gênio aspira cada vez mais a santidade que, a partir do seu posto de observação, ele viu mais longe e mais claro do que qualquer outro homem, lá onde o conhecimento e o ser se reconciliam, lá onde dominam a paz e a negação do querer, e até esta outra margem da qual falam os hindus (NIETZSCHE, 2004, p. 158-159).

E a despeito dessa tendência, Schopenhauer não sucumbiu à negação, atitude pela qual torna-se exemplar; afinal, superar a força que o arrastava, a partir de si, para a negação representou sua mais difícil tarefa. Com isso, ele permaneceu filósofo no sentido mais forte do termo, pois o movimento de negação passou a ocupar um lugar central em sua filosofia.

Quer dizer, a negação, enquanto princípio metafísico, tornou-se elemento central do seu pensamento filosófico. E tudo isso, pensa Nietzsche, de forma robusta, viril, sem concessões a uma atitude subjetiva lamuriante ou a um relativismo fraco.

Após mostrar como Schopenhauer se defendeu vigorosamente desses três perigos, vencendo-os, Nietzsche (2004, p. 159) afirma: “Estes três perigos constitutivos que ameaçam Schopenhauer também nos ameaçam a todos [...] Para a maioria das pessoas, há aí algo de insuportável, porque, como já disse, elas são preguiçosas e porque a esta unicidade se liga toda uma cadeia de tormentos e fardos”. Assim, chegamos ao estágio em que, após indicados brevemente os motivos pelos quais Schopenhauer é modelar, podemos apresentar as teses do texto de Nietzsche. Vamos apresentá-las em forma de tópicos para dar o destaque que merecem e realçar sua visibilidade:

- 1º. Os seres humanos são naturalmente preguiçosos;
- 2º. Cada ser humano é único;
- 3º. A natureza é aristocrática e a cultura também deve sê-la;
- 4º. A educação deve libertar;
- 5º. A cultura possui uma significação metafísica. Assim, deve-se, por meio dela, possibilitar a criação do filósofo, do artista e do santo que são aqueles que justificam a natureza no seu perpétuo desperdício de seres. A cultura completa a natureza, pois ela vem em auxílio da *physis* e corrige suas loucuras (NIETZSCHE, 2004, pp. 157-158).

Com essas teses evidencia-se o vínculo entre o texto sobre Schopenhauer e as conferências da Basileia. A ligação não implica continuidade, afinal, o caráter libertário da educação, essencial ao texto sobre Schopenhauer e ausente das conferências, representará uma primeira aparição, embora tímida e apenas insinuada, do tema do espírito livre, figura central do próximo capítulo.

1.2.1. Tipologias pedagógicas I: o *unicum*: o filósofo, o artista, o santo

Se o homem é único – “*ein Unicum*” (NIETZSCHE, 2004, p. 138) –, se o habita a consciência da sua singularidade, como explicar que algo como o rebanho seja possível,

que algo como o rebanho seja a regra, e a singularidade, exceção? Que o homem, a despeito da sua incontornável solidão, encontre no convívio com os outros um espaço para a constituição e a formação do seu si próprio, não deveria levá-lo a abdicar de si, se é que alguma vez tenha chegado a ser possuidor da presença de si. É inevitável que a imagem do humano oscile entre uma besta coletiva inconsciente e um solitário criminoso fugitivo? A pergunta que preside o texto sobre Schopenhauer e que também se insinua nas conferências de Basiléia é: Por que é tão difícil ao homem manter-se na presença de si sem se evadir com a ajuda de algum narcótico, para o corpo ou para a alma? Singularidade, autenticidade e honestidade são formas e modos de ser que dificilmente andarão juntos. Por quê? *Schopenhauer como educador* pretende responder a essas perguntas.

Ao ser perguntado que natureza encontrou nos homens em todos os lugares, o viajante que viu muitos países e povos e vários continentes respondeu: eles têm uma propensão à preguiça. Alguns acharão que ele teria respondido com mais justeza e razão: todos são timoratos. Eles se escondem atrás de costumes e opiniões. No fundo, todo homem sabe muito bem que não se vive no mundo senão uma vez, na condição de um único [*als ein Unicum*], e que nenhum acaso, por mais estranho que seja, combinará pela segunda vez uma multiplicidade tão diversa neste todo único que se é [*Einerlei*]: ele o sabe, mas esconde isso como se tivesse peso de consciência – por quê? Por medo do próximo que exige esta convenção e nela se oculta. Mas o que obriga o indivíduo a temer seu vizinho, a pensar e agir como animal de rebanho e a não se alegrar consigo próprio? Em alguns muito raros, talvez o pudor. Mas na maioria dos indivíduos, é a indolência, o comodismo, em suma, esta propensão à preguiça da qual falava o viajante. Ele tem razão: os homens são ainda mais preguiçosos do que timoratos e temem antes de mais nada os aborrecimentos que lhes seriam impostos por uma honestidade e uma nudez absolutas. (NIETZSCHE, 2004, p. 138).

Poucos são os textos em que fica expresso, de maneira tão clara e contundente, o anti-iluminismo de Nietzsche. “O homem é preguiçoso” – mais tarde ele dirá: “O homem é cruel” –. Frente a essa constatação, todo o projeto iluminista parecerá uma ingênua carta de boas intenções cuja vigência sempre está por se concretizar, mas que nunca se efetiva. Porém, essa atitude de cuidadosa reserva, se não de desconfiança, frente ao poder de emancipação da razão por meio do processo formativo do homem – independente da forma como é concebido – não é algo novo. Ela pode ser surpreendida num dos textos mais esclarecedores sobre o significado do conhecimento e da educação para os iluministas, que

é *A Refutação de Helvetius*, escrito de Denis Diderot. Segundo esse autor, a teoria de Helvetius pode ser resumida na seguinte frase: “E educação tudo faz” (DIDEROT, 1994, p. 841), ao que ele objeta: “A educação faz muito” (DIDEROT, 1994, p. 841), mas não tudo. Quer dizer, apesar da existência de um certo otimismo contido na crença iluminista acerca dos poderes do conhecimento e da educação – otimismo que faz Helvetius afirmar que a educação tudo faz, que leva Locke a dizer que “[...] é possível afirmar que de todos os homens que encontramos nove décimos são o que são, bons ou maus, devido a educação que receberam” (LOCKE, 1980, p. 31), e que faz Kant declarar que “[...] é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for dada liberdade” (KANT, 1995, p. 12) – também é possível identificar nos autores iluministas uma percepção clara a respeito dos limites e das dificuldades do esclarecimento. Diderot sabia quão poderosa era a ignorância, quão forte o obscurantismo. E Kant, na mesma *Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?*, após ter declarado que era quase inevitável que um povo se esclarecesse, desde que lhe fosse concedida a liberdade, afirma: “Por conseguinte, um público só muito lentamente pode chegar à ilustração”. (KANT, 1995, p. 13).

Se é assim, a que se referiria a suposta ingenuidade iluminista, já que os próprios iluministas foram os primeiros a perceber as dificuldades para o esclarecimento? A grande diferença entre o iluminismo moderno e Nietzsche reside na concepção de natureza humana: para o filósofo, o homem é preguiçoso. Isso não quer dizer que o homem não seja laborioso, industrioso. Quem o negaria? Aliás, no segundo capítulo, na parte dedicada a Hölderlin, consta a famosa passagem em que esse autor afirma que os empreendimentos humanos resultam de um desejo de ir além: o homem quer algo melhor do que aquilo que ele encontra. Como, então, sustentar a tese da preguiça frente ao incansável engenho humano?

Ocorre que, segundo Nietzsche, a engenhosidade é sintoma e resultado da evasão do homem de si. Por isso, o labor humano não atesta a busca humana pelo autoconhecimento, pela elucidação do que significa existir nesse momento preciso do tempo e do espaço, das implicações em possuir uma língua específica e ter uma herança cultural determinada. Se o homem constrói pontes, cria engenhosas máquinas a ponto de a tecnologia entrar em confronto com sua natureza ou em auxiliar no seu aperfeiçoamento, em suma, se o homem

é laborioso em tudo o mais, quando, porém, o assunto é empenhar-se em responder a pergunta “Quem sou?”, ele mostra a lei incontornável do seu ser: a preguiça. Portanto, afirmar que o início do texto sobre Schopenhauer possui uma tendência anti-iluminista implica em apontar para uma matriz teórica em que o aperfeiçoamento intelectual e moral parece como algo, se não impossível, ao menos improvável.

Como atestar a razoabilidade deste argumento? Parece ser possível fazê-lo através da apresentação de duas séries de argumentos acessórios que afirmam: “a verdade possui uma função social, não epistemológica, ontológica, lógica ou moral” e “os homens são covardes”. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral¹⁰, datado de 1873, é um escrito em que tais teses são apresentadas.

De onde provém a crença na verdade? Por que preferimos a verdade à mentira, se é que a preferimos? Para Nietzsche (1988, p. 473), “A verdade aparece como uma necessidade social: é depois aplicada a tudo por uma metástase, mesmo quando não é necessária [...]. Com a sociedade nasce a necessidade da veracidade, senão o homem vive em eternos véus. A fundação de Estados suscita a veracidade”. A vida em sociedade exige a uniformização dos comportamentos e dos valores. Esse procedimento de uniformização social – sustentado na idéia de justiça, princípio norteador do direito – segue um procedimento análogo ao da formação da linguagem, a fixação arbitrária do não idêntico (NIETZSCHE, 1997, 216). A linguagem, construída a partir da relação dos homens com as coisas, é totalmente metafórica: “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem.” (NIETZSCHE, 1997, pp. 216-217). Tal insuficiência, além de atestar a impotência de nosso intelecto, por outro lado, atesta a indiferença das coisas em relação ao homem. Nesse abismo intransponível entre as coisas, o mundo e o homem, este enquanto conhecedor do mundo – “sujeito do conhecimento” – e na fissura irremediável aberta entre homem e mundo, Nietzsche inseriu a sua reflexão sobre a linguagem – a linguagem como metáfora de entidades que não conhecemos – e sobre o homem em estado de sociedade.

Segundo ele, em consonância com Schopenhauer, por necessidade e tédio, o homem deseja viver em sociedade, em rebanho. Para tanto, acordou um pacto em que se utilizava

¹⁰ Doravante VM

de signos resultantes de um processo arbitrário de nomeação. Se a base de sustentação do pacto é este conjunto de códigos arbitrariamente “arranjados”, designações como Justiça, Verdade e Bem não passam de palavras que repousam no vazio, visto que não há sentido originário. O seu valor é criado obedecendo às “pressões” do instante. No momento de instituição da vida social, tornou-se necessário acordar o sentido de bem e de justiça, pois a sua manutenção dependia disso. Ou seja, aquilo que é denominado “verdade” é apenas o resultado de um processo arbitrário, decorrente das necessidades da manutenção da vida social.

Afinal, por que desejamos a verdade? E, quando a desejamos, o que nela desejamos? Há um condicionamento pelo qual o homem preferiria a verdade à mentira, o que o tornaria um ser veraz por natureza? De acordo com Nietzsche (1997, p. 219),

os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis de certas espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida: diante do conhecimento puro e sem conseqüências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil.

A determinação do grau de significação do conhecimento não está relacionada com a verdade em si, e sim, com o prejuízo ou o ganho dela decorrentes. Essa é a razão pela qual o tema da covardia aparece associado à preguiça; afinal, além da disposição natural para colocar-se ao abrigo das exigências que um empenho consigo próprio criaria, o homem, por vaidade ou por simples necessidade de sobrevivência, dificilmente pode prescindir do convívio com o outro. É por essa razão que tememos o vizinho, como sugerido por Nietzsche no início do texto sobre Schopenhauer. Indispor-se com o próximo, com a comunidade, poderia implicar na sua ruína social. Assim, tanto a força da coerção social sobre o indivíduo quanto a sua covardia, associados à sua preguiça, são fortes condicionantes, criadores de inautenticidade, também chamada por Nietzsche de falta de estilo. Robert Musil, em seu livro *O Homem sem Qualidades*, descreve a mescla de estilos desta maneira:

Para ser exato, as abóbadas de sustentação eram do século XVII, o parque e o andar superior pareciam do século XVIII, as fachadas tinham sido renovadas e um pouco prejudicadas no século XIX; portanto o todo estava um tanto confuso, como em retratos fotografados uns por cima dos outros; mas acaba-se parando ali, infalivelmente, e dizendo: Ah! E quando aquela coisa alva, graciosa e bela estava de janelas abertas, avistavam-se as paredes de livros, nobres e silenciosas, da casa de um homem de cultura. (MUSIL, 1989, p. 11).

O homem inautêntico, como Nietzsche o concebe, expressa uma situação de carência mais crônica do que aquele relatado por Musil, pois não possui sequer a força para aglomerar em torno de si ou em si a distinção que estilos alheios poderiam conferir. Que não seja peculiar o estilo da construção relatado por Musil não impede o suspiro de admiração dos que passam. Por quê? Porque os grandes estilos dos séculos XVII e XVIII estavam lá representados. Ocorre que, diz Musil, o século XIX é aquele que renova, mas que também prejudica a construção. Quer dizer, o século XIX, além de não possuir estilo próprio, também não possui o poder de bem aglomerar o que já existe. Em Nietzsche, Schopenhauer aparecerá como aquele que, em virtude da força da sua personalidade e do seu estilo, seja da escrita, seja da vida, representará um banho frio, revigorante, à confusão e à fraqueza do estilo jornalístico do seu tempo.

Mas, apesar disso tudo, permanece em Nietzsche um iluminismo mitigado. E ele possui uma relação de proximidade, mas também de crítica, com o tema do autoconhecimento, matriz de tantos humanismos e práticas religiosas de interiorização e de penitência. Teria Nietzsche se descuidado, dado um passo em falso, permanecendo aquém inclusive do iluminismo moderno que ele tanto criticou? A não ser que autoconhecimento já não tenha mais nada a ver com as práticas seculares de auscultação da interioridade.

Pergunta-se ele:

Mas como nos encontrar a nós mesmos? Como o homem pode se conhecer? Trata-se de algo obscuro e velado; e se a lebre tem sete peles, o homem pode bem se despojar setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: “Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais invólucro”. É também uma empresa penosa e perigosa cavar assim em si mesmo e descer à força, pelo caminho mais curto, aos poços do próprio ser. Com que facilidade, então, ele se arrisca a se ferir, tão gravemente que nenhum médico poderia curá-lo. E, além disso, por que seria isto necessário, se tudo carrega consigo o testemunho daquilo que somos, as nossas amizades e os nossos ódios, o nosso olhar e o estreitar

da nossa mão, a nossa memória e o nosso esquecimento, os nossos livros e os traços da nossa pena? (NIETZSCHE, 2004, p. 141).

Obscura, velada, penosa, perigosa e desnecessária é a tarefa do autoconhecimento tal qual a compreende a tradição. Obscura e velada, pois não se encontra jamais o substrato último, o elemento final, no qual se identificaria, de uma vez por todas, a essência humana; penosa e perigosa, pois as descidas às profundezas levam à criação de fantasmas e virtualidades que acabam por tomar forma e se apoderam do corpo; e desnecessária, pois qual a razão para buscar no interior obscuro e velado aquilo que está na nossa frente? Autoconhecimento será, a partir de então, tarefa da águia, não mais da toupeira. A exterioridade enquanto espaço para a tarefa do autoconhecimento cria, não apenas uma nova geografia, mas uma nova relação do homem com o espaço, com o mundo e com o próprio corpo. O nome que Nietzsche dará a essa inversão será imanência.

Se a pressão exercida pelo juízo do próximo afasta o homem da busca pelo sentido do seu ser, dada sua covardia, que no texto sobre Schopenhauer é visto como algo negativo, a partir de HH, a análise detalhada desse procedimento, porém, em um novo registro, será uma importante aliada na tarefa de crítica da metafísica e da moral, pois será por meio da descoberta da força vinculante da moralidade dos costumes que ele mostrará a ilusão dos valores absolutos como a verdade e o bem.

Se na alteração do espaço de gestação das práticas de autoconhecimento ocorre uma alteração decisiva – afinal, não apenas nosso interior, mas tudo dá testemunho do nosso ser – Schopenhauer representará para Nietzsche uma transformação fundamental na sua teoria da formação, a saber, a formação da humanidade, do homem, dará lugar gradativamente ao tema da formação de si. Isso não quer dizer que Nietzsche se transforme em um mero cultuador do individualismo e do egoísmo, e, sim, que a tônica das suas reflexões recairá sobre o caso particular. A regra que pode ser extraída dessa transformação parece ser: “os experimentos formativos, educativos e morais que queres fazer com os outros, faça-os consigo próprio, em si próprio”.

O que deve ser a educação a partir dessa transformação? Segundo Nietzsche, a educação deve libertar.

Ninguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém, exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses inumeráveis que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio, mas somente na medida em que te vendesses inteiramente: tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. (NIETZSCHE, 2004, pp. 140-141).

Apesar de possuírem muitos pontos em comum, como se revelam agora distintas as concepções de formação e educação presentes nas conferências da Basiléia e no texto sobre Schopenhauer! Não se pode esquecer a diferença de contexto: enquanto nas conferências Nietzsche se refere às instituições, no texto sobre Schopenhauer ele efere ao grande crítico da burocracia institucional. Apesar disso, nem mesmo essa diferença de contexto pode diminuir o abismo entre as duas concepções. E não poderia ser de outra forma. Um texto sobre o tema *Schopenhauer como educador* deveria eleger a libertação e a auto-responsabilização pelos próprios atos como princípios da educação, o que o texto das conferências da Basiléia somente podia aceitar parcialmente. A libertação é um dos requisitos para a formação da personalidade autêntica.

Qual deveria ser a tarefa da educação: descobrir e cultivar o ponto forte de cada um ou relacionar harmonicamente todas as forças entre si? Se desenvolvesse apenas o ponto forte, tornar-se-ia especializada e obtusa para todas as outras dimensões; se, porém, concedesse a mesma importância a cada um dos elementos, criaria um ser superficial. Frente a essas duas tendências da educação alemã do seu tempo, Nietzsche descreve a influência que teria o educador filósofo que ele desejava encontrar.

Este educador filósofo com quem eu sonhava poderia, não se deve duvidar, não somente descobrir a força central, mas também impedir que ela agisse de maneira destrutiva com relação às outras forças; eu imaginava que sua tarefa educativa consistiria principalmente em transformar todo homem num sistema solar e planetário que me revelasse a vida, e em descobrir a lei da sua mecânica superior. (NIETZSCHE, 2004, p. 143).

Conjuntamente ao equacionamento das tendências várias e dos pontos fortes de cada ser, o homem educado pelo exemplo de Schopenhauer seria um homem forte, duro, autêntico. Seria também, por essa característica, um homem raro. E sua raridade não decorre apenas da dificuldade em se manter à altura das exigências que ele impõe. Tem a

ver, sobretudo, com o fato de que os tipos que emergem do pensamento schopenhaueriano e dos quais Nietzsche se apossa, são tipos ideais, partes de uma metafísica da natureza e da cultura. Esses tipos são: o filósofo, o artista e o santo.

Além de todas as razões já apresentadas, por qual razão Nietzsche afirma que Schopenhauer foi “[...] para nós homens profanos, homens seculares no sentido próprio do termo, o primeiro mestre filosófico” (NIETZSCHE, 2004, p. 171)? Primeiro, porque ele é o primeiro filósofo ateu confesso na Alemanha; em segundo lugar, porque ele assume, num mundo sem Deus e sem a providência, o sofrimento voluntário da veracidade; e, por fim, porque ele desenvolve uma teoria que compreende metafisicamente a natureza e a cultura, desde os seres mais ínfimos até os superiores, como uma escada, não em direção ao aperfeiçoamento moral, mas como uma escada negativa de privação e negação da vontade.

Porém, no texto sobre Schopenhauer, Nietzsche não se apropria do aspecto negativo desse pensamento, da parte dessa filosofia que afirma que a vontade é o princípio metafísico do mundo e que, dada sua negatividade plena, sua falta total de objetivo, o mais sensato a fazer seria negá-la. Nietzsche opta por utilizar a teoria do gênio – em que falará sobre o filósofo, o artista e o santo – pois lhe será possível, então, não apenas falar da negação da vontade, mas também explorar a metafísica da natureza e da cultura. Se Nietzsche focasse sua atenção exclusivamente na teoria schopenhaueriana da vontade, não poderia referir-se ao “novo ciclo de deveres” (NIETZSCHE, 2004, p. 175) que devem ser extraídos da teoria do gênio.

Essa teoria afirma que o filósofo, o artista e o santo são os homens verdadeiros, pois são aqueles que transcenderam a animalidade da forma mais soberana possível e que aparecem como as figuras por meio das quais a natureza se justifica frente a si mesma.

A natureza se quer sempre de utilidade comum, mas ela não pretende encontrar para esse fim os meios e os procedimentos melhores e mais capazes: essa é a sua grande dor e essa é a razão porque ela é melancólica. Que, ao engendrar o filósofo e o artista, ela quisesse tornar a existência inteligível e significativa para os homens, isto é certo, pois ela aspira a sua própria redenção; mas quanta incerteza, quanta fraqueza e quanta insignificância no efeito que ela alcança, o mais das vezes, com os filósofos e os artistas! Como é raro que ela produza desde então um efeito apenas que fosse! [...] o comportamento da natureza tem toda uma aparência de desperdício, porém, não o desperdício de uma exuberância criminosa, mas o da inexperiência [...] Ela se comporta com tanta prodigalidade no domínio da cultura quanto nas plantas e sementes [...] O

artista e o filósofo testemunham contra o sentido prático da natureza na escolha dos seus meios ainda que estes sejam a mais excelente prova da sabedoria dos seus fins. Eles só afetam poucas pessoas, quando deveriam afetar a todos, e mesmo estas poucas pessoas não são afetadas pela força que o filósofo e o artista deram a seu projétil [...] A natureza é má economista, suas despesas são bem maiores do que as receitas que ela consegue. (NIETZSCHE, 2004, pp. 201-202).

Em termos schopenhauerianos, poder-se-ia dizer que o filósofo, o artista e o santo são aqueles em que a Vontade já não impera de forma plena. Eles são os que, como já dito anteriormente, vêm em auxílio da *physis* e corrigem sua loucura e seu desperdício (NIETZSCHE, 2004, pp. 157-158). E embora se insinue a negatividade como substrato dessa teoria, o que importa a Nietzsche não é chamar a atenção para a negatividade, mas realçar o aspecto extraordinário desses três tipos, reforçando aquilo que neles é exemplar, a força necessária para sua vitória sobre a natureza, sobre a vontade, que representará não uma negação pura e simples da *physis*, mas, sim, uma transfiguração, uma justificação metafísica da natureza, também exemplar para a cultura. Para Schopenhauer, por meio do conhecimento (filósofo), da contemplação estética (artista) e da quietude ascética (santo), é possível chegar à suspensão da banalidade do mundo, das ocupações ordinárias. Já para Nietzsche, desse movimento de suspensão é possível extrair um aspecto afirmativo e ativo que é a impugnação das modas culturais e educacionais, transformando essa interdição em afirmação. A transformação do sentido da teoria schopenhaueriana possui estreita relação com aquele movimento, já indicado neste capítulo, em que Nietzsche recupera, do texto de Schopenhauer, os elementos que lhe permitem construir sua teoria dos tipos formativos e pedagógicos afirmativos. O gênio filosófico, o artista e o santo de Nietzsche não possuem a mesma finalidade desses tipos em Schopenhauer. Para Nietzsche, interessa realçar o que há neles de extraordinário, o que neles atesta a força imperiosa de vitória sobre o banal, sobre a moda e a padronização. Ou seja, o que neles há de afirmativo.

Schopenhauer foi este tipo afirmativo. Ele liberta, pois é um espírito livre, ou melhor, ele era o único, pensava Nietzsche naquele período, que podia libertar nosso espírito, colocando-nos acima da natureza, transfigurando a natureza pela negação da vontade. Pouco tempo depois, o aparecimento do “Espírito livre” enquanto figura conceitual ou categoria formativa e pedagógica implicará na crítica e no abandono da filosofia e do homem Schopenhauer. A crítica à metafísica e à moral implicará na crítica da

sua metafísica dos tipos superiores (filósofo, o artista e o santo). O Espírito livre zombará do misticismo daquela metafísica da natureza mostrando a fraqueza daquelas tipologias. O banho frio e revigorante já não será mais dado pelo contato com Schopenhauer, mas, sim pela proximidade com a ciência, com a psicologia e com a história.

CAPÍTULO IV. FORMAÇÃO (BILDUNG), EDUCAÇÃO E EXPERIMENTAÇÃO

Nos primeiros escritos de Nietzsche, o tema do trágico – do renascimento do espírito trágico na Alemanha – ocupou integralmente os seus interesses. Por essa razão, as referências ao tema da formação estão inseridas no âmbito das teorias estéticas e culturais. A escassa referência direta ao conceito de *Bildung* é característica dos escritos publicados por ele nesse período, principalmente em NT. Apesar disso, nos escritos publicados postumamente relativos ao mesmo período, há farta referência a esse conceito, o que atesta a vinculação entre a *Bildung*, a estética e a teoria da cultura. À medida que se distancia de NT, e dos seus mestres Schopenhauer e Wagner, influências decisivas em NT, cresce a referência ao tema e ao termo *Erziehung* (educação), quase que desaparecendo, tanto da obra publicada, quanto dos escritos não publicados, o conceito *Bildung*. Como explicar tanto o abandono do projeto estético-cultural, característico de NT, quanto o abandono do conceito *Bildung* e a escolha do termo *Erziehung*, para pensar e propor um projeto de formação do homem? Se Nietzsche explicitamente abandona *Bildung*, ainda faz sentido falar em projeto formativo?

Como já ficou explicitado, o abandono do conceito de *Bildung* não representou um capricho de Nietzsche. Considerado que *Bildung* é um conceito relacional, quer dizer, que sempre aparece inscrito num conjunto mais amplo de problemas, a mudança na concepção de formação e o abandono desse conceito estiveram ligados à transformação de outros componentes do pensamento desse autor. Da mesma forma, a escolha da noção de *Erziehung* tem como justificativa o aparecimento de novas formas de compreender a cultura, bem como o estabelecimento de novas balizas conceituais, o que será responsável pela criação de uma nova imagem do homem, do conhecimento, do processo formativo e das tipologias a ele vinculadas.

Explicitar os sentidos daquela transformação, que de *Bildung* passa a *Erziehung* (educação), relacionando-os, agora, com o tipo pedagógico do espírito livre e fazendo-os dialogar com os temas da ciência, da psicologia, da história e da crítica à metafísica e à moral, tais são os objetivos dos três primeiros itens deste capítulo.

Nos dois últimos itens, atinge-se a formulação mais avançada e radical do pensamento de Nietzsche sobre o tema da constituição do humano. Desde a fratura do

romance de formação (*Bildungsroman*) em *Assim Falou Zaratustra* de Nietzsche, passando pelo tema do adestramento e da seleção em *A Genealogia da Moral*, até a instauração das figuras do além do homem e do indivíduo soberano, sempre se encontra em foco um imperativo, que é referir o tema da constituição do humano à noção de experimentação. Esta aparece sob o signo do conceito de tempo e da experiência da solidão. O aparecimento de uma terceira tipologia pedagógica, presente nas figuras do além do homem e do indivíduo soberano, será um aprofundamento e uma transformação da tipologia do espírito livre, pois, diferentemente deste último, aqueles tipos optam pela solidão. Eles não mais apenas reagem à moralidade dos costumes e ao grupo, para usar um termo de Nietzsche, eles legislam por si próprios, em si próprios, e criam suas tábuas de valores.

1. Crítica à metafísica e honestidade intelectual

Schopenhauer como educador foi uma confissão pública de Nietzsche sobre o seu próprio vir a ser filósofo. Onde se lê Schopenhauer, pode ser lido Nietzsche. Esse juízo tardio sobre a sua relação com o mestre, embora seja uma daquelas cortinas de fumaça que Nietzsche propositalmente cria para despistar ou, simplesmente, para falsear a imagem que tem dos seus mestres ou de si mesmo, conscientemente ou não – procedimento bastante comum no gênero *Confissões* – pode servir de entrada para uma outra companhia intelectual sua: René Descartes.

Humano, demasiado humano – tomada aqui como uma obra em que se evidencia uma transformação radical no pensamento de Nietzsche – embora seja uma obra dedicada a Voltaire, por ocasião dos trezentos anos do seu nascimento, leva como epígrafe uma passagem da terceira parte do *Discurso do Método*, do filósofo moderno por excelência, Descartes, um dos objetos velados da crítica de Nietzsche em seus primeiros escritos e, também, em textos posteriores. Se na filosofia, como na vida, as companhias são influências decisivas, como explicar a citação que substitui o prólogo? Embora os filósofos justifiquem as influências entre pensadores como sendo objetiva, exclusivamente da ordem do pensamento, apelando para um outro nível de relações – é disso que eles tentam nos convencer – ainda assim, Nietzsche credita um valor decisivo às afecções intelectuais como não sendo exclusivamente intelectuais. Com a escolha de Schopenhauer como seu mestre-filósofo, ele aprendeu que ninguém escolhe um mestre impunemente. E a escolha da

passagem da obra de Descartes seria fortuita, casual? É improvável tamanha displicência justamente na abertura de uma obra em que foi dado “[...] fim a todo embuste superior” (NIETZSCHE, 1995, p. 76). Ou a citação do *Discurso do Método* serviu-lhe de pretexto, uma espécie de portal de entrada, para um conjunto mais vasto de problemas, mais graves, mais profundos?

Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as várias ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre a dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera. Eu sentira tão extremo contentamento, desde quando começara a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudessem receber outros mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam assaz importantes e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo meu espírito, que tudo o mais não me tocava (DESCARTES, 1973, pp. 51-52).

Parece que Nietzsche invejava a soberania do solitário filósofo, que em seu relato fala de uma felicidade encontrada no recolhimento e na concordância com os princípios que escolhera para ordenar sua vida. Esse solitário possui a convicção de que está no caminho certo. Por que Nietzsche o invejaria? Justamente porque “*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise” (NIETZSCHE, 1995, p. 72). Nessa obra, redigida num período de total solidão, toda conquista é o resultado de uma batalha. E sendo assim, as conquistas ainda não carregavam consigo aquela alegria superior que são a marca distintiva de uma certeza constatada. Quer dizer, Descartes aparece como portal de entrada para o complexo significado da superação do desespero presente na empreitada de autodeterminação intelectual, moral e existencial causado pela ruptura com Wagner e Schopenhauer. Complementarmente, Descartes representa um modelo afirmativo de solitário que não nega o mundo, simplesmente se esquece dele às vezes, tamanha sua alegria consigo, com suas descobertas, com a coincidência entre projeto, pensamento e vida.

A citação do *Discurso do Método*, que substituiu o prólogo de HH, reproduz a quarta máxima da moral provisória que Descartes se impôs enquanto buscava verificar a solidez dos seus juízos. O *Discurso do Método*, diferentemente das *Meditações Metafísicas*,

trata muito mais da história da edificação do pensamento do que dos próprios princípios do pensamento. É claro que alguns dos fundamentos metafísicos, posteriormente desenvolvidos nas *Meditações*, estão presentes. Porém, que diferença de tom, de linguagem e de procedimentos entre as duas obras! E Nietzsche elege o *Discurso* pela sinceridade do pensador em se desnudar e não querer dar uma fórmula que valha para todos. Portanto, Nietzsche encontra sinceridade no Descartes do *Discurso*, tal qual encontrava em Schopenhauer. Também vê simplicidade, numa obra que é leve, autobiográfica, e em que a metafísica, embora presente, ocupa um lugar secundário. Além disso, há simetria entre vida e pensamento no relato do filósofo francês. E, por fim, ele encontra a disciplina que somente o cultivo da ciência e da matemática propiciam. E embora não seja possível comparar a intensidade e a importância da influência de Schopenhauer com uma mera citação no prólogo de uma obra, o Descartes do *Discurso* representará, em HH, um encontro feliz, digamos, um mestre que, embora não mude todo o ser, pode afetar deste uma dimensão particular, deixando uma influência que se verifica no plano geral da obra. Descartes, como Voltaire, a quem a obra é dedicada, é um liberador do espírito.

Conforme mostrado brevemente nos segundo e terceiro capítulos, a crítica da ciência representou um dos principais tópicos dos escritos da fase de NT, a ponto de Nietzsche imputar à consideração científica de mundo a morte da tragédia e a destruição do trágico. O que aconteceu nesse meio tempo com o impiedoso crítico da ciência para que ele passasse a defender a ciência e seu poder de propiciar uma espécie de “asseio do espírito”? Sim, após HH a ciência ocupará uma posição de destaque, reversível em alguns momentos críticos, porém mantendo sempre uma função estratégica.

Em NT, consideração científica de mundo é sinônimo de socratismo entendido como o procedimento moral que atribui ao conhecimento racional-metafísico superioridade sobre as outras formas de vinculação do homem com o mundo. Para o que interessa a este capítulo, importa ressaltar que tal conhecimento, por meio do qual se legisla sobre o valor do mundo e das ações, independe da experiência, ou tem na experiência apenas um meio de constatação e aplicação dos princípios. Um princípio metafísico não depende da experiência. Em HH, Nietzsche mostrará que um procedimento com tais características é indigno do nome de ciência. Portanto, a alteração a que se assiste em seu pensamento neste período diz respeito a uma alteração da própria compreensão de ciência. A partir de então,

ciência significará, no sentido forte do termo, as ciências naturais, que ele passará a estudar, bem como as posteriormente chamadas ciências do espírito. Os nomes delas são: química, anatomia, fisiologia, psicologia, história e moral, dentre outras.

Em HH se insinuarão algumas mudanças que constituirão algumas das tentativas mais radicais do pensamento tardio de Nietzsche: a superação da metafísica e a transvaloração de todos os valores. A referência à ciência, à história e à psicologia se inscrevem no projeto de crítica à metafísica, à religião e à moral, e é nessa direção que elas serão exploradas, tanto mais porque a referência aos espíritos livres encontra nesse conjunto de problemas seu espaço de justificação. Não seria excessivo lembrar que a alteração do referencial a partir do qual se pensa a moral afetará a reflexão sobre a educação em seu cerne.

Crítica da metafísica em Nietzsche é um tema do qual a prudência aconselharia manter distância. Não apenas pela sua amplitude temática, mas também, ou talvez principalmente, porque obriga a considerar, mesmo que minimamente, a polêmica sobre a suposta metafísica do próprio Nietzsche. E aqui é inevitável a referência à interpretação heideggeriana.

Heidegger, não apenas nos textos dos seus famosos seminários sobre Nietzsche da década de 30 e 40, e posteriormente publicados em 1961, mas também em vários escritos menores, afirma que, com Nietzsche, a metafísica chega a sua completude. De acordo com Heidegger, Nietzsche deveria ser visto como o último descendente da linhagem que começa com Platão e Aristóteles, e que prossegue com Descartes, Kant e Hegel. Com Nietzsche, a metafísica chegaria ao seu acabamento, momento histórico propício para a sua superação, que ele anunciou, mas cuja efetividade não conseguiu instaurar. No ensaio *Quem é o Zaratustra de Nietzsche*, Heidegger apresenta o problema da metafísica de Nietzsche de forma concisa e clara, razão suficiente para aproveitarmos a citação, que diz:

Como quer que o homem sempre possa representar o real enquanto tal, ele representa tendo em vista tudo o que é. Através desta perspectiva, o homem ultrapassa o real sempre já por sobre e para além do próprio real em direção ao ser. “Por sobre e para além em direção a” (*Hinüber*) diz-se, em grego: μετά. Daí que todo relacionamento do homem com o real enquanto tal é em si metafísico. Quando Nietzsche compreende a vingança como o espírito que perpassa e assim determina a relação do

homem com o real, então ele já a pensa metafisicamente. (HEIDEGGER, 2002, p. 97).

E Heidegger arremata seu juízo sobre a essência do pensamento de Nietzsche como metafísica, interditando outras vias de compreensão, ao dizer: “Aqui, vingança não é nenhum tema meramente moral e a redenção da vingança nenhuma tarefa da educação moral. A vingança e a sede de vingança não são igualmente objetos da psicologia. Essência e amplitude da vingança são vistos por Nietzsche metafisicamente” (HEIDEGGER, 2002, p. 97). A metafísica, além de ser o destino do pensamento de Nietzsche, interditará, segundo a interpretação heideggeriana, outras formas de acercamento: moral, psicologia, arte e ciência seriam apenas epifenômenos da preocupação metafísica nietzschiana. Neste capítulo, buscar-se-á mostrar, mais pelo trato direto dos textos de Nietzsche, do que pela discussão das teses de Heidegger, que essa maneira de compreender os textos aqui selecionados não faz jus às preocupações de Nietzsche. E duas são as razões para esse juízo negativo à interpretação heideggeriana: em primeiro lugar, mesmo que se aceite a tese de Heidegger de que Nietzsche é metafísico, seria necessário determinar as razões para tal e definir os escritos em que isso ocorre; afinal, qualquer um que tenha lido as obras de Nietzsche verá que há uma diferença enorme de temas, problemas e teses entre elas. No período de HH a GC, a crítica à metafísica é explícita, e ela aparece sob a tematização do conhecimento, da ciência, da religião, da psicologia, da arte e da moral. Não há ambigüidade nisso. Estranho é o fato de que Heidegger não se refira a esses textos, ou quando o faz, selecione uma ou duas passagens sem se referir aos problemas que as obras abordam.

Esse procedimento seletivo é visto também na interpretação que Heidegger faz de Hölderlin: ele desconsidera as cartas, os escritos teóricos, os projetos de tragédia de Empédocles, Hiperion. O que lhe interessa são os poemas tardios. Ora, a obra significativa de Hölderlin não se reduz aos seus poemas tardios. Em segundo lugar, busca-se problematizar, a partir de Nietzsche, a tese de Heidegger que afirma que em toda representação do real está implicada uma representação de tudo o que é, pois, para Nietzsche, em um juízo sobre o ser de um ente em particular não está implicada a totalidade da natureza, mas, sim, a particularidade do ente ao qual o juízo se refere. Afirmar que algo é assim, em Nietzsche, significa que algo, enquanto é, é assim por razões tais e tais. Mas

este algo que é assim não foi desde sempre nem será para sempre. Além disso, significa dizer mais: o que este algo é se constituiu, veio a ser, podendo ter sido bem diferente, ou mais, podendo, inclusive, não ter sido. Por essa razão, esta primeira parte deste capítulo tematizará a crítica à metafísica como uma das grandes conquistas do pensamento de Nietzsche. Posteriormente, tal crítica tematizará a moral como o grande problema do seu pensamento, o que pretende ser uma referência contrária à interpretação heideggeriana, tanto mais porque faz parte das convicções fundamentadas deste trabalho a compreensão segundo a qual o tema da *Bildung*, da educação e da experimentação desempenha uma posição central na crítica à moral em Nietzsche, centralidade que uma interpretação como a heideggeriana jamais aceitaria.

O que é a metafísica para que deva ser superada? Uma boa indicação para a compreensão desse problema em Nietzsche, embora “literária” – portanto, diriam alguns, não suficientemente objetiva e rigorosa – pode ser encontrada no poema *Tabacaria*, de Álvaro de Campos, pseudônimo de Fernando Pessoa. Nesse poema, ele diz: “É gozo, num momento sensitivo e competente,/ A libertação de todas as especulações/ E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto” (PESSOA, 1998, p. 366). Metafísica como consequência de uma condição fisiológica decadente: essa tese não é nova no pensamento de Nietzsche, na medida em que ele já caracterizara, em NT, o nascimento da filosofia racionalista socrática como resultado da decadência da pulsão trágica. Ocorre que a partir de HH, tal equiparação ocupará a posição de um programa crítico. Porém, ao equiparar metafísica e fisiologia, ainda não foi dito o que Nietzsche entende por metafísica.

Ao longo de sua obra, aparece, embora criticamente, a compreensão da metafísica como a teoria que se postula como ciência primeira, medida de inteligência de todas as ciências particulares (Cf. ABBAGNANO, 1970, pp. 633-638). Se essa definição geral se faz presente, acompanham-na as três concepções particulares da metafísica, quais sejam: a primeira, em que ela aparece como teologia, quer dizer, como a ciência cujo objeto é o ser supremo do qual todos os outros seres dependem; a segunda, entendida como ontologia, ou seja, estudo dos caracteres fundamentais a todos os seres; e um terceiro, em que metafísica é sinônimo de investigação sobre os princípios ou estruturas da razão. Embora as três acepções de metafísica apareçam nos escritos de Nietzsche, é flagrante a proeminência do primeiro significado sobre os outros dois, a ponto de se poder afirmar que o significado

ontológico ou o dos princípios do conhecimento possível aparecem, via de regra, submetidos à primeira acepção do termo (Cf. HEIDEGGER, 2007, pp.195-254). Metafísica será, então, um tipo de conhecimento, uma forma que operará uma divisão do mundo. É ainda, para Nietzsche, a teoria do além-mundo, dos dois mundos, do sensível e do inteligível, da idéia e do fenômeno. E, embora não seja correto afirmar que o transcendental kantiano crie uma transcendência, Nietzsche lhe imputa essa duplicação.

É bastante conhecida a passagem de *Além do Bem e do Mal*¹¹ em que o filósofo define o “[...] cristianismo como platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 1992, p.08). Essa idéia contém uma boa explicação para aquelas injustiças cometidas por Nietzsche contra Kant e outros filósofos, embora isso não o desculpe. O que há de relevante na equiparação, apesar de gradativa, entre platonismo e cristianismo? É que ambos, apesar da diferença de argumentação, operam a duplicação do mundo. Embora uma tradição interpretativa mais recente da obra platônica pudesse não aceitar esse juízo sobre Platão – como, por exemplo, aquela da escola de Tübingen-Milão que, pautando-se nas doutrinas não escritas de Platão, busca desfazer o equívoco da interpretação cristã, idealista, defendendo Platão da acusação de crítico da *empíria* – ele ao juízo de Nietzsche, apenas justifica conceitualmente de modo mais elaborado a separação entre a perfeição – idéias – e o mundo do perecimento, da falta – mundo sensível. Segundo ele, toda a tradição filosófica não faz mais que variar o gesto inaugural platônico de divisão do mundo entre o visivelmente imperfeito e o perfeito que apenas vemos com as luzes naturais da inteligência ou, quando até isso nos é interdito, com as luzes artificiais da fé.

O que, porém, a fisiologia tem a ver com isso? Ora, essa divisão entre o sensível e o inteligível incide justamente sobre o corpo. As práticas ascéticas filosóficas, embora encontrem sua morada no espírito, assentam-se sobre o corpo, e Nietzsche procura, a partir de HH, mostrar o quão relacionadas estão as excelsas teorias com as práticas humanas mais corriqueiras. A fórmula “cristianismo é platonismo para o povo”, embora tenha sido criada em 1885, portanto alguns anos após o escrito HH, pode ser encontrada já nessa obra pela motivação constante em mostrar que “[...] pensamentos eram com efeito uma realidade espiritual-corporal com um grau de realidade que habitualmente só possuem as sensações mais apaixonadas” (SAFRANSKI, 2001, p. 222). Para usar uma expressão de que

¹¹ Doravante BM.

Nietzsche gostava muito: guardemo-nos de pensar que o corpo é o oposto do espírito, que as idéias são de outra natureza que os atos. Quer dizer, a operação do platonismo, e por extensão de toda a filosofia, só se distingue do cristianismo por um grau de sofisticação lingüística e conceitual. Aquilo, porém, que visam e que produzem é, no final das contas, o mesmo: negação do corpo e da sensibilidade, demonização dos sentidos. Assim, a sobrevalorização da acepção teológica da metafísica, além de permitir uma condensação, permitirá, também, vinculá-la à religião. E, com isso, a equiparação entre platonismo e cristianismo estará completa.

Porém, como justificar tais generalizações, como defender a supressão de diferenças flagrantes? Apresentar a compreensão que Nietzsche possui da história, da psicologia, da ciência, da religião e da arte é a maneira mais eficaz de esclarecer as razões para este procedimento hermenêutico duvidoso de generalização. Ao fim, será possível ver que tudo converge para a elucidação do problema moral, e que o abandono do conceito de *Bildung* e a valorização crescente da educação encontram nesse movimento a sua razão de ser.

O que caracteriza o filósofo? A diminuta elasticidade dos seus músculos, diriam alguns. Outros apostariam no seu apreço por questões excelsas e de difícil compreensão. Outros, ainda, estariam dispostos a jurar que é um certo gosto pela excentricidade, quer dizer, a sua obsessão pela verdade. Sem discordar dessas caracterizações, Nietzsche expressa um juízo que revela uma qualidade mais característica do filósofo: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (NIETZSCHE, 2000, p. 16). Está no sangue dos filósofos pensar a-historicamente. Essa frase concentra, embora não esgote, uma das dimensões mais importantes do programa nietzschiano de crítica à metafísica, à moral e à religião. Essa citação, juntamente com as suas implicações, seria suficiente para colocar sob suspeita o juízo, bastante comum, segundo o qual Nietzsche é um pensador avesso à história. Desde os seus primeiros escritos até os últimos, o tema da história ocupa uma função importante em seu pensamento. Porém, seu significado é extremamente variável e plural, existindo, no mínimo, cinco usos fixados em sua obra, possibilitando cinco formas específicas e, em alguns pontos, distintas, portanto, irreconciliáveis, de abordagem, a saber: 1º. história enquanto “movimento pendular” entre as potências naturais do apolíneo e do dionisíaco; 2º. história enquanto expressão própria da cultura humana, signo de força criativa da cultura, explicitada no debate com as teorias da

história, com as disciplinas históricas, com a historiografia alemã do século XIX e a sua relação com a formação da cultura, temas desenvolvidos em *Considerações Extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*; 3°. história como método filosófico de crítica à pretensão universal da metafísica e da moral, enquanto teoria da justificação do agir humano, tal como desenvolvido em *Humano, Demasiado Humano*; 4°. história como base do método genealógico, condutor das discussões da obra *Genealogia da Moral*; 5°. a história enquanto categoria teórica que a idéia de Eterno Retorno colocará em xeque. Tendo em vista o objetivo do quarto capítulo, apenas o terceiro sentido do termo será explorado.

Que os filósofos pensem a-historicamente não significa que eles não tratem da história em seus escritos. Significa, sim, que tomam a história apenas como o palco do desenvolvimento de princípios universais invariáveis. Ou seja, quando falam de história, pensa Nietzsche, os filósofos o fazem metafisicamente. A demonstração para essa afirmação, pode ser encontrada logo na abertura de HH.

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. [...] inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; [...] toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um *ser eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (NIETZSCHE, 2000, p. 16).

Verdades eternas, fatos eternos x filosofar histórico: essa é a polaridade que estará presente em HH, A e GC e é a ela que devem ser remetidas todas as descobertas que Nietzsche credita a si nesse conjunto de textos. E nesse particular não se pode deixar de fazer referência à dívida de Nietzsche para com os iluministas, particularmente para com Voltaire, autor a quem é dedicado o escrito HH. Antes de Nietzsche, os iluministas já

havam descoberto a importância estratégica do estranho, do exótico, do estrangeiro, como figura conceitual para efetuar a crítica social. E então, como agora em Nietzsche, é a categoria antropológica, quer dizer, a observação do homem, que permitirá a crítica à metafísica, à religião e à moral. Reconhecer que não há verdades absolutas, que também o homem veio a ser, que sua faculdade de cognição veio a ser, é o que impede confundir a valorização da história com uma defesa do historicismo. Aliás, a crítica ao historicismo é a crítica à pretensão da objetividade da ciência histórica, a crítica da tentativa que essa corrente do pensamento efetua de, por meio do estudo da história, encontrar o *telos* dos acontecimentos, em suma, a crítica à compreensão metafísica da história. De nada adiantaria fechar a porta da frente à metafísica e deixá-la entrar, de forma sublimada, como ciência objetiva da história, pela porta dos fundos. O próprio Nietzsche, nas *Considerações Extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, já tratara de impedir essa volta da metafísica entendida enquanto ciência objetiva dos acontecimentos humanos.

Ao falar do caráter histórico do homem, educado pelo exemplo de Voltaire, “um dos grandes libertadores do espírito” (NIETZSCHE, 200, p. 314), Nietzsche introduz uma transformação e uma ruptura com a sua obra anterior. Nos capítulos anteriores se falou do homem como de algo geral. A partir de agora, dada a valorização da história, já não será mais possível utilizar tal generalidade, pois ela indica um equívoco, o de conceber o homem como um em si, como uma essência invariável, um substrato que preside o tempo e que a história revelaria. Qualquer discurso sobre o homem implicará numa reflexão sobre sua condição efetiva, histórica. Eis a faceta histórico-antropológica de Nietzsche.

O abandono da metafísica, motivada pela crítica histórica, torna-se mais clara nos momentos em que Nietzsche se refere à religião (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 88). Em primeiro lugar, pela quase equiparação entre metafísica e teologia; em segundo lugar, porque a crítica da metafísica encontra, na crítica à religião, um espaço amplo de visibilidade, tanto dos princípios quanto das práticas.

Uma das marcas características da modernidade é a crítica da religião. Tendo em vista essa característica, formou-se um juízo bastante generalizado segundo o qual outra marca da modernidade seria o ateísmo. Nada mais equivocado, porém, do que essa crença. Não apenas porque ela não resiste à verificação documental – basta ler os textos dos

modernos canônicos, de Descartes a Hegel, para verificar que Deus continua desempenhando sua função de criador e fiador –, mas, mais do que isso, porque deriva de uma confusão entre crítica da religião e ateísmo. Equívoco que não percebe que é possível operar a crítica da religião e manter Deus como verdade revelada da fé ou idéia perfeita da razão. Quer dizer, é possível à crítica recusar a religião e manter Deus. Além disso, a própria crítica da religião na modernidade nem sempre implicou numa recusa e num abandono da religião. Karl Löwith, num estudo dedicado ao problema do ateísmo em Nietzsche, diz: “Em comparação à crítica inglesa e francesa do cristianismo, o ateísmo da filosofia alemã aparece como a retaguarda, cuja atitude frente à religião é ambígua por princípio, pois sua crítica da religião serve sempre, ao mesmo tempo, como justificação filosófica do próprio pensamento religioso” (LÖWITH, 1985, p. 144).

Já ficou explicitado porque, ao juízo de Nietzsche, a metafísica deve ser criticada e abandonada. Se para ele a metafísica é compreendida fundamentalmente sob o prisma da teologia, já estariam dadas também, em partes, as razões pelas quais a religião deve ser criticada e abandonada. Porém, embora isso seja exato num certo sentido, não esgota o problema; afinal, religião e teologia, apesar de encontrarem um solo comum, referem-se a experiências bastante diferentes. Além do que, em HH, a referência à teologia é mínima, havendo referências amplas à palavra religião, de modo geral, e várias alusões ao cristianismo. Não seria o texto de Nietzsche uma amálgama de considerações gerais infundadas? Afinal, metafísica, teologia, religião e cristianismo não são sinônimos. Aliás, o próprio Löwith fala de crítica ao cristianismo e depois de pensamento religioso. Nietzsche reconhece que revelem aspectos distintos. Porém, que sejamos obrigados, por essa razão, a concluir que se trata de coisas diferentes, eis uma conclusão que não seríamos obrigados a aceitar, pois o empenho de Nietzsche será o de mostrar que a religião e, particularmente o cristianismo, são como que uma espécie de metafísica rudimentar aplicada. E, no cristianismo, a aplicação possui estreita ligação com uma refinada psicologia da crueldade.

Como chegar a uma definição satisfatória da religião se há uma grande variedade de formas e crenças religiosas? As religiões do oriente, como budismo, hinduísmo e bramanismo, Nietzsche as conhecia, mas, conhecendo-as, percebe que são antes de mais nada teorias filosóficas para as quais as práticas destinadas ao grande público são incorporações tardias. O islamismo segue, em seus princípios mais fundamentais, os

princípios das religiões reveladas monoteístas. Por essa razão, ele não as considera separadamente nesse momento. Em seus escritos tardios se referirá a elas. Assim, o foco da sua atenção incide sobre as grandes religiões ocidentais, isto é, judaísmo e cristianismo. Porém, no início, o que lhe interessa acima de tudo é definir, não tanto a essência de alguma religião particular, e, sim, a origem do culto religioso. A análise antropológica o fará recuar a um estágio anterior, primitivo, em que, não havendo religião, ainda assim, há culto religioso. E, sendo esse o foco, ele caracterizará a origem do culto na ignorância do homem acerca do funcionamento da natureza. Diz ele que, nos tempos em que a vida religiosa florescia com toda a força,

[...] nada se sabia sobre as leis da natureza; seja na terra, seja no céu, nada *tinha* que suceder; uma estação, o sol, a chuva podiam vir ou faltar. Não havia qualquer noção de causalidade *natural*. Quando se remava, não era o remo que movia o barco; remar era apenas uma cerimônia mágica, pela qual se forçava um demônio a mover o barco. Todas as enfermidades, a própria morte eram resultado de influências mágicas. O adoecer e o morrer não sobreviviam naturalmente; não existia a idéia de “ocorrência natural”. [...] Na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de arbitrariedades. Em relação a tudo o que nos é exterior não é permitida a conclusão de que algo *será* deste ou daquele modo, de que *deverá* acontecer dessa ou daquela maneira; o que existe de aproximadamente seguro, calculável, somos nós: o homem é a *regra*, a natureza, a *ausência de regras* – este princípio contém a convicção fundamental que domina as grosseiras culturas primitivas, criadoras da religião. (NIETZSCHE, 2000, pp. 89-90).

Conhecer as leis da natureza implica, então, no repúdio da religião. Se as religiões são fenômenos históricos, o ponto de decisão deve ser buscado no culto religioso, forma primitiva da religião, e naquilo que, por falta de um termo mais adequado, será chamado de sentimento religioso. A que se deve ele? À crença de que o homem pode, com um sentimento de simpatia ou antipatia, manipular o mundo externo através de fórmulas encantatórias. Esse sentimento se revela então como sentimento de desabrigo, de impotência, de medo, revelador da condição humana. É natural que em estágios primitivos, estágios de incompreensão, de ignorância, o homem busque, através de rituais grupais ou individuais, mecanismos para instaurar uma ordem mínima na natureza. Natureza e Deus são os nomes dados a esse “grande outro temível”. As religiões, organizadas em seus dogmas e princípios, reforçadas racionalmente pelas especulações teológicas, são, seguindo

a linha de raciocínio de Nietzsche, formas sofisticadas daquele equívoco inicial. A religião é falsa, não por se arvorar enquanto gestora da prática de relação do homem com o medo que o habita, mas por induzir a um raciocínio equivocado: “sou finito e tenho medo, a natureza não me garante certeza de nada, logo deve haver algo seguro que me garanta algo e que me dê segurança”. Tanto mais equivocado esse raciocínio, pois as religiões utilizam o medo para coagir psicologicamente os homens. Portanto, a um homem esclarecido, a um homem moderno, não é mais possível se relacionar com a religião: porque hoje possuímos, diz Nietzsche, graças à ciência etnológica, conhecimento sobre a gênese da religião, do culto religioso e da própria idéia de Deus, e continuar repisando esse equívoco implicaria em “manchar irremediavelmente nossa *consciência intelectual*” (NIETZSCHE, 2000, p. 87). Em consequência, esse conhecimento mina a fé, pois ao perceber a gênese, a crença se desfaz.

Essa mistura de crítica da religião setecentista, teoria etnológica e aversão às religiões, apenas diminuída frente à religião olímpica grega, possui duas particularidades não presentes na crítica iluminista: realce das descobertas e invenções psicológicas do judaísmo e do cristianismo, e a demonstração, embora que ainda não completa, da religião e do cristianismo, como princípio moral. Ou seja, como já ficou demonstrado o equívoco da projeção do homem primitivo ao criar o culto e a prática religiosa, é possível passar a um estágio mais produtivo da análise, aquele em que se mostra como uma grande religião, tornada princípio civilizatório, opera aquele equívoco fundamental em grande escala.

O tema da psicologia do cristianismo, uma versão inicial das profundas análises desenvolvidas na obra *Genealogia da Moral* a respeito da psicologia do sacerdote, está associado, em HH, particularmente no terceiro capítulo intitulado *A vida religiosa*, ao tema das pulsões e da proposição da psicologia como a ciência que dá acesso às verdades fundamentais. Não se tome, porém, essa ciência no sentido em que se a compreende hoje. Psicologia, em HH, não significa uma teoria do mapeamento dos conflitos humanos com uma proposta terapêutica, e, sim, uma “[...] reflexão sobre o humano, demasiado humano – ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica” (NIETZSCHE, 2000, p. 43). Novamente o caráter antropológico se faz presente. Dizer que a psicologia, ou a observação psicológica, dá acesso às verdades fundamentais significa simplesmente que o que se refere ao homem não possui nenhuma outra esfera de emergência que não seja a

esfera humana. Portanto, também neste tópico se opera a interdição da metafísica. E esse trabalho de observação, embora bem menos modesto e grandioso do que a especulação metafísica, é absolutamente necessário, pois aí se encontram as motivações humanas, tanto no seu aspecto primitivo quanto em suas máscaras.

E o que revela essa observação? Que a humanidade, apenas lenta e irregularmente, se livra de uma dependência fantasiosa de submissão às representações falsas da natureza e de si próprio. Revela, também, que esse descompasso é motivado por uma incapacidade de se tomar, não como fim em si, mas como o inevitável ponto de concreção dos fatos humanos. É claro que o homem não é o ponto máximo da natureza. Mas daí concluir que o sentido do seu existir seja dado por uma transcendência que o justifica, pensa Nietzsche, esse é o erro fundante de todas as religiões. Esse descompasso revela uma inadaptação psicológica do homem ao mundo. Alguém poderia ser tentado a contra-argumentar dizendo que se há uma inadaptação psicológica, logo deveria haver uma razão para isso, sendo necessário concluir que essa falta conduziria à aceitação da abertura à transcendência. Segundo erro, pois a única conclusão possível é a de que a imanência é o espaço de decisão dessa questão, e não a transcendência. Postular a transcendência é aceitar uma consequência sem causa. Ou seja, é no plano da imanência, das vivências que esse problema encontra seu espaço de decisão. A esse respeito, no § 319 de GC, ele afirma:

Há uma honestidade que sempre faltou aos fundadores de religiões e pessoas desse tipo: – eles nunca fizeram de suas vivências uma questão de consciência para o conhecimento. “O que foi que vivi realmente? Que sucedeu então em mim e à minha volta? Minha razão estava suficientemente clara? Minha vontade estava alerta para todos os enganos dos sentidos e foi valorosa ao defender-se das fantasias?” – nenhum deles fez estas perguntas, nem as caras pessoas religiosas as fazem ainda hoje: elas têm, isto sim, sede de coisas *contrárias à razão*, e não querem tornar muito difícil a satisfação de tal sede – desse modo vivenciam “milagres” e “renascimentos” e escutam vozes de anjos! (NIETSCHE, 2001, pp. 213-214).

A atenção às vivências, mais uma das peculiaridades da observação psicológica, revelaria que o homem, em todas as suas manifestações, inclusive nas chamadas espirituais, é constituído por pulsões. Antes de Freud, e seguindo Schopenhauer, embora mantenha uma certa distância da metafísica schopenhaueriana, Nietzsche analisa as manifestações humanas a partir das práticas de gestão da pulsão. Esse pressuposto permite explicar o

motivo pelo qual a crítica à religião apareça, em HH, vinculada em larga medida à análise do cristianismo. Como já ressaltado, a pouca referência às outras religiões não se deve ao seu desconhecimento, e sim ao fato de o cristianismo ser a religião que explora com maestria, como nenhuma outra, a dimensão psicológica humana. E os temas em que esse recurso aparece aplicado com maior perfeição são a redenção e o castigo.

No desejo de redenção se manifesta aquela falsa opinião, já indicada sob outro aspecto anteriormente, em que, dada a realidade de um sentimento, conclui-se pela razoabilidade das suas pretensões, pelo simples fato desse sentimento existir. Então, a angústia frente à morte, o pavor frente ao desaparecimento e à ignorância total do futuro são interpretados como signos anunciadores, não apenas da necessidade da existência de um ser que garanta a continuidade, mas da existência de fato desse ser. Eis novamente um procedimento em que se admite um efeito sem causa. Tal pressuposição apenas revela a existência de uma falta e de um desejo, nada mais. Segundo Nietzsche, o cristianismo explora essa necessidade de redenção através de um processo intrincado e cumulativo de constrangimento: em primeiro lugar, sendo religião, potencializa aquele erro; depois, faz o homem se sentir culpado pela situação de fissura e de queda; posteriormente, concede-lhe benevolmente a possibilidade do retorno através do perdão dos pecados, embora não haja garantia plena, pois a graça é concedida livremente por Deus. Mas Deus é bom...; porém, para que isso se torne possível, inscreve o homem num conjunto de práticas morais que, se não tem como princípio a desvalorização plena dos sentidos e do que a eles se liga, pelo menos encara a corporeidade e a sensibilidade como algo menor, que só encontra justificação em um outro plano; e, por fim, garante suplícios intermináveis aos que não aceitam a vontade de Deus.

Depois o angustia o pensamento do mesmo ser, na medida em que este paira ante sua imaginação como a justiça punidora: em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes do açoite de seu juiz e carrasco. Quem o ajudará nesse perigo, que, em vista de uma duração imensurável da pena, supera em atrocidade todos os outros terrores da imaginação? (NIETZSCHE, 2000, p. 101).

E o novo testamento? E o amor que o filho traz? Na interpretação que faz de Cristo, Nietzsche vê nele uma figura contrária ao cristianismo, justamente porque o analisa

enquanto tipo psicológico, mais aparentado ao *Idiota*, figura da obra homônima de Dostoievski, que ama, é bom, simples e ingênuo. Ou seja, o contrário de um fundador de religião, pois o cristianismo, enquanto pôde, serviu-se do poder para forjar, através de torturas do corpo e da imaginação, o gosto pelo reino de Deus. E não poderia ser diferente, pois a religião, embora repouse sobre um erro, revela um traço que a torna aparentada à moral, a saber, ela se expressa enquanto exercício de poder. A este propósito, não é de todo livre de conseqüências que o grande propagador do cristianismo tenha sido, não Cristo, mas o general romano converso Paulo de Tarso.

Diz Nietzsche, “Mas nós, os sequiosos de razão, queremos examinar nossas vivências de modo rigoroso como se faz uma experiência científica. Hora a hora e dia a dia!”. (NIETZSCHE, 2001, pp. 213-214). Sequiosos da razão? Rigor? Experimentação de si como experimentação científica? E o mais estranho é que tais prerrogativas apareçam vinculadas ao pensamento de Nietzsche. A que se deve essa mudança, essa mistura de racionalismo com positivismo?

Tanto mais crônica se mostra essa desconfiança, pois desde *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*, e insistentemente em *Humano, demasiado humano* e *A Gaia Ciência*, ele procura a todo momento evidenciar o aspecto superficial do conhecimento. Já no início de HH, no segundo parágrafo, Nietzsche (2000, p. 16) afirma que “[...] mesmo a faculdade de cognição veio a ser”. E se a ciência é essa forma objetivada do conhecimento, como defender sua valorização extremada nesses escritos? Justamente por revelar essa característica, ou seja, por mostrar-se como um estar a meio caminho entre o relativismo absoluto e a verdade absoluta, que a ciência é convocada. Quer dizer, por revelar, em toda a sua extensão, que ela é uma função-atividade da objetividade temporalmente determinada, logo, não absoluta, e, portanto, histórica. Ainda, porque a valorização da ciência possui função estratégica em que ela não é tomada como fim em si mesmo, mas como uma etapa no projeto de crítica à metafísica.

Em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche criou uma fábula na qual apresentou a peripécia da invenção do conhecimento.

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais

soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. (NIETZSCHE, 1978, p. 45).

A ousadia dessa fábula é evidente: o conhecimento, o intelecto, a lógica, a linguagem e a verdade não passam de arbitrárias construções, advindas das necessidades impostas pela condição humana. O homem é o próprio genitor do seu intelecto. Antes de fundar um antropologismo radical, esses argumentos são acionados por Nietzsche na sua crítica à metafísica. E para intensificá-la, nada melhor do que mostrar “Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.” (FOUCAULT, 1984, pp. 17-18).

Quando, na obra posterior de Nietzsche, há passagens referidas à origem do conhecimento e da ciência, esse tom fabular inicial jamais é abandonado, sendo, sim, aprofundado. Veja-se, por exemplo, a conhecida passagem do §110 de GC: “**110. Origem do conhecimento.** – Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole”. (NIETZSCHE, 2001, p. 137); ou, ainda, a passagem do §111 de GC:

111. Origem do lógico. – De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo o fundamento para a lógica. (NIETZSCHE, 2001, p. 139).

O juízo nietzschiano sobre o conhecimento e a lógica podem assim ser resumidos: o conhecimento resulta de um erro, a constância se deve à igualação do não-igual, a lógica é o resultado de necessidade externa de sobrevivência, a lógica e o conhecimento prevalecem pois respondem à função de preservação da espécie. Nada de excelso há nessa atividade. Ela é humana, o intelecto é humano “[...] e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele”. (NIETZSCHE, 1978, p. 45). Seriam, então, o conhecimento e a lógica, meras funções negativas, atestados da pouca aptidão da humanidade em conquistar para si algo de verdadeiro, duradouro? Há quem pense isso, inclusive o próprio Nietzsche em NT guardava certa proximidade com essa concepção. Porém, a partir de HH, a relação com o problema do conhecimento se complexifica. E o nome para esta complexificação é “paixão de conhecimento” (Cf. NIETZSCHE, 2001, 146). Nietzsche a define como uma nova paixão, como algo característico do homem ocidental desde a Grécia, mas que se torna característico do homem moderno, quer dizer, do homem que passa a determinar sua relação com o mundo através da ciência. E essa nova idéia, por si só quase extravagante, beira as raias do despropósito, quando Nietzsche, no § 11 de HH, afirma: “Muito depois – somente agora – os homens começaram a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença” (NIETZSCHE, 2000, p. 21). Felizmente? Mas, felizmente que o erro perdure e que a confusão continue? Ora, não houvesse esse erro, não haveria humanidade. Não houvesse a igualação do não-igual e a arbitrariedade da lógica e da linguagem, não haveria humanidade. Por quê? Porque a humanidade não teria sobrevivido. Tal juízo está muito próximo do juízo apresentado posteriormente na obra *Genealogia da Moral*, segundo a qual, apesar de toda a crueldade implicada no processo de criação da interioridade e da memória – um processo sangrento – somente assim, diz ele, o homem se tornou um animal interessante. A novidade que essa nova paixão, a paixão de conhecimento, anuncia é: a ciência é aliada na luta contra a metafísica, contra o perigo presente na metafísica de destruição da humanidade. Felizmente a ciência pode servir, como nenhuma outra atividade, de contraponto e barreira contra a loucura da metafísica, que não é outra senão tomar o homem como uma entidade além do corpo. Fazer o uso

estratégico da razão, do conhecimento e da ciência não significa tomá-los como um poder superior, emanado de alguma transcendência, mas como a única forma de impedir que o homem sucumba à transcendência. Além disso, a ciência educa pelo rigor que seus procedimentos e métodos impõem. Ela não é condescendente com a obnubilação que a metafísica traz ao entendimento do homem. Ela é viril e exige atitudes viris. Esse vocabulário, um dos prediletos de Nietzsche, aparecerá vinculado, na sua obra tardia, à ópera *Carmen*, de Bizet, uma obra mediterrânea, solar, forte, viril, não romântica e destruidora dos nervos, como a obra de Wagner. Se Nietzsche disse em NT que felizmente temos a arte para não perecer pela ciência, agora podemos dizer que felizmente temos a ciência e os seus métodos para não perecer pela metafísica. Porém, que fique expresso que a valorização da ciência nesse período está vinculada ao projeto de crítica da metafísica, da religião e da moral.

A contraposição fundamental para o percurso até aqui traçado parece ser: metafísica x ciência. E a arte, que ocupou uma função tão importante na obra de Nietzsche, como passa a ser compreendida nesse momento? Qual a sua “função” no debate metafísica-ciência?

Desde SE a arte não é mais responsável por descortinar o substrato metafísico do mundo, como em NT. Na primeira parte de SE, Nietzsche afirma que os artistas são aqueles que revelam a singularidade do homem. Naquele momento, a função suprema da arte era, portanto, revelar a inalienável singularidade de cada um, não mais revelar as potências metafísicas, naturais, histórias e psicológicas. Em HH, Nietzsche (2000, p. 100) diz que “A intuição não faz avançar um passo na terra da certeza”. E com essa frase está sepultado o projeto de NT na medida em que a intuição era o caminho pelo qual se chegava ao substrato metafísico do mundo que a arte revelava. Do que se trata a partir de HH? Como Nietzsche compreenderá arte?

Nesse período, também a arte ocupará uma função estratégica na crítica à metafísica, sendo compreendida como um elemento intermediário entre a religião e a ciência, e o homem científico será considerado uma continuação do homem artístico. Cessou a famosa oposição entre arte e ciência. A que se deveu esse acordo de paz?

A crítica à metafísica enquanto programa geral do pensamento de Nietzsche implicou o abandono da metafísica schopenhaueriana, da arte wagneriana, bem como o

abandono da metafísica do artista. A partir de HH, a mentira, a fluidez, a busca pela superfície é dada, de maneira muito mais agressiva e contundente, pela ciência. A arte será uma espécie de anteparo histórico de amenização para as conseqüências que um conhecimento sobre a não-essencialidade das coisas e da humanidade poderia ter para o homem. Somente suportamos o que a ciência nos mostra porque a arte já nos fez leves, pensa Nietzsche, para o conhecimento da superfluidade de tudo.

“Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e da mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por conseqüência a náusea e o suicídio”. (NIETZSCHE, 2001, p. 133)

Como suportamos o conhecimento? Somente porque a arte, desde há séculos, revela, sem má consciência, a particularidade e a inessencialidade de todas as coisas. E se é assim, se a arte antecede a ciência como preparadora festiva do culto do não-verdadeiro, o homem científico afirmativo, como Nietzsche o pensa, será uma continuação do homem artístico (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 27). Isso não quer dizer que o cientista seja esse homem científico afirmativo. É por essa razão que, a despeito de toda a apologia do caráter estratégico da ciência na crítica à metafísica, Nietzsche não deixe de criticar a ingenuidade dos homens da ciência e dos que nela crêm ao acreditarem que, enfim, ela poderia prover os desejos de facilidade e de conforto, além de diminuir as angústias do homem frente à morte. Nesse momento, o elogio da ciência, já matizado, mostrará seu verdadeiro sentido: crítica da metafísica como preparação da crítica à moral.

Crítica à metafísica e à suposta base metafísica da arte, valorização da história, da psicologia, da investigação científica e das outras ciências particulares são – em HH, A e GC – procedimentos com os quais se lança luz sobre o grande enigma da existência humana, o qual, ao juízo de Nietzsche, não é outro senão a moral. No próximo item, num primeiro momento, será apresentada a radiografia inicial que Nietzsche faz da moral, tendo como suporte os procedimentos críticos já referidos. Posteriormente, mostra-se-ão os motivos que levaram ao abandono da *Bildung* e a escolha da educação. Por fim, será o caso de apresentar a concepção de educação de Nietzsche nesse período.

2. Crítica à moral e educação

Em que medida as transformações do pensamento de Nietzsche, identificáveis em HH, afetam a sua concepção de educação? Essa pergunta já revela uma alteração significativa que é o abandono do conceito de *Bildung* e sua substituição pela noção de educação, *Erziehung*. Não seria demais afirmar que essa mudança não representa apenas uma alteração terminológica, e, sim, uma transformação de concepção. A partir de HH, o tema da educação aparecerá, se não como um mero apêndice da crítica à moral, como um tema que só se tornará compreensível se referido àquela crítica. Por quê? Porque a crítica à moral engloba a educação. O tratamento dado por Nietzsche à educação inova pois considera que a referência à moral também implica, num sentido bastante largo e abrangente, a referência à educação. Afinal, não são as práticas educacionais, formais ou não, práticas de gestação, fortalecimento e propagação de valores? Não é a educação a responsável pelo fortalecimento da moralidade dos costumes? E como tais valores não são “em si”, o estudo daquilo que se chama educação revelará uma faceta particular da história das práticas de criação, constituição e proliferação dos valores. Mas, apesar disso, Nietzsche não se dedicou a apresentar uma história das práticas de constituição dos valores vinculada especificamente ao tema da educação. Seu procedimento consistiu em mostrar, em alguns momentos extremamente pontuais, como a crítica à moral pode ser apresentada enquanto crítica à educação. Assim, a transformação de referencial, que da *Bildung* passa à educação, é acompanhada por uma outra mudança no pensamento de Nietzsche: a quase total subsunção da educação à moral. Por essa razão as reflexões a respeito da educação não trarão nenhum elemento que já não tenha sido desenvolvido na crítica à moral. E isso porque qualquer referência à educação que não passe pelo crivo da crítica à moral continuará operando com referenciais insuficientes ou até mesmo ingênuos.

O que mudou, então, no discurso nietzschiano após o abandono do conceito de *Bildung*? Como já mostrado, muitas foram as mudanças. A fundamental, porém, consistiu em eleger a crítica da moral como baliza para qualquer reflexão sobre a humanidade. Em termos objetivos, essa escolha teórica e metodológica implicará na constituição de dois grandes focos de incidência da reflexão moral sobre a educação: em primeiro lugar, o estabelecimento do princípio segundo o qual a educação deve ser conduzida pelo rigor da

ciência; em segundo lugar, que a educação deve abandonar seu servilismo à religião. Mais especificamente, a educação deve servir de crítica à religião. E, apesar do anti-iluminismo de Nietzsche, indicado no capítulo terceiro, este programa de junção da ciência e da crítica à religião foi um dos projetos centrais do iluminismo reformista após a revolução francesa. Onde reside a especificidade de Nietzsche? Justamente na vinculação entre educação e crítica à religião, à metafísica e à moral.

20. *Recuando alguns degraus.* – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. *Então* se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. – No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda a metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista (NIETZSCHE, 2000, p. 30).

Aqui topamos mais uma vez com aquele movimento de retorno referido na introdução. A descoberta da moralidade dos costumes e sua conseqüente entronização como tema central da filosofia de Nietzsche resulta desse movimento de retorno, desse voltar até o último degrau. Tal retorno, como ele o entende, tem uma função, depuradora, destrutiva: enquanto movimento de educação dos nossos juízos, efetiva a superação da religião, novamente caracterizada como estágio de uma humanidade ingênua. Porém, um juízo depurado, limpo, deve, também, superar a metafísica, que, embora muito mais sofisticada que a religião, ainda assim, é falsa. Qual a novidade a que essa citação remete? Não tanto à necessidade de superação da religião e da metafísica, já desenvolvidas no item anterior, mas ao fato de que tal processo negativo não é o estágio final. Quer dizer, “[...] como no hipódromo, é necessário virar no final da pista” (NIETZSCHE, 2000, p. 30). Portanto, além de apresentar a compreensão nietzschiana do que seja a moralidade dos

costumes e sua vinculação com a educação, será necessário não apenas realçar seu aspecto corrosivo, destrutivo, mas também, indicar as proposições construtivas da moral nietzschiana. Este último aspecto será meramente indicado neste item, sendo que o início da sua apresentação será reservado ao último item deste capítulo.

Ser moral é estar vinculado a uma tradição e seguir com facilidade e naturalidade as regras do grupo. A vinculação a tais regras, isto é, a submissão à autoridade dos laços comunitários, revela que a moralidade dos costumes pode se definir como “[...] obediência a costumes, não importa quais sejam” (NIETZSCHE, 2004, p. 17). Ser moral equivale a obedecer a regras. Não há imoralidade, então, em cometer um assassinato se tal ato é aceito pelo grupo? Em primeiro lugar, o filósofo pretende mostrar que “[...] em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade” (NIETZSCHE, 2004, P. 17). E que, por consequência, tal ato só adquiriria sentido como reprovável ou não, como sendo moral ou imoral, se referido ao grupo, ao espaço de constituição e gestão dos valores. Além do que, uma das características marcantes da concepção moral nietzschiana é a busca incessante em mostrar o fundo histórico dos valores morais, ressaltando as práticas pelas quais eles passam a ter a configuração que possuem. Ou seja, o que caracteriza a concepção de moral em Nietzsche é a insistente busca em revelar a inexistência de um valor em si. E, quando se apreende o segredo da moral, qual seja, que ela não é em si, diz Nietzsche, a gênese da moral nos parece grosseira (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 17). Uma análise histórica, aliás, a única admissível, revelaria que o segredo da moral é a obediência à tradição, nada mais. Por essa razão, ele afirma, no § 19 de A, intitulado *Moralidade e estupidez*, que o costume representa a santidade, a idade de uma experiência passada, e que, com isso, já não importa mais o juízo sobre a utilidade ou o prejuízo do evento ao qual o costume se referia. Como tal, o caráter absoluto do costume inibe novas experiências, representando um obstáculo a elas. E assim conclui: “[...] a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpida” (NIETZSCHE, 2004, p. 26).

Por que afirmar que ela torna estúpida? Apesar de ser necessário reconhecer na moralidade dos costumes certo exagero conservador, não a caracteriza a busca de conservação, prezando pela utilidade e buscando evitar aquilo que é prejudicial ao grupo, sendo, portanto, sinal de inteligência o seu pendor conservador? Eis uma maneira tentadora de pensar. Ocorre, porém, que ela encobre um erro, pois a tradição é “[...] uma autoridade

superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). O poder de mando é o princípio e o fim, aquilo sobre o qual se assenta a moralidade. Que, em algumas ocasiões, o ordenado também seja útil, não deve levar à confusão de postular a utilidade como fundamento da moralidade, pois a utilidade é apenas contingente; o mando, a ordem e a autoridade são o necessário da moralidade, por meio dos quais ela dá a impressão de ser necessária.

Ao tentar demonstrar a tese da supremacia da moralidade nas comunidades primitivas, no § 16 de A, intitulado *Primeira norma de civilização*, Nietzsche (2004, p. 23) afirma:

Entre os povos incultos há um gênero de costumes cujo propósito parece ser a moral mesma: determinações penosas e, no fundo, supérfluas (por exemplo, entre os Kanchadals, nunca raspar a neve dos sapatos com uma faca, nunca espetar um carvão com uma faca, nunca botar um ferro no fogo – e a morte leva aquele que infringe tais coisas”), que, no entanto, continuamente mantêm na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo: para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume.

Talvez agora se tornem inteligíveis as afirmações de Nietzsche, apresentadas anteriormente, segundo as quais a moral torna estúpida e o objetivo supremo da moralidade dos costumes é firmar a obediência, não a utilidade.

A marca distintiva dessa submissão é o sacrifício da individualidade. “O indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade dos costumes” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). E, cada vez que o indivíduo é sacrificado, os costumes são fortalecidos. Se a submissão do indivíduo representa a vitória da moralidade dos costumes, uma ação individual não habitual, uma expressão de um juízo individual, mesmo que inofensivo, ou uma afirmação intempestiva de um juízo contrário ao modo vigente de valoração põem os costumes em perigo. E a sanção utilizada contra o inovador não é tanto, pensa Nietzsche, a expressão da brutalidade da comunidade, sendo antes o reconhecimento público de uma falta coletiva. Se a comunidade se vinga do indivíduo, não o faz sem um certo pesar: na vingança há o reconhecimento de um erro coletivo, qual seja, o relaxamento dos costumes (Cf. NIETZSCHE, 2004, p. 19).

O estabelecimento da moralidade dos costumes como tema central de Nietzsche em HH e A depende muito da escolha do filosofar histórico como forma adequada de pensamento. A opção por tal forma de filosofar abre a Nietzsche um vasto campo de experimentações, das quais, no que se refere especificamente à moral, o tema da inocência das ações será o mais radical e, ao mesmo tempo, o mais problemático. Se não há valor em si; se a moralidade dos costumes é apenas o resultado de um ato de manutenção da ordem; se, por fim, o bem e o mal possuem relação com um campo muito específico de interdição – o da moralidade dos costumes –, um ato que se põe fora do alcance de julgamento do costume implode o edifício dessa moralidade.

Topamos aqui com a imagem da abertura, proposta na introdução geral à tese. Se a modernidade, enquanto movimento, caracteriza-se pela abertura, entendida enquanto implosão de fronteiras fixas, onde buscar a legitimidade do juízo sobre bem e mal se a moralidade dos costumes no sentido habitual, ou seja, fechado, deixou de ser referência absoluta? Além disso, a partir de HH, Nietzsche inicia de forma mais concentrada a apresentação da tese acerca da inocência do devir e da ilusão do conceito de liberdade. Algumas perguntas que revelariam dificuldades na teoria moral nietzschiana seriam: se não há liberdade, se todo ato é inocente, por que, então, a crítica de Nietzsche à religião, ao cristianismo, à compreensão limitada da burguesia a respeito do eu e à a-historicidade dos conceitos filosóficos de alma, homem e pensamento? Afinal, se não há liberdade e se todo ato é inocente por não poder ser contrário, todo o pendor crítico de Nietzsche parece sem sentido e absurdo. Se um cristão não é livre para não ser cristão, se ser cristão é uma condição necessária do seu ser, não faz sentido criticar sua cristandade, pois não ser cristão não é uma alternativa à sua disposição, além de ser, como qualquer outra, uma opção inocente.

Mas, caso essas perguntas contenham juízos e interpretações acertadas sobre o significado da inocência do devir e da ausência da liberdade, não se negaria com isso a própria idéia de formação (*Bildung*), de educação e de experimentação? As tipologias pedagógicas do *Unicum*, do espírito livre, do além do homem e do indivíduo soberano ainda fariam sentido? Enfim, como sustentar a tese segundo a qual “o homem sempre age bem” (NIETZSCHE, 2000, p. 77)?

Em HH e A, a análise nietzschiana da moral se processa por uma técnica hermenêutica de deslocamento que consiste em partir da interpretação habitual da moral, mostrar-lhe a insuficiência e instaurar um campo de significação particular. Neste se encontra a compreensão peculiar de Nietzsche sobre a moral, sem, contudo, explorar plenamente as possibilidades de problematização que ele possibilita. Quer dizer, nesses textos, o autor/Nietzsche ainda não aprofunda plenamente sua teoria moral, o que deixa muitas questões problemáticas em aberto. Um exemplo desta técnica interpretativa pode ser encontrado no § 102 de HH, precisamente aquele que leva o título *O homem sempre age bem*. Diz Nietzsche (2000, p. 77): “Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro”.

O que torna uma ação imoral? No exemplo dado, poder-se-ia considerar que é o seu poder de destruir, de ser nociva, de causar desprazer. Porém, não apenas essas qualidades são insuficientes para definir a imoralidade de uma ação, como ainda, há ações nocivas consideradas morais, como quando, por exemplo, o Estado pune um criminoso. A legítima defesa é outra ação nociva com valor moral.

A diferença no exemplo comparativo usado por Nietzsche entre o prejuízo causado por uma tempestade e um ato violento de um indivíduo consistiria apenas na atribuição, errônea, da liberdade do segundo. Ocorre, porém, que pode haver outro ponto de inflexão: não a liberdade ou a necessidade dos agentes, mas a dor causada voluntária e premeditadamente, sem nenhum objetivo senão a dor do outro e o prazer e a satisfação própria com a dor alheia. Se é razoável aceitar que “A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas o próprio prazer” (NIETZSCHE, 2000, p. 78), ainda assim, seria necessário considerar situações – crueldade e vingança – em que o sofrimento alheio é o objetivo pleno do ato, e em que o próprio prazer só se efetiva pelo reconhecimento da dor do outro. Nietzsche (2000, p. 79) se pergunta: “Mas alguma vez se *sabe* inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser?”. E, embora não se saiba plenamente, deveria ser indício suficiente de um prejuízo considerável praticado, se um corpo, após um “ato sofrido”, permanece imóvel, morto. E como sustentar, conforme pretende Nietzsche, que esse ato não seja imoral? Porém, se ele é imoral, uma parcela significativa do que

chamamos moral, a moral punitiva, também deve ser considerada imoral, pois entre seus procedimentos impera a prática de fazer sofrer para reparar o mal praticado. Aqui reencontramos uma das características do método de análise da moral em Nietzsche que consiste em mostrar a insuficiência da definição do que seja moral.

Falando do cristianismo, ele se pergunta: “E o que é o suplício de um homem, comparado aos eternos castigos do inferno para quase todos?” (NIETZSCHE, 2000, p. 77). Continua sendo o suplício de um homem. O que se conclui dessa idéia? Que ambos – tanto os que supliciam um homem gratuitamente quanto o cristianismo, que suplicia quase a todos devido a seus pecados – são desprezíveis. E mesmo que Nietzsche não defenda o primeiro para ter mais força na acusação do segundo, forma-se a impressão de que ele, para reforçar o seu argumento, opera com essa prática interpretativa. Será possível verificar na seqüência que esse não é o caso.

Como será possível, a partir desse diagnóstico, concluir inocência do devir e dos atos humanos, se a humanidade, dia após dia, dá mostras crescentes de bestialidade? Se a história da humanidade é a história das práticas de vingança, como quer Nietzsche, não deveríamos concluir, ao contrário do que ele pensa e propõe, pela culpabilidade do devir e dos atos humanos? Qual é, então, o elemento da teoria nietzschiana que lhe permite defender a postular a inocência do devir? O nome desse elemento é “hierarquia dos afetos e dos bens”.

Cada organismo – seja um homem, uma comunidade ou uma nação – é constituído por uma hierarquia de elementos e valores que, além de não serem contrários entre si, brotam de um espaço comum e são regidos por uma mesma tendência, que é a busca de satisfação e prazer próprio. É o que faz Nietzsche (2000, p. 82) afirmar: “O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir”. Representaria essa idéia a apologia do egoísmo, pura e simplesmente? O que se encontra em jogo é a afirmação de um enunciado pertencente a uma tradição segundo a qual o indivíduo, embora não represente um critério de valor absoluto, encontra-se implicado em todas as suas representações. Quer dizer, o indivíduo e o seu interesse sempre estão implicados em todos os seus atos, inclusive naqueles que parecem ser objetivos e abstratos. Por outro lado, os valores brotam de um solo comum, e a diferença que há entre “bom” e “mau” é apenas

uma diferença de grau, não de natureza. Mas, essa maneira de pensar não implicaria a equiparação dos atos, defendendo, com isso, a razoabilidade dos atos ditos “imorais”, tomando-os como aceitáveis, aconselháveis? Seria Nietzsche o advogado do diabo na luta contra Deus?

Assim, nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: *não* que inúmeras pessoas *sintam-se* imorais, mas que haja razão *verdadeira* para assim sentir-se. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma* (NIETZSCHE, 2004, p. 75).

Mas, por qual razão algumas ações ditas imorais devem ser evitadas, e outras ditas morais, encorajadas? Por que o imperativo do dever em Nietzsche não possui os mesmos efeitos perniciosos que o dever cristão, por exemplo? Pelo simples fato de que o único critério que utiliza lhe advém de uma constatação: existem diferentes graus de capacidade de julgamento dos homens, uns mais elevados, outros menos elevados, estúpidos. E essa superioridade de julgamento revela uma disposição hierárquica de uma complexidade mais rica, mais plena, mais ampla.

Ao falar do desejo de autofruição do indivíduo, Nietzsche comenta:

“Os graus de capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga a dos outros. Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo” (NIETZSCHE, 2000, p. 82).

Há um juízo explícito na opção de Nietzsche: aqueles casos de hierarquias complexas em que os elementos não estão petrificados são preferíveis, pois revelam compreensão mais plena da não-oposição entre “bem” e “mal”, além de possuírem consciência da temporalidade e fluidez das próprias hierarquias. Se essa descoberta que

implica o reconhecimento da completa irresponsabilidade do homem por seus atos é a mais difícil de todas, uma vez que implica no reconhecimento da vacuidade de todos os valores, ela é a condição para uma transformação.

Até o momento, a inocência do devir apareceu como uma teoria preocupada em demonstrar a contradição da moral enquanto procedimento racional de fundamentação dos juízos de valor a partir do erro da teoria da liberdade da vontade. E ele sabe que é perigoso falar em inocência num mundo regido pelo princípio da vingança. Sabe, portanto, que esse clamor não pode permanecer nesse nível, e que “[...] como no hipódromo, é necessário virar no final da pista”. (NIETZSCHE, 2000, p. 30). Por essa razão, a reflexão sobre *irresponsabilidade e inocência*, título do § 107 de HH, último aforismo do segundo capítulo, intitulado *Contribuição à história dos sentimentos morais*, é concluída com uma referência à superação do reinado da vingança e à transformação da humanidade, de moral para sábia.

Como se daria essa transformação? Em primeiro lugar, mesmo os erros do passado não podem simplesmente ser abandonados, pois não há como reinstaurar um estado originário de pureza, do qual se partiria, efetiva ou hipoteticamente, para a instauração de uma humanidade sábia. Que até agora a humanidade tenha se regido pelo princípio da vingança é um erro. Porém, “[...] se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até esse grau de auto-iluminação e libertação – quem poderia desprezar esses meios?” (NIETZSCHE, 2000, p. 83). Estranho é o destino do homem, pois a peculiaridade da sua existência é o resultado de uma violência, em que o prazer, o egoísmo e a vaidade são os elementos necessários para a geração da moral, e junto com ela, “[...] do seu rebento mais elevado, o sentido da verdade e justiça no conhecimento” (NIETZSCHE, 2000, p. 83) é o fruto maduro da árvore da moral que, ao juízo de Nietzsche, deve ser conservado. Se no âmbito da moral tudo veio a ser, continuará mudando constantemente. Isso faz Nietzsche dizer que “[...] tudo se acha numa corrente” (NIETZSCHE, 2000, p. 83). E esse fluxo pode enfraquecer o império da vingança. Um novo hábito se instala,

“[...] o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de

criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele” (NIETZSCHE, 2000, p. 83).

O fato de essa transformação ser apresentada numa projeção de milênios deveria coibir apropriações apressadas que utilizam o pensamento de Nietzsche para fundamentar “projetos civilizatórios” por decreto. Mas, justamente por ser imune à crítica, uma transformação projetada para ocorrer em milênios não perde seu poder argumentativo, por não ser de maneira alguma testável?

Ora, e qual teoria filosófica é testável? A do imperativo categórico, do *cogito*, da redução transcendental? Não mais nem menos do que essa proposta por Nietzsche. Porém, se não há testes, há, ainda assim, referenciais que podem ser submetidos a um processo de teste de significação. E, no caso a que se refere – o da transformação da humanidade, de moral para sábia –, Nietzsche indica um ponto de referência, o “conhecimento crescente”, que permite lembrar um aspecto já desenvolvido na primeira parte deste capítulo, a respeito da “paixão de conhecimento”. Parece que o conhecimento possui, nos escritos aqui selecionados, uma função decisiva: elucidar, em vários níveis, os equívocos da moral. Como se promove essa paixão? Fazendo com que a educação seja guiada pela ciência.

A escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente; por isso ela deve prescindir de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, a religião. Ela pode esperar que depois a falta de clareza humana, o hábito e a necessidade afrouxarão de novo o arco demasiado tenso do pensar. Mas enquanto durar sua influência, deve promover à força o que é essencial de distintivo no homem (NIETZSCHE, 2000, p. 182).

Tanto a paixão pelo conhecimento quanto o próprio poder da ciência de engendrar no homem o bom hábito do pensamento sem as fantasmagorias religiosas e morais tradicionais e sem a metafísica são reversíveis, podendo a humanidade dar passos para trás. Ainda assim, pensa Nietzsche, a disciplina científica terá deixado a sua marca na edificação do asseio intelectual do homem, e, fazendo isso, terá contribuído com a criação de um tipo mais forte, a exemplo de Goethe que, embora artista, dizia que a razão e a ciência eram os supremos bens do homem (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 182). A escola será, então, o espaço

em que se dará a educação por meio dos métodos da ciência. Longe se encontram as convicções pedagógicas do jovem professor de filologia que em cartas e escritos bendizia a formação humanística do Ginásio. No §195 de HH, intitulado *O que é chamado de educação clássica*, Nietzsche (2004, p. 138) afirma:

Tivessem nos ensinado apenas o respeito a estas ciências, tivessem nos feito a alma tremer uma só vez ante o martírio que é a história da ciência rigorosa, com as lutas, derrotas e novas lutas dos grandes! Chegou-nos, isto sim, um certo menosprezo das autênticas ciências, em favor da história, da “cultura formal”, do “classicismo”!

A seqüência dessa passagem mostra a avaliação negativa que Nietzsche faz da educação clássica – aquela que ele recebera em Pforta como aluno, e que ele, como professor, também fora responsável por reproduzir em Basileia – uma espécie de arremedo despotenciado do mundo grego, esterilizado por uma relação antiquária com a cultura e a língua grega. A educação científica na escola promoverá algo que a educação clássica não promoveu: rigor no pensamento. E tal pensamento rigoroso, tornado elemento natural na escola, pensa Nietzsche, será, tanto quanto possível, a barreira para a volta da humanidade a estágios de barbárie religiosa e metafísica.

Se, portanto, a escola se constituísse de modo a prover a educação para o rigor do pensamento, ainda faltaria à educação incorporar a mais difícil de todas as tarefas: educar contra o conceito de punição e de vingança, preceito máximo do pensamento moral de Nietzsche. Ele exorta os homens prestativos e bem-intencionados a ajudar na erradicação

“[...] do conceito de punição, que o infestou inteiramente. Não há erva mais daninha! Ele não foi introduzido apenas nas conseqüências das formas de agir [...] mas fez-se mais, privando da inocência, com essa infame arte interpretativa do conceito de punição, toda a pura casualidade do acontecer” (NIETZSCHE, 2004, p. 21).

E, com isso, a educação se encontra implicada no cerne do projeto de crítica à moral, pois, a moral da inocência do devir implica na *reeducação do gênero humano*.

3. Tipologias Pedagógicas II: os “Espíritos Livres”

Se o que caracteriza a moralidade dos costumes é a obediência à tradição, uma figura que contra esta pretenda expressar a rebelião só pode ser pensada como uma tipologia cuja marca seja a liberação. Os *Espíritos Livres* são essas figuras da imaginação e da razão cuja tarefa será tornar mais leve o peso opressivo da tradição. Eles são a reverberação das maquinações do filósofo, figuras que ecoam na solidão e o fazem lamentar a deficiência de uma educação que não ensina a suportar a solidão (NIETZSCHE, 2004, p. 230). Após a intensa vivência com a companhia intelectual de um grande pensador e mestre – que foi Schopenhauer – e da proximidade com o grande músico e amigo Richard Wagner, ser obrigado a inventar amigos simplesmente para ter ouvidos atentos às suas idéias foi para Nietzsche uma lição amarga, e, por isso, valiosa, pois ela lhe deu a medida do seu valor e da sua força. Os *Espíritos Livres* não são apenas a ilusão negativa e fantasmagórica de uma falta. Eles dão testemunho do quão pleno de potências afirmativas deve ser uma vida para conseguir criar e se recriar tão plenamente em meio a condições tão adversas. Apesar da reação, o *Espírito Livre* é afirmativo.

Embora o termo já apareça em escritos da época de NT, é a partir dos anos 1877 e 1878 que ele passa a ocupar uma posição central nos escritos de Nietzsche (Cf. ARALDI, 2004, pp. 209-216). Tal centralidade é explicitada no subtítulo de *Humano, demasiado humano*, chamado por ele *Um livro para Espíritos Livres*. Supondo que assim seja, quer dizer, que seja um livro dedicado e destinado aos *Espíritos Livres*, seria necessário admitir que seja um livro escrito por um *Espírito Livre*. A que problemas esse termo faz referência? O que significa? O próprio Nietzsche, num dos seus vários momentos de apresentação sobre quem ele seria, de elucidação do sentido mais íntimo dos seus pensamentos e das suas vivências, trata de explicitar o significado dessa noção.

Já foi dito anteriormente que HH é, ao juízo do próprio Nietzsche (1995b, p. 72), “[...] o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória”. O significado da figura do *Espírito Livre* tem forte relação, numa primeira acepção, com a crise de Nietzsche, mas também com a sua vitória sobre a incerteza – que HH erige em monumento. Portanto, possui relação com os movimentos de auto-superação do próprio filósofo. Há, também, um segundo sentido, este

mais geral, em que o *Espírito Livre* figura como tipologia característica dos movimentos de liberação da moralidade dos costumes, uma etapa necessária, mas não suficiente, para a liberação da humanidade do império da vingança. Essas duas dimensões, embora distintas, são indissociáveis.

O que são os *Espíritos Livres* nessa segunda acepção?

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...] De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE, 2000, p. 157).

A partir dessa definição é possível ver que o fundamental desse segundo sentido do *Espírito Livre* já está dado ou pressuposto em todos os momentos da crítica à metafísica e à moral apresentados nos dois itens anteriores deste capítulo. Não que essa figura presidisse aquela crítica, mas, nessa figura, a crítica – não tanto da metafísica, mais da moralidade dos costumes – possui forte relação com a liberação. O *Espírito Livre* é o fruto maduro da crítica. Ele somente surge com a quebra da vinculação cega à moralidade dos costumes. Pensá-lo como o elemento polarizador da crítica à moral implica em tomá-lo como uma figura transgressora do padrão das crenças. Ele é uma espécie de irrupção da consciência intelectual em meio à estupidez opressiva dos costumes, e, por essa razão, ele representa um ponto, embora improvável e esporádico, de elevação crítica aos costumes. Mas, ao lançar o olhar de sobrevôo, ele se exclui e se torna solitário.

Enquanto má consciência da moralidade dos costumes, o *Espírito Livre* revela o desejo de respirar um ar mais leve, menos carregado de obrigações. Se para consegui-lo deve chocar o grupo, certamente o fará. E, ao fazê-lo, não se coloca necessariamente numa posição mais justa que aquela que critica, pois considera uma questão de sobrevivência se lançar contra o hábito. Se, porém, como quer Nietzsche, ele pode não ter opiniões mais justas, ao menos seu desejo se ampara na busca da verdade, ou de algo que seja mais verdadeiro, mais vital do que o costume, motivo pelo qual seria razoável supor preferíveis os seus motivos aos costumeiros.

Honestidade intelectual – que consiste em buscar razões para as crenças – e auto-exílio – forçado ou voluntário, com alegria ou com o rancor do fracasso – são as marcas do *Espírito Livre*. Tão antiga quanto a história da moralidade dos costumes é a constatação, pensa Nietzsche, de que a busca pela verdade normalmente traz graves problemas para quem exige razões e não se satisfaz com a fé. Apesar disso, libertar-se é uma exigência que se impõe, apesar dos prejuízos, sempre preferíveis à opressão da falta de razão que guia as opções coletivas.

Porém, o que nos garante a posse do espírito da busca da verdade? Lembremo-nos da inquirição socrática, presente no *Fedro*, acerca do reconhecimento: como reconhecer o que procuramos se não sabemos o que é, pois, se soubéssemos, já não procuraríamos mais, pois saberíamos. Como sair desse “círculo hermenêutico”? A primeira acepção do *Espírito Livre* permite um acercamento esclarecedor a esse tema.

O prólogo acrescentado a HH, datado de 1886 – a primeira edição foi impressa em abril de 1878 –, situa num mesmo nível os temas do *Espírito Livre* e da busca da verdade. E esses temas se tornam mais próximos na medida em que ambos são referidos ao caso peculiar de Nietzsche. Esse texto pode ser considerado como um dos exemplos mais claros de auto-apresentação e da edificação de Nietzsche enquanto *Espírito Livre*, motivado pelo espírito de busca da verdade. Como nos vários prefácios e prólogos acrescentados às suas obras no ano de 1886, ele trata de se apresentar, de dizer quem foi, o que superou e como o fez, enfim, de dizer quem ele é.

Porém, se Nietzsche é o crítico da metafísica e da moral, não seria incongruente aceitar tal pendor pela verdade? De que verdade se trata? No prólogo, a resposta é enfática: trata-se da verdade do vir a ser de Nietzsche.

No início do § 1 do prólogo, o filósofo trata de explicar a sua relação com Schopenhauer e Wagner. Mas essa explicação contém, se não um falseamento, pelo menos, uma seleção de fatos e informações. Nietzsche credita seu amor cego aos dois como sendo uma “[...] astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si” (NIETZSCHE, 2000, p. 09), como se fosse, desde o início, plenamente lúcido e consciente das suas diferenças para com eles. Que ele tenha, desde o início, guardado para si a consciência da diferença que os separava não deveria fazer acreditar que

ele não tenha aderido, de corpo e alma, aos dois mestres. E, embora a adesão não tenha sido total, ela foi muito mais intensa do que ele reconhece nesse momento.

De qualquer modo, os resultados produzidos pela ruptura com Schopenhauer e Wagner revelam uma grande força de superação, tanto mais porque o movimento de voltar a si foi uma maneira de alterar o rumo daquele movimento de evasão de si, daquela tendência de temporariamente se esquecer de si e procurar abrigo em algum lugar. Na auto-apresentação, Schopenhauer e Wagner são esse lugar de adoração, leviandade e estupidez de Nietzsche (2000, p. 07). Além disso, o voltar a si se deu em meio à mais completa solidão. Os *Espíritos Livres*, que nunca existiram com figuras reais, desempenharam a função de companhia para o solitário andarilho.

Se “[...] não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram” (NIETZSCHE, 2000, p. 08), então, o evento que presidiu o surgimento de Nietzsche enquanto *Espírito Livre* foi um acontecimento de extremo perigo. Os anos de isolamento foram para ele, no sentido mais amplo e forte do termo, anos de experimentação. Incorporar o afastamento dos mestres; não desesperar da vida, apesar da saúde debilitada; utilizar a doença como meio de autoconhecimento; buscar uma forma distinta de compreensão da humanidade e da vida que não passasse pelo vetor da metafísica; criar um autodomínio que não tiranizasse as pulsões, todas essas maneiras permitiram tornar a crise um meio de livramento das ilusões e dos erros sobre si. A crise lhe permitiu, não a cura plena, mas a percepção da relação entre as pulsões vitais declinantes e as ascendentes ou proliferadoras. Da maneira peculiar de compreender essa relação, pode-se extrair o ensinamento que não considera a saúde e a doença como excludentes ou contrárias: a “grande saúde” vem a Nietzsche nos momentos de superação das dores crônicas de seu corpo debilitado. Mas a saúde reencontrada é reversível (Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 11). Por essa razão ele se define como alguém “[...] experimentado em questões de decadência” (NIETZSCHE, 1995b, p. 24). Quem é doente, aquele que sofre? E saudável é aquele que não sofre? Talvez, mas se o sofrimento é o caso – e certamente é o caso de Nietzsche –, será o sofredor necessariamente um fraco? E todos os sofredores se assemelham? No § 370 de GC, intitulado *O que é Romantismo?*, Nietzsche (2001, p. 272) sentencia:

Toda a arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento

e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura.

Há uma abundância, uma força que somente se cria e processa no mais intenso sofrimento. Assim, superar a decadência não implica deixar de sofrer, mas metamorfosear a falta em força, o impedimento em estímulo. Em Nietzsche (2000, p. 11), o “[...] viver por experiência e o oferecer-se à aventura”, condição para se tornar o mestre do *Espírito Livre*, mostra que este já é o depositário da noção de experimentação, que ocupará a posição central em sua filosofia madura quando o assunto for a constituição do humano.

Essas referências ao movimento de constituição do *Espírito Livre* dizem respeito às experiências do próprio Nietzsche. Isso permite explicar a razão pela qual ele nega realidade ao *Espírito Livre* e, no entanto, repete várias vezes no prólogo de HH a expressão “nós, os espíritos livres” (Cf. NIETZSCHE, 2000, pp. 11-14). Assim, não seria exagerado afirmar que o *Espírito Livre* é um termo que incorpora as vivências de Nietzsche no período de ruptura – de 1874 a 1878 – que antecede a publicação de HH. Porém, nessa incorporação das vivências, ele não expressa apenas a crise, a ruptura, pois, no § 5 do prólogo, Nietzsche (2000, p. 11) se refere ao “[...] passo adiante na convalescença”. E com isso volta-se a apresentar o problema da criação, fazendo-se ouvir novamente o apelo à necessária volta que deve ser dada no final do hipódromo. O que acontece ao espírito que convalesce? O

[...] espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! De que plumagem e magia se revestiram! Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares e distantes vôos de pássaro e frias alturas [...] Ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas encontra! (NIETZSCHE, 2000, pp. 11-12).

A caracterização dessa volta é similar a de um estado de deslumbramento e de alegria, ao modo daquela alegria sentida por Sísifo quando retornou do *Hades*. Relata Camus (2004, p. 138): “Mas quando tornou a ver a face deste mundo, a desfrutar da água e do sol, das pedras tépidas e do mar, não quis voltar para as sombras infernais”. Mas, além disso, revela o fato de ser “[...] mais um passo adiante na convalescença” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). Ainda não é o último, pois algo mais deve ser feito. E esse algo mais conduz o “[...] espírito cada vez mais livre” (NIETZSCHE, 2000, p. 12) ao estágio mais avançado e mais difícil, aquele da criação dos valores, estágio em que o próprio enigma da liberação da moralidade dos costumes atingirá sua plena significação, pois a crítica somente atinge sentido pleno na criação. Nietzsche enuncia alguns dos novos deveres:

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes [...] Você deve ter domínio sobre seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração. [...] “Você deve” – basta, o espírito livre *sabe* agora a qual “você deve” obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é – permitido... (NIETZSCHE, 2000, pp. 12-13).

Aquilo que somente agora é permitido ao *Espírito Livre* indica os passos, os estágios que devem ser percorridos para que a crítica à moralidade dos costumes não redunde em barbárie ou pessimismo. Neste plano, nada pode ser alcançado por saltos. Há um longo caminho a ser percorrido, e uma longa e solitária peregrinação é o meio para o estabelecimento de uma nova hierarquia dos valores para, enfim, lançar uma luz e uma direção mínimas aos “[...] aventureiros e circumnavegadores desse mundo interior que se chama ‘ser humano’” (NIETZSCHE, 2000, p. 14). Todo esse processo será chamado, com razão, de processo de constituição do humano. Se Nietzsche não fala mais de formação e educação, ele o chamará de experimentação, pois se caracteriza como um estar “[...] em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso –, até que enfim [...] dizer, nós, os espíritos livres” (NIETZSCHE, 2000, p. 14).

Poder dizer “nós, os espíritos livres” parece ser o ideal de constituição do homem da filosofia madura de Nietzsche. A esse ideal só se chega a partir da experimentação.

4. Metáforas de transição

No final do segundo capítulo, no penúltimo parágrafo, foi utilizado o pêndulo como imagem para caracterizar a relação, jamais suspensa, entre o próprio e o estranho na edificação da cultura e da formação. Como o próprio Nietzsche a utiliza em seus primeiros escritos, e, como naquele momento, o que estava em pauta era somente o reforço da idéia da relação insuspensa entre o próprio e o estranho, o pêndulo dava conta, minimamente, de sugerir a imagem, não da pluralidade, mas do movimento. Tanto mais porque, embora o pêndulo não garanta, por si só, um movimento constante, ele, tal qual a cultura, pode ser novamente “acionado”, impulsionado, e porque ele sugere a existência de um centro, idéia que Nietzsche abandonará apenas momentaneamente, por razões estratégicas. Portanto, a imagem de uma pluralidade total, de abertura plena em que tudo ficaria em suspenso, em que todos os elementos seriam abandonados em prol de uma explosão plena da identidade, não parece ser o ponto para o qual Nietzsche pretende conduzir o seu pensamento. Se fosse assim, seria impossível compreender a fixação daquela recusa em uma obra, afinal, o nada não carece de porta-voz e o seu signo é a morte, o contrário de uma obra. Apesar disso, não é possível deixar de reconhecer que a imagem da implosão, do desvario, da subversão da identidade, da abertura plena à potência de afecção da vida, ao caos, também estejam presentes nessa obra e reclamem seus direitos à figuração. Como resolver esse paradoxo ou contra-senso?

Falando da submissão do homem à tradição nas comunidades primitivas, Nietzsche caracteriza o indivíduo como alguém que, em virtude daquela submissão, “[...] se move com a uniformidade de um pêndulo” (NIETZSCHE, 2000, p. 90). Ou seja, se o pêndulo dá conta de realçar o movimento, não é suficiente para expressar a pluralidade de aspectos inerentes ao movimento. A imagem, sendo mecânica, não está à altura da multiplicidade que a natureza e a vida dos indivíduos e dos povos comportam. E, após as CE, os textos de Nietzsche serão povoados por imagens oceânicas e imagens das alturas. O mar, a água e as montanhas desempenharão a função de substituição, não apenas do pêndulo, mas de todas as idéias e imagens que limitavam o movimento a um mero jogo de ir e vir. O § 124 de GC é a expressão mais clara dessa mudança.

124. *No horizonte do infinito.* – Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre rugem, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe “terra”! (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

Não existe mais “terra”, mas existe barquinho. E havendo um barquinho, mísero barquinho em meio ao mar, ainda assim, há alguma ancoragem, que não garante nada, mas que é alguma coisa. E a diferença entre nada e alguma coisa, em meio ao mar, é infinita. Trata-se, então, muito mais da valoração atribuída a esse mínimo do que a própria existência de um mínimo. Há uma dupla tolice possível: tomar o mínimo como absoluto ou reduzi-lo a nada.

Além do que, se nos textos posteriores às CE se tornam comuns as imagens oceânicas e das alturas, também se fazem presentes imagens terrestres, entre as quais se destacam, do zoológico de Zarathustra, a serpente e o leão. Imagens e símbolos da força e da astúcia, elas não apenas dificultam a mera aceitação do desvario e da explosão da identidade como ponto final da filosofia de Nietzsche, pois fincam o homem à terra. Elas impedem, sim, a aceitação da tese da mera pluralidade, na medida em que pedem um pouco mais de empenho, pois exigem a criação de uma diferença forte, que, se não é o símile da substância individual idêntica a si mesma, também não é a pluralidade de um conjunto de átomos perdidos no espaço infinito esperando o momento milagroso do choque para criar, pelo encontro espontâneo, algo: uma obra, uma vida, um mundo. A crítica da metafísica, da religião e da moral, o abandono da *Bildung* e a elaboração de uma concepção de educação crítica à moral, o espírito livre, as imagens de oscilação (barquinho), de elevação (águia e montanhas) e de fixação (leão e a serpente) são a antecâmara de um momento limite em que, embora não fale mais nem em *Bildung* nem em educação, ainda assim Nietzsche se refere ao problema da constituição do humano como preocupação central. Experimentação, solidão, além do homem, indivíduo soberano serão algumas das palavras do novo vocabulário de Nietzsche para pensar os mesmos problemas antes inscritos no significado dos termos formação e educação.

5. Experimentação, Tempo e Solidão

Não seria demais pedir ao intérprete de Nietzsche reconhecer os perigos, os problemas e os impasses que abundam em seu pensamento. Contrariamente a uma certa interpretação *standard* do seu pensamento, é necessário reconhecer que todo o processo de crítica à tradição guarda em si um perigo flagrante que consiste na relativização total resultante do processo corrosivo da desvalorização dos valores. Se algumas apropriações do seu pensamento podem ser consideradas indevidas – tais como as feitas pelos nazistas ou por aqueles que o consideram um eclético capaz de abrigar todas as tendências “anti” –, ainda assim, permanece em aberto, enquanto problema a ser resolvido, o sentido efetivo das suas propostas ditas afirmativas. Ele próprio reconhecia tais perigos. No § 22 de HH, Nietzsche (2000, p. 31) afirma: “Uma desvantagem essencial trazida pelo fim das convicções metafísicas é que o indivíduo atenta demasiadamente para seu curto período de vida e não sente maior estímulo para trabalhar em instituições duráveis, projetadas para séculos”. E, mais adiante, pergunta-se:

Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? [...] é possível permanecer *conscientemente* na inverdade? Ou, caso tenhamos que fazê-lo, não seria preferível a morte? [...] Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica? (NIETZSCHE, 2000, p. 40).

Porém, no mesmo aforismo, intitulado *Para tranquilizar*, revelando uma fina intuição sobre o alvoroço e a objeção certa que suas idéias causariam, Nietzsche (2000, pp. 40-41) arremata:

Creio que o *temperamento* de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento: eu poderia imaginar um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual: de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar violento ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam fracos, sob influência do conhecimento purificador.

Se o desespero e a destruição são efeitos que a depuração do conhecimento e a liberação da moralidade dos costumes podem trazer, eles não são, porém, os únicos possíveis. Assim como a submissão à moralidade não é garantia de um modo moral de ação, o abandono da moralidade não instaura necessariamente a destruição como princípio diretivo das relações entre os homens. Embora simples e pontual, o argumento de Nietzsche permite desarmar uma parcela significativa da crítica que recusa seu pensamento, pois ele/ela crê que aquela liberação destruiria a sociedade. Qualquer análise coerente perceberá que esse argumento é falho, pois, além de não reconhecer o caráter histórico das valorações, não enfrenta o problema da violência, da destruição e da crueldade num mundo abarrotado de leis, normas e juízos.

Reconhecer tais perigos, porém, não significa, por certo, objetar às alternativas propostas, mas manter a atenção crítica alerta para não firmar compromisso com posições autoritárias, atenção que o próprio filósofo se impunha. Isso não implica, por outro lado, estabelecer um pacto com o liberalismo ou a supervalorização do indivíduo.

A dificuldade dessa posição consiste na criação de uma arte do limite, de se manter naquelas zonas em que o colapso sempre está à espreita, como o dançarino apresentado em *Assim Falou Zaratustra* que, mesmo à beira do abismo, dança, leve e graciosamente. E como fazê-lo, sem sucumbir, quando a crise se torna o modo próprio de existência? Esse é o perigo ao qual todo intérprete ou qualquer um que se defronta com Nietzsche e o leva a sério deveria estar atento para não firmar pactos com posições enganosas e, enunciemos a palavra proibida, falsas. Sim, porque a despeito de toda a crítica à verdade em Nietzsche, existem formas equivocadas de interpretar o seu pensamento. Do contrário, se nada há de objetivo nesse autor, os nazistas também estavam certos em interpretá-lo “ao seu modo”. Assim, como há uma interpretação heideggeriana abalizada, uma deleuzeana e uma müllerlaueriana, também seria necessário reconhecer a validade, a viabilidade e a fidelidade da interpretação nazista a uma determinada parcela do espírito e da letra dos escritos de Nietzsche. A não ser que um humanismo sublimado presida as opções hermenêuticas e não permita tal barbárie, dizer, como fazem hábil e habitualmente muitos intérpretes, que esse exemplo apenas revelaria uma vinculação da pulsão a um estado estúpido de ação ainda não explica por que rejeitamos a hipótese da bestialidade – que possui relação com a teoria da força, da vontade de poder – e aceitamos outras vinculadas à

força e à vontade de poder. Ou melhor, explicaria: porque como em qualquer outro pensador, os signos usados em seus livros revelam construções que não são emanção da verdade auto-referente, mas resultado de relações entre vivências e pensamentos, por meio das quais se cria o sentido. Para manter a honestidade intelectual que Nietzsche exige dos seus leitores, não se poderia aceitar uma mudança de foco e dos critérios de avaliação.

Como, então, proceder? Apresentar alguns dos principais conceitos ou noções da filosofia madura de Nietzsche, que representam a sua resposta afirmativa, propositiva, ao problema da moral, única forma adequada para se situar nas disputas em torno da razoabilidade das suas teses e reflexões.

A experimentação é o modo próprio de ser do homem liberado da moralidade dos costumes e, enquanto tal, polariza os grandes temas da filosofia madura de Nietzsche: morte de Deus, eterno retorno (tempo), vontade de poder, *amor fati* e solidão. Isso não quer dizer, porém, que a noção de experimentação seja causa ou efeito desses temas, e, sim, que com eles se relaciona, adquirindo sentido a partir desses temas e contribuindo, ao mesmo tempo, para a intelecção deles.

De todos os temas da filosofia de Nietzsche, aquele que possui maior poder de apelo à curiosidade – embora a isso não se proponha – e que mais povoa o imaginário dos que se acercam dos seus escritos é a morte de Deus. A primeira razão para tal destaque possui relação com a “natureza” do tema: a negação da realidade de Deus põe tudo em xeque. É a própria noção de sentido que desapareceria, pensam os crentes, se Deus desaparecesse. Outra razão advém do fato de que, ao problema da morte de Deus, Nietzsche dedicou algumas das suas mais belas páginas, como, por exemplo, o §125 de GC, intitulado *O homem louco*:

Nunca ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar: “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!. [...] Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” (NIETZSCHE, 2001, pp. 147-148).

Um louco revelando, no local de instituição da civilização ocidental – praça do mercado –, o sentido profundo, equívoco e não percebido do próprio Ocidente revela que sua mais elevada crença é fruto de um engano, mas, felizmente reversível, que a modernidade dá mostras de desfazer gradativamente. Porém, ninguém na praça, mesmo os que não acreditam mais em Deus, dão-se conta da extensão do feito, o que conduz a uma nova barbárie: a da mediocridade auto-satisfeita com as conquistas do homem, manifestas na padronização e na destruição da autenticidade. Que um louco mostre esse duplo equívoco ofende a razão, tanto mais porque ele “possui razão”. Esse é o motivo do escândalo que a figura do louco põe em cena. (Cf. TÜRCKE, 1989, p. 16-48).

Para o crente ou o filósofo crente, a morte de Deus provoca o colapso de todo o sistema do mundo. Já para o *gottlos* – o liberado de Deus, aquele que não é meramente o ateu, mas o que se livrou das amarras que a idéia de Deus representa para a razão e para a vida como quem se livra de um fardo –, a morte de Deus é o anúncio de um mundo novamente habitável, em cujas paragens a vida pode se tornar novamente mais intensa, mas também, mais perigosa, mais grave. E o grande desafio que ele deve enfrentar após a morte de Deus não é outro senão o desafio do tempo, da mortalidade, pois, se, como foi dito no capítulo I, do tempo nem um Deus poderá salvar o homem, é precisamente isso que as religiões, ao menos as monoteístas, pretendem garantir: salvar o homem da sua submissão ao tempo, à finitude e ao perecimento¹². Assim, a experimentação enquanto nova atitude do homem frente à vida encontra, no conceito de eterno retorno – não casualmente definido por Nietzsche como *o mais pesado dos pesos* –, o seu mais radical desafio:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente [...]” você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos!

¹² Essa idéia foi apresentada pelo Prof. Pedro Goergen na arguição na Banca de Qualificação da tese, realizada em 14 de dezembro de 2007.

Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Não seria inumano querer que tudo volte? Desejar isso não implicaria reatar compromisso com tudo aquilo que o próprio Nietzsche criticou? Não seria desejar o retorno do pessimista Schopenhauer, do decadente Wagner, do ódio à vida do cristianismo? Querer o retorno, o que isso poderia significar?

Em primeiro lugar, significa que uma interpretação não falseadora da vida não pode operar uma seleção arbitrária exclusivamente das dimensões desejáveis da vida, aquelas em que tudo estaria bem arranjado e bem disposto para nossa total satisfação. Querer a vida só pode significar querê-la integralmente. Ou se quer a vida – e, então, se quer tudo – ou não se a quer, pois querer apenas uma das suas dimensões aparenta um desejo infantil que seleciona das coisas apenas o que lhe apraz – o que satisfaz seu princípio de prazer – deixando de lado o que é desagradável. A realidade – que Nietzsche chama mundo – não se adapta a essa seleção. Querer a vida é, desde sempre, querer tudo. O contrário é preguiça, pusilanimidade, falta de sentido da realidade. A idéia do eterno retorno – essa idéia misteriosa, pronunciada em voz baixa, anunciada em forma hipotética e intermediada por um demônio – possui uma função ímpar: ela constrange a experimentação na medida em que afirma o mundo, em todas as suas dimensões, como algo a ser desejado e amado.

Em segundo lugar, antes de propor a imagem do retorno, ela impõe a imagem da permanência. Portanto, mais importante do que discutir o movimento do retorno é saber o que retorna. O mesmo que volta não pode ser o mundo em todas as suas figurações particulares, pois há momentos em que Nietzsche professa a irrepitibilidade do singular humano. O que permanece no retorno? E Deleuze afirma: a diferença! Na linguagem já utilizada anteriormente: o elemento diferencial. É por essa razão que a idéia do eterno retorno é pedra de toque do problema da experimentação, pois, como Nietzsche a concebe, ela é a prova máxima da força, à qual só chega aquele cuja marca é a diferença, mas a diferença forte, intensiva, criativa. Portanto, somente poder querer o mundo integralmente e de maneira afirmativa é o equivalente a amar o destino: *amor fati*.

Mas tal pressuposto não exigiria uma força hercúlea? Além de abandonado ao tempo, o homem se encontra abandonado ao espaço onde vive, visto que abraça tudo

quando se decide por aquela idéia. Ora, fosse banal, essa idéia não seria definida como sendo *o maior dos pesos*.

Não é casual que Nietzsche conduza as discussões a respeito da constituição do humano e da criação dos valores paralelamente à criação das tipologias afirmativas, das quais o espírito livre foi a primeira aparição mais contundente. Na seqüência, será apresentada a tese segundo a qual o *além do homem* – num primeiro momento – e o *indivíduo soberano* – num estágio mais avançado – são tipologias afirmativas, aquelas que levam à concreção máxima os problemas inscritos no horizonte do eterno retorno e da experimentação. Superar o homem é a condição para a criação do *indivíduo soberano*. O que se ganha com isso? O mundo, em toda a sua plenitude, gravidade e potência.

5.1. Tipologias Pedagógicas III: o além do homem, o indivíduo soberano

Se Deus está morto, “[...] já é tempo que o além do homem viva” (NIETZSCHE, 1988, p. 762). Dizer que já é tempo que o além do homem viva, antes de ser o anúncio radiante de uma promessa de felicidade fácil, é um anúncio que traz o mais grave desafio: recriar o sentido do mundo quando o próprio sentido se torna tênue, disperso ou quando desaparece. Assim, o tom inofensivo da exigência se transforma numa questão de primeira grandeza, incontornável.

Afirmar que chegou o tempo para que o além do homem viva supõe que ele não existe e que deve ser criado. Além disso, supõe que o tipo de homem que vive é insuficiente, razão para a sua substituição. Mas por que ele é insuficiente? Por qual motivo o primeiro discurso de Zarathustra, apresentado no prólogo, é o discurso sobre o Além do homem? Zarathustra diz: “Eu vos ensino o além do homem. O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 1998a, p. 29). O fato de o primeiro discurso, daquele que desce da montanha para dar aos homens a revelação de uma verdade superior, ser o da superação do homem revela que o além do homem, embora seja uma passo adiante ao frio ceticismo e à crítica do *Espírito Livre*, ainda assim mantém na crítica o seu ponto forte. O grande diferencial entre o *Espírito Livre* e o além do homem é que, enquanto o primeiro ainda não vislumbra uma continuidade para a crítica – dado o caráter inicial da descoberta da moral enquanto problema fundamental e o não-amadurecimento suficiente para tirar proveito

criador da crítica pela sua proximidade com o acontecimento –, o segundo faz a crítica com o intuito da criação. Apesar disso, o além do homem não atinge plenamente a criação – para usar a linguagem de Nietzsche: a criação de uma nova valoração –, pois ele ainda é uma figura relacional. O além do homem é o Moisés de Nietzsche, que fica às portas da terra prometida, mas não chega a habitá-la.

Se o homem deve ser superado, pergunta-se Nietzsche,

que fizestes para superá-lo? Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos; e vós quereis ser a baixa-mar dessa grande maré cheia e retrogradar ao animal, em vez de superar o homem? Que é o macaco para o homem? Um motivo de riso ou de dolorosa vergonha. E é justamente isso o que o homem deverá ser para o além do homem: um motivo de riso ou de dolorosa vergonha [...] O além do homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: “que o além do homem seja o sentido da terra”! [...] Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! (NIETZSCHE, 1998a, pp. 29-33).

A necessidade e a possibilidade da superação são enunciadas como uma lei da natureza que, parece, apenas o homem pode não atualizar. Se em todos os seres da natureza opera o princípio da superação, do ir além, do criar algo acima de si, para o homem, é motivo de dolorosa vergonha fiar alguém desse fluxo. Quanto mais o processo de padronização se torna intenso, mais se diminui o sentimento dessa necessidade. Nessa passagem, é possível verificar uma atualização do tema da consciência da singularidade e da sua obstrução, tal qual Nietzsche desenvolvera no seu texto sobre Schopenhauer. Essa defasagem se torna mais grave, na medida em que, com a morte de Deus, já não há mais nada com poder para fecundar a potência vital do homem. Deus – e todas as metamorfoses do divino – representava o mar onde desaguava a pulsão humana de buscar algo acima de si mesmo. E, agora que Deus morreu, o homem já não deságua sua mais alta esperança em nenhum mar, pois perdeu, junto com o Deus morto, toda e qualquer esperança de criar algo superior a si mesmo. O mundo se tornou pequeno, e o homem, “um rio imundo” (Cf. NIETZSCHE, 1998a, p. 30).

Esse discurso acerca do lançar para além de si próprio a sua mais alta esperança e criar algo superior a si não pode ser interpretado no sentido habitual, em que a esperança

estaria vinculada a uma promessa de felicidade futura. O que se busca é a fidelidade ao sentido da terra, a única possibilidade que resta após a morte de Deus. Essa fidelidade não promete um futuro, uma transcendência, mas gera imanência. O futuro diz respeito a um desejo de generalização dessa experiência da morte de Deus, quer dizer, a um desejo de que o homem seja fiel ao sentido da terra e faça sua mais alta esperança desaguar no além do homem, que tem como condição a própria superação do homem. Mas, superação de todo e qualquer homem? Superação da humanidade? Superação do homem é sinônimo de destruição do homem?

A crítica à cultura e à moral, presente na figura do *Espírito Livre*, já mostrou o quão insuficientes eram as representações da vida e do próprio homem. Por essa razão, uma das suas características era a reação. Embora não fosse a única – pois a crítica também exigia a força para afirmar o novo, mesmo que ele fosse provisório –, reagir era a condição da própria instauração dos *Espíritos Livres*. Com a morte de Deus, a insuficiência do tipo homem se torna crônica, pois esse “acontecimento” instaura a forma mais drástica de niilismo – de negação dos valores e da vontade –, qual seja, o niilismo da vontade de nada, caracterizado por um pessimismo profundo que tem sua característica mais forte na padronização dos gostos e das vontades e na fraqueza destas. O nome que Nietzsche dá a essa disposição de corpo e espírito é o “último homem”.

Vede! Eu vos anuncio o último homem. [...] Mais ninguém torna-se rico ou pobre: por demais penosas são ambas as coisas. Quem, ainda, deseja governar? Que, ainda, obedecer? Por demais penosas são ambas as coisas. Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio (NIETZSCHE, 1998a, p. 34).

O último homem é aquele que, de forma mais intensa, mesmo que menos ativamente, considera a vida um erro. Ele é o espírito negador e cínico que sequer tem força e vontade para obedecer. Seu raciocínio é: o mínimo de vontade, pelo mínimo de sofrimento; movimento, apenas quando inevitável; ou, numa outra variação: o igual é sempre o mais desejável, pois cria menos indisposição e, por consequência, o mínimo de movimento. Assim, o último homem é a figura antitética por excelência do além do homem, pois ele é a realização plena daquela tendência que subverte a própria natureza e faz o homem não lançar para além da própria limitação a flecha do seu mais alto desejo (Cf.

NIETZSCHE, 1998a, p. 32). Adaptado ao mínimo de esforço, é o que mais se reproduz – como o pulgão, diz Nietzsche – e o que tem vida mais longa; é aquele que não apenas possui a vontade num grau ínfimo, mas faz do mínimo a sua razão de ser; por fim, ele é a imagem da padronização na medida em que nega a transição, o ocaso como grandeza do homem. (Cf. NIETZSCHE, 1998a, p. 31). Essa característica fica evidente quando Zaratustra é interrompido pela algazarra e o júbilo da multidão, precisamente quando falava do último homem. Eles gritavam: “‘Dá-nos esses últimos homens, ó Zaratustra!’ [...] ‘Transforma-nos nesses últimos homens! E nós te damos de presente o super-homem!’” (NIETZSCHE, 1998a, p. 35).

Tais indicações são suficientes para esclarecer uma afirmação feita anteriormente de que o além do homem é uma figura relacional, pois ele aparece como contrafigura ao último homem, medíocre e padronizado, o homem da vontade fraca. E declarar que ele é uma figura relacional não quer dizer que sua vigência fique restrita à abrangência de sentido do último homem, mas que ele tem como horizonte de aparecimento e justificação a superação das qualidades e potências negativas do último homem.

O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser uma transição e um ocaso. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado. [...] Vede, eu sou um prenunciador do raio e uma pesada gota da nuvem; mas esse raio chama-se além do homem. (NIETZSCHE, 1998a, pp. 32-33)

Se a grandeza do homem consiste na transição, a superação, a auto-superação e a experimentação deverão marcá-lo, pois não se supera quem não torna a experimentação seu procedimento de ação. Algo da expressão “Queremos ser nossos experimentos e nossas cobaias”. (NIETZSCHE, 2001, pp. 213-214.), publicada em GC, encontra-se nessa idéia chave de Zaratustra, que prepara as condições para o além do homem se tornar efetivo.

O além do homem representa um novo tipo de homem, é uma figura efetiva? Há, nesse particular, alguns impasses na interpretação sobre o seu significado. Se o além do homem é apresentado, conforme já indicado anteriormente, como o sentido da terra – por ser parte de um movimento constante de auto-superação da natureza –, ele também é apresentado como o sentido do ser do próprio homem (Cf. NIETZSCHE, 1998a, p. 37). Com isso parece ficar mais compreensível que a noção de além não implica uma destruição

do homem, mas uma destruição dos referenciais que definiram o tipo de homem que se formou na cultura ocidental. Aqui se revela sua dimensão crítica e construtiva, pois, ao mesmo tempo em que é crítica do homem religioso-metafísico, ela se mostra como construtiva de uma outra relação do homem com a natureza. O além do homem possibilita superar o espírito de vingança que infestou a terra – como dito na parte relativa ao *Espírito Livre* –, na medida em que ele se apresenta como o horizonte, não da promessa de um bem transcendente, mas de uma ação factível quando se aceita a morte de Deus, não como desgraça, mas como dádiva, e não se sucumbe ao niilismo. O além implica uma qualidade afirmativa da força que afirma a vida, a terra e o sentido da terra. Assim, ele não é o tipo puro perfeito que superou a natureza, que não tem nada de baixo em si. Tal qual o indivíduo soberano – como se verá na seqüência – ele guarda, em si, todos os elementos dos quais se constitui o homem. Porém, o que o caracteriza é a força da criação, quer dizer, uma maneira específica de se relacionar com o caos e com a gestão das forças.

Liberação do espírito de vingança, fidelidade ao sentido da terra e do homem, gestão de todas as pulsões: tais são algumas das características do além do homem que revelam sua vinculação a um dos temas mais importantes da filosofia madura de Nietzsche: a vontade de poder. Se a própria vida segreda aos ouvidos de Zarathustra dizendo: “eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*” (NIETZSCHE, 1998a, p. 127); e, se, além disso, Nietzsche concebe a própria vida como vontade de poder, pois, diz: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (NIETZSCHE, 1998a, p. 127), a superação, o criar algo acima de si mesmo é vontade de poder. E, se mesmo na vontade do servo há vontade de poder, também na vontade de diminuição, característica do último homem, há vontade de poder, pois, como ensinará Nietzsche em *Ecce Homo*, na parte dedicada à *Genealogia da Moral*: “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer” (NIETZSCHE, 1995b, p. 98). Ou seja, se ao homem é impossível não querer, também a vontade de apequenamento do último homem é expressão de vontade de poder.

O além do homem é, então, aquele que leva adiante a doutrina da vontade de poder, a doutrina segundo a qual tudo é vontade de poder, sendo a própria vida expressão dessa vontade. Enquanto arauto da vontade de poder, ele torna seu o princípio da auto-superação, e assim, preside Zarathustra, não enquanto figura efetiva, mas enquanto ideal de posicionamento perante a vida, nos seus infindáveis movimentos de recolher-se à solidão e

voltar a distender-se frente aos homens. A cada movimento de entrada, de recolhimento, sua solidão torna-se mais intensa e, a cada volta, o número dos homens se torna menor. A cada novo movimento, Zaratustra deve enfrentar um desafio ainda maior, mas a cada vez ele se torna mais forte. Isso, porém, ele descobrirá na última cena, quando descobre que era sua compaixão pelos homens o que fazia ele “sair de si”. No final, só com seus animais, Zaratustra passa pela última metamorfose, quando o “[...] seu semblante converteu-se em bronze” (NIETZSCHE, 1998a, p. 328). Somente então ele pode sair da caverna sem pesar, sem a ingênua esperança de quando desceu pela primeira vez querendo levar a boa nova para salvar os homens de si mesmos. Somente agora ele pode abandonar sua caverna e surgir como um “[...] ardoroso e forte, como um sol matinal surgindo detrás de escuros montes” (NIETZSCHE, 1998a, p. 328). A auto-superação somente pode ser a máxima de Zaratustra, porque se superar é uma característica da vontade de poder.

Mas o além do homem não se efetiva, nos textos de Nietzsche, como figura maximamente afirmativa, o que não quer dizer que ele, enquanto tipo, não seja maximamente afirmativo. A razão para isso parece derivar da própria caracterização: o fato de aparecer no horizonte do niilismo, da morte de Deus e do último homem. Se isso não diminui o poder afirmativo do além do homem, porém, leva Nietzsche a propor, nos seus últimos textos, o indivíduo soberano como tipologia maximamente afirmativa, embora não desenvolva plenamente essa nova tipologia.

O indivíduo soberano é aquele que recolhe a lição positiva do além do homem de superar o homem. É aquele que, enfim, cria novas tábuas de valores, e, como tal, efetiva a superação, torna a auto-superação seu elemento mais comum, abandona a dimensão relacional com o homem que deve ser superado – característica distintiva do além do homem – e se torna livre do constrangimento relacional que o homem, enquanto figura a ser superada, ainda mantém sobre o além do homem. Mas o indivíduo soberano mantém as “pulsões primárias” como elemento seu, sem sucumbir a elas, como o homem fraco. Ele é o nobre, o que experimenta em si – em toda a sua extensão – o significado do termo experimentação, pois sua força lhe permite ir a paragens que destruiriam aos outros, porque, como não nega a vida, utiliza “[...] o instinto-curandeiro da vida” (NIETZSCHE, 1998b, 117) para se curar.

Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche (1998b, p. 50) assim caracteriza o indivíduo soberano:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este **homem soberano** [grifo nosso] o chama de sua *consciência*...

O que diferencia esse homem soberano do sujeito moral kantiano, por exemplo? Por que nele as idéias de liberdade, de responsabilidade, do poder sobre si mesmo e sobre o destino e de consciência não implicariam a negação da vida, resultado a que sempre se chega, na tradição filosófica, ao juízo de Nietzsche, quando são utilizados tais termos e os usos que tais termos engendram? Qual é, então, o elemento diferencial da teoria nietzschiana?

O indivíduo soberano é o final de todo o estágio de crítica da cultura. Ele já passou por todas as posições, já adorou, já superou a necessidade implicada nos valores da tradição, já testou seu poder de suportar o peso e sua força no embate e na crítica da tradição. Usando as imagens que Nietzsche usa no primeiro discurso de Zarathustra após o fim do prólogo intitulado *Das três metamorfoses*: ele foi camelo e transmutou-se em leão e, por fim, transmutou-se em criança. (Cf. NIETZSCHE, 1998, pp. 43-45). O indivíduo soberano possui, em si, força e leveza, sem os quais não há criação. Se ele aparece como o ideal da filosofia madura de Nietzsche é porque ele revela uma máxima suprema do pensamento nietzchiano: não se aproxime quem não for forte, mas também não se aproxime quem for apenas forte. Com isso, tanto a imagem da força bruta quanto da facilidade são recusadas, pois representam facilitações que se instauram sem fazer o jogo com a pulsão oposta. Este é o sentido mais profundo do pensamento de Nietzsche para a reflexão sobre a constituição do homem: obrigar, cada vez mais, a topar, não somente com o outro, mas com o outro em nós, com a contrariedade da simples satisfação, com aquelas zonas de desconhecimento ou conhecimento demasiadamente assentados.

A experimentação que o indivíduo soberano exerce sobre si não o torna tirano de si próprio a partir da imposição de uma norma absoluta, mas o dispõe a um risco produtivo:

constituir-se como uma excentricidade a si próprio. Se ele constitui um caso de consciência forte, é tão só para levar a si próprio, cada vez mais, de forma mais intensa, a se colocar em xeque nas suas experimentações. Mais se conhecer para mais saber onde se pode ir além de si. E ir além de si é ir contra si próprio. Quem tem essa força, essa coragem?

CONCLUSÃO

Para onde vamos nós, os modernos, os desterrados do absoluto, nós *aeronautas do espírito*, que, “[...] rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias – mas cujo destino era naufragar no infinito” (NIETZSCHE, 2004, p. 284)?

E se o fragmento fosse nosso destino? Não o fragmento como mônada indivisível, também não o solitário centro seguro de si mesmo e de sua solidão – ao modo do eu, eu penso, eu, eu existo –, mas o fragmento como um organismo com várias funções, com várias defasagens, com vários pontos cegos, com excentricidades, com elementos discordantes e com a consciência da proliferação de relações jamais plenamente apreendidas e compreendidas. Se, além disso, tal fragmentariedade forte pudesse nos conduzir, não ao suicídio ou à loucura, mas a uma forma de vida muito mais simples, para uma vivência mais simples das paixões e ao mesmo tempo mais intensa (NIETZSCHE, 2000, p. 41)? Essa é a conclusão a que se chega nesta tese após acompanhar o movimento de apresentação e de superação dos temas da formação (*Bildung*), educação e experimentação.

Sempre que se fala do fragmento, do indivíduo, eriçam-se os pêlos da boa consciência. Essa reação já está bem assentada; porém, nem por isso, ela é aceitável. É possível mostrar, como fez Luc Ferry (1994, pp. 22-30), não apenas que a idéia do individualismo moderno não é a causa das desgraças do século XX, como também que essa noção foi uma das principais responsáveis pela abertura – fenômeno típico da modernidade como se mostrou na introdução – e pela quebra da tradição, caracterizada pelas estruturas fechadas e pela noção de autoridade.

Caso se queira manter um nível mais amplo de consideração do problema – sem optar pelo culto a Nietzsche ou pela detração desse pensador –, será possível ver que, apesar da contundente crítica nietzschiana à modernidade, pode-se, ainda assim, encontrar vários pontos de conexão entre seu pensamento e alguns dos aspectos dela mais característicos. Tal conexão, porém, não implica em uma coincidência de projetos, mas significa que alguns dos problemas com os quais Nietzsche se depara são problemas tipicamente modernos e que algumas das suas propostas coincidem, em muitos aspectos, com as propostas da modernidade. A esse respeito, António Marques afirma que “[...] se

quisermos traçar a genealogia da teoria nietzschiana do conhecimento, tal como esta se exprime no perspectivismo, encontraremos na sua matriz, o sujeito auto-afirmativo da modernidade filosófica” (MARQUES, 1989, p. 11). Essa tese pode ser aceita, única e exclusivamente, se avançarmos na sua formulação e concluirmos pela radicalização da imagem do sujeito auto-afirmativo da modernidade filosófica. Isso levaria esse sujeito às suas últimas possibilidades, o que implicaria no reconhecimento das limitações da própria pretensão do conhecimento, atitude com a qual o sujeito estaria de posse de um saber negativo. Essa imagem está em consonância com o tipo de conhecimento que a idéia do eterno retorno, da vontade de poder e do *amor fati* fazem emergir: um conhecimento que já não é fundamento, que traz à tona sua própria limitação. A produtividade dessa tese consiste em possibilitar a extensão do juízo e mostrar que, não apenas Nietzsche estaria no prolongamento de uma certa tendência da modernidade, mas que também autores como Schopenhauer e Wittgenstein poderiam ser considerados herdeiros dessa tradição. Sem considerar uma parcela significativa da literatura e da crítica literária do século XX – tal como Kafka, Beckett, Blanchot –, segundo a qual a tarefa máxima do pensamento consiste em expressar os limites do dizível, daquilo que, embora não possa ser dito, constitui a matéria prima do pensamento, não é ocioso lembrar que o silêncio, enquanto tema, ocupará uma parcela não desprezível da literatura do século XX. A esse respeito, é instrutivo lembrar a autocaracterização que Kafka faz do seu ofício de escritor: “Continuamente procuro partilhar algo não partilhável, esclarecer algo que não pode ser esclarecido” (KAFKA, 1994, p. 172).

Outro ponto de conexão entre Nietzsche e uma certa tendência da modernidade pode ser encontrado no tema do sujeito e da subjetividade. Como indicado na introdução, a maneira habitual de se interpretar o início da modernidade filosófica consiste em situá-la em 1640, com a publicação da obra *Meditações Metafísicas* de Descartes. Tal obra define uma posição peculiar para o sujeito no conhecimento. Bastará dizer que ele se define por idéias claras e distintas e que a sua imagem será definida por elas e pela adequação da sua vontade ao plano daquilo que pode ser querido com o intuito de evitar o erro, sendo este nada mais do que um avanço da vontade sobre zonas que lhe são interditas. Erramos quando queremos mais do que podemos querer.

Porém, ocorre que, num plano mais amplo de consideração da modernidade, o tema do sujeito do conhecimento é antecedido no tempo pelo tema da subjetividade. Há, na modernidade, uma tradição vistosa e exuberante que trata da subjetividade, sem fundamentá-la num princípio certo e seguro, numa medida máxima para o mundo. Essa tradição, não por acaso, normalmente é relegada a um segundo plano. Dela fazem parte: Montaigne, La Rochefoucauld, Pascal, os sensualistas do século XVIII, Voltaire, Marquês de Sade e o romantismo de Iena. Em muitos aspectos, Nietzsche se vincula a essa tradição.

Então, quando se fala da crítica de Nietzsche ao sujeito moderno, não é possível deixar de fazer a distinção, pois, do contrário, falseia-se a abrangência e o alcance da crítica de Nietzsche. Subjetividade, portanto, não é sinônimo de sujeito, sequer é a qualidade do sujeito auto-referente, pois, da maneira como a concebe uma interpretação dura do sujeito, a qualidade dele é ser constituído por elementos certos e seguros, sendo a extensão – a qualidade dos entes corpóreos, inclusive o próprio homem enquanto corpo – apenas um elemento para o conhecimento; enquanto que, numa concepção menos dura e mais fluída de subjetividade, todos os elementos que constituem o homem, inclusive suas paixões, têm o mesmo grau de importância que a razão.

Tal concepção de subjetividade implica numa abertura gradativa do homem ao mundo, na medida em que é uma abertura do homem a si mesmo – ao conhecimento de si enquanto ser corpóreo, sensível –, constituindo-se em uma das dimensões mais decisivas para a constituição de uma imagem aberta do mundo, e sendo, portanto, responsável por contribuir de maneira decisiva para a abertura da qual se falava na introdução. E essa abertura que o tema da subjetividade postula sobre a teoria do sujeito fechado pode ser acompanhada também nos movimentos em que Nietzsche abandona a formação (*Bildung*) e a educação em prol da experimentação. O que preside as reflexões de Nietzsche sobre a experimentação senão a abertura à plena significação do mundo e do homem enquanto ser sensível, enquanto ente que é corpo? Assim, em Nietzsche, na reflexão sobre a subjetividade, a formação, a educação e a experimentação, constitui-se, na dimensão particular e existencial do homem, uma imagem similar à abertura cosmológica trazida pelas descobertas marinhas e pelas teorias físicas. As tipologias pedagógicas dão prova disso: o indivíduo soberano é um símile do infinito.

Enfim, formar, educar ou experimentar? Tudo ao mesmo tempo, numa época que não reconhece valor em nenhuma delas. Formar para não permanecer órfão de tradição; educar para não aceitar a tradição como um valor absoluto; experimentar para não permanecer na atitude negativa da crítica que isenta o indivíduo de criar um referencial quando nenhum referencial externo faz mais sentido. Essa seqüência pode ser interpretada como um ideal pedagógico, na medida em que incorpora tanto a pertença a uma tradição, quanto a sua crítica, bem como a tarefa de recriação do sentido num mundo em crise. Embora possa parecer forçado demais, é exatamente disso que se trata quando a crise se torna modo próprio de ser, do homem e do mundo.

Dançar ao sol e à noite, em meio à desgrça e à exuberância da vida, como fazia *Zorba, o Grego*, personagem de obra homônima de Nikos Kazantzakis: essa parece ser a imagem que Nietzsche lega à posteridade como signo da força e da leveza. Mas essa opção não tenderia a uma anulação do que é premente na vida, por exemplo, a política? Aqui também é necessário abandonar o raciocínio excludente do “Ou..., Ou...”, pois, quando se diz “A”, não se está dizendo “*não-B*”, sequer se diz com isso “*exclusivamente A*”. Se nossa imaginação não estivesse tão embotada com as divisões em que cada assunto corresponde a um fichário, a uma gaveta ou a uma pasta de arquivo, perceberíamos não apenas que juntar poesia, filosofia e política é possível, mas também que elas nunca deixaram de manter a proximidade, embora já não expressem mais uma unidade orgânica. A não ser que continuemos a pensar que perdemos tudo, por volta de 1872, mais ou menos – com a tentativa fracassada da *Comuna de Paris* –, e que, de lá pra cá, encontramos-nos em queda livre.

Para os profetas do fim do mundo, seria instrutivo, se fosse possível, tomar o testemunho dos milhões de escravos mortos por esses séculos, dos milhões de indígenas dizimados pelos europeus, dos milhões de homens e mulheres assassinados nas infundáveis guerras tribais e religiosas, do tormento imposto a milhões por todas as formas de crenças fantasiosas. O que eles nos diriam sobre a vantagem da maior coerência entre a vida individual e a coletiva num mundo “mais orgânico” que o nosso? Estamos, então, em posição mais confortável que eles? Dificilmente alguém que tenha uma percepção mínima do mundo em que vivemos poderia defender tal tese. Porém, dizer que todas as possibilidades estão perdidas para sempre somente seria um argumento válido para o início

de uma discussão se fosse alargado o arco temporal, retrocedêssemos a tempos imemoriais e dissêssemos: “desde sempre a humanidade está por um fio”. Considerar que o fio que nos liga ao mundo é mais tênue é apenas um preconceito decorrente da nossa implicação no mundo que nos diz respeito. Não nos soam grosseiros os argumentos em prol da justificação divina do poder do rei? Esse era um mundo orgânico!

As análises e reflexões nietzschianas sobre a formação, a educação e a experimentação contribuem para o esclarecimento e a intelecção do difícil e obscuro processo de hominização e das técnicas de humanização. Por isso, não se encontra em seu pensamento uma teoria da educação. Também por essa razão, as aqui denominadas *Tipologias Pedagógicas* apenas podem ser compreendidas se relacionadas a esse processo mais amplo. Pedagógicas no sentido estrito elas não são. Porém, naquele sentido relacional, elas o são na medida em que impõem novas tarefas para a educação, ao obrigá-la a se repensar enquanto processo de constituição do homem. Haveria tarefa mais ampla, mais profunda, mais rigorosa e mais importante para a educação? Nietzsche pensa que não, e nesse particular, pode-se seguir o seu pensamento sem nenhum reparo, apenas com a sensação de que essa exigência, como ele próprio afirmou, é uma tarefa para milênios. O que importa? É possível que este planeta ainda não tenha se congelado e algo como o homem ainda seja causa de espanto, tal qual nos primórdios da Grécia, na fala do coro de *Antígona*: “Muitos prodígios há; porém nenhum maior do que o homem” (SÓFOCLES, 2003, p. 323). Porém, pode ser que o dono da tabacaria morra, e eu, também.

Ele deixará a tabuleta, eu deixarei versos. A certa altura morrerá a tabuleta também, e os versos também. Depois de certa altura morrerá a rua onde esteve a tabuleta, e a língua em que foram escritos os versos. Morrerá depois o planeta girante em que tudo isso se deu. (PESSOA, 1998, p. 365).

O que resta dessa imagem, desse mundo em colapso e defasagem? Alguns afirmariam: desolação! Outros, como o Prometeu de Goethe, respondendo à pergunta “O que é que é teu?”, do seu previdente irmão Epimeteu, diriam: meu é “O círculo que enche minha atividade! Nada mais, nada menos!” (GOETHE, 1997, p. 23). Mas isso é tão pouco... Não, isso é um mundo, isso é tudo, é o todo. Por que não nos contentamos com o tempo de duração de uma vida, da nossa ou da terra? Afinal, quem o homem pensa que é para

creditar a si o direito supremo a subsistir, apesar de tudo? “Quem a terra pensa que é?” (DELEUZE, 1995, p.53). *Amor fati* é, sobretudo, aceitar a finitude, pois esse é o destino. Nem nós próprios nem a terra devemos necessariamente subsistir. Educar para a solidão não significa educar para estar só – pois ninguém está plenamente só –, e, sim, para o reconhecimento da plenitude incontornável do mistério: nós, os que vamos morrer, enquanto duramos, podemos afirmar uma ínfima parcela de sentido nesse lugar incerto chamado terra e nesse mar tempestuoso chamado vida! E ainda há quem pense que isso é pouco. Viver dá trabalho!

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi (et all.). São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
- ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, Criação e Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
- ARISTÓTELES. **Física I e II**. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH\UNICAMP, 1999.
- BESNIER, JEAN-Michel. “A Europa dos Filósofos”. In: VOVELLE, Michel (Org.). **França Revolucionária (1789-1799)**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BORNHEIM, Gerd. “Introdução a Leitura de Winckelmann”. In: WINCKELMANN, Johann Joachim. **Reflexões sobre a Arte Antiga**. Trad. Herbert Caro e Leonardo Tochtrop, 2ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1975. p. 07-35.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega (3vols.)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- _____. **Teatro Grego: Origem e Evolução**. São Paulo: Ars Poética, 1992.
- _____. **Teatro Grego: Tragédia e Comédia**, 7ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- CASPER, Gerhard. **Um mundo sem Universidades?**. Trad. Johannes Kretschmer e João Cezar de Castro e Rocha. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.p. 35-77.
- DASTUR, Françoise. “Tragédia e Modernidade”. In: HÖLDERLIN, Friedrich. **Reflexões**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 145-214.
- DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia, vol. 1**. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa.. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- _____. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DESCARTES, René. **O Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção “Os Pensadores”).
- DIDEROT, Jacques. **Réfutations D’Helvetius**. Paris: Robert Lafont, 1994.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vida de los Filósofos mas Ilustres**. Trad. Jose Ortiz e Sans. Buenos Aires: El Ateneo, 1947.

- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador - Vol. I: Uma história dos costumes**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- _____. **Os Alemães. A Luta pelo Poder e a Evolução do Habitus nos Séculos XIX e XX**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- FERRY, Luc. **Homo Aestheticus: a Invenção do Gosto na era Democrática**. Trad. Eliana Maria de Melo Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FICHTE, Johann Gottlieb. “Discursos à Nação Alemã (Segundo Discurso)”. In: VINCENTI, Luc. **Educação e Liberdade: Kant e Fichte**. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.
- _____. **Por uma Universidade Orgânica**. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. “Nietzsche, a Genealogia e a História”. In: **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado, 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984. pp. 15-37.
- GALLO, Sílvio. “Modernidade/Pós-modernidade: Tensões e Repercussões na Produção do Conhecimento em Educação”. In: **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 32, n. 3, pp. 551-565.
- GINZO, Arsenio. “Hegel y el problema de la educación”. In: HEGEL, G. W. F. **Escritos pedagógicos**. Trad. Arsenio Ginzo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 07-69.
- GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, Ética e Educação**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.
- _____. “Questões Impertinentes para a Filosofia da Educação”. In: **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 32, n. 3, pp. 589-606.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Prometeu**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I/II**. Neske Verlag, 1961. (**Nietzsche I/II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006/2007).

- _____. “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”. In: **Ensaio e Conferências**. Trad. Gilvan Fogel, 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. pp. 87-110.
- HOBBSAWM, Eric J. **A era das Revoluções (1789-1848)**. Trad. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel, 5ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HÖLDERLIN, Friedrich. **A Morte de Empédocles** (Edição Bilingüe). Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Relógio D’Água, 2001.
- _____. **Hipérion**. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1994a.
- _____. **Reflexões**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.
- _____. **Werke und Briefe** (3 Bände). Hrsg. Friedrich Beissner und Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Insel, 1969.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre a organização interna e externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim**. In: CASPER, Gerhard. **Um mundo sem Universidades?**. Trad. Johannes Kretschmer e João Cezar de Castro e Rocha. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. p. 79-100.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JULIA, Dominique. “A escola: um gigantesco esforço pedagógico”. In: VOVELLE, Michel (Org.). **França Revolucionária (1789-1799)**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- KAFKA, Franz. **Gesammelte Werke (Band 9 – Tagebücher 1909-1912)**. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1994.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. “Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?”. In: **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 21-37.
- _____. **O Conflito das Faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KLEIST, Heinrich von. **Sämtliche Werke**. München: Dtv, 2001.
- LEBRUN, Gérard. **O que é Poder**. Rad. Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LOCKE, John. **Pensamientos sobre la educación**. Madrid: Akal, 1986.

- LÖWITH, Karl. “Nietzsche e a completude do ateísmo”. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?**. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 140-167.
- MARQUES, António. **Sujeito e Perspectivismo**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- MUSIL, Robert. **O Homem sem Qualidades**. Trad. Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa : Edições 70, 1995a.
- _____. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Acerca da Verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. Trad. Helga Hoock Qaudrado. Lisboa: Relógio D’Água, 1997.
- _____. **Assim Falou Zaratustra: um Livro para Todos e para Ninguém**. Trad. Mário da Silva, 9ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a.
- _____. **Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Considerações Intempestivas I - David Strauss, Crente e Escritor**. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa : Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1979a.
- _____. **Considerações Intempestivas II - Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida**. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa : Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1979b.
- _____. **Ecce Homo : Como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.
- _____. **Escritos sobre Educação (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino / III Consideração Intempestiva – Schopenhauer como Educador)**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho, 2ª Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Genealogia da Moral: uma Polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.
- _____. **Humano, demasiado Humano: um Livro para Espíritos Livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. **Nietzsche contra Wagner - Dossiê de um Psicólogo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

- _____. **O Caso Wagner - Um Problema para Músicos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.
- _____. **O Livro do Filósofo**. Trad. Ana Lobo. Porto: Rés Editora, s.d.
- _____. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (Band I)**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988.
- _____. **Sobre el Porvenir de Nuestras Escuelas**. Trad. Carlos Manzano, 2ª. ed. Madrid: Tusquets, 1980.
- _____. **Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- OSBORNE, Harold. **Estética e Teoria da Arte: uma introdução histórica**. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1993.
- PAGNI, Pedro Ângelo. “Da Polêmica sobre a Pós-modernidade aos ‘Desafios’ Lyotardianos à Filosofia da Educação”. In: **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 32, n. 3, pp. 567-587.
- PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários**. Trad. José Cavalcante de Souza (et all). 2ª Ed. Soa Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PESSOA, Fernando. **Obra Poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1998.
- RINGER, Fritz K. **The Decline of German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933**. Hanover and London: University Press of New England, 1990.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SCHLEGEL, Friedrich. **O Dialeto dos Fragmentos**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania (1831 - 1933)**. Trad. Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

- _____. **Sobre a Filosofia Universitária**. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki, 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- SORKIN, David. “Wilhelm von Humboldt: the theory and practice of self-formation (Bildung), 1791-1810”. In: **Journal of the History of Ideas**, Jan.-March 1983.
- STIRNIMANN, Victor-Pierre. “Schlegel, carícias de um martelo”. In: SCHLEGEL, Friedrich. **O Dialeto dos Fragmentos**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- TRAGTENBERG, Maurício. **Burocracia e Ideologia**. São Paulo: Ática, 1974.
- TÜRCKE, Christoph. **Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft**. Frankfurt: Fischer Verlag, 1989.
- VATTIMO, Gianni. **As Aventuras da Diferença: O que Significa Pensar depois de Heidegger e Nietzsche**. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **O Fim da Modernidade: Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-moderna**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VINCENTI, Luc. **Educação e Liberdade: Kant e Fichte**. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Editora UNESP, 1994.
- WINCKELMANN, Johann Joachim. **Geschichte der Kunst des Altertums**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- _____. **Reflexões sobre a Arte Antiga**. Trad. Herbert Caro e Leonardo Tochtrop, 2ª ed. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- _____. “Über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst”. In: **Kleine Schriften – Vorreden – Entwürfe**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.