

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

EDUARDO JOSÉ LOBO RODRIGUES

O PROBLEMA DA FORMAÇÃO (*BILDUNG*) EM *SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS
ESTABELECIMENTOS DE ENSINO*, DE NIETZSCHE

MARÍLIA

2015

EDUARDO JOSÉ LOBO RODRIGUES

O PROBLEMA DA FORMAÇÃO (*BILDUNG*) EM *SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO*, DE NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Márcio Benchimol Barros.

MARÍLIA
2015

Rodrigues, Eduardo José Lobo.

R696p O problema da formação (bildung) em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, de Nietzsche / Eduardo José Lobo Rodrigues. – Marília, 2015.
146 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2015.

Bibliografia: f. 144-146

Orientador: Márcio Benchimol Barros.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. educação. 3. Estado. 4. Cultura. 5. Natureza - Estudo. I. Título.

CDD 193

EDUARDO JOSÉ LOBO RODRIGUES

O PROBLEMA DA FORMAÇÃO (*BILDUNG*) EM *SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO*, DE NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, na área de concentração de História da Filosofia, Ética e Filosofia Política. Orientador: Dr. Márcio Benchimol Barros.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Prof. Dr. Márcio Benchimol Barros - UNESP

Examinador: _____
Prof. Dr. José Fernandes Weber – UEL

Examinador: _____
Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno – UNESP

Marília, 04 de março de 2015

À Juli, pelo companheirismo e apoio incondicionais.

Aos meus pais, Terezinha e José, com gratidão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, sobremaneira, ao professor Márcio Benchimol Barros, pela orientação e confiança na pesquisa, pela justeza das críticas, pelo respeito, o cuidado e a paciência que foram determinantes ao longo de todo trabalho.

Devo com muita gratidão agradecer aos professores José Fernandes Weber e Sinésio Ferraz Bueno pelo empenho, diligência e atenção com que se dedicaram sobre o trabalho para o exame de qualificação, enriquecendo-o com críticas, sugestões e encaminhamentos fundamentais e esclarecedores.

Afetuosamente, mesmo que o tempo torne encanecidas as lembranças, devo muito ao aprendizado que tive durante a orientação dedicada pela professora Silvia Maria Azevedo no período de minha iniciação científica, as marcas desta foram indeléveis.

Por fim, este trabalho deve à SEED-PR, pela concessão de afastamento das atividades docentes para a sua realização.

Quando penso na maneira como aqueles que são da minha idade se preparam para o mesmo ofício que eu, o belo ofício de professor, sei que muitas vezes vamos “rir de coisas opostas e levar a sério as coisas mais diferentes”. NIETZSCHE, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*

RESUMO

Trata-se de investigar nas Conferências, pronunciadas por F. Nietzsche, intituladas *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* o problema da formação (*Bildung*) que é discutida por Nietzsche como uma crítica ao modelo educacional alemão. Tal crítica procura evidenciar que os estabelecimentos educacionais não promovem a formação de uma cultura autêntica aos jovens, tanto no sistema ginásial como no universitário, mas sim uma preparação para as atividades profissionais e para o sistema do mercado. O modelo de educação do Estado alemão tende a promover a extensão e à ampliação máxima da cultura, e a tendência à redução, ao enfraquecimento da própria cultura. Nietzsche propõe assim uma diferenciação entre as instituições profissionais, ditas instituições para as necessidades da vida, e as instituições de cultura. A definição de cultura proposta por Nietzsche se afasta dos dogmas e princípios modernos, tomando a ideia de “compreensão verdadeira e instintiva da natureza”, do modelo grego e do neo-humanismo alemão.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, formação (*Bildung*), Estado, Cultura e natureza.

ABSTRACT

It is investigating the conferences, spoken by F. Nietzsche, entitled *On the future of our Educations Institutions* the problem of formation (Bildung) that is discussed by Nietzsche as a criticism of the German educational model. Such criticism seeks to highlight that educational institutions do not promote the formation of an authentic culture to young people, both in the system and the junior college, but a preparation for professional activities and the market system. The educational model of the German state tends to promote the extension and maximum magnification of culture, and the tendency to reduce, to the weakening of the culture itself. Nietzsche thus draws a distinction between professional institutions, these institutions for the necessities of life, and cultural institutions. The definition of culture proposed by Nietzsche departs from modern dogmas and principles, taking the idea of "true and instinctive understanding of nature," the Greek model and the German neo-humanism.

KEYWORDS: Nietzsche, education (Bildung), State, Culture and nature.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
PREÂMBULO	15
a) À procura de Nietzsche	15
b) À procura do texto	17
c) À procura de sentidos.....	26
PARTE 1 – O ESTADO E A CULTURA MODERNA	30
1) Ligação entre educação e cultura	30
1.1) Contra o princípio capital da cultura: as tendências antinaturais modernas ...	36
2) Movimento: da ilusão do Estado Moderno à uma verdade cruel do Estado grego .	42
3) Utilidade, erudição e jornalismo.....	54
3.1) O dogma da economia nacional.....	54
3.2) Erudição e Jornalismo – barbárie no estilo	60
4) Formar para a cultura versus instruções para as necessidades de vida.....	63
PARTE 2 – CONSOLO FRENTE À LONGITUDE DOS GREGOS	82
1) O ginásio	82
1.1) A fraqueza opressora contra a cultura: o filisteu	82
1.1.1) Filisteu à brasileira: o medalhão	90
1.2) A febre histórica <i>versus</i> a força plástica.....	97
1.3) A vida como método.....	107
2) Universidade.....	113
2.1) Filólogos: anões pretenciosos frente ao Colosso.....	113
2.2) Universidade de ouvintes isolados: sem filosofia, sem arte e longe dos gregos	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS.....	144

INTRODUÇÃO

As conferências “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” fazem parte dos escritos inacabados de Nietzsche, tendo sido proferidas entre janeiro e março de 1872. O pano de fundo para estes escritos é também como o do primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, a do processo de formação do Estado alemão após a eclosão da Guerra franco-prussiana até a vitória dos alemães. A unificação dos Estados alemães abria no horizonte das ideias de pensadores e artistas a possibilidade de um avanço e enriquecimento cultural, além de redespertar o anseio pelo re-nascimento do espírito alemão. E Nietzsche também participou deste anseio, seja em primeiro momento até pela participação na guerra, seja logo depois com a publicação de seus escritos. Se o *Nascimento da Tragédia* define a possibilidade deste anseio baseado no movimento artístico da música wagneriana e da metafísica de Schopenhauer, as conferências sobre os estabelecimentos de ensino tem a notada intenção lançar um projeto de reforma na educação¹.

Nas conferências, Nietzsche faz notar desde o prefácio, que as escolas voltadas para cultura devem acima de tudo promover os importantes movimentos culturais a partir dos seus traços vivos. Que elas devam unir os estudantes ao “passado do povo”, e que aquele “material doméstico dos nossos antepassados”², naquilo que eles trazem de essencial, sejam tomados como um patrimônio sagrado e venerável. Esta é a possibilidade e esperança de que os estabelecimentos de ensino possam, ao menos no futuro, expressarem o reflexo do *espírito ideal* que deu origem a tais instituições. Isto porque este *espírito* foi perdido pelo seu povo. Muitas mudanças nos estabelecimentos de ensino fizeram deles, diz Nietzsche, “atuais”, o que os consumiu de aspectos falhos e de errâncias quando comparadas as sublimes disposições que geriram sua fundação. “Atuais” como uma designação de um modo de vida que contaminou os homens da época de Nietzsche: homens que se deixaram arrastar “pela pressa vertiginosa da nossa época precipitada” (2003, p. 46), que estão sempre a calcular o tempo economizado e o tempo perdido e que, por isso, foram “esmagados por suas próprias rodas”. Estes homens tão unidos ao seu tempo presente tomam o calor dos acontecimentos e das condições em que vivem como “evidentes”, ou seja, trazidos por uma razão, mesmo que ainda desconhecida, uma vez que não há mais tempo para se pensar sobre ela. Mas nem todos assim sentem: há homens que veem na pressa e razões não deduzidas uma forte opressão que os levam ao abandono, a solidão e isolamento. Não mais lutam. De outro modo, há ainda um

¹ COHEN-HALIML, Michèle. “Un second livre”. In. *Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement*. Notice. Éditions Gallimard, 2000.

² Goethe, *Fausto*, 1. In. NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educação*, 2003, p. 42.

terceiro tipo de homem, aquele que luta, movido por algumas esperanças: primeiro de não se render ao tempo, o que significa não ficar refém do imediato, preso pela crença de que haja uma vitória escapando pelas suas mãos para não mais ser reencontrada; segundo, afirma Nietzsche, há um poderoso aliado, a natureza, tendo em vista que os métodos pedagógicos modernos tem como característica o caráter antinatural, estando ligados às causas de grandes fraquezas do tempo presente; e por último, estando ligada a primeira e segunda, que a cultura vindoura, verdadeira, mesmo não sendo no presente “nem amada, nem honrada, nem divulgada” (2003, p. 43) ainda exerce influência e está presente por conta da sua forte natureza. E por isso, ela pode contagiar aqueles que se lançaram de modo cético ao abandono e solidão.

Acerca dos métodos pedagógicos modernos e de seu caráter antinatural, Nietzsche centraliza a discussão a partir de uma tese, que é um diagnóstico de como tem sido conduzidos os estabelecimentos de ensino. A condução destes é marcada por duas tendências: “a tendência de *estender tanto quanto possível a cultura*, por outro lado, a tendência de *reduzi-la e enfraquecê-la*” (2003, p.44). Quanto à primeira tendência, analisa Nietzsche, determina-se que a cultura seja levada para círculos cada vez mais distantes; e a segunda indica que a cultura abandone seus objetivos elevados, e que se submeta a um modelo preestabelecido por outra forma de vida, no caso definida pelo Estado. O que nos permite identificar destas duas tendências é que o Estado passa a propor um tipo de rede de ensino que em extensão recubra as mais distantes localizações possíveis. E que esta rede passará a reproduzir um conteúdo programático, já definido pelos princípios que o Estado definiu serem os necessários. E aqui temos uma série de questões a serem postas, uma vez que as tendências descritas para o modelo pedagógico moderno alemão do tempo de Nietzsche mostram-se, sobretudo, atuais. Isto porque se encontram as mesmas tendências, com a devida distância do tempo e com o acréscimo de devidos elementos para mediação da ação pedagógica, em vigor, na hierarquia que submete a cultura ao Estado e que define o propósito de *extensão* e de *redução*. Nossas indagações se delimitam a compreender a análise de Nietzsche sobre a presença e dominação do Estado moderno, tendo como exemplo o alemão recém-constituído na época do filósofo, sobre a cultura. Como Nietzsche apresenta os princípios que fundamentam este Estado? O Estado moderno comparado à antiguidade grega tem princípios que se sustentam apropriadamente? Que ligações existem, na base do próprio Estado, com a cultura? A cultura para Nietzsche e a cultura “atual” mostram que tipos de oposições? No que consiste o caráter negador da cultura “atual”? De que forma a ligação entre Estado e cultura se

une a noção de natureza que Nietzsche apresenta como fundamental para os estabelecimentos de ensino?

Como filólogo e professor, Nietzsche tem grande conhecimento sobre a cultura e sociedade grega, a qual tomará como modelo para avaliar a cultura e Estado moderno. Deste modo nos perguntamos sobre o que consiste o tipo de avaliação, o teor e alcance da comparação que Nietzsche se propõe.

Desta avaliação de Nietzsche, encontramos o problema de que a mera e restrita defesa dos meios civilizatórios pelo Estado moderno não consegue sustentá-lo, mas o degenera e por fim o aniquila, pela falta de uma cultura viva que gere grandes homens. Como se articulam e se opõem, no sentido agonístico, as instituições para as necessidades da vida e os estabelecimentos formadores da cultura? Por que são necessários ainda estabelecimentos formadores de cultura, na medida em que os grandes homens se formam por si mesmos, sendo que é por eles que a cultura de fato se vitaliza?

Frente à cultura “atual” e seus problemas, que tipo de desembaraço e consolo deve se apresentar aos educadores para não abandonarem a luta pela cultura? Isto porque estes poderiam reconduzir, com uma apropriada formação (*Bildung*), uma nova e saudável disputa (*agon*) aos jovens alemães ainda não tomados pela pressa moderna. Para estas questões Nietzsche se sustenta na tradição neo-humanista alemã de Goethe e Schiller e no classicismo de Winckelmann que precisam ser apresentados de modo pontual a crítica à cultura moderna e ao consolo apresentado por Nietzsche. Além disso, o diálogo e o caminho seguido são paralelos ao de Schopenhauer³, que é para Nietzsche, exemplo de probidade do pensamento. Mas esta união de pensamentos com o filósofo de Frankfurt se mantém constantes até que ponto?

As dificuldades das conferências para esta gama de questões estão na própria advertência feita por Nietzsche, no prefácio, ele diz:

não me farei compreender por meus ouvintes – a não ser que eles adivinhem imediatamente o que não pode ser senão indicado, a não ser que supram o que seria preciso ocultar e que, de uma maneira geral, tenham somente necessidade de que se lhes lembre o que sabem e não que se lhes ensine novamente. (2003, p. 42).

De fato a advertência é evasiva quanto às indicações que se apresentarão, tornando-se mesmo uma emboscada para todo tipo de interpretação pontual e que queira cercar as indicações das conferências de Nietzsche. De outro modo, os ouvidos atentos ao longo das

³. Em particular ao texto de Schopenhauer *Sobre a Filosofia Universitária*.

conferências nos acenam características de um texto aberto e sugestivo quanto ao teor que espera ser preenchido, dentre eles, nos detemos a três acenos:

a) a trama como suporte e experiência para os conceitos que se apresentam;

b) Que as referências a grandes pensadores e artistas alemães sejam tomadas como participantes e contribuintes para a argumentação que Nietzsche desenvolve no diálogo. Sem nos determos a todos, focamos pontos das ideias de Schiller, Goethe, Schopenhauer e Winckelmann.

c) Muitas das críticas apresentadas nas conferências irão referenciar os problemas combatidos expondo de modo sucinto os pontos de discordância, desobrigando-se de apresentar a análise que o fundamenta.

Nota-se que elencar estes acenos de modo ordenado não significa que eles se apresentem de modo isolado ou pontual no texto. Parece mesmo que eles se mesclam ou estejam associados.

No entanto, já para o último aceno que nos deixa carente de aprofundar a investigação das questões levantadas, traz a necessidade de fundamentação para nossas análises serem estendidas para a pesquisa e análise de outros textos de Nietzsche que recobrem a temática do Estado, da cultura e da formação (*Bildung*), possibilitando as indicações das conferências serem supridas a contento. Tratam-se do grupo de ensaios chamado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* além das *I*, *II* e *III Considerações Intempestivas*. Sendo a *II Consideração* uma obra cuja argumentação se liga de modo fundamental aos conceitos referidos que as Conferências apresentam.

.....

O trabalho que propomos está composto de preâmbulo e duas partes. O preâmbulo possui três tópicos: a localização geral do texto e filosofia de Nietzsche; contexto histórico delimitado de Nietzsche na Basileia e seus projetos; e a descrição da forma das conferências com alguns elementos principais de sua trama.

Na primeira parte serão discutidas os problemas do Estado e da cultura moderna com a mediação da trama ficcional das conferências e as indicações referentes a Schiller e a Schopenhauer. Na segunda parte se discute as formas de enfrentamento e de consolo aos educadores diante dos problemas da cultura moderna, mediada pelas indicações de Goethe e Winckelmann.

A primeira parte é formada por quatro capítulos. O primeiro se subdivide em tratar da ligação que se estabelece entre cultura e educação com a qual Nietzsche trabalha a partir do conceito de formação cultural (*Bildung*) formulada pelo neo-humanismo alemão; e posteriormente procura mostrar como as tendências modernas da educação ferem um princípio central da cultura. O segundo identifica o problema da cultura atual comparada ao modelo de cultura dos gregos antigos, e na relação da cultura com o Estado e a natureza. O terceiro se subdivide em dois tópicos: o primeiro trata do princípio (dogma) a que a cultura “atual” se submete – a utilidade; e o segundo discute a forma da cultura “atual” sustentada por este dogma, centrada nas figuras dos eruditos e dos jornalistas. O quarto capítulo mostra o problema “atual” da ausência de oposição entre os estabelecimentos de cultura e as instituições para as necessidades de vida, além de apontar a necessidade da primeira para o equilíbrio do Estado.

A segunda parte é organizada em dois capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo discute as possibilidades da purificação da cultura no Ginásio. E se subdivide em três tópicos: a fraqueza opressora contra a cultura: o filisteu, que por sua vez contém uma subdivisão que trata de uma aproximação da noção de filisteu que encontra similaridade na cultura brasileira a partir da configuração de um tipo dentro da literatura brasileira; a febre histórica *versus* a força plástica; e a percepção da vida como método. O segundo capítulo trata dos problemas da Universidade alemã, sendo dividida em dois tópicos: primeiro refere-se ao problema da má formação dos filólogos; segundo referente à ausência uma formação filosófica e artística na universidade. A conclusão estará centrada em como o Estado moderno promove a extinção do homem moderno por meio da interferência e imposição nos estabelecimentos de cultura – Ginásio e Universidade.

PREÂMBULO

a) À procura de Nietzsche

Uma das marcas mais fundamentais dos escritos de Nietzsche é tom pessoal que neles imprime. E desta constatação elementar dos leitores de seus textos é que podemos partir, procurando investigar um sentido mais criterioso para este efeito obtido por seus textos. Das leituras e interpretações muitas se detiveram até mesmo em fazer notar que tal estilo, tão particular, o caracterizaria mais como um literato que como filósofo. O caráter não-sistemático de sua obra, como afirma Marton, teria necessariamente dirigido não poucos intérpretes para notá-lo como “poeta e, no limite, poeta-filósofo”⁴. De outro modo, podemos pensar que o lidar com o conhecimento filosófico, e com os próprios propósitos das tradições filosóficas, sustentadas por um sistema de pensamento, marcado por suas arquiteturas lógicas e construções argumentativas, entre provas e refutações, como apresenta F. Barros, não exerceu sobre Nietzsche uma influência dominante sobre o seu lidar com o conhecimento filosófico. Livre de orbitar por este modo de expressão do pensamento, ele antes os percebe como discursos objetivos que abrigam dentro de si valores, muitas vezes não levados em consideração por seus construtores. Isto porque estão envoltos nas suas análises e demonstrações, procurando trilhar um caminho obstinadamente imparcial. Quando mais expressam o desejo de imparcialidade⁵, diz F. Barros, é quando seus discursos se mostram mais reveladores quanto a seus valores apreciados e defendidos. Múltiplos seriam os motivos de suas escolhas valorativas, mas certo é que, ao terem definidos seus valores e lançando-se aos seus empreendimentos teóricos, estavam apenas embevecidos pela pura ilusão criada por suas forças mais íntimas. Rendiam-se estes homens de modo profundo a atividades impulsivas de suas naturezas mais primordiais, fossem elas atávicas ou superiores. Na superfície, o produto da atividade filosófica não seria mais do que uma ilusão, guiada por tais impulsos. No ensaio, “Sobre o *Phatos* da verdade”, o próprio Nietzsche apresenta uma destas atividades impulsivas, segundo ele de caráter superior, o “amor-próprio”. Deste impulso se constroem a glória e a insatisfação dos homens, absortos por perpetuar a primeira e estancar a segunda. Em raros homens, a ambição de alcançar a glória encontra uma iluminação súbita. Esta disposição é oposta a pretensão defensiva colocar um valor escolhido em uma posição elevada e de destaque como uma grande façanha, antes, põe-se a prova, abrindo-se a

⁴ MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. 2000, p.25.

⁵ BARROS, F. de Moraes. “A letra viva de Nietzsche: uma abordagem afetiva da reflexão filosófica”. 2000, v.8, p. 89-104.

“fortaleza de seu orgulho” sem se esquivar da “máscara trágica” de saber que a existência carrega o doloroso “mistério da contradição entre o ser e o devir”. Mas o que isto significa? Significa que mesmo dentre seus mais relutantes esforços de alcançar a imortalidade por meio de suas ações e projetos, ele nunca se livrará da condição de mortalidade, transitoriedade imposta por sua natureza. Mesmo que destas ações e projetos se alcance um instante da mais alta “perfeição universal”, ela destina-se ao desaparecimento, a finitude de uma “fagulha fugidia”. Desse modo, a exigência, o imperativo que soa para o amor-próprio de todo homem raro, como uma música que anseia ser infinita, é que os seus grandes momentos de glória, consigam conectar-se ininterruptamente, sendo que este anseio ultrapassa o próprio homem, devendo se estender à humanidade, uma vez que é a ela que todos os homens estão ligados. Diz Nietzsche,

Que os grandes momentos formem uma corrente, que conectem a humanidade através dos milênios, como cimos, que a grandeza de um tempo passado seja grande também para mim, e que a crença cheia de intuições realize a glória ambicionada, é este o pensamento fundamental da cultura (1996, p. 26)

Deste modo, o amor-próprio lança os homens raros a um projeto de glória, justamente pela consciência da trágica efemeridade e ilusão da vida manifesta na experiência do mundo físico. Para estes, é preciso produzir luz, criar um mundo próprio, de tal modo que para eles, aquele movimento imperioso seja uma necessidade. Uma necessidade que os elevou, por conseguirem se atar com a humanidade e sua ambição de imortalidade. E mais que isso, por conseguirem no próprio elevar-se através de uma investigação que pode ser exemplificada pela figura do filósofo Heráclito, quanto pelo fragmento deste, que, segundo Nietzsche, se torna uma máxima tão elevada que até mesmo supera o anseio do amor-próprio por alcançar a glória: “Procurei e investiguei a mim mesmo”⁶. De Heráclito manifesta-se a ativa iluminação de um sábio e, o mais intenso sofrimento de um solitário, ele diz: “O tempo é uma criança, jogando o jogo de pedras”⁷, sentença que é lida por Nietzsche como um discurso profético para “a humanidade mais longínqua”, diz Nietzsche:

Entre homens, Heráclito era inacreditável como homem; e quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias – o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, é a brincadeira eterna de destruir e formar mundos. (1996, p.30)

Heráclito arranca sua imortalidade não da produção de uma verdade, por mais que assim se obstine, já que se trata de uma “ilusão exaltada de um deus!” (1996, p. 31). Trata-se

⁶ Segundo Pedro Sússekind, trata-se do fragmento 101 de Heráclito.

⁷ Seguimos a nota de Pedro Sússekind, que indica ser este o fragmento 52 de Heráclito.

da sabedoria orgulhosa, voltada ao necessário, auto-suficiente, no entanto, consciente da sua condição: cria para a imortalidade do ser humano, não a sua. Enfrenta a “batalha terrível da cultura”, em meio ao habitual, ao pequeno e ao comum, lança-se a um projeto que o ultrapassa, que é necessário à humanidade, mesmo que passe alheio aos homens.

Está nesta atitude frente à tragicidade manifesta em Heráclito, a grande dimensão dos homens raros frente ao seu tempo: de que é preciso ultrapassá-lo, ligando-se à humanidade em seus altos cimos, por meio de uma investigação de si mesmo. E deste modo, encontramos a obstinação dos escritos e da obra de Nietzsche, em que a máxima heraclitiana se metamorfoseia, da investigação de si, na busca do próprio Ser, para o “tornar-se a si mesmo”⁸, tendo em vista que seja preciso focar que a busca do Ser ocorre em um processo de construção do Mesmo. Neste processo, que se torna caminho e errância da existência, o filósofo não se separa do homem, a filosofia não se separa da vida. A produção do pensamento é o obstinado meio para que a vida ganhe vigor, e a vida é a fundamental experimentação que alimenta o pensamento.

Deste modo, quando confrontado com uma tradição filosófica edificada na produção de sistemas, o que constatamos é a desvinculação formal do pensamento de Nietzsche frente a esta tradição. O que evidencia Luzia G. Rodrigues, acerca da análise de Volker Gerhardt, sobre a relação íntima e específica de vida e obra em Nietzsche. Afirma a autora que é possível investigar uma obra filosófica recorrendo-se com exclusividade aos conceitos contidos no interior da obra, sem que seja prejudicada a compreensão da obra. Desta feita, dispensa-se recorrer ou regular-se pela vida do filósofo, como é o caso “da obra de filósofos como Descartes, Kant ou Hegel” (2004, p. 77 nota 9). Porém, existem filósofos com os quais tal procedimento tornaria difícil interpretação e com prejuízos para se atingir uma visão mais profunda de seus pensamentos (seja pela precariedade do texto em referenciar ideias e pensamentos indicados ou de acontecimentos e fatos históricos e/ou de momento que são abordados sem contextualização prévia, por exemplo), tornando-se crucial, em determinados momentos a aproximação entre vida e pensamento, estando Nietzsche dentre os filósofos com esta característica, pelas razões que buscamos elencar acima.

b) À procura do texto

Em 1869, o recém-formado filólogo Nietzsche aceitou uma proposta para se tornar professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, na Suíça. O convite surgiu por

⁸. NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*.

uma recomendação do professor de Nietzsche na Universidade de Leipzig, F. Ritschl. Este é o início profissional do acadêmico em filologia, que se dedicara ao estudo de Filologia, como considera Luzia Rodrigues, tendo por referência a biografia de Nietzsche, escrita por Curt Paul Janz, não como fruto de “uma identificação profunda”⁹, mas como forma de alcançar uma clareza frente aos seus próprios objetivos. Isto porque a escolha dos estudos e profissão do estudante Nietzsche transitou por diversos interesses, entre os quais, a dedicação à música e à teologia. A firmeza do professor Ritschl, indicando a necessidade de domínio de um campo de saber, como referencia Rosa Maria Dias¹⁰, foi primordial para que Nietzsche se submetesse com rigor ao conhecimento da filologia. Estar centrado no domínio da filologia se tornou para o estudante Nietzsche uma calibragem entre o calor do mundo impulsivo e a frieza do rigor da disciplina, como afirma Luzia Rodrigues,

Passa desse modo a reconhecer sua necessidade de um equilíbrio diante de suas inclinações, “tão mutáveis e carregadas de desassossego”. A ciência lhe surge como promessa de um “ponto de Arquimedes”, localizado para além do convulsionado mundo dos impulsos e inclinações, como o cultivo de uma disciplina para o equilíbrio, a frieza lógica e o trabalho uniforme, sem que com isso, contudo, seus resultados sejam necessariamente indiferentes ao coração. (2004, p.76)

O equilíbrio e a disciplina tornam o estudante Nietzsche um pesquisador de filologia muito acima da média, como afixam seus trabalhos e publicações filológicas na revista *Rheinisches Museum*, que posteriormente foram considerados suficientes por seus professores para lhe conceder o título de doutor. Com isso, estava credenciado à cadeira de professor universitário, o que pareceria um coroamento para toda a sua dedicação e rigor, se, não obstante, este horizonte acadêmico não o deixasse ademais reticente.

Rosa Maria Dias organiza, no seu livro *Nietzsche Educador*, uma sequência de correspondências de Nietzsche deste período com seus amigos Carl von Gersdorff e Erwin Rohde, cujo teor evidencia muito de sua reticência e discordância como o espaço acadêmico das universidades. Neste recorte das correspondências podemos delimitar três questões cruciais para esta etapa de sua vida, a saber, o que o preocupa quanto à profissão de professor? Quais condições ele constata frente a esta condição? E diante das perspectivas que se apresentam, o que projeta?

Sobre a primeira questão, há uma correspondência com o amigo do tempo de Ginásio, Carl von Gersdorff, datada de 11 (13?) de abril de 1869, na qual sua preocupação passa pela

⁹ RODRIGUES, Luzia G., “Unidade de Estilo e Educação dos impulsos em escritos de Juventude de Friedrich Nietzsche”, 27 (2), 75-95, 2004.

¹⁰ DIAS, Rosa M. *Nietzsche Educador*, 1993.

transformação radical da sua vida, de estudante despreocupado e de tempo livre para as atividades prazerosas, para a do homem de profissão e de obrigação cotidiana, ele diz:

O último prazo expirou; chegou a última noite que passo na minha pátria. Amanhã de manhã partirei para o vasto mundo. Vou dedicar-me a uma nova e inabitual tarefa, numa pesada e abafante atmosfera de deveres e de obrigações. Mais uma vez é preciso dizer adeus. O tempo dourado em que a atividade é livre, ilimitada, em que cada minuto é soberano, em que a arte e o universo se oferecem aos nossos olhos como um mero espetáculo de que mal participamos, esse tempo passou irrevogavelmente. Reina agora a dura deusa, a obrigação cotidiana. *'Bemooster Burche zieh' ich aus ...¹¹*. Conhece essa emocionante canção de estudante? (NIETZSCHE, Apud DIAS, 1993, p. 28)

Todavia, a angústia não parece consistir apenas na transformação, que dá a entender fazer parte do tempo das coisas e da vida e sim, que esta transformação impõe no seu teor e condições uma atenção quanto às imposições que ela estabelece, ordenando ao espírito do estudante determinações que passam longe dos seus anseios e projetos, que na verdade se chocam diretamente com eles, como fortes ondas que arrastam uma embarcação do seu itinerário. A transformação do jovem estudante em professor assemelha-se a uma mudança de tempo que traz a tormenta nas vestes do mais contrário opositor, o filisteu. E nesta comparação, se põe em prova a resistência do mastro e das velas frente ao feroz vento na disputa entre barco e mar, a ver se a embarcação firma-se como veículo que o continue conduzindo mesmo que o caminho mude ou se tomba como cadeia e túmulo. É certo que o tom não é tão catastrófico, mas com a mesma angustiante tensão segue dizendo o nomeado professor,

Sim, sim, chegou a minha vez de ser um filisteu. Um dia ou outro, aqui ou além, o ditado realiza-se sempre. As funções e as dignidades são coisas que nunca se aceitam impunemente. Todo o problema reside em saber se as cadeias são de ferro ou de linha. Tenho ainda suficiente coragem para romper, se necessário, qualquer elo e recomeçar, de uma outra maneira ou em outro lugar, uma nova vida. Não adquiri ainda a postura curvada tão característica do professor. (NIETZSCHE, Apud DIAS, 1993, p. 28)

E frente ao iminente perigo, a evocação de proteção para o deus Zeus é antes a busca de não se esquecer de si, resgatar-se a cada instante com as forças, os instrumentos e as armas que possui representada pela formação clássica, daquele que ouve o canto das musas. Retomar o sentido regulador que a filosofia o despertou, na qual se espelha de maneira incontida pela presença formadora de Schopenhauer. E desta centralizadora regulação para si, buscar o exercício da ciência da sua competência de forma exemplar, de modo a suportar e suplantar as tormentas que se seguirão, ainda segue dizendo Nietzsche, na mencionada correspondência,

¹¹ Como veterano eu saio com reserva de passagem.

Zeus e todas as musas me preservem de ser filisteu, *homem abandonado pelas musas*¹², homem de rebanho! Não vejo como me poderei tornar no que não sou. É certo que a partir de agora faço parte do gênero dos filisteístas, do ‘homem especializado’, e é natural que uma ocupação diária, uma concentração incessante do pensamento em certos conhecimentos e certos problemas entorpeçam um pouco a livre sensibilidade do espírito e ataquem, em suas raízes, o senso filosófico. Mas imagino que posso aceitar o perigo mais tranquilamente do que a maior para dos filólogos: a seriedade filosófica está em mim enraizada muito profundamente. Os verdadeiros e essenciais problemas foram-me sempre mostrados pelo grande mistagogo Schopenhauer, de modo que não corro o risco de desviar-me de forma desonrosa da *Idéia*. Injetar esse novo sangue à minha ciência, comunicar aos meus ouvintes essa seriedade schopenhaueriana, que brilha na frente do homem sublime, esse é o meu voto, a minha esperança audaciosa. Quero ser mais que um instrutor de bons filólogos. Penso nos deveres dos mestres de hoje: preocupo-me com a geração que vem depois de nós. Tudo isso me ocupa o espírito. Uma vez que temos de suportar a nossa vida, tratemos pelo menos de a empregar de tal modo que ela seja estimada pelos outros, quando tivermos a felicidade de escapar dela. (NIETZSCHE, Apud DIAS, 1993, p. 28)

A iniciação promovida por Schopenhauer, como aponta a correspondência, pode ter um duplo aspecto: uma iniciação filosófica, manifestação de um verdadeiro conhecimento filosófico para Nietzsche, assim como a apresentação dos problemas existentes no ensino filosófico e de suas fundamentações na Universidade. E isto consistiria um problema aos que se orientam por uma concepção de filosofia distinta daquela que é oficial no meio acadêmico universitário, diga-se de passagem, o hegelianismo, como por exemplo, ao do jovem Nietzsche, orientado pela filosofia schopenhaeriana.

O jovem professor inicia seus trabalhos, como nos informa Rosa Maria Dias, com aulas na universidade sobre a história da literatura grega e também, lecionava na escola secundária denominada *Pädagogium*, que segundo nota de Paulo César Souza, era como se denominava o ensino médio orientado para o estudo humanista e clássico, sendo que “os docentes da faculdade de filosofia tinham de lecionar também às classes superiores do *Pädagogium*”¹³. É também deste período que o professor Nietzsche conhece o compositor Wagner e entrelaça uma profunda amizade e reverência por este, indo com constância frequentar a casa do compositor em Tribschen. Ali passa a ser um dos locais prediletos de Nietzsche, em que pode discutir e conversar por muito tempo sobre música, arte, literatura e filosofia.

Já a universidade, sua atividade, como professor, vai se tornando sufocante para ele, na medida em que as exigências do curso requerem a limitação e disciplina do especialista. O trabalho de erudito é desprezível para ele, na medida em que o recolhe ao trabalho teórico

¹² ἀντρωπος ἀμουσος, segundo o texto espanhol das *Correspondências*, 1951.

¹³ *Ecce Homo*, 2000, p.122. nota (11)

simplesmente, deslocando-o de uma série de aspectos da vida que ansiaria cultivar e, sendo em Tribschen, o local que encontra para desafogar-se.

Deste modo, algumas constatações sobre a vida de professor produzem considerações para Nietzsche, que tem pontos claros para seus projetos de vida, os quais não se limitam a vida acadêmica e docente, mesmo manifestando nela sincera dedicação e empenho de aprendizagem. Contudo, sua visão sobre a vida universitária o decepciona, não se ambienta ao espaço intelectualista, muito distante da concepção de homem autêntico que ele tem como objetivo. Trata-se para ele da clara necessidade da dedicação para a formação de homem superior, a qual, está claro, defende como finalidade da formação universitária. Tais pontos ele confia a Erwin Rohde, em 15 de dezembro de 1870, dizendo:

Preste atenção às ideias que rumino. Permanecemos por mais alguns anos nesta vida universitária, consideramo-la um sofrimento rico em ensinamentos, que é preciso suportar com seriedade e com certa expectativa. Que seja particularmente uma aprendizagem da profissão de educador, tarefa na qual estou empenhado. Mas meu objetivo, eu o coloquei um pouco mais alto. Com o passar do tempo vejo por mim mesmo o que significa a teoria schopenhaueriana sobre a sabedoria universitária. Não há na universidade lugar para um indivíduo radicalmente autêntico e nada de verdadeiramente revolucionário poderá ter aí seu ponto de partida. Portanto, só seremos verdadeiros *mestres* se usarmos de todas as alavancas possíveis para nos arrancar desta atmosfera e se formos realmente homens e não apenas intelectuais, mas sobretudo homens superiores. Com respeito a isso, também sinto necessidade de ser absolutamente *verdadeiro*. E é por isso que não suportarei por muito tempo o ambiente das universidades. (NIETZSCHE, Apud DIAS, 1993, p. 32)

A par e em concordância com as críticas de Schopenhauer acerca da filosofia universitária, Nietzsche evidencia que não há espaço para uma atividade ou uma mente que rompa de modo radical com o estado de coisas que encontra no âmbito da universidade. A constatação é clara: “não há na universidade lugar para um indivíduo radicalmente autêntico e nada de verdadeiramente revolucionário poderá ter aí seu ponto de partida” (idem, p. 32). De outro modo, na sequência das afirmações de Nietzsche, podemos encontrar a necessidade de se “arrancar desta atmosfera” para quem queira se tornar um verdadeiro mestre. Para tanto, o arrancar não significará fugir ou abandonar as funções como se suporia ao fato do professor Nietzsche se referir a “permanecer por mais alguns anos nesta vida”, ou mesmo ao afirmar do seu objetivo de vida, “eu o coloquei um pouco mais alto”. “Arrancar desta atmosfera” estaria mesmo em buscar fundamentos mais fortes do que os que ali se apresentam e, estar munido de melhores modos de compreender e agir em prol delas. Neste sentido, para ser um verdadeiro mestre, o professor Nietzsche se volta para os grandes homens, verdadeiros mestres, ou seja,

homens superiores. É a partir deles, que Nietzsche se postará para o enfrentamento e seu “sofrimento rico em ensinamentos”. Por certo, a Universidade e suas atividades programáticas e domesticadoras são o fim oposto a que Nietzsche exige de si, não sendo mais do que um lugar provisório, no qual possa munir-se das alavancas que o ergam acima desta condição, além de ser uma oportunidade para a aprendizagem necessariamente prática da profissão de educador na qual se empenha, por vê-la como verdadeira. Isto porque como mesmo afirma, sente uma necessidade de ser totalmente verdadeiro, o que trará como efeito a completa oposição frente ao ambiente teórico e limitado da universidade que não suporta.

Em julho de 1870 tem início a guerra entre França e a Prússia. Este embate tem grande relevo acerca do processo de unificação política dos estados alemães. Como salienta Marton, a unificação e industrialização da Alemanha ocorreram tardiamente se comparados com outros Estados, como, por exemplo, França e Inglaterra. Aponta ainda Marton que o processo de industrialização quando iniciado se tornou acelerado, instalando-se a extração de ferro e carvão e a produção de máquinas e tecelagem, ela diz “a Alemanha dos artesãos e das pequenas empresas familiares transforma-se na Alemanha das grandes indústrias” (1991, p. 14). Assim, havia grande interesse financeiro, principalmente, de que os Estados se unificassem com o intuito de que a centralidade administrativa fortalecesse o desenvolvimento industrial. O Estado da Prússia é quem principia este processo de unificação tendo à frente Otto von Bismarck. Segundo Marton, para alcançar tal disposição e colocar-se de modo hegemônico frente aos outros Estados, a Prússia forja um inimigo externo comum, que congregasse os interesses dos demais Estados, o que de fato ocorre assim que a França declara guerra à Prússia.

Em guerra, as primeiras batalhas são vencidas pelos alemães, o que leva o professor Nietzsche a se entusiasmar com a rápida organização e unificação dos interesses dos povos alemães. Para Nietzsche, diz Dias, o projeto de unificação de Bismarck poderia promover uma renovação cultural na Alemanha (1993, p. 33). Este motivo conduziu o professor à guerra, obtendo permissão junto às autoridades suíças de servir o exército alemão como enfermeiro. Isto tendo em vista que ao assumir o posto de professor na Basileia, Nietzsche havia renunciado à nacionalidade prussiana e tornado-se cidadão suíço. Contudo, a passagem pelo campo de batalha, no apoio as tropas, foi rápida, porque, segundo Marton, o enfermeiro após um mês havia contraído difteria e disenteria. Mas a breve passagem serviu ao professor para minar o entusiasmo frente ao que ele visualizava como uma possível renovação cultural alemã e para, concomitantemente, promover uma decepção profunda quanto ao projeto de Bismarck, marcando-o com uma dura constatação, como afirma Marton,

Uma ideia se ancora no espírito de Nietzsche. Estado e cultura são polos antagônicos e até adversários: um vive às expensas do outro. Às épocas de grande fertilidade cultural correspondem épocas de decadência política. Impõe-se trabalhar para preservar a tradição cultural muito mais do que deixar-se levar pelo ruidoso tagarelar político dos dias que correm. (1991, p. 14)

Assim, segue-se desta disposição para o trabalho a ideia de pelo menos três projetos de renovação cultural que orientam o interesse do professor Nietzsche:

a) A escola de professores; associação aos moldes do que Nietzsche vivenciou no tempo de colégio, quando integrava a sociedade chamada Germânia, que se propunha a produções literárias e artísticas. Sua ideia era de reconstituir tal associação na universidade, segundo Marton (1991), em que com seus amigos, Rohde e Romundt, trabalhariam juntos como professores uns dos outros. Este projeto não obteve êxito;

b) Seguir a vocação de filósofo e abandonar a filologia; Segundo Dias (1993), desde o tempo de estudante em Leipzig, Nietzsche tendia à vocação filosófica ao invés da filologia, intencionando doutorar-se em filosofia havia escrito um texto nesta direção, contudo, não obteve permissão para elaboração da tese por estar inscrito na Universidade no curso de Filologia. Este interesse de Nietzsche ressurgiu na Basileia, quando é aberta uma cadeira de Filosofia na Universidade da Basileia. Ele tencionava concorrer, produzindo um pequeno texto, “Origem e fim da tragédia”¹⁴, com o intuito de ter maior reconhecimento como filósofo. Novamente, porém, seu intento não vingou, segundo Dias (1993), posto que o professor oficial de filosofia na Basileia, Steffensen, não aprovava Nietzsche como postulante da cátedra, segundo Nietzsche, a negativa partia do seu direcionamento schopenhaueriano. Tendo o diretor administrativo da Universidade, Visher, sabido desta negativa antecipadamente, não inscreveu Nietzsche como concorrente, temendo que a recusa de seu nome para concorrer à cátedra de filosofia o fizesse renunciar ao seu posto de professor na Universidade.

Em 1871, publica *O Nascimento da tragédia*, cuja acolhida no meio acadêmico é fria. Pouco se fala sobre a obra, há os que o acusam de usar a filologia em prol da arte de Wagner. Seu amigo Rohde envia um artigo sobre o livro para uma revista científica da área, contudo, é recusada a publicação. Sobre o texto apenas um panfleto crítico aparece intitulado *A filologia do futuro, réplica a Friedrich Nietzsche* do helenista Wilamowitz-Möllendorf. Nele, o autor reprova o texto basicamente pelo direcionamento não-científico de uma obra supostamente filológica. O panfleto teve uma réplica de Erwin Rohde cuidadosa com relação às críticas

¹⁴ Segundo Rosa Maria Dias, o texto seria a gênese da obra *O Nascimento da Tragédia*.

apresentadas pelo helenista. Contudo, como nos indica Dias (1993), a publicação da obra faz com que Nietzsche perca muito “da estima do mundo erudito e de sua reputação de sábio” (1993, p. 38).

c) Produção de um trabalho acerca de problemas pedagógicos; Já em março de 1871, em carta a Erwin Rohde, Nietzsche comentava sobre este projeto, por ser um que o mobilizava dentre os acima mencionados, marcando para o professor um momento de grande produtividade, ele afirma:

Nunca imaginei que, não tendo uma clara visão dos meus fins, nem ambicionando nenhum cargo público, alguém pudesse sentir-se tão sereno e lúcido como me encontro [...] Ora é um trecho de uma metafísica, ora de uma nova estética que vejo delinear-se; após o que me dedico ainda a um novo princípio de educação, que implica a total negação de nossos *Gymnasium* e universidades. [...] Orgulho e extravagância são palavras que mal exprimem meu ‘estado de vigília’ espiritual. (NIETZSCHE, Apud DIAS, 1993, p.36)

Este novo princípio de educação do professor Nietzsche vai sendo lapidado e amadurecido ao longo do período em que se desencanta com a unificação do Estado alemão, passando pela impossibilidade de tornar a universidade mais aberta por meio da associação de professores e também pela recepção fria dos filólogos com relação à publicação de seu livro, que na verdade se tratava de uma rejeição de Nietzsche com relação ao tipo de investigação filológica que ocorria nas universidades sobre a antiguidade grega e romana. Todos estes elementos parecem pontos que se mostram para o professor Nietzsche como adversários a serem vencidos e suplantados por um projeto educacional que se dirigisse a uma renovação cultural na Alemanha.

Um elemento adicional que merece e tem total relevância para este projeto educacional a que se dedica o professor Nietzsche é a sua aproximação e amizade com o professor da universidade da Basiléia, Jakob Burckhardt. Segundo Ernani Chaves, o papel de Burckhardt é decisivo para que Nietzsche viesse a formular alguns de seus conceitos fundamentais. Relata Chaves (2000, p.42) em análise sobre a correspondência de Nietzsche que este conheceu Burckhardt pouco tempo depois de chegar a Basiléia e que se tornou vizinho do professor, como confidencia em carta à irmã (29.05.1869). E ao longo das cartas à mãe (julho de 1869) e aos amigos Paul Deussen (julho de 1869), Gersdorff (18.11. 1871) e Erwin Rohde (23.11.1871), Nietzsche salienta a proximidade e intimidade com o professor Burckhardt, o qual o qualifica como muito inteligente. Segundo ainda Chaves (2000, p. 42), Nietzsche havia ainda mencionado na mesma carta a Gerdorff que pôde assistir às conferências proferidas por Burckhardt acerca do “estudo da história”, registrando também

que pôde nesta oportunidade travar um contato amigável com o professor, que descreve como sendo “este homem mais velho e particularmente superior” (NIETZSCHE, Apud CHAVES, 2000, p.42). Ainda acerca das conferências de Burckhardt, Nietzsche demonstra grande satisfação e reverência descrita ainda na carta para Gerdorff, diz Nietzsche:

Participo, uma hora por semana, das preleções sobre o estudo da história e acredito ser o único dentre os 60 participantes que compreende a profundidade do andamento de seus pensamentos, com suas particularidades, refrações e desvios, onde o conteúdo roça a reflexão. Pela primeira vez, tenho prazer em uma aula, pois ela é do tipo que gostaria de dar quando envelhecer. (NIETZSCHE, Apud CHAVES, 2000, p.42)

A proximidade e admiração se tornam maiores, descreve na carta a Gerdorff, segundo Chaves (2000), quando em um passeio Burckhardt referencia amigavelmente Schopenhauer a Nietzsche como sendo “o nosso filósofo”. Este elo é também descrito na carta a Rohde (24.11.1870), na percepção de Nietzsche das próprias conferências de Burkhardt, segundo Chaves (2000): “Segunda alegria – Jakob Burkhardt fala uma vez por semana sobre o estudo da história, no sentido de Schopenhauer – um belo, mas raro refrão. Eu o ouço” (NIETZSCHE, Apud CHAVES, 2000, p. 42-3).

Durante o início do ano de 1870, Burkhardt preparou suas conferências sobre a história cultural grega, segundo nota de Duncan Large (2000, p. 30), em que pôde examinar o material preparatório junto com Nietzsche, que ressaltaria, posteriormente, em carta a Rohde (dezembro de 1871), o quanto “alguém é capaz de aprender com Burkhardt” (2000, p. 30). Destas conferências foram proferidas, segundo Large, no inverno (verão?) de 1872, e repetidas em 1874, 1878 e 1885. Nietzsche não pôde comparecer as conferências do ano de 1872. Contudo, Louis Kelterborn relata, segundo Chaves (2000, p. 43), que “ao final de cada preleção esperava por Burkhardt na porta de entrada da Universidade, para que o próprio, a caminho de casa, recapitulasse par ele os principais temas”¹⁵. Segundo nota de Chaves (2000, p.61), Kelterborn havia copiado as conferências de Burkhardt e presenteia Nietzsche com uma cópia destas. Segundo nota de Large (2000, p. 30), esta cópia e ainda uma segunda de outro aluno (Adolf Baumgartner) foram lidas e estudadas por Nietzsche que fez sucessivos comentários nelas. Ainda na nota, acrescenta que Nietzsche pôde assistir pessoalmente às conferências em 1878, quando faz novas anotações.

No início de 1872, o professor Nietzsche tem prontas e marcadas as suas séries de conferências, organizada, diz Marton, pela “Sociedade Acadêmica da Basileia”. Para os dias

¹⁵ Louis Kelterborn foi aluno de Nietzsche e Burkhardt, e relata tal episódio em suas memórias, segundo Chaves, que faz referência a partir das Obras de Nietzsche, (KGW), 1997.

“16 de janeiro, 6 e 27 de fevereiro, 5 e 23 de março de 1872”, com o título de *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino*. Presentes estão professores, alunos e público geral, além do estimado professor Jakob Burkhardt, que segundo Dias (1993, p. 38), exprime com grande contentamento com um amigo:

O senhor deveria tê-lo ouvido! Em alguns momentos, deixava-se tomar pelo entusiasmo; depois, ressurgia numa profunda aflição; e, a bem da verdade, não vejo ainda como os humaníssimos ouvintes devem ter tomado partido na questão. De um fato pelo menos estávamos certos: trata-se de um homem altamente dotado, que possui tudo de primeira mão e tudo distribui da mesma maneira. (BURCKHARDT, Apud DIAS, 1993, p. 38).

Ao que parece pela fala de Burkhardt, podemos deduzir que assim como Nietzsche muito se privilegiou das conferências de Burkhardt, aqui também o pronunciamento de Nietzsche trouxe grande satisfação ao venerado professor.

De modo geral, este contexto parece fundamental para a nossa orientação diante do texto das *Conferências*, uma vez que a partir dele as sinalizações apresentadas no texto estão em sintonia com motivações da vida de Nietzsche aqui apresentadas. Ao longo das discussões das *Conferências*, as motivações da vida permitirão o reconhecimento do melhor sentido das formulações, muitas vezes metafóricas de Nietzsche, para delas se ter o melhor encaminhamento interpretativo que o texto exija. O contexto se apresenta aqui antecipado e sintético com o intuito de permitir a incursão mais delimitada no texto das *Conferências*. O que não sentencia a contextualização apenas a este momento, mas, podendo ocorrer de forma concomitante, diante de alguma outra noção ou conceito que assim permita.

Segue-se a apresentação da trama das *Conferências*, ou seja, certa compreensão formal do disposto no texto, que de modo imagético busca nos aproximar do problema a ser apresentado, a saber, o da cultura moderna no interior dos estabelecimentos de ensino alemão.

c) À procura de sentidos

O primeiro ponto que se mostra relevante no transcorrer das *Conferências* de Nietzsche, diz respeito a sua forma, enquanto estratégia de apresentação. Com um tom pessoal, ocorre um preâmbulo que busca justificar o título apresentado *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*. Sobre a preferência do termo futuro, não pretende fazer qualquer tipo de previsão ou mesmo modelo para como serão os estabelecimentos de ensino. Antes, prefere mesmo colocar-se como os *áruspices* romanos, ou seja, fazer um exame e prognóstico com um detido exame das “entranhas do presente”. Se ele prefere o termo “nossos”, trata logo de emendar serem os estabelecimentos alemães, não os da Basileia, na

Suíça, dos quais tem experiência para falar. Tendo em vista este deslocamento de realidade, acredita ser uma oportunidade de reflexão para seus ouvintes. Toma a cidade da Basileia em grande consideração, notando possuírem um espírito elevado que se dedicam em buscar progredir “a formação da educação de seus cidadãos” (2003, p. 49). Tendo como consideração tal disposição, o conferencista acentua que um lema apropriado para os que buscam e se dispõem a elevação seja a de que “lá onde se *faz* mais neste domínio (progredir a formação) se deve também *pensar* mais” (2003, p.49).

Deste modo, o que Nietzsche se propõe a apresentar é pretensamente um diálogo que presenciou, na verdade, um artifício de escritor, trata-se de uma ficção, que serve a estratégia de distanciamento com os ouvintes. Tal diálogo se assemelha a própria situação de suas conferências, uma vez que não se tratava ser um diálogo voltado para ele, o personagem e jovem estudante Nietzsche, que é apenas um ouvinte que presenciou o diálogo, mas que lhe foi particularmente útil e exemplar com relação a sua compreensão acerca do problema da formação nos estabelecimentos de ensino. Ou seja, deu-lhe uma nova perspectiva para um assunto que tinha já suas próprias convicções. Isto porque em tal diálogo pôde verificar homens “exprimindo com ousadia verdades interditas” (2003, p.48). Do mesmo modo, a fala do conferencista, recuperando esta ousadia, pode também dar a seus ouvintes uma nova perspectiva para tal discussão sobre os estabelecimentos de ensino.

Assim, se o conteúdo daquele diálogo foi notadamente vantajoso para Nietzsche, seria exemplar que ele ali expusesse o que presenciou e possibilitasse ao público o mesmo aprendizado que obteve. É claro, aqui a fantasia ficcional procura aproximar-se de uma experiência real, cujo intuito é aproximar o jogo da trama dos ouvintes, procurar envolvê-los. A estratégia é mais do que conhecer o problema sobre os estabelecimentos de ensino, é envolver os ouvintes no problema. Assim como o personagem, o jovem estudante Nietzsche foi ouvinte do diálogo e por ele se envolveu.

Apesar de o tom ser confidentemente biográfico, trata-se de um diálogo ficcional, uma construção de porte literário, próximo à maneira do diálogo platônico, como nos assevera Chaves (200, p. 56). Colhendo muito do estilo de um romance de formação (*Bildungsroman*) que é um estilo que Nietzsche tinha particular proximidade como nos atesta Safranski¹⁶. Da trama apresentada temos em primeiro plano uma discussão e diálogo entre um velho filósofo e seu antigo discípulo, que ocorre em timbre tenso. Como coadjuvantes, o jovem Nietzsche e

¹⁶ Segundo Safranski, o estudante Nietzsche dos tempos de colégio e universidade tinha diversos escritos esboçados em tom autobiográficos que se direcionavam para o formato de um romance de formação. In. *Nietzsche – Biografia de uma tragédia*, 2001, p.19.

seu antigo companheiro de ginásio, que com seus projetos próprios se veem, de modo inevitável, tragados pela conversa dos dois homens anteriormente citados. O pretexto que o une é o fato de terem escolhido o mesmo lugar para uma reunião, em uma clareira com bancos, junto a um bosque, em uma colina às margens do Reno. O propósito da reunião tem objetivos diametralmente opostos: enquanto o jovem Nietzsche e seu amigo, ali se dirigem para festejarem um reencontro, voltando a reviver, com grande satisfação, o tempo de estudantes, de tempo livre, cujos sonhos se fincavam no presente e somente a ele se voltavam. Tanto que formaram uma sociedade de colegas cuja finalidade era de apreciação e crítica de suas produções literárias e artísticas, ou seja, uma associação que os impelia para uma ação criadora, frutífera ao crescimento e desenvolvimento, o que os ali levavam a festejar; de outro lado, se dirigem para o mesmo local o velho filósofo e seu antigo discípulo para se encontrarem com um antigo amigo do filósofo. Este é sempre esperado sem, no entanto, aparecer. O que oportuniza o diálogo entre os dois, em que o velho filósofo questiona o discípulo acerca das razões que levaram a abandonar suas atividades de professor na escola. Mostrando razões ponderadas, o discípulo leva também o velho filósofo a refletir sobre o problema dos estabelecimentos de ensino, identificando-os tanto no Ginásio¹⁷ quanto na Universidade.

De um lado, o êxito e solidez na formação de um grupo, por outro, os problemas e degradações enfrentadas na formação de jovens nas escolas. Ao que o jovem Nietzsche conclama seu amigo: “Não durma! Há algo aí que podemos aprender. Aquilo nos convém, ainda que não seja destinado a nós” (2003, p. 59). Neste ponto, parece que a trama faz saltar a fala do espaço da ficção do diálogo, e o jovem personagem Nietzsche parece conchamar não mais seu amigo a atenção do diálogo, mas os próprios ouvintes da conferência, a querer dizer: “Não durmam, mesmo não falando de vocês, não quer dizer que não seja conveniente ouvir!”. Ou ainda, tomando como referência uma situação distanciada, pode-se investigar mais a fundo, acerca de acontecimentos, ações e objetos que similarmente são também os que se encontram próximos de nós e nos afetando diretamente, sem que consigamos olhar para ele de modo objetivo e rigoroso. Ao dar a forma de um diálogo ficcional para suas conferências, o autor procura antes um distanciamento necessário para tratar de um assunto da mais alta relevância para os ouvintes. E do mesmo modo e ao mesmo tempo, o diálogo aproxima o teor

¹⁷ *Gymnasium* – aqui traduzido, ginásio, segundo nota de Rosa Maria Dias, “equivale aos antigos ginásio e colegial, hoje 5ª a 8ª séries do 1º grau e 2º grau do currículo brasileiro” (1993, p.17). Atualmente renomeados: 1º grau, como ensino fundamental e, 2º grau, como ensino médio.

do assunto, na medida em que o discurso direto procura por justificativas e gera questionamentos simultâneos.

A reviravolta da trama fica por conta das conclusões sobre os estabelecimentos de ensino que o diálogo entre o velho filósofo e o discípulo vão tomando. Isto porque o jovem Nietzsche e seu amigo acabam tomando consciência de que a própria educação que tiveram nestes estabelecimentos não os direcionava para uma cultura verdadeira. Que eles que ali estavam festejando uma tão bem sucedida associação, não a puderam vivenciar com mais vigor verdadeiramente por conta da fragilidade de direcionamento do ensino formal que os sustentou. Neste sentido, o que se descortina para eles é a condição de estarem também imersos na pequenez e uniformidade da cultura moderna. Para maior infortúnio ainda, o velho filósofo se cansa de esperar pelo amigo que não chega e decide ir embora. Contudo, algo o detém: percebe o sinal do amigo, que chega pelo rio: “um clarão colorido e um ruído estrepitoso (fogos de artifício?) (...) uma lenta frase melódica, cantada em uníssono e reforçada por um grande número de vozes juvenis” (2003, p. 120). Nietzsche e seu amigo reconhecem serem estas vozes jovens seus colegas de Bonn. Isto irrita ao velho filósofo que esperava por seu amigo para tratar com ele na solidão do bosque de graves temas, muito longe de sentimentalidades, e agora não se conforma por ter estudantes como público. Questionado acerca do que tem contra os estudantes, o velho filósofo falará da condição dos estudantes frente à cultura atual, que é própria do jovem Nietzsche e seu amigo, da desesperada liberdade dos estudantes sem guias, presos pela “auto-educação acadêmica da cultura”. Ao velho filósofo, esperando pelo aguardado amigo, semelhante de espírito (não seria inválido inferir aqui que o conferencista Nietzsche espera por um ouvinte semelhante que o compreenda, Burkhardt?), talvez tenha apenas a companhia de estudantes que não o compreendem, mas com a esperança que a presença do amigo possa ser a orquestração de “arrebatamentos sublimes” e “lamentos profundos”, que envolva e desperte na incompreensão circundante, novos propósitos, como desfecho para as *Conferências*.

PARTE 1 – O ESTADO E A CULTURA MODERNA

1) Ligação entre educação e cultura

Os temas da educação e da cultura estiveram presentes como preocupações no pensamento de Nietzsche por toda sua obra e vida, constituindo elementos centrais dentro da sua filosofia. No entanto, podemos dizer que o período como professor na Basileia (1868-1878) teve o enfrentamento franco e direto tanto para sua vida como para seu pensamento, sendo por isso, um momento privilegiado para os estudos de tais temas em seu pensamento. É enquanto professor na Universidade e no ginásio da Basileia que encontraremos o tratamento destes temas de forma uníssona nos textos e obras do, então, professor de filologia.

O encontro inicial das suas discussões é com os problemas imediatos que sua profissão apresenta e os quais mesmos se colocam, como aponta o professor e filósofo, como um grande perigo para a educação. Trata-se do sistema de ensino alemão, tido como vitorioso e de grande qualidade, visto até mesmo como um modelo para outros países, que se caracteriza, na realidade, segundo Nietzsche, por não ter estabelecimentos de cultura. De fato, esta razão é notada a partir do programa educacional empregado na Alemanha no momento atual que Nietzsche o considera e se caracteriza por manifestar o abandono de uma formação humanista, orientando-se para uma instrução científicista, quando não, sendo apenas mera reprodutora de opiniões correntes. Deste sintoma, a consequência é que o ensino passa por uma vulgarização desenfreada.

Este abandono, notado por Nietzsche, com relação ao movimento ocorrido no início do século XIX na Alemanha que tinha por base uma reforma filosófica e política denominada de neo-humanismo que, segundo Britto (2012) produziu uma alteração concreta nas formas das estruturas sociais na Alemanha, a partir de uma transformação das instituições e do sistema de ensino. Tal projeto de reforma tinha por fundamento, ainda segundo Britto, a centralidade no conceito de *Bildung*, em “uma educação que partia do âmbito individual” (2012, p.220), que se define como “processo de autodesenvolvimento, de autoformação dos indivíduos no que diz respeito a sua educação” (2012, p. 221). E esta dimensão ativa da individualidade tinha uma importância crucial para o processo de formação cultural. Isto porque, a *Bildung* tem ao mesmo tempo um alcance, diz Britto, “tanto em um nível psicológico quanto em um nível institucional, foi o que permitiu aos alemães, pela primeira

vez, resgatar certa unidade simbólica, uma imagem como nação” (2012, p. 220). Deste modo, o projeto neo-humanista, efetivado com o projeto pedagógico de Wilhelm von Humboldt, empreendida nas duas primeiras décadas do século XIX, tinha como ideal, segundo Britto,

a ideia de uma cultura que nasce dos indivíduos e que se estende sob a forma de um espírito popular, um *Volksgeist*, parecia ter força ideológica suficiente para recuperar uma identidade cultural que para a Alemanha, como uma série de estados independentes e gradualmente fragmentados, era particularmente difícil. (2012, p. 220).

Deste modo, o que o ideal de Humboldt teve em vista é uma constituição do espírito popular, mais do que a organização dos trabalhos escolares, no entanto, que pelo trabalho de desenvolvimento dos indivíduos, pudesse se despertar uma força de identidade que abrigasse o coletivo com anseios e sonhos em comum.

O que se revela no projeto de Humboldt é uma revolução no sentido de se conceber a educação. O que ele propõe é que não mais as instituições devam adequar a natureza dos indivíduos para uma cultura predeterminada (concepção defendida pela *Aufklärung* que procurava uma orientação cosmopolita e universalizante). Não obstante, o pressuposto foi invertido, ou seja, que a cultura passe a ser o resultado de um desenvolvimento das consciências dos indivíduos. Estas, por sua vez, recebem das instituições de ensino, condições e possibilidades para o desenvolvimento de suas potencialidades. O projeto de Humboldt sustenta como princípios fundamentais para a educação, segundo Britto (2012): a autonomia dos sujeitos e a autonomia das instituições de ensino com relação ao Estado.

Nietzsche se mostra em acordo com esta orientação das instituições de ensino como fomentadora do desenvolvimento dos indivíduos¹⁸, estando neste aspecto aliado ao projeto e reforma neo-humanista, que se centrava no desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos como uma forma geradora de cultura (*Kultur*), isto é, um modo orquestrador de uma vida social, pública, que encontra identidade, que dispõe de um “horizonte ideológico coletivo”. No primeiro prefácio das conferências, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, este é o caminho dado por Nietzsche, ao falar sobre a necessidade extrema de estabelecimentos de cultura, ele diz:

¹⁸ De outro modo, a concepção de Nietzsche de indivíduo distingue-se da concepção neo-humanista. Esta propõe que no indivíduo encontram-se possibilidades de atingir a liberdade a partir de uma ideia de homem, que é universal. O que denota que os procedimentos para formação dos indivíduos proposta pelo neo-humanismo rompem com a concepção da *Aufklärung*, contudo, a noção de indivíduo voltada para uma noção universal permanece. Opostamente, Nietzsche se alia ao ideal dos estabelecimentos de ensino constituídos pelo neo-humanismo, porém, propondo uma concepção de indivíduo voltada para o caráter único e irrepetível de todos os indivíduos, sendo que a formação destes está no caráter libertário de tornar-los conscientes e ativos de suas forças e formas originais. O caráter humano dos indivíduos para Nietzsche está na capacidade destes de romper com a conformação que os modos de vida (não semelhantes a si) possam estabelecer.

Basta que sejam escolas onde adquirimos cultura; não é fortuito que estejam associadas a nós e não colocadas sobre nós como uma vestimenta: como traços vivos de importantes movimentos culturais, em certos casos “material doméstico dos nossos antepassados”, elas nos unem ao passado do povo e, nos seus aspectos essenciais, são um patrimônio tão sagrado e tão venerável, que eu não poderia falar de futuro dos nossos estabelecimentos de ensino senão na esperança de me aproximar deles, tanto quanto possível, o espírito ideal de onde nasceram. A propósito disso, permanece diante dos meus olhos o fato de que muitas mudanças dos nossos estabelecimentos de ensino, que a nossa época se permitiu para torná-los “atuais”, são em boa parte aspectos falhos e errâncias em relação à tendência sublime que originariamente presidiu sua fundação: e o que, nesta visão, podemos esperar do futuro é uma renovação, um refrigério, uma purificação tão geral do espírito alemão, que estes estabelecimentos conhecerão por isso, numa certa medida, um novo nascimento e que depois, eles parecerão ao mesmo tempo jovens e velhos, ainda que agora não pretendam na maioria das vezes ser senão “modernos” e “atuais”. (2003, p. 42-3)

A definição de Nietzsche para o que é um estabelecimento de cultura é a de um lugar associado a nós, que tem conosco uma ligação e estreitamento, não nos recobrando, isto é, algo a nos cercar e delimitar os movimentos. São locais onde se adquire a cultura, por carregarem traços vivos da essência dos antepassados, promovendo um elo entre o passado de um povo e o presente. Uma instituição escolar permite então que se adquira e se ligue a importantes movimentos do passado e estes são tomados como um patrimônio sagrado. É por certo um patrimônio sagrado pelo fato de ser algo que permanece eterno, entre o passado e o presente de um povo: é o seu espírito, o ser de um povo. A função de uma instituição é a de manter acessa a chama espiritual de um povo, é a sua finalidade primordial, conforme foi pensada por aqueles que deram origem a ela, “o espírito ideal de onde nasceram”. “Espírito ideal” e mais a frente no trecho acima “tendência sublime” são termos que evocam o conceito de *Bildung* formulado do neo-humanismo, que segundo Britto (2012) teve uma aplicação concreta com a implantação do projeto pedagógico de Humboldt na Universidade de Berlin, e posteriormente, na reestruturação das escolas preparatórias, o *Gymnasium* (ginásio).

De outro modo, as mudanças nos estabelecimentos de ensino, na época de Nietzsche, afastaram tais instituições deste ideal humanista do projeto de Humboldt e as dirigiram a uma conformação “atual”, que carrega “aspectos falhos e errâncias” com relação aos seus ideais originais. A recuperação dos estabelecimentos se torna o foco e objetivo das *Conferências* de Nietzsche, fazendo a crítica pontual das falhas e erros empregados pelas tendências modernas da educação que arrancaram as raízes que ligavam o passado e o presente do povo alemão. A esperança de um futuro para os estabelecimentos de ensino passa por um novo nascimento, renovação e purificação do espírito alemão. Ou seja, os estabelecimentos de ensino dependem

de um renascer da cultura alemã, e para isso, eles próprios devem começar a promover esse renascimento, voltando-se para as grandezas produzidas nessa cultura e nela se inspirar, afim de que gerações futuras reestabeleçam a ligação entre passado e presente.

No entanto, o momento da época de Nietzsche se caracteriza por ter a pele da cultura moderna, na qual a primeira ordem é tratar a tudo e a todos como meio para ganhos e benefícios pecuniários. A cultura se torna nestas condições uma mercadoria. Ou seja, ela é produzida e consumida como um meio para obtenção de ganhos financeiros. A primeira análise de Nietzsche nas *Conferências* é uma denúncia sobre um caráter irracional de imposição da economia sobre o homem moderno que é esmagado e iludido por falsas necessidades, criadas por uma cultura falsa, orientada pela produção e consumo de bens. Na base desta “cultura” bárbara tem-se como mentor e vigia o Estado. O Estado que deveria garantir a autonomia das instituições escolares, segundo o ideal neo-humanista, passa a centralizar as ações da cultura, tomando para si o papel de distribuidor da cultura. Esta ação orienta-se pelo dogma da economia nacional, afirmado como a necessidade de imposição constante por mais produção, mais distribuição e mais consumo, também no caso, de cultura. O fim desta orientação econômica é o lucro e a riqueza, sendo que lucro e riqueza se tornaram sinônimos de felicidade, e como consequência, quanto mais um, mais o outro. Neste sentido se orienta o Estado garantindo os procedimentos para este fim, de forma irrefletida, sem maiores considerações, o que trouxe como consequência a barbárie.

Nessa medida, o sistema educacional sofre também pela implementação deste dogma por meio da intervenção do Estado. É preciso, para este, imerso pela visão utilitária, uma maior eficiência na formação de pessoas que venham produzir o tão almejado lucro. A educação deve ser constituída em prol do Estado e dos negociantes (burguesia). Estabelece-se na educação a visão utilitária, ou seja, busca-se uma quantificação para o mercado. O autêntico ideal de formação, *Bildung*, deve ser substituído por uma educação mais rápida e lucrativa. A educação moderna é caracterizada por ser abstração científica sob um modelo de memorização. O conhecimento historicista busca produzir especialistas para funções determinadas, porque o mercado precisa de pessoas com maior poder de produzir e organizar a produção, este é o papel do erudito. Porém, maior poder aqui é para o Estado, enquanto que menor é a capacidade da formação de homens. Produzem-se estudantes dóceis, adestrados por exames rigorosos para progredir rapidamente na carreira e se tornarem funcionários utilizáveis, seja para o Estado, seja para o mercado. O que se une nesta fórmula e modelo são: a falta de maturidade e a direção profissional rápida para os estudantes. As instituições de ensino se tornam mecanismos para os interesses utilitários. Elas lidam em aparência com a

cultura, mas nada tem em essência de cultura. Nesta fórmula, encontramos o mentor Estado unido aos interesses dos negociantes por meio do desenvolvimento do conhecimento científico, o que resulta na produção de homens teóricos, isto é, homens que estão restritos a sua interioridade. Uma interioridade que se volta a armazenar mais e mais saber sem, contudo, identificar-se a nada, sem um lugar próprio, buscando raízes em outras culturas, no estranho, sem obter verdadeira nutrição. Nutrição que significa não analisar e dissecar, como é próprio do conhecimento histórico-cientificista, mas saber agir adequadamente. E dentro deste modo limitado de lidar com o conhecimento, afastado da discussão sobre o valor da vida, distribuído a círculos cada vez maiores e ao mesmo tempo, especializado, faz com que a cultura moderna dê forma a um tipo específico para esta condição: o jornalista. Nietzsche chama o jornalista de “mestre do momento”, porque para falar a um público amplo é preciso simplificar a linguagem e ao mesmo tempo tomar o conteúdo especializado que emerge dessa “cultura”. Logo o jornalista consegue resumir estas condições, tratando o conhecimento como mera opinião do momento, falando de arte, de ciência e de pensadores, assumindo e tomando o discurso de artistas, cientistas e pensadores. Ou seja, vivem do instante, tomando para si o gênio de outros homens, tomando a direção do pensamento que o momento propicia.

E são estes tipos de discursos, jornalísticos, associados à febre da leitura de maus romancistas da moda, que invadiram e contaminaram as leituras de jovens estudantes da época de Nietzsche, o que acabou fazendo com que se prejudicasse de início uma necessidade básica para a fertilização de uma cultura: o domínio da língua. Esta fundamental primeira grande arte, a arte de ler e notar os recursos oferecidos pela língua, de expressar sentimentos profundos, assim como o desenvolvimento da escrita e da recriação destes sentimentos estão comprometidos porque foram contaminados, muito cedo, pela linguagem fácil, má articulada e débil do estilo “jornalístico”. Estilo que passa como unidade por acolher muitas mentes semelhantes, unidas pelo tempo presente, entregues a fraqueza de considerar o caminho das coisas como “evidentes”, mas sem se deter a notar a existência de evidências¹⁹.

De outro modo, há também aqueles homens que não se entregaram ao tempo, mas renderam-se a solidão, por encontrarem-se isolados²⁰. A estes, as *Conferências* parecem se

¹⁹ Trata-se da lógica socrática, analisada no *Nascimento da Tragédia*, em que “o impulso lógico que aparece em Sócrates estava inteiramente proibido de voltar-se contra si próprio” (1992, p.86)

²⁰ Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche aponta que uma visão de mundo profunda dos homens é a de se reconhecer como único (*als ein Unicum*) no mundo, cuja multiplicidade das coisas não poderá repetir uma segunda vez. Não expressar isto significa temer a exigência do próximo por convenções, levando muitos a indolência e ao comodismo. É preciso ter uma alma de artista, diz Nietzsche, que não aceita a negligência e má-consciência e que afirma que “todo homem é um milagre irrepitível” (2003, p. 138), mesmo que tal disposição o leve à solidão e ao isolamento.

voltar em um diálogo que os console. Com um tom que reivindique a esperança de lutar, não por si, mas pela grandeza manifesta em seu espírito, pela necessidade que o tempo exige de ter homens sinceros, de ideias novas e boas e que mostre o grande exemplo em meio à barbárie manifesta. Isto porque o contraste pode despertar a reflexão, promover a ruptura e trazer à tona a justa medida para a profissão pedagógica. Profissão que, quando conduzida com rigor, prima pelos fundamentos necessários à fecundação da cultura: promover o hábito e obediência dos estudantes para lidar com as obras clássicas, que requerem considerável disciplina; domínio do idioma como forma de alcançar uma linguagem artística, tomando como modelo os gênios predecessores. Por conta disso a tarefa dos professores para promover a grandeza do espírito deve estar centrada no estudo sério da língua, na análise dos clássicos linha por linha, no estímulo pela expressão do pensamento dos estudantes de modo cada vez melhor, em evitar o declínio e a perda da força vital da língua, isto é, que a linguagem não seja vazia de sentimento, mas que se volte para o exercício fascinante e entusiasmado da recriação. Tal tarefa é, então, árdua, lenta e penosa, que precisa ser desempenhada por aqueles que dispõem de impulsos pedagógicos. Que conseguem promover em seus estudantes a libertação de forças interiores, tais como: a capacidade de crítica pessoal, o desenvolvimento das suas potencialidades, a busca de auto-superação e a expressão e reconhecimento da grandeza da forma. Estas características são promotoras de uma verdadeira autonomia.

Esta frente de batalha, Nietzsche arma nas conferências *Sobre o Futuro dos nossos estabelecimentos de cultura*, voltando-se para o futuro, com um texto ordenado nos problemas a serem superados, ou nos degraus a serem escalados: a cultura alemã; a decadência da escola e do ensino; e a educação e os educadores. A fecundidade de suas palavras exige ao mesmo tempo qualidades dos ouvintes a que se dirige: calma e ler sem pressa, não privilegiar sua “cultura” e não procurar por quadros de resultados. Em síntese: um leitor despojado de si e da época. Em uma época sedenta de critérios, os enquadramentos não são mera ordenação: Nietzsche não procura aderir a quadros, porque foge aos controles burocráticos, que são intervenções do Estado. Mas, em sua época, a orientação por quadros era procedimento inadvertido da maioria dos professores, ou seja, a submissão estava no fundamento da ação pedagógica, logo, seria preciso antes se orientar contra a interferência externa. Assim, a orientação por quadros pode até apresentar um ganho pela experiência, mas Nietzsche se opõe, por notar que o caminho, por mais estafante, deve ser o oposto. É preciso escalar o que tem importância e gozar de um horizonte livre para daí se regular quadros:

Admiro bem mais a natureza poderosa daqueles que são capazes de percorrer toda a via das profundezas da experiência até o cume dos verdadeiros

problemas da cultura, e inversamente destes cumes até os porões dos regulamentos mais áridos e dos quadros mais esmerados; mas fico satisfeito se, estafando-me, tiver subido uma montanha de alguma importância; e se posso gozar de um horizonte mais livre, não poderei jamais neste livro satisfazer os amantes de quadros. (2003, p.46)

A constituição de quadros não é objetivo para uma formação verdadeira e voltar-se a eles é fazer da verdadeira cultura apenas um meio, sendo que Nietzsche indica que é o gozo e a liberdade de uma verdadeira cultura que se deve estar pronto para escalar até a estafa, ou seja, o centro de onde toda formação deve se ordenar. Já não privilegiar sua cultura busca interceder no subjulgamento do homem ao seu tempo, indicando que é preciso desprender-se do calor das convicções e procurar por verdadeiros guias da educação. Estes, ao longo das *Conferências*, são indicados por Nietzsche: Winckelmann, Lessing, Goethe, Schiller, Wolf, Hölderlin e Schopenhauer. Homens que, segundo Nietzsche, são os verdadeiros legisladores da educação, que com a força plástica, a capacidade de se gerirem e desenvolverem por si mesmos, podem formar para a autêntica cultura. Um leitor calmo pode adentrar na grandeza do espírito alemão, pela análise estabelecer-se acima da barbárie do século XIX, na qual o homem moderno é esmagado e iludido, elevar-se a condição humana, com a qual o espírito alemão busca entrelaçar-se, nostálgico e angustiadamente, com o gênio grego.

Frente a estes desígnios, entrelaça-se também um ideal romântico para a redenção futura dos estabelecimentos de ensino: a natureza. A natureza é aliada no combate para autênticos estabelecimentos de ensino, para a verdadeira cultura. Porque os métodos atuais se arrastam por desvios e pontos fracos de uma pseudocultura, facilmente suplantados pelo contraste da força plástica e da grandeza dos espíritos elevados.

1.1) Contra o princípio capital da cultura: as tendências antinaturais modernas

Segundo Nietzsche, a cultura alemã atual de sua época não era uma cultura de fato. Não era verdadeira. Constituiu-se por uma mistura desordenada de estilos sem qualquer unidade, ligados mais pela atualidade da civilização alemã, do que pelo desenvolvimento de uma cultura propriamente²¹. Neste sentido, o grande e primeiro embate se centraliza em não

²¹ Segundo Britto (2012), uma grande antítese de conceitos, antes e mesmo depois de Nietzsche, estabeleceu-se e sobreviveu entre *Zivilisation* (civilização) e *Kultur* (cultura). *Zivilisation* tomado como o conjunto de objetos e técnicas pragmáticos que foram desenvolvidos pelo processo de modernização da vida na sociedade. Este conjunto de objetos e técnicas por sua vez representaram apenas aspetos exteriores e aparentes dos seres humanos e foram tomados com valor secundário e superficial; enquanto que *Kultur* designa os aspectos sociais de valores, atitudes e propriedades que foram construídos e identificados coletivamente, sendo tomados como aspectos positivos e formadores, estando ligados ao espírito e, portanto, cruciais para um povo. Tal distinção, nota Britto ainda, é fundamental para a compreensão do que Nietzsche estabelece para seu projeto de renovação e purificação dos estabelecimentos de ensino, isso porque o aspecto negativo do conceito de civilização está ligado à degeneração que o Estado promoveu na cultura de sua época. Desta forma, tal cultura tem uma natureza artificial, voltada e sustentada por aspectos aparentes e exteriores, que nada dizem ou

se render ou se isolar frente à imposição feita pela atualidade da civilização alemã. Nas *Conferências* de Nietzsche, o diálogo ficcional propõe como discussão este primeiro valor: não se deixar arrastar pela cultura moderna. O velho filósofo condena o companheiro por se evadir da função de professor e o acusa de pretensão e rigidez das ideias. Expõe que o companheiro se julga capaz de seguir o caminho solitário da Filosofia, ou seja, que o companheiro tenha incutido em si a crença imutável²² de ter ampla capacidade e de possuir a cultura aos seus serviços, que é uma noção produzida pela cultura moderna. Esta condenação retoma o antigo convívio de ambos tiveram, como professor e discípulo, com a filosofia e que o aprendizado dela não tenha deixado marcas claras no discípulo, a saber, o entendimento do princípio capital de toda cultura. Diante da repreensão o companheiro diz identificar o referido princípio, apresentando-o:

“ninguém aspiraria a cultura se soubesse a que ponto o número de homens verdadeiramente cultos é, enfim, e não poderia deixar de ser, incrivelmente pequeno; e que, no entanto, nem sequer este pequeno número de homens realmente cultos seria possível, a não ser que uma grande massa, determinada no fundo contra a sua própria natureza e unicamente por ilusões sedutoras, se dedicasse à cultura; que nada se devia portanto revelar publicamente a respeito desta ridícula desproporção entre o número de homens verdadeiramente cultos e o enorme aparelho da cultura; que o verdadeiro segredo da cultura estava aí: a maioria dos homens lutam para adquirir cultura, trabalham pela cultura, aparentemente no seu próprio interesse, mas no fundo unicamente para permitir a existência de um pequeno número. (2003, p. 60)

O princípio fundamental da cultura é o que indica como ocorre uma cultura, isto é, qual a sua condição de existência. Sua condição descrita no trecho é de que ela é elemento raro, portado por um número reduzido de homens, os gênios. Até então temos uma orientação que está em acordo com o princípio lançado por Schopenhauer, no texto *Sobre a Filosofia Universitária*, que aponta a natureza como aristocrática, ou seja, que da natureza surge em “um espírito verdadeiramente grande” (2001, p.64) de trezentos milhões que foram produzidos. De outro modo, Schopenhauer aponta que o reconhecimento deste *um*, deve vencer, citando Goethe, a “resistência do mundo estúpido” (SCHOPENHAUER, Apud GOETHE, 2001, p.64). Trata-se então de um trabalho solitário e de resistência travado pelo gênio contra o seu tempo. O reconhecimento e mérito devem esperar. Contudo, o que o filósofo de Frankfurt enuncia é o sintoma de sua época, a época moderna, que trabalha para

representam sobre o sentido e significado de um povo. Esta é a crítica que fundamenta todo ataque feito por Nietzsche à David Strauss, como escritor e devoto de sua época (moderna), na *I Consideração Intempestiva*.

²² “O sempre imutável e mesmo caráter ‘inteligível’, tal como o compreende Kant” (2003, p.59) Nietzsche aponta uma insuficiência na noção crítica de Kant. Ao fazer notar pela referência que os objetos inteligíveis do entendimento, como as formas *a priori*, definidas por Kant e estabelecidas pelo seu estatuto determinado e imutável pode ser confrontados com a noção de força e vontade.

que a aristocracia da natureza se extinga, na medida em que faz o homem raro se estabelecer como um solitário em um meio árido. Para Nietzsche, esta já é uma cultura degenerada, porque uma verdadeira cultura guarda este segredo: que a maioria luta para adquirir cultura, só em aparência voltados para seus interesses, mas no fundo (inconscientemente) trabalhando em prol da existência de um pequeno número de homens, isto é, dando condições e possibilidades para que germine no interior do seu âmbito social homens cultos. Deste modo, assim como na natureza, a germinação de uma semente está condicionada pelas condições apropriadas e complexas que o ambiente oferece, assim também a vida social deve oferecer condições apropriadas e complexas para a germinação de uma verdadeira cultura. Ou seja, uma cultura não é condição dada já a partir da existência de uma vida social, esta deve conceder, em seu próprio benefício, condições para que aquela germine. Em seu próprio benefício porque a cultura, assim como um organismo vivo, procura sentido de existência e de fortalecimento de modo constante – é o espírito de um povo.

A partir deste princípio fundamental da cultura é possível mensurar e definir o problema da cultura moderna. O problema é enunciado pelo filósofo, ainda recriminando o companheiro por ter se afastado das funções de professor, por notar nesta ação que o antigo discípulo acreditava fazer parte do pequeno número de homens cultos, estando isento de continuar a lutar e trabalhar pela cultura. Diz o filósofo:

Democratizam-se os direitos do gênio para suavizar o trabalho que exige uma formação, para arrefecer a carência pessoal de cultura. Todos preferem se instalar, tanto quanto possível, à sombra da árvore que o gênio plantou. E desejariam se subtrair à dura necessidade de trabalhar para o gênio, para tornar possível o seu surgimento. (2003, p. 60)

A grande ilusão moderna com relação à cultura é fazer crer que esta possa ser distribuída a todos de modo uniforme e igualitário. Que todos tenham possibilidade de ter em mesmo grau e intensidade de cultura que sempre foi destinada a poucos homens. É como se pudéssemos inverter uma ordem natural das coisas: o caráter raro dos homens cultos e a aristocracia da natureza com toda a sua força podem ser rompidos pela cultura moderna, garantindo com seus meios e métodos o saber que agora pode estar ao alcance e disponibilidade de todos. Trata-se então de dizer que o duplo movimento da natureza gerar homens raros e a sociedade propiciar condições de existência para o gênio, podem ser reproduzidos, porque o homem moderno manipula e domina a natureza. A crença, que de modo algum é uma garantia, é que a complexidade destes movimentos da natureza estivesse claramente sob o domínio dos homens modernos, porque dominam o processo gerido pelo gênio (a árvore plantada) e a partir dele, como um molde, podem-se distribuir sombras e conhecimentos sem perdas e sem trabalho árduo. O homem moderno promove a crença de

que suplantou os desígnios secretos da natureza e por meio do engenho da Antiguidade e dos grandes homens, o qual ele é herdeiro, pode agora produzir em quantidade a cultura que for demandada.

Por conta desta promessa, para Nietzsche, enganosa e perversa, a cultura alemã atual tem oprimido todo tipo de resistência que lhe tem sido posta, sufocando e repelindo homens como Hölderlin e Schopenhauer, para que o ilusório ideal de progresso possa estar disponível a todos. Neste ambiente, pensamentos opostos, que se obstam como barreiras as metas modernas são desqualificadas e ignoradas, tornam-se marginalizados. E ao mesmo tempo, na medida em que esta pseudocultura se organiza, não mais para dar condições de surgimento ao gênio, e sim para que seja garantido o direito de cultura para todos, passando a formar, como diz Nietzsche, “homens correntes”, isto é, vendáveis e substituíveis, o que definitivamente passa-se a comprometer é o ambiente propício para o surgimento do gênio, deflagrando a extinção do gênio e com ele, a possibilidade de uma cultura verdadeira florescer. As condições que a pseudocultura cria para si são artificiais e antinaturais, e acima de tudo, são meramente aparentes, não guardam qualquer vigor ou sustentação, sua ação é propriamente a de contenção, privar que a vida social encontre seus desígnios naturais, isto é, no trabalho incessante da conquista da cultura que, por meio do gênio, fortalece e dá sentido a existência.

Nietzsche consegue definir e sintetizar de que modo a cultura moderna estende tal imposição sobre os estabelecimentos de ensino, promovendo no interior destes um movimento antinatural, ou seja, como está organizado e orientado o processo de formação para que ele lide apenas de maneira aparente com a cultura e ao mesmo tempo obstrua a possibilidade de fecundidade e de gestação para homens cultos. Ela se regula por meio de duas correntes, segundo Nietzsche no 1º prefácio das *Conferências*, que se mostram opostas aparentemente, mas que dominam os estabelecimentos de ensino com uma mesma finalidade e mesma perversão de efeitos:

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 serva a uma outra forma de vida, especialmente aquela do Estado. (2003, p.44)

A primeira tendência indica que o número de estabelecimentos de ensino deve ser ampliado, pela razão do dogma econômico: maior produção de cultura, maior consumo e maior felicidade. A cultura disponível é promessa de felicidade, o que faz com que todos a procurem como uma necessidade. Assim, é preciso que os locais que promovam a cultura estejam disponíveis a todos os que se dirijam a eles procurando a oferta de cultura. Como

consequência, o maior número de estabelecimentos gera a necessidade de maior número de professores, homens cultos e com o impulso pedagógico que possam ensinar cultura. No entanto, a natureza gera apenas poucos homens cultos, fato que não irá modificar-se, mesmo assim, haverá professores nestes estabelecimentos que, segundo Nietzsche, concorrerão com a mediocridade daqueles que os procuram por quererem cultura. Trata-se, então, de pessoas que não suprem as condições para as quais são destacadas, não promovem as qualidades exigidas pela cultura e não alçam a elevada posição a que ela se estabelece. Esta ocorrência desemboca na segunda tendência que se define pela redução e enfraquecimento da cultura. Esta tendência nos indica a questão sobre “o que se ensina?”, e o que se ensina, como aponta Nietzsche, não atinge o que se espera para uma formação que torne os homens mais livres e autênticos. Por conta disto, tudo o que é estabelecido como conhecimento necessário será dirigido por outros objetivos, diferentes daqueles reconhecidos pelo conceito de *Bildung*, que segundo Nietzsche, foi o conceito orientador da fundação dos estabelecimentos de ensino, por conta de bem traduzir e se orientar frente aos desígnios secretos da natureza. E estes outros objetivos, complementa Nietzsche, infringem a soberania da cultura, fazendo com que ela seja serva de outra concepção de vida, a vida utilitária, corrente e aparente da cultura moderna que é a embandeirada pelo Estado, que artificialmente se organiza para a manutenção do poder, controlando a cultura.

Para Nietzsche, o verdadeiro papel pedagógico que procura por um futuro mais rico, aquele que o velho filósofo prescreverá para o companheiro e antigo discípulo, é o de opor-se e combater esta disposição antinatural, que tem uma condição fraca por não se sustentar em fundamentos firmes. Para tanto, é preciso orientar-se pelo modelo *agonístico* da educação grega antiga, estabelecendo-se em disputa com as tendências modernas, sustentando disposições opostas às oferecidas pelas tendências modernas. Nietzsche formula a disposição de oposição que conseguiria submeter às tendências modernas:

Ao examinar estas duas tendências fatais à extensão e à redução, nos desesperaríamos totalmente, se não fosse em determinado momento possível ajudar a vencer estas duas tendências opostas, realmente alemães 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. (2003, p. 44-5)

Há então uma disposição profética nas considerações de Nietzsche sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino na Alemanha caso, é claro, suas críticas, análises e formulações ganhassem eco frente aos verdadeiros educadores de seu tempo. A profética visão de que olhando para as entranhas do presente, as tendências modernas da educação não tem qualquer

vigor para suportar aos desígnios constantes da natureza. Que o estreitamento da cultura, ou seja, que haja apenas poucos estabelecimentos de cultura, ocupados por verdadeiros mestres da cultura para garantir a existência desta, e concentração da cultura, isto é, que o conhecimento esteja voltado para a ativação da vida, portanto, conhecimento seletivo e organizado, ligados à grandeza dos movimentos culturais, submeteriam totalmente a extensão e redução da cultura. Esta seria uma vitória justificada pela “lei necessária da natureza”. Isto por dois motivos: a natureza dá forma a poucos homens com grandeza e, na natureza o que é vivo está em constante desenvolvimento das suas formas e forças, buscando superação e expressar uma “insaciável vontade de viver”. Se a busca de desenvolvimento das formas e forças é de todos, estes passarão a se orientar para a grandeza dos poucos homens, como forma de ganho do objetivo, e ao mesmo tempo, alimentando um sentido de existência pelo qual os grandes homens lançaram-se a conquistar. É nisto que está centrado o ideal de *Bildung* a que Nietzsche se sustenta: desenvolver plenamente as potencialidades do homem e buscar auto-superação por meio de uma capacidade crítica pessoal, sendo que estes elementos dariam vitalidade e sustentação para a cultura e a vida social. Já as tendências modernas assumem um sentido historicista de conhecimento de modo irrefreado. Ou seja, é preciso mais e mais buscar acumular culturas do passado como fundamento, que por ser um passado analisado e dissecado, se torna um conhecimento morto como saber prático. Por conta disso, o saber não ativa a vida, e faz, na verdade, com que ela se degenere e pereça. Desta forma, o acúmulo precisa incessantemente de novas culturas que nunca são suficientes e satisfatórias. É nesta medida que o futuro, para as tendências modernas da cultura, está condenado.

Na *II Consideração Intempestiva*, Nietzsche fala desta lei constante da natureza, que é o princípio da vida, que se caracteriza por fazer com que os homens orientem-se para a expansão e ao crescimento. Toda cultura deve se orientar para sua própria sustentação e vigor neste princípio, possibilitando que os homens encontrem em seus modos de vida, atitude e valores, campo fértil para efetivar o princípio. O modelo de uma cultura saudável apresentada é a grega antiga. A cultura grega, assim como a alemã, sofreu da interferência de múltiplas culturas sobre a sua, mas conseguiu superar a condição de mero agregado, “os gregos aprenderam paulatinamente a organizar o caos” (2003, p. 98). Por meio do mote do deus délfico, Apolo, “Conhece-te a ti mesmo”, os gregos voltaram-se para si mesmos, tornaram-se eles mesmos. Se os modernos, em particular os alemães, sofrem do excesso de história e da consequência disso sobre sua época: desmedida crítica, a imaturidade de humanidade, ironia e cinismo, o orgulho ao ceticismo e da personalidade fraca, que impõe uma crença como necessidade sobre a realidade atual e de não haver outra possibilidade, o retorno ao princípio

grego pode gerar necessidades autênticas. Tais como: a sinceridade, o caráter vigoroso e verdadeiro. Uma cultura que não torne a vida dominada pelo conhecimento, mas o oposto, que a vida domine o conhecimento. Isto porque, diz Nietzsche, conhecer pressupõe a vida, e esta deve ser o poder dominante. Domínio que propõe que as experiências íntimas sejam traduzidas em uma doutrina pessoal, dando forma a um estilo, e não que se somem experiências do passado para apropriar-se dos estilos. O ofício da vida é mais profundo e necessita de constante aprendizado.

Isto é o que os gregos compreenderam. Que a cultura não é uma decoração, nem dissimulação, muito menos disfarce da vida. A cultura é como uma *physis* (natureza) nova e aprimorada, que não produz oposição entre a interioridade e a exterioridade. Aprender com a própria experiência é o fomento para a verdadeira cultura.

2) Movimento: da ilusão do Estado Moderno à uma verdade cruel do Estado grego

No diálogo entre o velho filósofo e seu discípulo, tendo como ouvinte o jovem Nietzsche, uma tese é apresentada pelo discípulo como razão de seu abandono das funções de professor, que buscam sintetizar os problemas da cultura alemã e da educação alemã naquele momento atual do seguinte modo:

duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos, mas unidas enfim nos seus resultados, dominam atualmente os estabelecimentos de ensino: a tendência à *extensão*, à *ampliação* máxima da cultura, e a tendência à *redução*, ao *enfraquecimento* da própria cultura. A cultura, por diversas razões, deve ser estendida a círculos cada vez mais amplos, eis o que exige uma tendência. A outra, ao contrário, exige que a cultura abandone as suas ambições mais elevadas, mais nobres, mais sublimes, e que se ponha humildemente a serviço não importa de que outra forma de vida, do Estado, por exemplo. (2003, p.61)

O que estabelece o discípulo é um duplo movimento que sofre a cultura: estender e reduzir. A extensão é o movimento de distribuição da cultura que deve ser ampliado cada vez mais. O movimento de redução é o movimento do conteúdo da cultura, isto é, os elementos constitutivos da cultura, devem ser reduzidos, fragmentados e, muitos deles, abandonados. A modernidade impõe que estes movimentos assim ocorram, uma vez que dentre as metas por ela estabelecida, dirigindo-se com estes movimentos, é a garantia de direitos inalienáveis de todos os homens: a liberdade e a propriedade. A liberdade alcançada com a educação e cultura que se tem disponível nos estabelecimentos de cultura que, a cada dia, se tornam cada vez mais numerosos. Já a propriedade será conquistada por meio do trabalho livre. O trabalho

livre se torna também um direito garantido pelo teor dado à cultura e à educação, que se dirigem por uma necessidade de vida, para instruírem à vida profissional. O que denuncia Nietzsche é que, se estes movimentos se tornarem hegemônicos e primordiais, estará condenada a possibilidade de se formar e conquistar uma cultura de fato. Isto porque o número cada vez maior de estabelecimentos exige que haja mestres da cultura para haver uma formação para a cultura, contudo, existem poucos homens com esta capacidade. De outro modo, quando se fragmentam, reduzem e abandonam os elementos elevados e sublimes da cultura, ela acaba por perder algo de mais representativo e essencial da sua constituição, deixando de ter o caráter propriamente formador, assumindo outra característica: passa a ser informação, adereço e decoração linguística, técnica fria de medição e etc. que são elementos que pouco tem a ver com a cultura, que é seletiva sem ser, no entanto, redutora.

Nietzsche aponta que o movimento próprio de uma cultura passa pelos mestres da cultura. Se estes homens são raros, pelo fato da natureza ser aristocrática, logo, o movimento mais harmônico com esta condição, que é mais fundamental, é a de que se estreite e concentre o número de estabelecimentos de cultura e se fortaleça e torne soberana a cultura, para garantir a possibilidade de existência da cultura, na medida em que se regulem os locais para formar para a cultura a partir desta “lei necessária da natureza”.

O problema desta percepção de Nietzsche é que ela é contrária à meta da democracia moderna, já que o movimento que propõe para os estabelecimentos de ensino está oposto aos direitos e garantias modernas para a maioria.

Assim, a rejeição imediata, porém, precipitada da crítica apresentada, é devido à percepção de que ela se mostra afastada da concepção democrática que temos do ensino e da educação, já que, pensando democraticamente, ela deve atender a todos e deve ser um direito assegurado pelo Estado. Nesse sentido, a tese apresentada já passa rapidamente a ser descartada e vista como despropositada para qualquer aplicação. Não faltariam as mais rápidas conclusões, como nos aponta, de modo irônico, José Weber

E já é possível ouvir o coro de 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. Usando o termo X- que aqui é “cultura” e “pequeno número” - , já não há mais por que buscar compreender. (2008, p.522)

Talvez como outra forma de consideração da tese apresentada, precisemos reorientar o olhar sobre ela a partir não mais dos resultados idealizadores que esperamos encontrar: direito à cultura para todos. Porém, os causadores do direito defendido: poucos homens são

verdadeiramente cultos. E deste modo podemos perceber que, quando se procura estender a “cultura” sem que haja os agentes promotores desta, o que se está de fato promovendo são dissimulações para uma grande massa. Mas por que existem poucos homens cultos? Porque, nos responde Nietzsche, tais homens somente surgem após um combate longo e obstinado, em que aplicam todas as suas forças no “trabalho que exige uma formação”, trabalho no qual, a natureza dá a maestria a uma reduzida e seleta parte de homens.

Em outro texto de Nietzsche, elucidativo para esta discussão, chamado *Cinco prefácios a cinco livros não escritos* (que foi um presente dado a Cosima Wagner, 1872) encontra-se um dos prefácios chamado “O Estado grego”. Neste ensaio, segundo Anna Cavalcanti (2007), Nietzsche promove uma reelaboração sobre o tema Estado e arte grega que já havia aparecido em *O Nascimento da Tragédia* (1871) e que ele tratou e lapidou com outras versões. No texto “O Estado Grego”, ainda segundo Cavalcanti, é focado na política antiga, independente do véis dado à arte. O resultado visto no texto está na contraposição que se estabelece entre o Estado grego e o Estado liberal moderno, sendo esse efeito o que nos permitirá ver de modo mais claro o relevo da formulação do discípulo como diagnóstico que tira acerca da cultura atual.

As considerações iniciais do ensaio “O Estado Grego” fazem notar que entre os modernos existe um valor central para a sociedade, o trabalho, visto ser este o instrumento que possibilita a necessária luta pela vida. Trabalho significa produzir os meios de existência, mesmo que o meio se torne doloroso e exaustivo, é no produtivo resultado que o homem se fortalece, crendo que a “dignidade do homem” está no trabalho que o sustenta vivo.

Igualmente, segundo Cavalcanti (2007), o valor de caráter absoluto para a modernidade é o que se fundamenta no princípio de igualdade e universalidade dos direitos humanos, de modo que a desigualdade do Estado grego é visto como um elemento a ser negado, mesmo que os antigos gregos se pautem pelas diferenças manifestas no poder dos indivíduos de criar e dar forma a si próprios, que são características fundamentais para constituição de uma cultura.

O que procura sustentar e defender este quadro de valores dos modernos é o anseio de se conservar e de continuar existindo. O que fomenta os indivíduos modernos de modo sagrado é esta busca pela conservação de si. A imagem construída por Nietzsche acerca deste esforço inevitável (*Not*) imposto pelo trabalho é a do “impulso todo-poderoso” que as plantas atrofiadas fazem ao procurarem espalhar suas raízes a procura de alimento e sustentação, mesmo que sobre uma rocha nua e infértil.

Já os antigos gregos, diz Nietzsche no referido ensaio, dispensam estas construções conceituais, que são, diz o autor, “alucinações conceituais”, posto que impõem uma realidade fantasmagórica, inexistente em qualquer lugar. Há entre os gregos uma atmosfera pessimista sobre a existência, é a sabedoria de Sileno, sendo que para eles “o trabalho é um ultraje”. Isto porque a cultura popular pré-homérica identificava a existência como expiação, a existência como não tendo um valor em si. Há uma sinceridade em ver que as coisas humanas são um nada como uma imagem sempre presente. Esta imagem persiste mesmo em Homero, o poeta ingênuo e sonhador como é descrito no *Nascimento da Tragédia*. Em *Odisséia*, repleta de uma clareza sonhadora e desafiadora, é sombreada, de modo pontual, por esta visão titânica na Rapsódia XI. Ali, Ulisses desce ao Hades para que Tirésias lhe indicasse o caminho para Ítaca, mas lá ele encontra outros conhecidos, dentre eles a própria mãe. Ela, no entanto, está fria, evita abraçá-lo, e justifica expondo que estando sem vida, para ela os significados que esta trazia já não querem dizer mais nada, nada são além de uma “sombra de sonho”.

A existência não tem valor porque ela é marcada pela fatalidade, pela efemeridade, pelo fracasso da mortalidade, daquilo que não se sustenta. Ter que lutar pela existência, nota Nietzsche, é para os gregos uma vergonha, e mesmo quando retocada pelo brilho e “adorno sedutor das ilusões artísticas”, ainda assim, o trabalho é sempre um ultraje. Esclarece-nos Cavalcanti (2007) que a vergonha consistiria em um saber inconsciente grego, que nota que a natureza é marcada pela falta de sentido e pela violência, sendo preciso, necessário (*Bedürfnis*)²³ que se busque sentido em um movimento de transcendência de si próprio, e não se agarrar ao que não tem sentido e é violento. A vergonha ainda existe, mesmo na criação artística, diz Nietzsche, mas a atenção para a beleza passa a concorrer com a vergonha, como se nota na comparação feita por ele com relação à criação artística e a procriação humana, diz:

Mas quando a força urgente do impulso artístico faz efeito, ele precisa criar e sujeitar-se aquele esforço inevitável do trabalho. E assim como um pai admira a beleza e o talento de seu filho, embora pense com uma contrariedade envergonhada no ato da procriação, o mesmo acontecia no caso grego. A admiração entusiasmada diante da beleza não chegou a cegá-la com relação a seu devir – que parecia como tudo que devém da natureza, como uma necessidade violenta, como um impelir-se para a existência. O mesmo sentimento que leva o processo de procriação a ser considerado como algo a se ocultar com vergonha, embora o homem sirva nele a uma meta mais elevada do que a sua conservação individual. (1996, p. 46)

²³ A distinção entre os termos alemães *Not* e *Bedürfnis*, exposta pelo tradutor Pedro Süsskind, esclarece a distinção de qualificativos: *Not* como algo que precisa ser feito de modo inevitável; já *Bedürfnis* como algo que se tem necessidade, por exemplo, necessidade de arte. Esta distinção torna mais evidente a diferença entre necessidades de vida e cultura colocadas por Nietzsche.

Assim, o trecho evidencia que a construção cultural, enquanto um sentido mais elevado que a conservação, mostra uma ambivalência, como nota Cavalcanti (2007), de ser uma busca por transcender a si, mas que não deixa de ser ao mesmo tempo natureza, possuindo também um lado violento e sem sentido característico dela. Há uma percepção grega da cultura, oposta a dos modernos. Enquanto estes tomam cultura como um esforço de dissolução e aniquilamento de um mundo natural, criando um novo mundo, que domina o impulso natural, os gregos notam que a criação do novo mundo se dá de modo inseparável com os aspectos violentos e destrutivos da natureza. E este elemento se torna crucial para se perceber o que está no âmago da origem do Estado.

O Estado se constitui como uma forma de organização para a vida social que se propõe superar os entraves da vida natural, no entanto, não se torna independente das formas violentas da natureza, realizando sua destinação por meio da crueldade e da usurpação, como nota Cavalcanti (2007, p.119). De tal forma que se pode constatar um fundamento terrível da cultura, tomando o caso dos gregos e do modo como ocorreu a origem do Estado ali: *que a cultura se expande quando uma maioria se submete a uma minoria*. Desta constatação se extrai a observação de um valor terrível para a existência, conforme Cavalcanti (2007, p.119), que a existência humana se constituía simplesmente de um jogo efêmero de construção e destruição sem que houvesse qualquer valor em si. Trata-se da experiência da ausência de sentido absoluta. Se a cultura se expande em prol de um sentido e uma necessidade transcendente de significado para a existência, ela o faz sem se afastar da violência e da ausência de sentido da natureza, o que a torna, paradoxalmente, constituída por sentimentos opostos. Esta é a constatação que Nietzsche apresenta:

(...) temos de consentir em apresentar, como o eco de uma verdade cruel, o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura: decerto, com essa verdade, não resta mais nenhuma dúvida sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado do pioneiro prometeico da cultura. A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico. (...) Se a cultura fosse realmente do agrado de um povo, se aqui não governassem poderes inexoráveis, que são a lei e o limite do homem singular, então o desprezo pela cultura, a glorificação da pobreza de espírito e o aniquilamento iconoclasta das pretensões artísticas seriam mais do que uma insurreição das massas oprimidas contra homens singulares ameaçadores: seriam o grito da compaixão que contornaria os muros da cultura. O impulso para a justiça e para a igualdade do sofrimento faria submergir todas as outras noções. (1996, p. 48)

Para Cavalcanti (2007, p.120), o objetivo de Nietzsche na crueza da argumentação ao expor a brutalidade do processo civilizatório, quando afirma, por exemplo, que “a escravidão pertence à essência de uma cultura”, está em manifestar uma feroz crítica ao movimento do

esclarecimento, que de modo desonesto procura apagar, ao mesmo tempo, tanto da natureza quanto da cultura seus aspectos terríveis. E pior, que este apagar se volta contra “homens singulares ameaçadores” como uma forma de “glorificação da pobreza de espírito”, como um “grito da compaixão”. Ou seja, o movimento do esclarecimento reconstrói uma dimensão religiosa, dimensão tão criticada no âmago do seu movimento, a partir da crença, não da experiência, mas, na do crescimento da razão e da perfeição do espírito. Este crescimento e perfeição sustentados por um impulso de justiça e de igualdade que se manifestam mais como um “grito de compaixão”, no mesmo tom da Cristandade, como afirma Nietzsche em uma passagem adiante do referido ensaio, fruto do Evangelho de João (1996, p. 49).

Os gregos, com a sinceridade de sua cultura, parecem sinalizar para o problema do impulso de justiça e igualdade, com a imagem de Prometeu. Este, com um ato de compaixão, julga a necessidade dos homens e de garantir a eles a existência, roubando o fogo dos olímpicos. Por este pretense ato de justiça, Prometeu recebeu a sua parcela de justiça ao cometer tal infração, sendo duramente condenado pelos Deuses.

A razão moderna parece caminhar do mesmo modo que Prometeu, empunhando na sua ação de garantia da igualdade, um valor absoluto da existência, não compreendem que o seu senso de justiça pode ter apenas um diâmetro delimitado e não ser uma consideração absoluta, sob a pena de fazer ruir a própria condição que lhe deu existência, que foi um movimento natural e violento contra o mundo feudal e servil. Ou seja, o moderno desconhece o alcance de sua própria cultura, na medida em que despreza e procura fazer submergir todas as noções que lhe deram existência.

Assim, focando um aspecto histórico de relevo exemplar, se os medievos tomam o aspecto humanista do Evangelho para afastar-se da natureza do corpo e voltar-se para a perfeição espiritual e transcendental do Deus cristão, os modernos esclarecidos querem pelo mesmo humanismo afastar e separar o homem da natureza, como um modo de dissociá-lo da violência e brutalidade, buscando as noções de igualdade, liberdade e fraternidade. Este é um aspecto ilusório do movimento do esclarecimento, diz Cavalcanti (2007, p. 120), tendo em vista que o “homem faz parte da natureza”, seja pelas ações nobres, seja nos atos cruéis (A condenação da nobreza e dos opositores a decapitação é oposta a noção de fraternidade). A grande exemplaridade da cultura grega está no fato de pensar os sentimentos destrutivos e criativos do homem como formas de buscar junto à natureza integrar-se a ela. E não fazer da cultura um muro que cercaria o homem, por uma pura necessidade de negação das suas ações desumanas, pautadas por uma valoração que é abstrata e que, ao mesmo tempo, se postula o mérito de ser absoluta. Os gregos compreendiam a penosa existência dos mortais como uma

condição necessária para que reluzisse um mundo artístico dos olímpicos, ou seja, retomando a argumentação do discípulo, que a condição da cultura é que uma ampla maioria trabalhe para uma minoria, no entanto, que a minoria gere sentido de existência para um povo, como algo próprio da cultura.

As formas ilusórias criadas pelos modernos já ocorrem na compreensão da gênese do Estado, em que ainda segundo Cavalcanti (2007, p.120), a crueldade do processo civilizatório é camuflado por meio de teses sobre a origem do Estado que se baseiam na noção de contrato, como é o caso de Hobbes e Rousseau. No entanto, o que se encontra nesse processo é uma estreita ligação entre natureza, poder e Estado. O contrato que é tratado pelos referidos autores como uma garantia para os indivíduos transferirem seus direitos, de fato, para Nietzsche, não ocorre. Para ele, é preciso salientar que a origem do Estado, mesmo sendo forma de organização e de conservação para a vida social, manifesta também uma irreprimível e permanente luta por domínio e desejo selvagem de destruição. Se Hobbes trata o homem como um ser passional, voltado para o acúmulo de bens, estando disposto até mesmo a destruir os outros homens para tanto, então a política se torna um freio para toda ação destrutiva, alimentada pelo medo da morte violenta. A entrega da vontade dos homens ao soberano é um ato de conservação. Nietzsche se opõe a esta lógica utilitarista de poder de Hobbes. O objetivo mais fundamental das forças e energias vitais não é a conservação, mas a expansão. Como o próprio “cinturão de ferro” do Estado quem aparece é o tipo do guerreiro, como fundador do Estado, sobre isto elucida Nietzsche:

uma imagem é colocada diante de nossos olhos, talvez o modelo original do Estado. Aqui vemos, como efeito geral da tendência guerreira, uma separação e uma divisão imediata da massa caótica em *castas militares*, pela qual a construção da “sociedade guerreira” se ergue em forma de pirâmide, sobre uma vasta camada inferior dos escravos. (...) Nas castas superiores nota-se um pouco melhor o que está em jogo, no fundo, nesse processo: a geração do *gênio militar* – que conhecemos como o fundador original do Estado. (1996, p. 58)

Neste modelo visto por Nietzsche, a divisão imediata é entre soldados e escravos, em que as castas militares dominam a camada escrava e promovem a guerra para aumentar e sustentar esta divisão. O que está em jogo é a capacidade não só de controle, como também de organização desta sociedade guerreira, que precisa do gênio militar. Este se expressa pelo uso da força agressiva e modeladora, seu intuito é o de dar forma. Constitui como característica ação formadora o exercício e arte de domínio, de submeter, distinta do aniquilamento. Portanto, o Estado conduzido pelo guerreiro, reorienta a guerra de todos contra todos, uma vez que esta reduz a organização social de ir além do grupo familiar. Esta reorientação da “guerra” (não é mais a “de todos contra todos”) de modo que se possibilite gerar condições

para desenvolver a sociedade e com ela, as formas de expressão artísticas. Já aqueles instintos de domínio e de crueldade que foram reprimidos na convivência social, vão ser canalizados para se liberarem no que Nietzsche configura como princípio de justiça de guerra, ele diz:

O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência” (1996, p. 14).

Na base de consideração do justo, diz Nietzsche, está a violência. A justiça se estabelece entre os povos primeiro como direito do mais forte. O vencedor impõe a execução dos vencidos, assim como a escravidão de mulheres e crianças. O realismo prático da teoria do direito do mais forte se coloca contra o idealismo das tarefas do Estado ideal, que tem na noção de contrato social baseada na forma sábia de ordem civil proposta por Rousseau um exemplo notório. Identificar o que existe e como se comporta é tarefa menos confortável do que a especulação da função ideal das instituições sociais. O fato é que as relações de força estão na base da formação da sociedade, como alerta Cavalcanti (2007, p.120), e ela impõe, diz Nietzsche, uma separação química da sociedade. O Estado rígido compete produzir uma estrutura social organizada, e na base dessa estrutura, contraditoriamente, está a escravidão. Não se trata de uma defesa, antes de uma constatação feita por Nietzsche, com relação aos povos antigos gregos. Mesmo que se proponha que o motivo dos gregos terem sucumbido seja dado também à escravidão, o que consolidou o estado grego, na sua formação foi uma estrutura rígida. Já sobre a miséria da escravidão, por sinal, sempre se manifestaram nas sociedades o sentimento de pesar e compaixão por esta penúria. De outro modo, nos homens modernos o que ocorreu foi um amolecimento com relação à estrutura social, que gerou não menos terríveis calamidades sociais, sem que com isso, se manifeste uma verdadeira piedade com relação a esta miséria.

Para Nietzsche, o Estado formado pela destruição e guerra é marcado por uma intenção profunda da natureza. No caso grego, constituiu-se uma organização em que se manifestou uma completa subordinação de todos os interesses individuais ao Estado, como salienta Cavalcanti (2007, p.121), manifesta nas suas realizações seja na educação, nas festividades e jogos, nas manifestações religiosas ou artísticas. As atividades se mantinham acesas pela disputa que as envolvia. E em meio à disputa o que se desenvolvia era uma relação orgânica entre os indivíduos e a cidade. Como sugere o ensaio *A disputa de Homero*, a disputa, norteadas por uma procura pela perfeição, se processava menos com o desígnio de alcançar um fim na disputa, e muito mais em mantê-la sempre constante, como afirma Nietzsche:

Com o intuito de ver aquele sentimento bem distintamente, em suas expressões ingênuas, o sentimento da necessidade de disputa quando se deve preservar a saúde da cidade-estado, pensemos no sentido original do *ostracismo*: expresso, por exemplo, quando os efésios vão banir Hermodoro. “Entre nós ninguém deve ser o melhor; se alguém for, todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outros”. Por que ninguém deve ser melhor? Porque com isso a disputa teria de se esgotar e o fundamento eterno da vida da cidade helênica estaria a perigo. (1996, p. 20)

Observa Nietzsche que a própria disputa é que orientava a educação, fazendo com que os jovens crescessem tendo em vista a luta e a competição. A disputa concatenava dois interesses particularmente independentes: no indivíduo, a ambição como um sentimento poderoso e, no Estado, a integração como fundamento crucial para a manutenção da cidade-estado. A partir deste elemento de dinâmica e de estabilidade do Estado, é possível o surgimento do artista, e com este, a obra de arte.

Segundo Cavalcanti (2007, p. 122), o que Nietzsche procurar confrontar, é o propósito das manifestações culturais nos gregos, articulados entre, diz Cavalcanti, “a crueldade de domínio e das guerras, de um lado, e a introdução de um princípio na formação dos cidadãos apoiado na contínua superação de si (idem, p. 122)”, frente ao pensamento político moderno. A integração da cultura grega à natureza evidencia que esta e mesmo a vida não carregam em essência a disposição de mera conservação de si. Por outro lado, expressam uma busca por crescimento e expansão, tendo no antagonismo e na luta o papel de gerar crescimento e este de impulsionador para superação de si como objetivo constante. Como um organismo, a cultura encontra vitalidade, tendo em vista que o seu propósito orienta-se em direção à expansão e encontra resistência e oposição frente suas forças. No enfrentamento dessa oposição está a saúde do organismo, assim como de uma cultura, como afirmação da força. Já a fraqueza e debilidade estão na negação da força e do não enfrentamento do que lhe opõe.

Enquanto isso os modernos constroem uma dissimulação frente aos seus enfrentamentos e às suas necessidades de existência a partir da defesa dos princípios de igualdade e de dignidade do trabalho. Porém, tratando de modo nobre o problema ao defender tais princípios, o que eles encobrem é o fato de que a defesa deles tem por finalidade interesses utilitários, já que o trabalho será defendido e sustentado com a intenção de servir de instrumento de dominação. E este jogo imposto pelos modernos estabelece uma contradição no mínimo irônica: Nietzsche diagnostica que na sociedade moderna todos se comportam como escravos, ou seja, todos devem servir ao trabalho por mais que este não tenha a dignidade de que tanto lhe conferem, no entanto, a própria palavra escravo gera um desconforto e mal-estar nos modernos, que se apegam à crença ilusória de que a liberdade é

seu bem mais valioso. A sociedade moderna acredita na ideia de dignidade do trabalho por este ser a atividade que promove a autoconservação, o que proporcionaria a felicidade para todos que é base da crença moderna, e que é o elemento que motiva e desvia o impulso de justiça. A dissimulação está em encobrir a exploração, tornando a crença no trabalho sedutora e pretensamente justa. E com esta crença estabelecida, o que encontramos é a estúpida submissão à produção de necessidades da vida e de falsas necessidades, que vão sendo produzidas de modo incessante e constante. Quando todos se voltam ao trabalho, se desqualifica a atividade superior, que é a de aspirar à cultura, porque o que passa a regular o valor é a atividade majoritária, sob a veste de justa. Deste modo, como nos alerta Cavalcanti (2007, p.122), a definição de escravo em Nietzsche, não se dá como uma estratificação social, porém, na forma de exercício do poder. Desta feita, na época moderna, são os escravos que determinam as relações com o mundo, ou seja, o que é mais primordial que seja conquistado para os escravos é a produção de condições que garantam a conservação diante da luta pela existência. Enquanto que os elementos que criem um sentido para a existência, própria dos homens verdadeiramente cultos é abandonada. Portanto, o discurso de direitos fundamentais acarreta o nivelamento do homem moderno, ou seja, o seu apequenamento e uniformidade, trazendo como consequência o enfraquecimento da esfera política. Enfraquecimento já que a organicidade a partir da qual a cultura, por exemplo, a cultura grega foi constituída, não se reconfigura, ou seja, o modo de ser e agir não colabora mais para que se constitua a integração e reconhecimento na cidade. O que se promove no Estado moderno é um processo de instrumentalização, homens que se tornam objeto de exploração, utilizados por grupos restritos, que se desvinculam do Estado e que desmobilizam aquele tipo de competição e disputa na acepção grega, em prol de uma maior estabilidade, o que privilegia seus interesses econômicos, transformando a competição em um jogo de aniquilamento do oponente. Afinal, um povo em guerra e em disputa não se mobilizará para a produtividade como o que se encontra em estabilidade. E com esta concepção liberal, que faz parte da base do movimento do esclarecimento, é que grupos visam se apropriar do egoísmo das massas, limitadas a promessa de felicidade para todos, que o processo da modernidade se move.

Se reconsiderarmos, então, a tese apresentada pelo discípulo do filósofo, como um diagnóstico da sociedade moderna, ela é conflituosa com a possibilidade de se formar homens cultos, e de se promover uma cultura verdadeira. Se a aspiração à cultura é para um número reduzido de “homens verdadeiramente cultos”, eles são fruto de uma sociedade que se organiza de modo orgânico, como, por exemplo, a sociedade antiga grega, que fomenta mais do que a conservação diante da luta pela existência, mas que ultrapassa essa limitação em

busca de um sentido maior, mais elevado, por meio do homem culto, que conquista uma necessidade artística, criando a obra de arte genial, impondo um sentido simbólico para a existência que é dividido por todos. Mas, efetivamente, notará o discípulo, que a possibilidade desse pequeno número de homens cultos passa pela dedicação de uma grande massa, seduzida pelo sonho e ou embriaguez, que se dedicasse à cultura. O segredo, diz o discípulo:

a maioria dos homens lutam para adquirir cultura, trabalham pela cultura, aparentemente no seu próprio interesse, mas no fundo unicamente para permitir a existência de um pequeno número. (2003, p. 60).

Já a distinção constituída pela sociedade moderna entre os homens, segundo Cavalcanti (2007, p. 122), limita-se a dos papéis sociais, sendo que, deste modo, eles são apenas peças que podem ser repostas e facilmente substituídas. Os homens estão reduzidos ao âmbito dos interesses calculáveis. O interesse do grupo mais forte generaliza-se, tornando-se comum a grande massa, que pelo desejo de felicidade, dirige-se para a autoconservação, que é o trabalho, com vistas à tranquilidade e ao conforto que o trabalho promete gerar. E este interesse absorve o interesse geral. O que acaba por produzir um efeito generalizado de mediocrização, ou seja, o homem útil e trabalhador. E este trabalhador se torna ainda mais rentável, no processo industrial, por meio da divisão do trabalho. E o que ela significa? A partir da divisão do trabalho, a percepção da ação se reduz à repetição e não mais à transformação, extrai-se da execução da ação o pensar sobre a ação. Ocorre a dissociação das partes a serem realizadas para transformação do objeto. O que se pretende é que o domínio do trabalhador se restrinja à ação mecânica. Ao se conseguir este efeito, o que se obteve foi a total uniformidade dos trabalhadores, tendo em vista que mesmo realizando tarefas das mais distintas, sua ação se restringe a repetição mais aprimorada como a forma de dedicação melhor distribuída entre todos, de modo que qualquer forma individualista ou egoísta passa a ser vista como prejuízo para a maioria. Ou seja, a igualdade como princípio tem por finalidade o nivelamento e a redução das diferenças.

Aspecto bem diferente se mostra, por exemplo, entre os jovens gregos, que se formam no espaço da disputa, disputa esta que gera uma melhor expressão da própria personalidade deste jovem. Mesmo quando a expressão se voltava para o egoísmo e a ambição, esta ainda assim encontrava objetivos em comum, marcas de semelhança e identificação nas atividades da cidade, posto serem expressões que alimentam a disputa, o que fortalecia, como consequência, a cidade. Isto porque os motivos da disputa estavam estabelecidos para realizações das questões que focavam a cidade, convergindo o interesse dos jovens, o que era benefício para a cidade.

Outra era a regulação proposta pelos modernos que procuram afastar das práticas educativas o egoísmo como expressão. É tomada mesmo com aversão formas de expressão da singularidade e de distinção. E ao mesmo tempo é também propósito dos modernos eliminar o ambiente de disputa e de antagonismo, isto porque é oportuno suprimir diferenças e tornar todos iguais no processo de formação, reduzindo as relações de autoridade e hierarquia no espaço de formação. O intuito deste direcionamento está em uniformizar os ideais por meio da eliminação da multiplicidade. Nesse sentido, se torna recorrente a negação das ações que não convirjam para a uniformidade pretendida. Trata-se de reprimir o terreno do intuitivo na sociedade, o que promove a perda da produção de identidades. É um processo geral de nivelamento e este é obtido com a exclusão da luta e do antagonismo no espaço social. O sentido de defesa de um único ideal por meio da redução da multiplicidade é um sintoma visto por Nietzsche no homem europeu moderno. O projeto do esclarecimento toma valores culturais, projetando-os como o sentido e fim da própria história. Se anteriormente ao movimento da *Alfklarung* o fim era Deus, agora nesta interpretação é o homem, contudo, idealizado pelos valores de igualdade e dignidade. E ao promover esta idealização, o esclarecimento está também dissimulando e camuflando o fato de ser um movimento particular dentro da história. A negatividade desta ação é a de se propor a excluir, em uma posição de juiz, que uma nova possibilidade de cultura venha a se desenvolver. Isso ocorre quando se propõe a estabelecer valores de cunho universal na relação com a natureza, relação estabelecida apenas como meio de sobrevivência. A dignidade do trabalho é um valor que se propõe absoluto, mas que indica desprezo pela existência.

Torna-se inadmissível para os modernos a ausência de dignidade, no entanto tal princípio, contraditoriamente, corrobora e sustenta a reprodução de mecanismos de exploração e a dissolução da diferença, expressão da singularidade. Se se postula o princípio de igualdade como lei universal, o efeito obtido é o da dissolução da diferença e, por conseguinte, o do antagonismo de forças. Segundo Cavalcanti (2007), essa dissolução neutraliza a diferença de força, que pela distensão se converte em impotência. A cultura sofre assim uma redução de força, já que é diretamente um golpe contra aqueles de força criadora, porque o que se estabelece não é a criação, mas a reprodução inautêntica de mecanismos. O que nos leva a notar que a negação de forças é um valor de sustentação da condição moderna. Assim, a vitalidade própria de uma cultura sofre um declínio, por conta de se defender a conservação da existência como valor maior. Tem-se então uma força que é destrutiva, pois notamos que a dignidade do trabalho se dissolve em mecanismos de exploração e a liberdade se converte em uniformidade.

O velho filósofo toca de modo justo nessa redução da força criadora, ao questionar seu discípulo sobre o seu abandono das funções de professor. Para ele, há presunção no discípulo em acreditar que já sua luta pela cultura o tenha elevado a uma força criadora que o desobrigue da dedicação pela cultura. Crê que o discípulo tenha se persuadido da ilusão moderna de se igualar aos poucos homens cultos, caindo na armadilha moderna de viver comodamente, distante do antagonismo de forças. O enganado desencanto do velho filósofo se desfaz a partir da tese apresentada pelo discípulo. Aquele notou no movimento de extensão e redução da cultura a falsa pretensão de democratizar os direitos do gênio que, por conseguinte, não só suavizam falsamente “o trabalho que exige uma formação”, como também destroem a possibilidade de geração do homem culto. Isto porque a modernidade dissuade os homens da “necessidade de trabalhar para o gênio”, mesmo que todos preferissem se instalar “a sombra da árvore que o gênio plantou” (2003, p. 60).

3) Utilidade, erudição e jornalismo

3.1) O dogma da economia nacional

O homem moderno encobre sua própria condição a partir dos princípios de igualdade e de dignidade do homem presente na base da democracia moderna que, no entanto, apenas produz como efeito a uniformidade e a exploração do trabalho de modo generalizado. O afrouxamento da hierarquia da organização social, presente no ideal de igualdade dos direitos e manifesto na orientação democrática, faz com que o desejo de felicidade e de conservação próprio das massas seja colocado como o interesse geral, atribuindo-se a este a condição de princípio de justiça. Este é o diagnóstico identificado pelo discípulo na cultura alemã daquele momento que busca se reproduzir dentro dos estabelecimentos de ensino alemão, ao constatar nestes a tendência de extensão da cultura. E ele faz notar que o fundamento da tendência pauta-se ainda em um dogma da economia nacional moderna:

Esta extensão é um dos dogmas da economia atual [*nationalökonomischen Dogmen*] mais caros da época atual. O máximo de conhecimento e cultura possível – portanto o máximo de produção e necessidade possível -, portanto o máximo de felicidade possível: - eis mais ou menos a fórmula. Temos aqui, como objetivo e fim da cultura a utilidade, ou mais exatamente, o lucro, o maior ganho de dinheiro possível (2003, p. 61).

Com este procedimento, a cultura se torna uma mercadoria que passa a ter maior ou menor utilidade, na medida em que promove ou diminui a felicidade. E a própria produção de cultura passa a estar vinculada ao maior ganho de dinheiro que ela possa proporcionar, ou seja, ao lucro que dela se obtenha. Deste modo, os homens passam a ser formatados para esta designação. A “cultura” passa a tomar como tarefa a criação de “homens correntes” e, em

mesma medida, as instituições de ensino organizam-se de modo que tais homens progredam neste sentido. Trabalham para que o nível de conhecimento e de saber ajustem-se para que tais homens tenham, uma tal preparação, de modo que lhes permitam extrair maior quantidade de felicidade e de lucro. Nesta concepção de mundo, em que se associam a inteligência e a propriedade, tudo o que lhe é oposto é evitado e odiado como perda e decréscimo, como desgostoso prejuízo. Torna-se então uma exigência moral voltar-se para aquilo que seja o caminho mais curto para a felicidade, para o que seja rápido na tradução de conhecimento em ganho de dinheiro. Ao Estado, se projeta esta exigência moral, como sendo uma lei universal, como teoriza a tradição liberal, os direitos naturais do homem. Estes, notadamente expressos na vida moderna pela concepção de liberdade e propriedade.

Este ponto evidencia que a determinação do Estado é dependente do indivíduo, naquilo que ele carrega de universal, que se objetiva no princípio de utilidade. Esta conformação se estabelece como elemento orientador para a atuação de grande parte dos Estados modernos. E é nesse sentido que Nietzsche identifica como a “cultura atual” se orienta e vai se constituindo como uma tendência que impõe: “O máximo de conhecimento e cultura possível – portanto o máximo de produção e necessidade possível -, portanto o máximo de felicidade possível: - eis mais ou menos a fórmula” (2003, p.61)

A cultura de um homem tem valor se ela lhe proporciona ganho. Já uma cultura que demande tempo, torne o homem solitário e lhe requeira como finalidade o intento além do dinheiro, tem-se aí um propósito execrável. E daquela disposição, as relações passam a ser coordenadas em âmbito social, segundo a seguinte lógica: se todos os homens tem direito à cultura, é porque ela seria meio para obtenção de felicidade, e a felicidade é uma pretensão justa a todos os homens. Porém, não é verdade que a razão da existência da cultura seja unicamente esta. Portanto, se ela se origina de um “egoísmo superior”, de uma necessidade (*Bedürfnis*) artística de nobres homens, seria por este motivo que ela deveria ser descartada, por carregar em si uma tendência divergente?

Dessa cultura rápida, nos alerta Nietzsche, na voz do velho filósofo, nasce um grande perigo, ele diz:

a grande massa irá um dia pular o grau intermediário e se lançar sem rodeios à felicidade terrena. É isto o que se chama agora de “questão social”. Pois a massa poderia ter a impressão de que a cultura estendida à maioria dos homens não era senão um meio para uma minoria obter a felicidade na terra: a cultura ‘tão universal quanto possível enfraquece a tal ponto a cultura, que ela não pode mais admitir qualquer privilégio ou garantir qualquer respeito. A cultura mais universal é exatamente a barbárie. (2003, p. 62)

A privação da massa passa a ser a medida de toda e qualquer consideração sobre seu direito à felicidade na terra, e nesse ponto todo o sentido de cultura se perde na barbárie. Podemos observar que neste ponto Nietzsche parece remeter a alguns elementos conceituais do pensamento de Schiller, presente na *Educação Estética do Homem*.

Na concepção liberal do Estado que existe por conta de um fundamento subjetivo dos homens, atestando que a orientação do Estado deve encontrar suas prescrições a partir dele, defendendo-o como função própria e modo de sustentação do próprio Estado, já a noção de Estado apresentada por Schiller nas cartas III e IV, opõe-se diretamente a esta imposição. Para Schiller, a edificação do Estado está não no homem individual (pessoa particular), mas no homem ideal e puro. Ao homem individual é tarefa existencial procurar entrar em acordo, diz Schiller, com todas as suas inclinações e modificações, com a projeção de unidade inalterável que este homem ideal representa. Para tanto, a tarefa do Estado passa por outro caminho, diz Schiller:

O Estado deve ser uma organização que se forma por si e para si, e é justamente por isso que ele só poderá tornar-se real quando suas partes tiverem se afinado com a Ideia do todo (2002, p.29).

A noção de Estado em que se baseia Schiller é a de um representante não dos cidadãos individuais, mas “da humanidade pura e objetiva no seio de seus cidadãos” (2002, p. 29). Deste modo a garantia dos direitos está fundada em uma noção elevada de humanidade como forma de sustentação do Estado, tendo em vista que o homem cultivado, isto é, elevado por uma objetiva humanidade, diz Schiller, “faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio” (2002, p. 29). A noção é moderna tendo em vista que a humanidade objetiva encontra-se no exercício contínuo da razão, contudo, francamente indisposta com a frouxidão do Estado liberal moderno e, de outro modo, sustentada no equilíbrio entre direito e dever, como observa Schiller:

O Estado terá de observar para com eles (cidadãos) a mesma relação em que estes estão para si mesmos e só poderá honrar-lhes a humanidade subjetiva no *mesmo* grau em que ela estiver elevada à humanidade objetiva (2002, p. 29).

Se tomarmos a noção liberal de Estado que atribui ao princípio de utilidade a disposição racional em si para a orientação das ações do Estado, o que nota Schiller, por outro lado, é que a atividade racional é ainda mais extensa e ampla que a utilidade, requerendo um intenso trabalho do homem individual para a sua elevação em homem cultivado. Isto porque naturalmente a forma dos sujeitos é múltipla, diz Schiller, sendo que para alcançar a unidade, dois seriam os caminhos que ele elenca:

Ou pela opressão do homem empírico pelo puro, quando o Estado suprime os indivíduos; ou pelo fato de o indivíduo *tornar-se* Estado, quando o homem no tempo se *enobrece* em direção ao homem na Ideia (2002, p. 28).

Neste sentido, o Estado, com sua organização própria, deve estabelecer forma para que o homem cultivado possa surgir, seja pela opressão, em que a humanidade subjetiva deve ser delineada pela objetiva, e ainda pelas possibilidades de uma formação cultural (*Bildung*), em que o Estado se orienta para que o homem enobrecido surja com suas próprias forças e se estabeleça como Estado²⁴. O homem enobrecido, como nota Nietzsche, é a exceção, ele diz: “ninguém aspiraria à cultura se soubesse a que ponto o número de homens verdadeiramente cultos é, enfim, e não poderia deixar de ser, incrivelmente pequeno” (2003, p.60). Schiller também nota que a distância entre o homem subjetivo e o homem objetivo é grande, contudo, não será por isso que o Estado cederá ao dilema democrático de orientar-se ao interesse geral, mas usar de opressão e empunhar “contra o cidadão o severo rigor da lei”, tendo em vista não permitir a esta individualidade hostil ao Estado ter espaço. Isto porque, o homem subjetivo dentro do Estado pode agir contra si, o que significa agir contra o Estado, porque desconhece os elevados desígnios da humanidade objetiva que são a sustentação do Estado e, por conseguinte, dele mesmo²⁵. Schiller assim esclarece as formas de agir contra si:

O homem, entretanto, pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem (2002, p. 29).

O homem selvagem que se estabelece no Estado de natureza, em que a violência e crueldade o desliga de qualquer regramento e, do mesmo modo, qualquer associação, tendo como efeito o de desconsiderar a arte; já o bárbaro constitui regras e se associa, contudo, seu modo de proceder o impede de alçar a qualquer sentimento intenso, porque ele se orienta para o útil na natureza, mesmo na sua própria. A arte se torna um meio no qual ele desonra e

²⁴ Como nota José F. Weber (2008), o surgimento do homem enobrecido ou do gênio é ponto de discordância entre Nietzsche e Schopenhauer. Para este, o gênio se impõe, apesar de todos os percalços, como é a contradição que se dá na recusa do gênio pelos seus contemporâneos, mas ainda assim será apropriado como obra, pela posteridade enquanto cultura nacional. Já Nietzsche pretende revelar que a genialidade se perde, apesar de tudo. Ao que parece o extravio é elemento crucial na sua pretensão de discutir a formação cultural (*Bildung*).

²⁵ Nietzsche, opostamente a Schiller, parece notar que ao Estado não compete conter e julgar o homem subjetivo como juiz, avaliando e condenando, como se estivesse acima de qualquer suspeita, estabelecendo ao homem conter-se ou agir. Ao homem, defende Nietzsche, é possível a liberdade da ação, e nota que ao Estado compete garantir a permanente disputa, não se afrouxar a comodidade da vida utilitária, mas conduzir as formas de vida pública que garantam a expressão da personalidade, mesmo fomentando a individualidade e mesmo o egoísmo. Porém, que entre elas possa haver o confronto, que as forças superiores dominem e as menos preparadas se submetam para se fortalecerem. Para Nietzsche, não é a razão que assegura poder ao Estado, e sim a força de expressão na disputa e a capacidade de superação.

escarnece a natureza e não pelo qual ele a ela se integra. Nesse movimento de defesa da satisfação imediata a que ele se deixa levar, os bárbaros passam a servir as formas de sua conservação, ou seja, continuam “sendo escravo de seu escravo”.

Este é o tom de Nietzsche, ao dar voz ao velho filósofo, quando este intervém na crítica do discípulo acerca da “pretensão justa à felicidade na terra” (2003, p.62), acrescentando que a extensão da cultura, denota prejuízo para a cultura no que ela é. A direção do Estado em defesa dos anseios do indivíduo a qualquer preço, fundado na defesa da felicidade, desfaz a estrutura social a serviço da cultura e em respeito à coesão dos homens com relação a suas vidas no Estado. O que todos passam a ter em mira é o interesse utilitário na realização de qualquer atividade. Este princípio encobre e afasta a percepção de sentimentos que poderiam ser aprendidos em atividades que dividissem objetivos comuns, uma vez que a cultura se torna enfraquecida. Aliás, toda percepção das coisas está marcada por esta cultura enfraquecida, que a todo instante produz um desencantamento sobre as necessidades que cria, despertando a insatisfação que anseia por outras necessidades, até o ponto de arruinamento, como diz desdenhosamente o velho filósofo: “a massa poderia ter a impressão de que a cultura estendida à maioria dos homens não era senão um meio para uma minoria obter a felicidade na terra” (2003, p. 62).

O referido arruinamento era também indício verificado por Schiller, na carta V, da *Educação Estética*, ao descrever que o homem arreado a opiniões e arbítrios, está desperto de sua indolência e ilusão e “exige para a restituição de seus direitos inalienáveis” (2002, p. 31). Contudo, o modo de assim fazê-lo é marcado pelo desencanto, ou seja, não se vê inserido no espaço social por uma sensação de identidade, o que o leva a insatisfação, e como consequência, o desobriga de suas funções e deveres. E até mesmo se mostra incapaz de perceber que o modo de expressar a insatisfação não é na desobrigação, mas em melhor compreender em que condições as obrigações requerem uma reavaliação da exigência estabelecida, para ele atuar opostamente sobre isto. Ele salta a esta disposição política e “ergue-se para tomar pela violência aquilo que, segundo sua opinião, lhe é negado injustamente” (2002, p. 31). Nas palavras de Nietzsche, ainda na mesma intervenção do velho filósofo, o mesmo diagnóstico é prescrito como um alerta, ele diz:

Esta concepção que descreveste não sem clareza faz nascer um grande e mesmo um enorme perigo: a grande massa irá um dia pular o grau intermediário e se lançar sem rodeios à felicidade terrena. (2003, p. 62)

Tendo em vista que o Estado defende apenas os interesses utilitários que afrouxam todo tipo de atividades coletivas e de interesse comum, a marca da insurreição das massas é caracterizada como um salto, como um pulo, descrito por Schiller como “impulsos grosseiros

e sem lei” (2002, p. 32). Tal movimento é descrito por Schiller como um retrocesso, posto que “a sociedade desregrada recai no reino elementar em vez de ascender à vida orgânica” (2002, p. 32). Ou seja, o movimento lança o homem ao Estado de natureza da violência, e o Estado arruína-se naquilo que consistiria a sua possibilidade, lançar o homem à liberdade, por meio da organização de uma vida civil que fosse recoberta de um horizonte cultural formador, portanto, orgânico²⁶.

Na discussão entre o velho filósofo e o discípulo ainda outro elemento, distinto do princípio de utilidade, é elencado como fator desencadeador da ampliação da cultura, que foi o temor da opressão religiosa.

Este elemento insere-se como fator histórico fundamental. Segundo Weber (2011), a partir da análise de Hobsbawn, a modernidade teve como portas de entrada os processos da Revolução Francesa e Industrial. Weber assinala que a eclosão destas revoluções, a partir dos casos da França e da Inglaterra, expressam condições econômicas e políticas destas sociedades que ecoam por toda a Europa no início do século XIX, como uma “atmosfera de ação”. Tais revoluções consistiram principalmente em liberar forças de produção, o que desencadeou uma enorme expansão tecnológica, de um lado, e na forma de representação de mundo. A Revolução Francesa foi ainda o berço de um ideário político e jurídico que fundamentaria a organização de instituições democráticas vindouras. Este processo revolucionário, movido pelo rompimento de novas ideias foi despertado por uma necessidade, diz Weber, de “recusa radical das práticas e dos valores do *ancienne regime*” (2011, p.38),

²⁶ Humboldt descreve, no texto fundamental do projeto neo-humanista *Os Limites da Ação do Estado*, a atuação nociva do Estado sobre os homens que os impendem de alcançarem o fim a que se destinam, a saber, “o cultivo mais completo e harmonioso possível de suas forças para integrá-las em uma totalidade”(s/d, p.02). Para Humboldt, o Estado atua de duas formas: incentivando a felicidade (ele chama de bem-estar positivo) e impedindo o mal, garantindo a segurança (bem-estar negativo). Para Humboldt o Estado cumpre bem seu fim quando se limita a garantia da segurança, porque é a única coisa que o indivíduo não pode obter para si por seus próprios esforços independentes. Já o incentivo a felicidade é, em todos os três aspectos da atuação do Estado, nocivo à liberdade do homem. No primeiro: O Estado determina somente ações particulares, produz como consequência a uniformidade da nação, conformando de modo contido e artificial o cidadão; no segundo: determina todo o atuar, que traz como consequência que as instituições estatais responsáveis por isso enfraquecem a vitalidade da nação (que nos parece ser o caso do Estado alemão ao propor as tendências de expansão e redução da cultura nos seus estabelecimentos de ensino, deste modo, Nietzsche compartilha aqui da mesma disposição de Humboldt); e em terceiro determina o caráter e o modo de pensar, que traz consequências ainda mais nocivas: o Estado atua no caráter moral dos indivíduos, impondo-lhes o sacrifício da própria vontade. Quando esta intenção é bem sucedida, o indivíduo passa a se sentir liberado em pensar nas diretrizes de sua vida e limita-se a seguir as que foram estipuladas pelo Estado. As consequências é que: atrofiam suas percepções sobre o mérito e o dever; se sente liberado do esforço para melhorar sua própria situação; e procura burlar as próprias leis do Estado, considerando o êxito em tal consecução um ganho. Perde-se com isso o ganho da grandeza e beleza que o homem conquista ao se esforçar de modo constante para que seu ser interior seja a fonte primeira de toda sua ação (Aqui temos o salto descrito pelo velho filósofo da massa em busca da felicidade terrena, fruto, então, deduzido por Humboldt, da ação nociva do Estado quando busca incentivar a felicidade, ou seja, os interesses utilitários).

que se sustentava pela dogmática visão de mundo e o poder repressor (mantenedor desta visão de mundo) da Igreja Católica.

Desse modo, diz Nietzsche, a partir do discípulo:

O temor da opressão religiosa é tão geral e o medo das consequências desta opressão tão marcado, que em todas as classes da sociedade se encontra um desejo ávido de cultura e se absorve de preferência os elementos que destroem os instintos religiosos (2003, p. 63).

Este “desejo ávido de cultura” encontra seus princípios a partir das críticas compostas na sociedade francesa pelos filósofos do Iluminismo, que deram forma a um conjunto de princípios que rompiam e suspendiam os valores da tradição cristã. Segundo Weber, o Iluminismo se caracterizou-se:

1°. Pela extensão da crítica a todos os domínios do conhecimento e das crenças (recusa do valor absoluto atribuído a tradição); 2°. Por uma teoria do conhecimento na qual o conhecimento dependia da experiência fenomênica, visto ser, o mundo fenomênico, o seu limite; 3°. Por uma aplicação do progresso do conhecimento às condições vitais, buscando com isso melhorar a vida social. (2011, p.38-9)

Estender a crítica a todo conhecimento, experiência como condição de conhecimento e voltar o conhecimento ao aprimoramento da vida, foram princípios tão fortes que colocaram em crise e em ruínas o antigo regime, a partir da sua sustentação que eram os dogmas da Igreja Católica. Contudo, se os princípios do Iluminismo que abalaram e ruíram a tradição cristã, eles mesmos não se sustentaram na cultura moderna. Esta se fincou no princípio de igualdade e de dignidade do homem, o que de modo prático resultou na conformação da sociedade em uma uniformidade e permitiu o encobrimento da exploração nas relações de trabalho livre, que não foram alvos de crítica ou de experimentação para novas descobertas, o que dirá se indagarmos a condição de aprimoramento da vida. De fato, a uniformidade e o encobrimento da exploração serviram de alavanca para que outro dogma fosse eleito: o princípio de utilidade e com este, a necessidade de extensão da cultura.

3.2) Erudição e Jornalismo – barbárie no estilo

Se, por um lado, a extensão da cultura teve como motor o princípio de utilidade que calçou na mentalidade moderna a insatisfação e a necessidade de ganho permanente para a felicidade, tendo conglomerado o interesse das massas, já a outra tendência, a redução da cultura, cunhou e arregimentou os promotores da cultura, isto é, a classe intelectual.

Enquanto Schiller aponta que estes promotores de cultura seriam a classe civilizada, tomando a produção de cultura em um círculo amplo, verificando a ampla reprodução de uma

atitude de “languidez e de uma depravação do caráter” (2002, p.32), Nietzsche foca sua análise nos círculos acadêmicos, entre eruditos e literatos, que serão propalados pelos jornalistas.

Não obstante, o pensamento de Nietzsche corresponde e acompanha o pensamento de Schiller na *Educação Estética do Homem*, quando este mostra que trabalhando para o seu século, não pode se negar a ver e a considerar que “a voz da necessidade e do gosto do século na escolha do próprio agir” é marcado por não estar em favor da arte (necessidade artística), afastando o gênio, ou seja, o homem culto, dos seus desígnios, isto é, “de abandonar a realidade e elevar-se, com decorosa ousadia, para além da privação” (2002, p.21). De outro modo, o que percebe Schiller é que em seu tempo a privação impera, fazendo com que a humanidade decaia sob a opressão desta “privação da matéria” (luta pela existência). E esta opressão ocorre a partir do instrumento de grande tentação e idolatria, já identificado, que é a utilidade. Assim, diz Schiller:

A utilidade é o grande ídolo do tempo; quer ser servida por todas as forças e cultuada por todos os talentos. Nesta balança grosseira, o mérito espiritual da arte nada pesa, e ela, roubada de todo estímulo, desaparece do ruidoso mercado do século. Até o espírito de investigação filosófica arranca, uma a uma, as províncias da imaginação, e as fronteiras da arte vão-se estreitando à medida que a ciência amplia as suas. (2002, p.22)

Além da constatação do poder da utilidade na atividade intelectual do homem, o diagnóstico de Schiller também aponta que a investigação filosófica está contaminada por tal instrumento, a utilidade, trabalhando em prol da ciência, e tornando o diâmetro da arte cada vez menor dentro da vida humana.

Como aponta Schiller, a investigação filosófica trabalha em prol da ciência, e esta se torna um campo de estudo por demais extenso, fazendo com que a produção científica se torne um trabalho de grande especialização, de tal forma que haja uma grande independência entre suas áreas, de modo a não mais promoverem diálogos entre elas. Surge, então, o erudito, enquanto aquele que se volta e se dedica a uma especialidade, e que estará, contraditoriamente, diz Nietzsche, acima da multidão, mas em nada será diferente dela, pois:

um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinada, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade. (2003, p. 64)

E, afirma ainda Nietzsche, que na Alemanha, a especialização é tomada moralmente como uma nobre sobriedade, por mais que ela se distancie da verdadeira cultura, na medida

em que não se estende além de um pequeno círculo de concepções, marcada, como diz o filósofo, por uma “fidelidade nas pequenas coisas”. O que implica dizer que, mesmo possuindo incrível destreza para realização de uma área de conhecimento, esta função o apequena para a percepção de tudo o que foge da sua alçada de conhecimento, o que é a consequência de toda divisão do trabalho. E esta divisão do trabalho nas ciências tem como objetivo a redução e mesmo o aniquilamento da cultura, sendo que a ação da ciência, assim, aproxima-se do objetivo próprio das religiões. Se para muitas religiões, por conta de sua origem e história, a redução da cultura torna-se justificada, para a ciência trata-se de um tiro no pé. Isto porque a promoção da redução da cultura pela ciência é seguida por uma nova concepção que se coloca em lugar da cultura, diz Nietzsche, esta tarefa será cumprida pelo jornalista.

“O jornal substitui a cultura”, e ao mesmo tempo consegue ser a confluência das duas tendências mencionadas, pois tanto estende quanto reduz a cultura. Aos que tem pretensões de cultura, como o erudito, o jornalismo se torna um apoio seguro, uma vez que consegue aderir-se a manifestações e formas diferentes de vida, seja nas artes e ciências, amoldando-as. Isto porque o jornalista é o senhor do momento, oposto ao grande gênio, que nos livra do momento, como afirma o velho filósofo, ou seja, o discurso jornalístico se rende aos acontecimentos reproduzindo a opinião da maioria, enquanto o gênio foge das opiniões do público buscando um conhecimento que dialogue com o conhecimento da humanidade. Mas o que mais impressiona é que o erudito e o jornalista se tomam de uma grande credulidade, diz Nietzsche, uma credulidade satisfeita, quanto ao fato de estarem expressando uma cultura verdadeira. Contudo, uma cultura verdadeira, nos alerta Nietzsche, tem como requisito necessário uma unidade de estilo, ou seja, uma capacidade ordenadora e disciplinada que se impõe sobre forças em competição que são, por meio de uma criação plástica, artística, orientadas a uma coerência e equilíbrio interno, que se chamaria aqui de harmonia de estilo único (2008, p. 22). De outro modo, o que se encontra na pretensão apresentada é de fato uma cultura artificial, na qual se tenta impor sobre as forças em disputa uma deformação e um desequilíbrio, dando a um lado um agigantamento desproporcional, que não orienta e organiza as ações, que se expressa ainda em uma mistura caótica. A estes homens que se compreendem como homens de cultura, mas que não expressam qualquer inspiração artística, Nietzsche os chama de filisteus da cultura. O filósofo esclarece que:

“Filisteu” é tomada da linguagem estudantil e designa, num sentido muito amplo, mas de todo corrente, o contrário do artista, do predileto das musas, do homem verdadeiramente instruído.(2008, p.22).

Contudo, este personagem social ignora sua condição e acredita, na verdade, ser um homem tocado pelas musas e que expressa a autêntica cultura alemã. Isto porque ele, como jornalista e senhor do momento, percebe que ao seu entorno, entre homens de espírito tão instruído quanto o seu, somente encontra ideias semelhantes, e por isso, acredita se deparar aí com a unidade de estilo que tanto procurava. Engano este que lhe passa despercebido, posto que tem à frente de si apenas uma uniformidade de necessidades idênticas a sua. Tal unidade está, diz Nietzsche, no modo uníssono de negar e excluir de maneira consciente ou inconsciente “toda forma artística fecunda e de todas as exigências de um verdadeiro estilo”²⁷. Tem-se então uma infeliz distorção construída no cérebro do filisteu instruído, de um conjunto coerente de negações observadas como uma unidade, mas que não passariam de um sistema de não-cultura. Não obstante, tais negações serão tomadas por este como a manifesta presença do espírito alemão. Eis aí o quiproquó, aplicar ao termo estilo, o que de fato significa a barbárie, esta máscara que impede a cultura atual de ser confrontada com sua própria ilusão.

4) Formar para a cultura versus instruções para as necessidades de vida

Quando se percebe que as classes responsáveis pela promoção de cultura se renderam ao poder da utilidade, que na compreensão de Schiller significa decair sob a opressão da “privação da matéria”, o que ocorre é o estreitamento da presença da arte dentro da vida, em mesma medida que se vai, por meio da investigação filosófica, trabalhando para a extensão dos campos da ciência, o que torna os campos de investigações científicas independentes e fragmentados, e acaba por conformar homens com conhecimentos específicos e limitados a um círculo estreito de concepções: surge o erudito. Este é um mero operário, como diz Nietzsche, a reproduzir o mesmo tipo restrito de concepção, que corroe a base do saber científico, uma vez que ela não mais se volta à descoberta, mas ao acúmulo de concepções.

Ao jornalista cabe a tarefa de propalar as concepções em acordo com a opinião pública, como um termômetro do momento. No entanto, tal operação só torna tais homens mais distantes de uma unidade de estilo, o que de fato passa por eles despercebido, tendo em vista que acreditam constituir um sistema coerente de concepções, que se tratam, ao contrário, de um conjunto de negações do que se opõem as suas verdades. A este sistema negador que

²⁷. *Consideração Intempestiva – David Strauss, Sectário e Escritor*, 2008, p.22.

tomam como estilo, segundo Nietzsche, os opõem aos artistas. É deste modo que a pseudocultura se efetiva, sem que seja confrontada com a verdadeira cultura.

Se a cultura aristocrática, como chama Nietzsche, a cultura elevada e verdadeira, funda-se em uma sábia seleção dos espíritos, os quais não se rendendo a quaisquer seduções do que é contestável, atingem um ambiente mais elevado que a da opinião pública e seus interesses utilitários, no entanto, tendem tais espíritos ao isolamento e a não mais surgirem em uma cultura predominantemente utilitária.

De outro modo, a pseudocultura, como chama Nietzsche à cultura do seu tempo, buscava a produção da erudição voltada para uma realidade “microscópica” e estéril, seja na área científica, seja na área social, já que não promove integração, muito pelo contrário, torna a sociedade ainda mais fragmentada.

Por esta condição, diagnostica o velho filósofo, que toma forma uma estranha decadência no cerne de uma cultura, tendo em vista que o Estado passou a dominar a produção cultural, e por intermédio desta, ele atinge seus próprios fins. No caso alemão, a busca é a unificação, obtida por um duplo ataque:

1) Contra a França, enquanto potência hostil, na guerra franco-prussiana, que possibilitou aos povos germânicos identificarem um inimigo em comum, unindo seus interesses e, na medida em que se atribui a vitória na guerra, como sendo uma vitória da “cultura alemã” sobre a cultura francesa, o que se trata ilusoriamente de postular uma superioridade de uma cultura sobre a outra;

2) e contra o espírito “autenticamente alemão” tendo em vista que este não se torna utilizável para a formação de funcionários necessários para os cargos do Estado, então, em expansão.

É a partir deste duplo ataque que se identifica a ocorrência do coroamento da pseudocultura alemã, dita como vitoriosa na guerra contra a França, mas que na verdade, diz Nietzsche, trata-se de uma “derrota total: a derrota, até mesmo a extirpação do espírito alemão em proveito do ‘Império alemão’” (2008, p. 15).

O espírito alemão, por sua vez, se vê ligado de forma ampla e intensa com a antiguidade grega, pela mais nobre das necessidades (2003, p.102). “Misterioso e difícil de compreender” (2003, p. 83-4), diz Nietzsche, são os laços entre os alemães e o gênio grego, que traz aos primeiros um modelo para as suas elevadas pretensões. E com tenacidade e coragem, a partir deste modelo, grandes homens do passado, frente a colossais dificuldades,

deram ao espírito alemão uma aura pura e sublime nas suas intenções²⁸. Por isso, o espírito alemão é visto pela sua arte, pelo velho filósofo, como sendo capaz de tomar a missão de enfrentar a degeneração moderna, libertando o homem moderno da sua satisfeita degradação. Se o velho filósofo manifesta o imperativo ao seu companheiro e discípulo de “permanecer no seu posto”, é porque vê que nos “lamentos tardios”, que do espírito alemão ainda ressoarem “pelo deserto da atualidade” (2003, p. 102), ainda estes trarão terror para a cultura atual, que não tem força, mas apenas enfeite e sobrepeso.

A estratégia, diz o velho filósofo, é passar ao ataque, não se esconder. Refletir acerca dos instintos superiores que repulsam a barbárie atual. E o local em que esta reflexão deve se iniciar é nos estabelecimentos de cultura. No entanto, o velho filósofo adverte para as confusões que ocorrem acerca destes estabelecimentos: primeiro, que na luta pela existência o homem deve aprender muito, só que aquilo que ele aprende e faz em nada tem a ver com a cultura, já que a cultura só principia em uma atmosfera acima do mundo da necessidade, da privação; segundo, é preciso saber a importância que o homem dá a sua existência subjetiva frente aos outros, isto é, quanta força despense na “luta individual pela vida” (2003, p. 103). Trata-se aqui de uma questão sobre o quanto se pode abandonar ou o quanto se está ligado a sua individualidade. Enquanto existem homens que limitam suas necessidades, de modo mesmo estoico, para ascender a um esquecimento e rejeição da sua individualidade, já outros, contrariamente, dirigem suas ações para as necessidades da sua individualidade, como se, diz o velho filósofo, “estivesse em condições de superar na luta o seu maior adversário, o tempo” (idem, p. 103). Estes não se dão o luxo de disporem de tempo perdido, como se revelassem um desejo incansável de imortalidade. A cada novo ganho representa uma nova vida que fomenta o anseio de eternidade, diz o velho filósofo seja na:

“riqueza e poder, sagacidade, presença de espírito, eloquência, uma reputação ascendente, um nome de peso – todas estas coisas constituem unicamente aqui os meios com os quais a insaciável vontade de viver pessoal busca uma nova vida, com os quais se deseja uma eternidade, afinal de contas, ilusória” (2003, p.104)

Todos estes elementos que se colocam ilusoriamente como meios de fruição da “insaciável vontade de viver”, meios com os quais, segundo o alerta do velho filósofo, as necessidades de vida do indivíduo aumentam, dando à sua individualidade ainda maior relevo e preocupação, fazendo apenas com que ele se afaste da verdadeira cultura. Um exemplo mais

²⁸ A Antiguidade grega se torna um modelo cultural para a Alemanha a partir de Winckelmann que promove a descoberta do mundo antigo com uma nova visão, descrevendo a arte e a experiência da cultura grega como um guia universal por possuir “a nobre simplicidade e a serena grandeza” nas suas obras de arte, dignas da imitação e aprendizado da atitude e expressão, fontes de uma verdadeira cultura. A partir de Winckelmann se constitui uma tradição cultural na Alemanha, fundada na cultura grega, que procura gerar o espírito alemão.

evidente está na arte. Quando a arte se volta para efeitos que divertem ou que estimulam o espectador, ela se desliga da atividade sublime da arte que é a capacidade de projetar o homem para além de si, libertando-o da sua individualidade, notadamente ambiciosa e inquieta²⁹. O artista que se volta para este efeito degrada e corrompe sua arte, estando distante da verdadeira arte. Isto porque a verdadeira arte, nota aqui o velho filósofo, rejeita os indivíduos necessitados e cheios de desejo, não se deixa apoderar por aqueles que buscam nela meio de realização para intentos egoístas. Aqueles que, com esta intenção, voltam-se para capturar a arte para dela tirar proveito e amenizar a miséria da vida pela utilização da arte, são surpreendidos pela volatilidade com que a arte escapa de suas mãos, desaparecendo sem se deixar sinais de ter estado, por um instante, próxima de tal uso. O que faz da autêntica cultura uma conquista acima de toda possível utilidade. Por isso, sentencia o velho filósofo:

não confundam esta cultura, esta deusa etérea, delicada e de pés ligeiros, com esta útil escrava que se costuma chamar às vezes também de “cultura”, mas que é somente a criada e a conselheira intelectual das carências da vida, do ganho, da miséria. (2003, p. 104)

A clara distinção entre a cultura e a pseudocultura exposta pelo velho filósofo indica que o caráter próprio da cultura é o de ser servida e não de estar a serviço dos homens frente às suas carências. A elevação que se impõe aos que postulam a cultura desliga-se da luta pela existência.

Deste modo, toda a educação que apresenta como finalidade um ganho material, preparar o indivíduo para ocupar uma função que permita a ele garantir seus sustentos, não é uma educação para a cultura. No entanto, é importante notar que, quanto mais as condições de vida se mostram difíceis, é claro que um jovem deve aprender mais conhecimentos para

²⁹ Tal concepção de arte é uma influência de Schopenhauer sobre Nietzsche, expresso já em *O Nascimento da Tragédia*, 16§, em que Nietzsche apresenta o próprio texto de Schopenhauer mostrando a ligação da música com a Vontade. Ali, Nietzsche evoca que a fonte original da tragédia grega está na música, argumentando que “um olhar livre” dos fenômenos presentes consegue opor o insaciável conhecimento otimista da ciência à necessidade trágica da arte. Isto porque a arte não deriva de um princípio único, mas de um duplo: as divindades gregas de Apolo e Dionísio representam em elevado grau dois mundos artísticos essencialmente distintos. Junto a Apolo está o *principium individuationis* que alcança a verdade por meio da redenção da aparência, representada pela arte plástica, enquanto que Dionísio é “grito de júbilo” que rompe com o encanto da aparência apolínea pelo êxtase e embriaguez, abrindo caminho ao Ser, *Ur Einen*, o uno-primordial, que é o “cerne mais íntimo das coisas”, representada pela música. Tais princípios estéticos têm origens e essências distintas e irreconciliáveis. A arte figurativa de Apolo volta-se para a produção das *belas formas*, que são reflexo dos fenômenos. Enquanto a música, Nietzsche orienta-se pela exposição de Schopenhauer, o qual afirma ser a música a mediadora do mundo dos fenômenos e a coisa em si. Isto porque a música possui uma universalidade na sua determinação: ela é semelhante aos números e formas geométricas, por isso ela reflete não os objetos da experiência, mas as determinações *a priori*. Neste sentido, segundo Schopenhauer, a música expressa às excitações da Vontade. Por meio da universalidade da forma é que a música mantém uma relação interior com a essência verdadeira de todas as coisas, descerrando seu sentido mais secreto, claro e justo. A música é reflexo da Vontade, é vontade corporificada.

enfrentar esta luta, assim como mais ele deve apurar as suas forças. Os estabelecimentos que se dedicam para este combate são chamados de instituições para as necessidades da vida. Estas não se confundem com os estabelecimentos de cultura. Tais instituições formam “funcionários, comerciantes, oficiais, atacadistas, agrônomos, médicos ou técnicos” (2003, p. 105). Por este motivo, tais instituições regem-se por normas e medidas diferentes dos estabelecimentos de cultura, o que acaba por organizar e dispor como possíveis ações e valores que nos estabelecimentos de cultura seriam tomados como injustos. Por exemplo, quando se propõe a guiar um jovem, diz o velho filósofo, no caminho da verdadeira cultura, dois pontos são fundamentais para este intuito:

- 1) Não romper a relação ingênua e confiante, pessoal e imediata com a natureza;
- 2) experimentar de forma inconsciente a unidade metafísica de todas as coisas na grande metáfora da natureza e de sua necessidade (2003, p.105).

Assim, tomando o exemplo do velho filósofo, no contato direto com a natureza, temos a “floresta, o rochedo, a tempestade, o abutre, a flor solitária, a borboleta e a campina, a encosta da montanha, cada uma dessas coisas fale sua linguagem” (2003, p.105). É a partir desta intelecção imediata que o jovem encontra um modo de romper com a individualidade, libertando-se “por meio de um sentimento místico de unidade” (1999, p. 32). No entanto, viver tão próximo da natureza, travando uma relação tão pessoal com ela, é uma condição destinada a poucos jovens. Nas instituições voltadas às necessidades da vida, de modo oposto, o que se coloca em foco e questionamento é “como se pode subjugar a natureza?” Outra verdade é colocada em discussão, deixando-se de lado toda uma ingênua visão metafísica. Trata-se, nestes locais de ensino, de uma contemplação investigativa e analítica, que se organiza pela “fisiologia das plantas e animais, a geologia, a química inorgânica” (2003, p. 105). O que se rompe com este redirecionamento não é uma “fantasmagoria poética”, porém a essência da natureza que se expressa por forças simbólicas (1999, p. 35) e que conduzem a “única compreensão verdadeira e instintiva da natureza” (2003, p.105). Para o jovem voltado para a luta pela vida, outro valor se instituirá que consiste em prezar a habilidade de cálculo, como um poder de “vencer a natureza pela astúcia” (2003, p. 105). Com isso, se promove diferentes tipos de homem, por meio da distinção de orientação e formação proposto pela instituição ou estabelecimento a que se dirigem os jovens. Dos estabelecimentos de cultura, constituem-se os homens cultos, que seriam acima de tudo homens que dispõem de um poder incalculável de manterem a fidelidade, diz o velho filósofo, diante dos:

“instintos contemplativos de sua infância e alcançar com isso uma calma, uma unidade, uma coerência e uma harmonia, da qual o homem educado na luta pela vida não pode sequer pressentir” (2003, p. 105-6).

Nesta contundente diferença entre o homem culto e o homem em luta pela vida está o leve sentimento e disposição desinteressada do homem de, a cada instante, poder ler o mundo que o rodeia. Leveza que se afigura com a imagem da ingenuidade da infância que não interpõe qualquer ideia, noção ou finalidade (próprias daquele que manifesta individualidade) na relação que estabelece com as coisas, mas antes, joga com as possibilidades que são dadas. Além disso, a capacidade criativa de unir e harmonizar os elementos de que dispõem. Já o homem em luta pela vida não pressente estas condições, uma vez que teve de condicionar-se a ver a natureza por meio de pressupostos e fórmulas que antecipam o próprio movimento da natureza, isto porque a ele é necessário a conquista do que previamente determinou querer obter na sua ida à natureza.

A clareza desta distinção não implica, para o velho filósofo, uma preferência pelos estabelecimentos de cultura sobre as instituições técnicas de necessidade de vida. Estas, por sinal, são dignas de grande respeito por ensinarem artes de grande valor para a vida, são “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” (2003, p. 106). Ao velho filósofo, as melhores escolas técnicas possuíam o mesmo direito dos ginásios, para tornarem aptos os seus alunos ao ingresso nas Universidades, o que neste momento era um benefício atribuído apenas aos alunos que frequentaram os ginásios.

No entanto, o ponto da discussão, para o velho filósofo, é outro. É que nesta oposição entre estabelecimentos para cultura e as instituições para necessidade de vida, tarefas atribuídas, respectivamente, para os ginásios, de formar para a cultura não se efetivaram, enquanto que para as escolas técnicas, de instruir para as necessidades da vida, foram cumpridas. Os ginásios se renderam ao método científico próprio das escolas técnicas. Entre as escolas técnicas e os ginásios, diz o velho filósofo, existe uma distinção apenas em mínimos detalhes, sendo que eles são por demais semelhantes. O Estado dispõe do mesmo tratamento para ambos os estabelecimentos, orientando a tendência para a expansão da cultura, o que efetiva um nivelamento dos estabelecimentos. E é nesta tendência que se enquadra o problema para o velho filósofo: “Não temos estabelecimentos para a cultura; não temos estabelecimentos para a cultura” (2003, p. 107) é o lamento incontido que manifesta.

As escolas técnicas perseguem seus modestos intuitos com honestidade, o que em nada vê motivo para censura o velho filósofo. De outro modo, nos ginásios há pouca honestidade e felicidade, havendo mesmo um sentimento de vergonha pela degradação do

ensino. Astutamente, muitos professores dissimulam uma defesa do ginásio, ao procurarem se manifestar sobre a cultura, só que tal andamento se descompassa com a *realidade* bárbara e estéril, que acaba por contradizê-los. Tanto o é, ainda revela o velho filósofo, que o desespero, fraqueza e descontentamento destes professores são ainda maiores que a dos professores que se pretendem realistas, sem que estes que assim se intitulam, realistas, estejam em condições de maior privilégio e acima das condições degradantes, estando acometidos também pela falta de rigor, isto porque tomam o termo filosófico ‘real’ e ‘realismo’ de modo equivocado, ele diz:

vejam vocês a que extremo chegou a grosseria e a falta de instrução nos meios professorais para compreender equivocadamente o rigoroso termo filosófico ‘real’ e ‘realismo’ a ponto de aí farejar uma oposição do espírito e da matéria e interpretar o ‘realismo’ como a ‘busca de um conhecimento, de uma configuração e de uma dominação do real’. (2003, p.107)

O problema desta compreensão oriunda dos meios professorais encontra-se primeiro em opor espírito e matéria, como salienta a análise e, em seguida, estabelecer o real não mais nas coisas e na matéria, mas no conhecimento delas, na ideia, no conceito. Esta é uma crítica apresentada por Schopenhauer, que o velho filósofo aqui acompanha, a Kant³⁰, e que se estende também a Hegel³¹. A preocupação em ambos os professores, Kant e Hegel, está, como prevê a crítica de Schopenhauer, em atingir os *conceitos universais* como busca de uma dominação do ‘real’. Contudo, este é o problema da incompreensão sobre o real, tendo em vista que o processo de obtenção de conhecimento se inicia na intuição sobre as coisas, como percurso necessário a qualquer conhecimento. Schopenhauer expõe que este percurso é colocado de cabeça para baixo, pois intuir sobre as coisas passa a ser o meio, e deste meio,

³⁰Trata-se da passagem: “Para sua dedução, Kant lança mão da falsa presunção de que nosso conhecimento das coisas individuais nasceria através de uma limitação cada vez maior de conceitos universais, consequentemente também de um mais universal de todos que conteria *dentro de si* toda realidade. Aqui, ele está em contradição tanto com a sua própria doutrina, como com a verdade; pois é justamente ao inverso que nosso conhecimento se amplia, indo do particular para o universal, e todos os conceitos universais nascem através da abstração das coisas reais e particulares, conhecidas intuitivamente, que podem prosseguir até o mais universal de todos os conceitos, o qual contém tudo sob si, mas não contém nada *dentro de si*. Portanto, Kant, que aqui pôs de cabeça para baixo o processo de nossa faculdade de conhecimento e, por isso, bem poderia ser acusado de ter dado motivo para uma charlatanaria filosófica, tornada célebre em nossos dias, que, ao invés de reconhecer os conceitos, como pensamentos abstraídos a partir das coisas, inversamente, põe como primeiros os conceitos e só vê nas coisas conceitos concretos, trazendo, deste modo, para o mercado, o mundo invertido, como uma arlequinada filosófica que, naturalmente, tinha que encontrar grande aplauso. (SCHOPENHAUER, 1985 p.160-1)

³¹ “Mas, reconhecidamente, ninguém exerceu a mesma artimanha de modo tão ousado e em tão alto grau quanto Hegel. Se desde o início este tivesse exposto em palavras nitidamente claras e inteligíveis o absurdo pensamento fundamental de sua pseudofilosofia, a saber, aquele que põe de ponta-cabeça o processo verdadeiro e natural das coisas e estabelece assim os *conceitos universais* como sendo o primeiro, o originário, o verdadeiramente real, ou seja, aquilo em virtude do que o mundo empírico real tem sua existência (a coisa em si na linguagem kantiana) – *conceitos universais* que para nós, ao contrário, são abstraídos da intuição empírica e, portanto, nascem do desconsiderar das determinações e são, quanto mais gerais, tanto mais vazios”. (SCHOPENHAUER, 2001, p.40)

para se atingir a realidade própria do que é, *os conceitos universais*, que segundo o próprio Schopenhauer, “contém tudo sob si, mas não contém nada *dentro de si*” (1985, p. 161), isto é, tem por característica conformar todo tipo de objeto para o conhecimento, mas que se torna vazio para uma definição própria, isto é, existente e concreta. De outro modo, mesmo acompanhando a crítica de Schopenhauer, o velho filósofo dá um passo à frente na crítica, ao dizer que o problema mesmo é a oposição entre espírito e matéria, que na base do erro acerca da realidade, está a defesa de uma separação entre o concreto e o abstrato e que, a partir desta separação, se identificará como verdadeiramente existente o abstrato. Na contra-argumentação do velho filósofo, a oposição só é possível entre objetos que se mostrem em disputa, em conflito direto em algum ponto ou por algo. Assim, espírito e matéria são colocados em oposição mais por um valor enraizado tradicionalmente do que por uma experiência concreta de oposição. Desta feita, uma oposição não é possível frente aquilo que não se coloca para a intuição, de modo claro, como oposição. Por isso, sua conclusão se dirige para afirmar que uma verdadeira oposição ocorre, no seu entender, entre os estabelecimentos de cultura e as instituições de necessidade de vida, uma vez que estas concorrem pela possibilidade de existência dentro da civilização alemã:

só conheço *uma única* verdadeira oposição, aquela que existe entre os *estabelecimentos para a cultura e os estabelecimentos para as necessidades da vida*: à segunda categoria pertencem todos os estabelecimentos que existem, mas, ao contrário, é da primeira que falo (2003, p. 107).

A defesa dos estabelecimentos de ensino para a cultura, feita pelo velho filósofo, repercutiu como uma música da natureza, em que esta ressoava com energia como um trovão ou um vento forte que assovia. E ao fim, antes de se calar, a imagem dele expressava um lamento, de que não havia estabelecimentos para a cultura. Seus ouvintes, o jovem Nietzsche e seu amigo, tiveram uma experiência purificadora diante do discurso do filósofo. Fora como se eles, como argumenta o discípulo, fossem “espectadores ideais” de um coro que apresentava a comédia da cultura (2003, p. 110). E do comemorativo encontro que ali buscaram realizar, acabaram por encontrar o perigo iminente de que sempre quiseram se afastar, diz o jovem Nietzsche:

Experimentamos o que deve experimentar um homem que, caminhando sem rumo certo, percebe de repente que está à beira do abismo: a nós nos parecia que, mais do que termos escapado dos maiores perigos, o que tínhamos feito foi correr na sua direção (2003, p. 108).

O efeito de desvelamento do mundo produzido pelo discurso do velho filósofo sobre os jovens ouvintes os levou à compreensão de suas condições, uma grande ilusão do seu grupo de amigos acharem que estariam a salvo e em grande vantagem pela iniciativa de

administrarem suas educações em um projeto próprio, mas o qual ainda se ligava à formalidade do ginásio, como confidencia o jovem Nietzsche:

Pois é evidente que vivemos até agora e nos formamos de uma maneira totalmente diversa do que seria preciso – mas como vamos fazer para transpor o abismo que separa o hoje do amanhã? (2003, p.110)

E diante desta consciência atuante, mas solícita por uma força mais poderosa, diante do incomensurável caminho a ser transposto, o de um presente degradado para um futuro de promissora liberdade, o discípulo também levanta seus questionamentos ao velho filósofo.

Parece claro ao discípulo que a força requerida para transpor o abismo que os impede de atingir os campos da cultura é a do gênio. Isto porque a força manifesta do gênio expressa audácia e honestidade, o que não lhe impõe temor em entrar e estabelecer “conflito com as formas e a ordem existente”, uma vez que carrega no seu interior uma clara verdade e uma ordem superior (NIETZSCHE, 2000, p. 590). Por este motivo, assevera o discípulo, este homem tem no mundo uma “peregrinação penosa e solitária” (2003, p. 111) que se contrapõe a massa de indivíduos existentes, envoltos em questões rasteiras e cotidianas, agindo e sendo conduzidos por instintos. É, afirma o discípulo, “como se a natureza só produzisse contrastes mais extremos” e do lado oposto a esta massa, tem-se “os grandes indivíduos contemplativos, capazes de criações eternas” (2003, p. 111).

Estando no patamar mais alto das funções intelectuais, tais homens transpuseram os maiores e mais pesados fundamentos e escalaram até o topo da liberdade. No entanto, todo percurso até lá, atravessou necessariamente inumeráveis graus de obstáculos, o que leva o discípulo a compreender que na natureza não ocorrem saltos: *natura non facit saltus*. E este ponto o levou de modo pessimista a considerar a possibilidade de se discutir e de se lutar pela instituição de estabelecimentos para a cultura. Porque se são inúmeros os degraus até atingir a liberdade do gênio, onde se estabeleceria o limite entre o que é ainda da esfera da baixa compreensão e o que está sendo governado por elevadas considerações? Se estes homens de verdadeira cultura tão distantes e raros do alcance geral, não tornariam, por este motivo, um problema legitimar que se tenham estabelecimentos de ensino em proveito deles?

E ainda, acrescenta o discípulo, levantando outro problema, talvez inspirado pelo nome de Schopenhauer, o qual havia sido aludido anteriormente pelo velho filósofo, na crítica a noção de realismo, que o gênio se constitui por suas próprias forças, não sendo por isso necessário que tenha estabelecimentos para a formação do mesmo, diz o discípulo:

A nós nos parece bem mais que estes sabem procurar a sua própria via e sua força se mostra exatamente na sua capacidade de andar sem muletas educacionais, das quais todos os outros têm necessidade, e de atravessar impassíveis através da multidão e dos choques da história universal, como

um fantasma numa grande reunião de pessoas onde se está encerrado. (2003, p.112)

O que ressalta da argumentação do discípulo é que a força do gênio o conduz por si mesmo, e a despeito das oportunidades que teve ou deixou de ter, ele se estabelecerá, pela força de sua natureza, em meio aos choques e atribulações de percurso, mesmo sendo desconsiderado pelos homens do seu tempo, seria resgatado pela história universal, pelas contribuições que desenvolveu. A inspiração do discípulo é claramente tirada de Schopenhauer.³² O tom trágico que marca Schopenhauer é considerar como um traço da própria natureza, de que os grandes mestres, no presente, não tenham o reconhecimento dos seus grandes feitos, mas que passado o tempo, a história lhe reconstitui o valor de ter empregado sua vida como um meio para a grandeza de sua arte. Para Schopenhauer, a usurpação da honradez do gênio, apagada por uma avaliação estreita dos seus contemporâneos é uma marca contínua em toda a história da literatura. A regra é: “o mérito tem de esperar”.

E diante de tal estatuto, o discípulo reforça a regra ao falar dos grandes homens da cultura alemã, como aqueles com os quais se tem orgulho e honra por serem os “autênticos guias” que conduzem ao espírito alemão. A estes se deve festejar e se homenagear. As obras destes homens são a expressão que marca o valor do povo alemão frente aos outros povos.

É claro, o discípulo força na argumentação de que os grandes gênios se consolidam na cultura de um povo e de que suas contribuições não se perderam na história, que elas ficaram marcadas por esta. E que a produção das obras destes grandes homens é fato que se impôs, mesmo frente a condições que não se mostravam férteis o suficiente para fazer de homens em estado de semente, romperem como árvores frondosas e frutíferas de grandes ideais, diz o discípulo:

E no entanto, eles foram possíveis, e se constituíram no que agora devemos tanto admirar: talvez suas obras justifiquem exatamente a forma de

³² No trecho: “No entanto, os deuses não devem de forma nenhuma ser invocados aqui como um *inaudium nefas* (‘Silêncio que a inveja impôs’, Sêneca, *Epistulae*, 79. N. dos T.), pois tudo isso é apenas uma cena do espetáculo que temos diante dos olhos em todas as épocas, em todas as artes e ciências, ou seja, velha luta dos que vivem *para* a coisa com os que *dela* vivem, ou dos que *são* com os que *representam*. Para os primeiros, ela é o fim para o qual sua vida é mero meio; para os outros, o meio, isto é, a penosa condição para vida, o bem-estar, a fruição, a felicidade – as únicas coisas nas quais reside sua verdadeira seriedade: porque aqui está traçado, pela natureza, o limite de sua esfera de ação. Quem quer ver isso exemplificado e conhecê-lo mais de perto deve estudar a história da literatura e ler as biografias dos grandes mestres em todo engenho e arte. Ali verá que assim foi em todos os tempos e compreenderá que também assim há de permanecer. No passado, isso é reconhecido por todos; no presente, por quase ninguém. As páginas resplandecentes da história da literatura são quase sem exceção, as trágicas. Em todas as disciplinas, elas nos mostram como, via de regra, o mérito tem de esperar até que os tolos tenham deixado de sê-lo, o banquete tenha chegado ao fim e todos tenham ido para a cama: é então que o mérito se levanta da noite profunda, como um fantasma, para finalmente, ainda que como sombra, tomar o lugar de honra que lhe foi usurpado”. (SCHOPENHAUER, 2001, p.21-2)

desenvolvimento adquiridas por estas nobres naturezas, e talvez também a falta de cultura que precisamos admitir na sua época e no seu povo. O que Lessing ou Winckelmann tinham para extrair da cultura alemã que estava sob seus olhos? Nada, ou quando muito tão pouco quanto tinham Beethoven, Schiller, Goethe, e todos os nossos grandes artistas e poetas. Talvez seja uma lei da natureza que somente as gerações posteriores devam tomar consciência dos dons celestiais que marcaram a geração precedente (2003, p. 112).

Deste modo, o discípulo se rende a noção de que a natureza, do mesmo modo, impõe desígnios acerca do surgimento do gênio. Mesmo em meio árido e infértil para uma cultura mais elevada, surgiram na Alemanha tanto Lessing quanto Winckelmann. E mesmo a grandeza de Beethoven, Schiller, Goethe e outros tinham como solo um terreno pouco fértil com relação à frondosa obra que produziram. E mesmo diante da incompreensão e incapacidade dos seus contemporâneos, as gerações posteriores os resgataram como marcos a serem reverenciados na cultura alemã.

No entanto, neste ponto, a qual as gerações posteriores resgatam seus gênios, o discípulo segue de modo muito sucinto o que pensa Schopenhauer sobre a questão³³. Para Schopenhauer, o público desconhece o fato de a natureza ser aristocrática, ou seja, o caráter raro no decorrer do tempo que a natureza distribui a elevada vocação de refletir, desconhece o valor elevado de um grande homem, e mesmo transporta para a condição de herói, um bandido. Se a natureza é aristocrática, é preciso, diz Schopenhauer, não se perder a genialidade quando a natureza a faz surgir, é preciso conhecer esta obra intimamente, experimentar a sua espiritualidade. Para isso é necessário também se desviar do que é corriqueiro e não tomá-lo, erroneamente, como algo raro e elevado.

Assim, para Schopenhauer, a aristocracia da natureza impõe que não se confunda o que é corriqueiro com o que é elevado, sendo isto, porém, também uma constante dentre o

³³ Schopenhauer diz: "Todavia, o que o público nunca reconhece e compreende, porque tem boas razões para não querer reconhecê-lo, é a *aristocracia da natureza*. Por isso, para se familiarizar com as produções do mais recente trapalhão, o público põe de lado os raros e poucos aos quais a natureza, no decorrer dos séculos, distribuíra a elevada vocação de refletir sobre ela ou também de expor o espírito de suas obras. Se um dia houve um herói, logo o público coloca um ladrão ao lado dele – como se também fosse herói. Se a natureza, de bom humor, deixou sair de suas mãos a mais rara de suas criações, um espírito com dotes realmente acima da média; se o destino, com suave disposição, permitiu seu aperfeiçoamento e se suas obras venceram finalmente a 'resistência do mundo estúpido' (GOETHE, *Epilogo ao sino de Schiller*. N. dos T.) e são reconhecidas e recomendadas como modelo – isso não dura muito, e logo aquela gente vem arrastando um pecador de sua laia para colocá-lo no altar ao lado dele; mesmo porque não compreende nem tem a menor ideia de como a *natureza é aristocrática*. Ela é tão aristocrática que, em trezentos milhões de seus produtos de fábrica, não surge nem aos menos *um* espírito verdadeiramente grande. Por isso, deve-se travar um conhecimento íntimo com ele, considerar suas obras como uma espécie de revelação, lê-las incansavelmente e utilizar-se delas *diurna noturna que manu* ('Dia e noite'. N. dos T.), mas é preciso também, pelo contrário, deixar todas as inteligências corriqueiras serem o que elas são, a saber, algo tão comum e corriqueiro quanto moscas na parede". (SCHOPENHAUER, 2001, p.21-2)

público. Deste modo, para Schopenhauer, as razões que levam o público a este equívoco, no caso em que ele discute, que é a filosofia (SCHOPENHAUER, 2001, p. 21), é o fato de muitos pensamentos corriqueiros de filósofos estarem sustentados não em um pensamento original e corajoso, mas em uma vestimenta filosófica e empolada que tem por fundo um teor religioso. Este, efetivamente, agrega o interesse do público, a grande massa, que é subserviente e crente no dogma da imortalidade. Assim, por resolver de modo esperançoso e otimista (ao propor a prolongação da vida após a morte), as religiões são seguidas por remediar a amargura e o sofrimento presentes na miséria da existência (SCHOPENHAUER, 2001, p. 22). Com isso, entre querer compreender verdadeiras investigações sobre a existência, ou aceitar e servir as provas religiosas da presença dos Deuses, através dos milagres, de modo a fugir a todo castigo divino, o mais seguro, aos pouco versados a investigar é a segunda opção. O que vem a comprovar porque grande público “tem boas razões para não querer reconhecê-lo, é a *aristocracia da natureza*”.

De outro modo, dentre os homens de conhecimento, existem aqueles, na sua maioria, diz Schopenhauer, que *vivem da filosofia*, tirando dela o seu sustento, bem-estar e felicidade, o que os fazem agir primeiro em defesa deste conforto. Já os que *vivem para a filosofia*, seriam aqueles que tomam a questão da verdade como a mais crucial, não importando que suas vidas se tornem apenas meio para isso. Os primeiros, diz Schopenhauer, se tornam funcionários do Estado, tendo a sua forma de pensar regrada pelos interesses que o Estado estabelece. Desta feita, professores de filosofia da universidade assumem a função não de orientar os estudantes ao pensamento livre e verdadeiro, nutrido pela investigação e descoberta da realidade do mundo, mas a orientá-los segundo prescrições que colocam os interesses do Estado como sendo os mais elevados da humanidade. E, por este modo, os homens estariam preparados para uma vida de submissão, diz Schopenhauer:

Poderia haver uma melhor orientação para os futuros referendários e, em breve, funcionários do Estado do que aquela segundo a qual toda a sua essência e ser, com corpo e alma, pertenceria completamente ao *Estado*, como a abelha à colmeia, e do que aquela segundo a qual eles não teriam de buscar outra coisa, nem neste nem num outro mundo, a não ser cooperar como engrenagens úteis para manter em funcionamento a grande máquina do Estado, este *ultimus finis bonorum?* (‘O último fim dos bons’. N. do T.) (2001, p. 17).

Mesmo detectando que a filosofia verdadeira estaria comprometida na sua época frente ao fato de que o Estado assume a orientação a ser dada na filosofia universitária, e fazendo notar que o pensamento livre e verdadeiro seria desconsiderado nesse meio universitário como não apropriado para os fins e interesses do Estado, Schopenhauer ainda assim, não trata a questão da intervenção do Estado frente aos interesses verdadeiros da

filosofia como um enfrentamento, a não ser vendo a figura dos filósofos do Estado como sofistas, e acentuando que a filosofia não deveria ter cátedras nas universidades como as outras ciências (SCHOPENHAUER, 2001, p 69). Schopenhauer chega mesmo a declinar ao tema acerca dos interesses verdadeiros do Estado³⁴.

Retomando o diálogo das *Conferências*, após a apresentação das dúvidas de como fundamentar a necessidade de estabelecimentos para a cultura, apresentada pelo discípulo, elas são recebidas pelo velho filósofo com revolta e ira, com uma descortesia que traduz a própria personalidade de Schopenhauer. A imagem do velho filósofo é aqui a mais próxima e alusiva ao filósofo de Frankfurt e, no entanto, trata-se do momento em que os pensamentos de ambos mais se afastam. A uma súbita explosão do velho filósofo: “Que argumentos tortos, ineptos, estreitos, toscos e entevados!” (2003, p. 112) que segundo o filósofo ressoam como “a cultura do nosso tempo”, repleta de uma visão histórica ‘simples’ e ‘evidente’. Diante disso, o filósofo faz uma evocação da natureza, como buscando uma inspiração, e ainda como alusão a uma força poética natural oposta à visão cientificista histórica que o discípulo apresentou. Parece claro que o filósofo, diante do argumento repleto de considerações utilitárias acerca das instituições de ensino alemãs e da pouco vantajosa opção de estabelecimentos para a cultura diante da imponderável condição de surgimento do gênio, vê como infrutífero e pouco legítimo que se organizem instituições do Estado com vistas ao surgimento daquele. Com isso a evocação e busca de inspiração da natureza tem como objetivo sustentar a reflexão sobre a questão em outro solo: não naquela que tem por finalidade o domínio da natureza, mas aquela que se coloca em relação pessoal com a natureza, que experimenta da “unidade metafísica de todas as coisas na grande metáfora da natureza” (2003, p.105), isto porque, as considerações mais humanas produzidas pela cultura estão integradas às qualidades naturais do homem. Mesmo que os modernos prefiram, como já exposto, afastar-se da natureza para melhor dominá-la, a perspectiva que o velho filósofo

³⁴ Trata-se da passagem: “Este fim consiste, aliás, em que os futuros referendários, advogados, médicos, concursantes e mestres-escolas recebam, no mais íntimo de suas convicções, uma orientação adequada às intenções que o Estado e o governo têm para com eles. Resignando-me quanto a isso, nada tenho a objetar. Pois não me considero competente para julgar da necessidade ou não de um recurso estatal dessa espécie, mas deixo isso a cargo dos que têm a difícil tarefa de governar *seres humanos* – isto é, manter a lei, ordem, calma e paz entre os vários milhões de um gênero que é, a julgar, iníquo, desonesto, invejoso, malvado e, por isso, de cabeça bem limitada e obtusa, e a cargo dos que têm a difícil tarefa de proteger os poucos a quem coube pela sorte alguma propriedade, contra o grande número dos que nada mais têm além de suas forças corporais. A tarefa é tão difícil, que eu verdadeiramente não me atrevo a discutir os recursos que aí devam ser aplicados. Pois o ‘Agradeço a Deus cada manhã por não ter de me preocupar com o Império Romano’ (Goethe, *Fausto I*, verso 2093. N. dos T.)”. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.16.

prefere abordar é a de integração até das capacidades mais terríveis, como uma possibilidade de aprimoramento e superação. Este ponto é a pedra de toque de Nietzsche, em que ele se revela e apresenta pela boca do velho filósofo de modo ainda bastante sucinto e conciso. Já no ensaio, *A disputa de Homero*, esse ponto evidencia-se claramente, lá, diz Nietzsche:

Quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades ‘naturais’ e as propriamente chamadas ‘humanas’ cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras. (1996, p. 73)

O que primeiro acentua-se é que a qualidade humana no homem, em nada o separa da natureza, pelo fato de que qualidades humanas e qualidades naturais estão ligadas no próprio desenvolvimento do homem. Nos homens elevados o que se expressa é a própria natureza, e mesmo naquilo que é desvalorizado nos homens como algo desumano, é ainda elemento efetivo para o que eles realizam e aprimoram. Nietzsche evoca a antiga cultura grega para demonstrar a força desta perspectiva diante da visão moderna, fazendo notar a “*coloração* que se deriva de conceitos éticos singulares” (1996, p.77) do grego antigo.

Entre o mundo pesado e terrível dos poemas de Hesíodo, em que se erige o terror e a noite, na qual a existência se identifica com culpa e expiação de um lado, e a criação do mundo Homérico, que se delineia pela precisão artística, pureza e a tranquilidade, com cores mais claras e uma suavidade acolhedora da ilusão artística que move os homens a uma iluminação (1996, p.75) de outro, a grande questão do gênio grego, diz Nietzsche, é: “O que quer dizer uma vida de luta e vitória?” (1996, p. 76). Isto, segundo Nietzsche, porque a influência da Índia e do Oriente, trouxeram à Grécia a visão de que a existência consiste em um castigo a ser cumprido. Esta terrível verdade, admitida pelo gênio grego, conduziu ao pessimista pensamento de que a vida não merecia ser vivida. No entanto, da própria justificação desta visão, da revelação da teogonia e guerras entre os deuses, em um ambiente aterrador de crueldade e luta, em que os homens estão dominados pelos *filhos da noite* (Nix), é que surge a história das duas deusas Eris (Discórdia).

Conta-se, a partir de um antigo poema dos gregos, diz Nietzsche, de caráter didático, notável exemplo do pensamento e ética helênica, que existiam duas deusas Eris: uma a ser louvada e a outra a ser censurada. A mais velha, a cruel, nasceu da noite negra, conduz à guerra e à aniquilação, sendo que dela os mortais não querem sofrer. Já a mais nova, foi posta na terra por Zeus entre os homens para o benefício destes. Esta conduz o homem mais incapaz

ao trabalho, Nietzsche cita Hesíodo, em *Trabalhos e os Dias*, em que há a descrição de como age a deusa sobre os homens:

Ela conduz até mesmo o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa em semear e plantar do mesmo modo que ele, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para o seu bem estar. Boa é essa Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor. (In. 1996, p. 78).

A boa Eris conduz os homens à inveja dos outros, atua até sobre os menos capazes para que estes inflamem-se do desejo de fazer frente aqueles em melhores condições. Aos de mesma profissão, ela tempera no ânimo o rancor pelo trabalho do outro, o que fomenta a necessidade de realizar o trabalho melhor que o concorrente. Mas Nietzsche salienta que uma má interpretação desta passagem fez com que os estudiosos de seu tempo buscassem explicar o trecho como um erro de transcrição. Isto porque para eles, sentimentos de “inveja” e de “rancor” deveriam estar associados à figura da má Eris, não da boa Eris. Ou seja, quiseram corrigir o trecho a partir das suas convicções e critérios de valores acerca dos bons e maus sentimentos. Há para Nietzsche aqui um abismo entre o julgamento ético grego e o dos homens do seu tempo. Ele salienta que os antigos, dentre eles Aristóteles, não viam na passagem de Hesíodo, nenhuma falha ou contradição, que de fato, outra era a visão dos gregos, a saber:

mas a Antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que apontou uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que como ciúme, rancor, inveja estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*. O grego é *invejoso* e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica (1996, p.78-9).

A distinção, apresentada por Nietzsche, que os antigos gregos faziam entre as duas Eris evidencia primeiro uma grande distinção entre os deuses e os homens: a aniquilação e crueldade é de ordem divina, não se deve fazer frente aos deuses, pois seus poderes são extraordinários; em segundo que os sentimentos de ciúme, rancor e inveja são uma fonte divina para os homens, na medida em que os impulsionam a ação e, por isso, faz com que se compreenda a que luta e a que vitória está disponível suas vidas. Deste modo, a chama da ambição e a predisposição para a disputa fazem do grego um homem mais sublime. É importante notar que esta disposição do espírito tem ainda grande repercussão na vida social grega, que valoriza a preservação da disputa como uma condição de saúde para a vida social.

Para tanto, citando Heráclito³⁵, Nietzsche procura recuperar o sentido original que se constituiu o *Ostracismo* como um dispositivo legal: “Entre nós ninguém deve ser o melhor; se alguém for, todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outros” (In. 1996, p. 25). E por que não deve haver um melhor? Porque, responde Nietzsche, o crescimento e vigor da cidade-estado grega estão ligados ao ambiente de disputa que se manifesta e com o qual se aprende a viver no interior da cidade grega. Se a preponderância de um indivíduo suplanta o ambiente de disputa da cidade, retirando o equilíbrio que é mantido pela tensão da disputa, diz Nietzsche, “a cidade helênica estaria em perigo”, principalmente quando a área ameaçada é a política, porque um domínio em tal aspecto pode também levar a golpes de Estado, que descentralizariam ainda mais os interesses gerais da cidade. Isto porque no jogo a disputa precisa estar desperta constantemente, sendo que o ostracismo se coloca não como válvula de escape, mas como estímulo para a continuidade da disputa. Alerta Nietzsche, nesse sentido, contra a interpretação moderna, que não se trata da eliminação do gênio, sendo aquele que se destaca, porém, que o crescimento permanece se “há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação” (1996, p. 81).

É frente a este pensamento e ética grega que o velho filósofo se indigna com relação à exposição do discípulo. No seu entender, o discípulo tenta fugir ao mais elementar elemento da natureza concedido aos homens: envolver-se na luta e na disputa diante aos que se opõem diante de si. Do mesmo modo, este também é um posicionamento de embate de Nietzsche acerca do posicionamento de Schopenhauer frente à questão do enfrentamento ao Estado que aniquila a cultura. Quando o velho filósofo conclama ao discípulo de que este deve “permanecer no seu posto” tem como razão a necessidade de fortalecer a oposição entre estabelecimento de cultura e instituições para as necessidades da vida. Como condição necessária para aquele que pretende viver de modo honesto para a cultura. Assim como na ética helênica, fazendo notar que a presença do rancor e inveja ao outro é condição de crescimento pessoal e de integração do Estado. E esta perturbação do lamento poético natural quer ao mesmo tempo contagiar ainda as mentes mais habilitadas, de modo que se possa ainda considerar com tensão as pretensões do Estado de se valer apenas dos interesses necessariamente utilitários para a cultura. A intensa perturbação da oposição é mais humana que a pessimista indiferença frente à astuciosa vontade dos homens.

Deste modo, os ferinos argumentos do velho filósofo têm como intenção romper com a armadura de indiferença do discípulo. Estes se voltam, sobretudo, para o orgulho alemão

³⁵ Fragmento 121. O tradutor Pedro Sussekind se reporta sempre as traduções de Heráclito feita por Emmanuel Carneiro Leão (*Os pensadores Originários*, Editora Vozes, Petrópolis, 1991).

com relação à conquista de seus grandes homens: “Então, meus queridos alemães, vocês ficam orgulhosos com isso, com seus poetas e seus artistas?”(2003, p. 112). No entanto, é preciso lembrar que a vitoriosa luta destes homens não foi soberana e extensiva a todos, senão a aqueles que lutam ao lado destes grandes homens:

E porque não lhes 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?” (2003, p. 112)

E até mesmo o mais seguro argumento é posto a prova: o gênio se cria com suas próprias forças, é uma percepção realista, como também indutiva, não se trata efetivamente de um *conceito universal*, longe disso. Logo, nem todos os gênios se constituem por suas próprias forças, mas sim, *alguns gênios se constituem por suas próprias forças*, a saber, aqueles de que se tem notícia pela história. Trata-se, então, de uma consideração que depende constantemente da experiência, ou seja, a comprovação material para que se extraia a certeza de que todos os gênios se constituem por suas próprias forças. Como não é possível a experiência total e o seu seguido registro, o que se tem é uma amostra imperfeita e precária da condição de existência do gênio. Todo o registro dessa ideia sobre a constituição do gênio, o velho filósofo expressa na palavra “inexperientes”, que se faz assim carregada de uma oposição frente às considerações apresentadas por Schopenhauer de como os gênios são resgatados no tempo, e mesmo como os contemporâneos podem também aniquilar seus gênios. Nesse sentido diz o velho filósofo:

Mas, sem dúvida, crianças inexperientes, eles vêm por si mesmos: é a cegonha quem os traz! De que serve falar de parteiras! Ora, meus caros, vocês precisam de uma severa lição: como poderiam ainda ficar orgulhosos com o fato de que todos estes espíritos brilhantes e nobres que vocês nomearam fossem por vocês, por sua barbárie, prematuramente sufocados, usados, apagados? (2003, p. 112-3).

A natureza e a deusa Eris talvez não sejam tão determinadoras assim do que se possa produzir no mundo humano e o que não pode. Há ainda aqueles que se empenham por lutar com maior despreendimento pelos seus companheiros em uma guerra. O que os faz agir assim? A sábia intuição de buscar, no momento certo, a força da deusa que os conduziriam com intensidade a superar as suas condições. Mas ainda assim, é preciso aprender a intuir. Por isso, diz o velho filósofo: “De que serve falar de parteiras!” E se, em meio a este necessário aprendizado, o que lhes obstruir for a utilitária barbárie moderna, estes grandes homens em formação serão aquela experiência que não aconteceu.

Só que até mesmo os grandes homens da história, documentados e tão festejados, dão conta de que suas vidas e seus esforços também foram “sufocados, usados, apagados”. Assim o foram, diz o velho filósofo, Lessing, Winckelmann e Schiller, que segundo ainda o velho

filósofo em franca acusação aos alemães e seu orgulho: “Vocês não favoreceram nenhum dos nossos gênios – e querem agora criar um dogma para impedir o aproveitamento de qualquer um deles?” (2003, p. 113).

O orgulho alemão por seus grandes homens acaba por cegar a própria condição em que tais homens se forjaram, e o quanto deles se exauriu de energia e de abnegação no esforço em prol da conquista de um espírito alemão, esculpido mesmo com ataques frente à opinião alemã, o que teve como efeito sobre estes homens uma morte prematura. A fé aterradora nesse dogma sobre a natureza espontânea do gênio, impediu que de algum modo houvesse instituições que pudessem dar mais respaldos as obras que estes homens se impuseram a criar. Se o Estado alemão se orientasse pela preservação do espírito alemão, como se fosse a grande conquista do povo e por consequência do Estado, ao invés de se dirigir oportunamente a produção do Império Alemão, talvez o voo destes homens tivesse sido ainda maior. É esta a indignação do velho filósofo sobre a inconsequente e precipitada crença dos alemães sobre sua própria cultura:

Ninguém pode imaginar o que estes homens heroicos estariam destinados a alcançar, se o autêntico espírito alemão tivesse, numa poderosa intuição, estendido sobre eles o seu teto protetor, este espírito que, sem uma instituição deste gênero, leva uma existência isolada, dispersa, degenerada. Todos estes homens foram aniquilados: e é preciso uma fé fanática no caráter racional de tudo que acontece para com isso desculpar sua culpa. (2003, p. 113)

As instituições para a cultura promoveriam, segundo a análise do velho filósofo, o papel, primeiro, de oposição e de disputa frente a uma visão e concepção (a da “fé fanática no caráter racional”, por exemplo) que se colocasse como hegemônica, de modo que as forças sociais barbaramente atuantes não fossem tão intensamente voltadas para a aniquilação do gênio; em segundo, que os talentos em ainda em formação, que ainda não atingiram a maturidade pudessem dispor de um aparato para preservá-los do possível desaparecimento antes da maturidade, o que possibilitaria a estes se tornarem “talentos de primeira grandeza”. Desaparecimento cuja probabilidade se torna cada vez maior à medida que os estabelecimentos de ensino desencaminhados do seu primordial sentido, só trouxessem aos estudantes o bloqueio a uma maturidade de espírito, extraviando aqueles que poderia atingir um grau elevado de realizações. E aqueles que ainda interpõem a consideração de que a própria racionalidade conduziu tal condição para os estabelecimentos de ensino, como uma “exigência ideal”, o velho filósofo em cólera expõe que frente a um ideal torna-se cego para a tudo o que se tem frente aos olhos, ele diz:

Aquele que se alegra em falar aqui de ‘exigência ideal’, e em geral de ‘ideal’, e acredita com isso me fazer calar com um elogio, basta como

resposta dizer-lhe que a situação atual é uma infâmia e uma vergonha e que aquele que exige calor, ainda que o frio lhe faça tiritar os dentes, só pode ficar mesmo enraivecido quando dizemos que isso é uma ‘exigência ideal’ (2003, p. 114).

PARTE 2 – CONSOLO FRENTE À LONGITUDE DOS GREGOS

1) O ginásio

1.1) A fraqueza opressora contra a cultura: o filisteu

A tendência de privilegiar a cultura rápida, voltada para interesses utilitários e de restrito alcance para as coisas elevadas da cultura, na época atual da Alemanha, fizeram com que o discípulo abandonasse suas funções no ginásio, procurasse um refúgio e um consolo na solidão e isolamento, frente à barbárie que se estabelecia também dentro das instituições de ensino alemãs, ele diz: “Um desânimo geral apoderou-se de mim: minha fuga para a solidão não era nem orgulho nem presunção” (2003, p. 66). A solidão pode assumir duas formas: como a condição incontornável do homem frente à sua necessidade de liberdade, isto é, quando se age, é preciso construir por si mesmo, com as próprias forças, o que sustenta o caminho que atravessa; mas pode também ser a condição imposta quando o agir solitário não encontra reação, e mesmo quando se condiciona a indiferença diante dele. Esta segunda forma, quando imposta aos grandes homens que lutam contra o seu tempo, buscando de modo incessante trabalhar para a cultura, podem tornar uma nação debilitada e enferma. Já o orgulho e presunção que são características marcantes e presentes na opinião pública alemã da época, que por meio da “interpretação fornecida pela publicidade jornalística”, divulga o grande erro de que a vitória da guerra franco-prussiana teria sido uma vitória da cultura alemã. O orgulho e presunção isolam a cultura alemã, que acredita prescindir de qualquer outra forma de cultura senão a que supõe possuir. Existe de fato uma felicidade e embriaguez denunciadas por Nietzsche (2008, p. 18), com relação à pretensa superioridade da cultura alemã, presente na segurança sem igual, propagada por “jornalistas e escritores de romance, tragédia, canções e de livros de história”. E a estes escritores que se dedicam a dar à opinião do público importância maior que a sua arte, acabam por se dedicar ao elogio e a festejar, em uma forma repleta de enfeites e lassidão, “a vitória da cultura e da civilização alemãs” (2008, p. 19). Ilusão cujo perigo está em transformar a “vitória numa derrota total: a derrota, até mesmo a extirpação do espírito alemão em proveito do ‘império alemão’” (2008, p. 15). Que se separe, diz Nietzsche, o que é instrução, do que é cultura, já que a primeira foi crucial para a vitória na guerra, enquanto que a segunda nada teve a ver com isso, ele diz: “as qualidades morais de uma estrita disciplina, de uma imperturbável obediência, nada tem a ver com a cultura” (2008, p. 18). Desse modo, como exemplifica Nietzsche, os gregos não teriam sido vencidos pelos macedônios, se o caso estivesse centrado na superioridade cultural, tendo em vista que aqueles eram mais cultivados que estes. O fato é que, como salienta Nietzsche, “na

Alemanha a pura ideia de cultura está perdida” (2000, p. 432). E a ideia de cultura se opõe à barbárie: a cultura é “a unidade do estilo artístico através de todas as manifestações da vida de um povo” (2008, p. 19) o que é diferente, salienta Nietzsche, saber muito e ter aprendido muito não indica “sinal de cultura” e sim de barbárie, que é “a ausência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos” (2008, p. 19).

Segundo Carlo Gentile (2010), é preciso notar que as características de uma “cultura de segundo plano” do alemão da época de Nietzsche são apresentadas não como retrocesso da cultura alemã, mas como a constatação de que os alemães estavam em sintonia com a atualidade: renderam-se ao moderno, que é a superabundância de saber e aprendizagem, sem qualquer “marca da cultura”, diz Gentile: “A cultura da modernidade é justamente a ‘inquietação e a ‘caótica confusão de todos os estilos’” (2010, p.55). O problema passa a ser que os alemães não detectam que estão inseridos em meio a esta “mistura caótica de todos os estilos” (2008, p.19). Eles não percebem e precisam mesmo ser esclarecidos acerca das mínimas coisas que o cercam, tais como “seu vestuário, seu quarto, sua casa, pelo menor passeio pelas ruas de suas cidades, pela menor visita a suas lojas de moda”, ou ainda, na “origem de suas atitudes e de seus gestos, desfrutando das alegrias do concerto, do teatro” (2008, p.19). O que existe dentre os alemães, diz Nietzsche, é uma “fleumática indiferença para com a civilização”, e isto denota mesmo a falta de uma cultura original. Tal recriminação Nietzsche extrai de Goethe:

Nós, alemães somos de ontem. Sem dúvida, de um século para cá progredimos bastante no caminho da civilização, mas deverão passar ainda alguns séculos antes que todos os nossos compatriotas se impregnem de espírito e de cultura, a ponto que deles possamos dizer: faz muito, muito tempo que *eles foram bárbaros*. (GOETHE, Apud NIETZSCHE, 2008, p. 20)

A percepção de Nietzsche é reflexo da constatação de Goethe: o processo de atualidade da civilização alemã, não foi acompanhado pela lapidação de um espírito e de uma cultura própria e original. Em meio aos elementos múltiplos de que dispõe para a vida cotidiana, o alemão não constituiu um estilo que se impusesse como forma de expressão e de manifestação diante dessa profusão de elementos da civilização. Anatol Rosenfeld descreve de modo agudo um dos interesses centrais da obra de Goethe acerca da lapidação do indivíduo em meio ao múltiplo e a grande tensão desta coabitação:

Unidade na multiplicidade, multiplicidade na unidade – aplicando isso à vida em sociedade, entendemos imediatamente a legítima contradição inicial da qual partimos, (...) Uniformização e arregimentação do indivíduo ou expansão plena do indivíduo com seus impulsos e interesses particulares – eis uma polaridade autêntica e um dos problemas mais árduos da nossa

época. Ordenar o múltiplo para evitar a anarquia, conservar com simpatia o múltiplo para evitar a paralisação mortal num todo estandardizado, temos que reconhecer que Goethe se preocupou intensamente com esse tema. (1993, p. 264-5).

A barbárie como qualidade que Goethe atribui aos alemães está na sua rendição à uniformidade ou o deixar levar-se pelos impulsos utilitários e particulares de modo cego, sem que a capacidade de discernimento perceba os limites e as necessidades de ordenar e conservar o múltiplo que o cerca.

A constatação humilhante feita por este grande artista e pensador, acerca da falta de uma cultura e estilo na vida do povo alemão, requer uma justificação. Afinal, como até mesmo os mais instruídos se renderam com satisfação à ideia propagada de um triunfo da cultura alemã? Esse poder da “credulidade satisfeita” e da pobreza de concepções é fruto de uma “espécie de homens”, os filisteus da cultura. Estes não só ignoram a sua condição – ser um sem-cultivo, como ainda se iludem da convicção de possuírem uma “cultura”. Esta, por sinal, referendada pela constatação obtida por estes homens ao verem suas ideias e necessidades em sintonia com aquelas presentes em instituições e locais de cultura. E nisto pressentem uma unidade de estilo, em que, na verdade, só há barbárie, manifestada de forma uníssona com a finalidade de excluir e negar formas artísticas de verdadeiro estilo. Na mente do filisteu estas formas de negação se organizam em um conjunto coerente, dito por Nietzsche, como um “sistema de não-cultura” (2008, p. 23). Este sistema atua sempre que aparece uma ação de estilo original que deve ser prontamente excluída, tendo em vista que esta ação lhe aparecerá como hostil e lhe imporá resistência, o que desencadeará, segundo Nietzsche :

Neste caso, o filisteu da cultura só faz se defender, nega, dissimula, tapa os ouvidos, desvia os olhos, é um ser negativo até em seu ódio e em sua hostilidade. Nada mais odeia, contudo, que aquele que o trata como filisteu e lhe diz o que é: (...) o deserto em que o espírito alemão resseca em sua busca ávida por uma nova vida (2008, p.23).

Toda a hostilidade e ódio frente aqueles homens que se dedicam à busca honesta de sentido pela vida, contribuindo para o espírito alemão, está no fato destes homens terem se dedicado à busca, à pesquisa, “eles eram pesquisadores” (2008, p.24). A acomodação e a lassidão filistéia são confrontadas com uma “profunda obstinação” que em muito as sobrepuja. E o que ainda aqueles homens pesquisavam e procuravam era a autêntica cultura alemã, da qual o filisteu se proclama possuidor, desconhecendo as áridas questões, condições miseráveis e a entrega sem repouso com que tais homens se defrontavam. A falta de percepção do filisteu apenas via na pesquisa os dados obtidos, o produto final da ação, o resultado a que chegaram aqueles homens, sem se darem conta, diz Nietzsche, de que o

processo de pesquisar é o que os diferenciava. Aliás, os filisteus tomavam apenas a eles mesmos como pesquisadores, enquanto que os homens de pesquisa e o que eles obtiveram, passaram a ser nomeado de *clássicos*, cujos papéis foram serem fundamento e suporte para o arremate da cultura a que o filisteu atingiu, segundo a constatação deste, como se entre um e outro houvesse, de fato, uma ligação verdadeira e necessária.

Esta falta de percepção sobre a perda de ligação entre os homens da época “atual” e seus clássicos passa pela “pobreza de espírito pedagógico da nossa época” (2003, p. 67). Este é o diagnóstico do velho filósofo, que procura apresentar um consolo ao discípulo, frente ao seu desânimo geral. Isto porque, tem clareza o velho filósofo que a pretensão da cultura filistéia, assim como a incapacidade de julgar o valor das obras clássicas, se deve pelo próprio desconhecimento de tais obras pela cultura filistéia. Como estes poderiam honrar o valor e a obstinação elevada da pesquisa de tais homens, sem que para tanto fosse preciso dedicar-se com igual obstinação e coragem à pesquisa, como afirma Nietzsche:

De outra forma, deveríamos saber que só há uma única maneira de honrá-los: prosseguindo incansavelmente sua busca, no mesmo espírito e com a mesma coragem deles. Em contrapartida, rotulá-los com o duvidoso epíteto de “clássicos” e “edificar-se” vez por outra pela leitura de suas obras, é abandonar-se a essas fracas e egoístas emoções que nossas salas de concerto e nossos teatros oferecem a pagamento, é erigir-lhes estátuas e conferir seus nomes a festivais e associações – tudo isso não passa de pagamento em moeda corrente, ao que consente o filisteu instruído, a fim de poder ignorá-los no restante e, acima de tudo, a fim de não ser forçado a seguir suas pegadas e a prosseguir suas pesquisas. Não é mais necessário procurar, pesquisar, essa é a palavra de ordem dos filisteus. (2008, p.24-5)

Honrá-los (os homens de pesquisa) significa prosseguir sem cansaço a busca e pesquisa que realizaram. Mas aqui, revela-se o caminho de dissimulação da cultura filistéia frente à sua fuga diante de uma cultura verdadeira: a acomodação comprada com moeda corrente, que reserve o filisteu as “fracas e egoístas emoções”, que lhes dê o perfil de “culto” já que saúdam com “estátuas”, “festivais e associações” aos clássicos, permitindo-os desprezar tais obras, poupando-lhes o árduo e solitário caminho de perseguir e de prosseguir tais pesquisas.

Perante tal diagnóstico, deve insistir o velho filósofo que diante de tal quadro de dissimulação devem se obstar homens que estão ausentes nessa época: talentos inventivos, práticos, com boas e novas ideias e que, sobretudo, procurem romper “com tudo o que existe” (2003, p. 67), sendo este o fator desencadeador de uma nova prática, segundo o velho filósofo, que terá a oportunidade de contrapor, como ele afirma:

e em todo lugar se começará pelo menos a distinguir, se perceberá pelo menos o contraste e se poderá refletir nas causas deste contraste, enquanto

que hoje ainda muitas pessoas acreditam com toda boa fé que as mãos grosseiras são necessárias para a profissão pedagógica. (2003, p. 67)

A contraposição diante do desprezo e do modo dissimulado com que a cultura atual trata os clássicos se estabelece primeiramente na prática pedagógica. É a partir dela, como nota o velho filósofo, que “se poderá refletir nas causas deste contraste”. Ela é a desencadeadora do fato do contraste a ser percebido, dele ser notado como contraste, uma vez que a prática pedagógica está já por muito tempo sob a tutela de mãos grosseiras, que foram aparadas pela boa fé inconsciente das pessoas.

Segundo Nietzsche, a forma dissimulada do filisteu é fruto de um processo histórico que teria início na Alemanha no século XIX. Trata-se do movimento romântico alemão que inicialmente, como afirma Hauser³⁶, impulsionado por um teor revolucionário contra a crença em valores absolutos, postulando o caráter transitório das concepções em limites históricos e propondo rupturas e destruições, foi, posteriormente, transformando-se em um movimento reacionário na Alemanha, expressando “um temor psicótico do presente e uma tentativa de fuga para o passado” (1978, p.822).

Neste ponto, Nietzsche nota na *I Consideração Intempestiva* que as pesquisas e experiências múltiplas começaram a se entrecruzar, em que filósofos e românticos de todos os gêneros se detêm a constituir uma mistura selvagem de ideias, repletas de um uso danificador da língua de “extravagantes e tendenciosas teorias histórias” (2000, p. 437) repletas de mitos e “aberrações poéticas”. Geraram como efeito que as classes menos cultivadas (a classe média burguesa) temessem por sua própria condição, tendo em vista que se avistasse nesta orientação um retrocesso frente à conformação liberal que o pensamento estava se conduzindo. Mas, acima de tudo, o excesso dado ao pensar foi por demais desconfortável para a própria tolerância filistéia que, segundo Nietzsche, tomou a ocasião “para lançar no descrédito toda e qualquer pesquisas e apregoar confortáveis certezas” (2008, p. 25). Eis a transformação reacionária. O filisteu se propôs fugir à experimentação mais selvagem e buscou em temas plácidos e idílicos um refúgio e estreita acomodação. A estreiteza se manifestou até na expressão dos sentimentos mais intensos e vivazes, que foram aplainados e contidos por uma “pobre existência inculta”, em um mover-se que soube como livrar-se dos clássicos: tomando partido da vida confortável. Até mesmo para safar-se do incômodo da pesquisa, diz Nietzsche, inventaram a noção de “época epigonal”, isto é, de um período descendente e continuador dos clássicos, cabendo então aos deste período o “trabalho de

³⁶HAUSER, Arnold. “O Romantismo Alemão e do Ocidente” In. *História Social da Literatura e da Arte*.

epígono”, ou seja, a imitação dos mestres, aqui compreendido como reprodução dos resultados, opostamente a ação pesquisadora.

Ainda como grande arremate para que a cultura filistéia conseguisse a acomodada quietude que almeja, os homens da cultura filistéia trataram de transformar conhecimentos inquietantes, tais como a filosofia e filologia clássica, em disciplinas históricas. O objetivo era reduzir o entusiasmo de áreas de conhecimento que com rigor se oporiam ao anseio filisteu, diz Nietzsche, de *nil admirari* (não admirar nada) (2008, p.26), isto porque elas passariam a ter como modo de compreensão apenas o ponto de vista histórico. A justificativa filistéia para a condução das ciências por um meio histórico procurava se justificar como uma reação liberal, contra tudo o que mostrasse, diz Nietzsche, a face do “fanatismo e (d)a intolerância em todas as suas formas” (2008, p. 26). Na realidade, contudo, o uso da história pela cultura filistéia foi um duro ataque, salienta Nietzsche, contra o gênio dominador, enquanto este se mostrou ser a mais vigorosa força que poderia apresentar as exigências necessárias de uma civilização verdadeira, que deveria ser mais tirânica e rígida que o anseio liberal burguês. Por isso, o gênio se torna um perigoso risco para a vida moderna, posto que frente à quietude e a acomodação, ele poderia mostrar a visão de uma “vida dinâmica e poderosa”.

Assim, a filosofia e a arte, cativos da cultura filistéia, passam a defender o dogma que sustenta a cultura filistéia: a divinização da cotidianidade. Para tanto, a filosofia passa a sustentar a noção de que toda realidade é racional, mesmo que para tanto se faça uso de grande rebuscamento e floreio da linguagem, mas que garanta para a fé filistéia que sua vida é, diz Nietzsche, “o único real e vê em sua realidade a medida de toda razão do mundo” (2008, p. 26). O que implicaria que todas as ações de reflexão e de pesquisa, de formas de conhecer como a estética e os sistemas filosóficos passariam a não mais contestar o mundo quanto ao seu caráter “racional” e “real”, isto é, a tudo que diz respeito à vida filistéia.

Já a arte se presta, necessariamente, na vida do filisteu, para a distração e para o divertimento. Com ela, o filisteu se entretém e distrai. Se a importância da arte está nesse passa tempo, de nada lhe adianta a seriedade. De fato, alerta Nietzsche, o filisteu tem já por conta o que lhe interessa levar a sério: “os negócios e sua posição, incluindo mulher e filhos” (2008, p. 27). Tudo o que prejudica isto que é levado a sério pelo filisteu é, então, alvo de desprezo e desconsideração. A atitude liberal que tanto ostentava se descortina em uma moral recatada e casta, que toma toda forma de ataque ao seu “racional” e “real” com a pudica recusa do olhar e dos ouvidos. Desse modo, a arte não pode se desgarrar de um programa previamente estabelecido, como constata Nietzsche: ela deve ser: “a cópia minuciosa ou a fidelidade fotográfica na representação do presente” (2008, p. 27). Para tanto, o artista pode

livremente imitar as obras clássicas, o que, aliás, lhe trará reputação enquanto artista, por se encaixar nos hábitos e opiniões da cultura filistéia, que julgam suas preferências a partir da polaridade obra “saudável” e “doente”. Entendendo por “doente” toda forma de expressão e de noções que se afastem ou manifestem resistência à fórmula filistéia.

Para Nietzsche, o exemplo que manifesta este modo de desprezo e de aniquilamento do gênio ocorreu, por exemplo, com a filosofia de Schopenhauer, qualificada por David Strauss como fruto de “cabeças malsãs e improdutivas”, ou ainda a poesia de Hölderlin, ainda que fosse festejada por cultores filisteus, e mesmo não tendo o poeta visto “a grande época contemporânea”, permaneceu como uma alma arruinada pela “realidade” da “razão do filisteu”. Contudo, observa Nietzsche, um leitor observador notará que o filisteu ao se pronunciar sobre a cultura, julgando os grandes homens, fará sempre uma confissão. E, nesta confissão, duas coisas são reveladas sobre os homens filisteus, as quais eles nunca se autorizariam confessar conscientemente, mas ironicamente, nota Nietzsche, lhes escapam sem que percebam, diz Nietzsche:

Agora ficamos sabendo, pela boca de um iniciado, duas coisas: em primeiro lugar, que esses homens desconsideraram efetivamente a sede de beleza e, em segundo lugar, que o fizeram por sua fraqueza! Essa fraqueza, em momentos menos propensos à fraqueza, levava um nome mais simpático: era a famosa “saúde” do filisteu da cultura. Mas após essa recente descoberta, pareceria, pois, mais indicado não falar deles como “espíritos sadios”, mas antes como “*espíritos frágeis*” ou, mais brutalmente, como “*espíritos fracos*”. Se pelo menos estes fracos não tivessem poder! (2008, p. 30)

Que efetivamente se qualifique os filisteus como aqueles que foram abandonados pelas musas, já teríamos aí uma constatada definição de filisteu, no entanto, mais revelador é o fato de que assim são, porque são fracos, tornando a confissão aguda. Penetra-se naquilo que nenhum filisteu pretende admitir, que é fraco e que, para poder cobrir este defeito, constituído voluntariamente pelo hábito, ele arma a sua fraqueza com arma e poder. A arma da sua linguagem julgadora que qualifica seus costumes por “saudáveis”, dissimulando e encobrindo o que garante a sua comodidade: uma fraqueza opressora. E o poder de negar, de desprezar e de interditar as forças mais verdadeiras e sinceras oriundas de uma cultura mais elevada por meio do cinismo e da pretensa superioridade.

A chave, para romper com este hábito constituído e mantido pelos filisteus, é apresentado pelo velho filósofo em conjunto com seu companheiro e discípulo como a honestidade e sinceridade na prática pedagógica que desvelaria a dissimulação e o cinismo do hábito filisteu. Como o agressor “sabe revestir-se de cem formas diferentes” (2003, p.68) e fugir do combate, a oposição deve ser orientada com uma prática sincera que possa ser contrastada com o hábito cínico, mas, sobretudo, deve ocorrer onde tal hábito não tenha se

instaurado, onde as forças ainda não desenvolvidas, também ainda não tenham se cristalizado: no ginásio.

De fato nos ginásios, diz o velho filósofo, é onde todos os desvios para a tendência da cultura moderna se principia, devendo ser por lá que se inicie uma “renovação e purificação” da cultura. Já a universidade, na constituição atual, continua o velho filósofo, tornou-se apenas a culminação da tendência do ginásio. E o que significa renovar e purificar o espírito do ginásio?

Primeira tarefa é a de dispor o adolescente a um severo aprendizado e domínio da língua materna, por conta da contaminação da língua alemã pelo exercício vulgar e selvagem do jornalismo. Nesse sentido, a tarefa do estabelecimento de ensino é de exercer a autoridade com relação ao uso da língua materna, com vista a ultrapassar o hábito por palavras recorrentes (chamadas muletas linguísticas) e jargões jornalísticos que são vazios de sentido e de qualquer expressividade³⁷. O valor que se atribui a esta tarefa é semelhante ao da atividade artística, uma vez que o exercício de manejo com a língua exige um constante tratamento de criação e de exercício de expressão, como diz Nietzsche,

A cada momento em que falam e escrevem, que tem uma pedra de toque para compreender a dificuldade, a imensidão da tarefa do homem culto e a improbabilidade que deve haver para que muitos dentre vocês alcancem uma cultura autêntica. (2003, p. 69)

O tratamento da língua materna de modo severo promove a compreensão das grandes dificuldades que a tarefa da fala e escrita exige e, ao mesmo tempo, desmascara a prática jornalística no seu modo limitador, na medida em que uniformiza a atividade com a língua, desligando a exigência de se criar sobre um objeto a devida expressão que se intua acerca dele.

Para isso, a tarefa do professor é a de atenção e de tornar atentos seus alunos para os detalhes da língua, “para mil detalhes”, diz o velho filósofo, e de impedir o uso das muletas linguísticas. O tratamento da análise dos nossos clássicos (alemães) se faz linha por linha, em rigoroso exame de modo que apareça o sentimento artístico impresso no texto. E encontrado este sentimento, fazer com que os alunos procurem exprimir este sentimento mais uma vez e melhor, tentando atingir o limite de seus recursos, alguns alunos com mais outros com menos, de modo que a língua neles desperte “um terror sagrado” ou um forte “entusiasmo” (2003, p. 69-70). Está nesta tarefa preciosa, em que o professor procura ligar o espírito de seu

³⁷ A tarefa do exercício constante com a linguagem passa pelo problema do tempo, do necessário amadurecimento da expressão como percurso do encontro de si. Os recursos comunicativos do jornalismo, ligados à necessidade informativa, se tornam pela sumária expressão, mais práticos e agradáveis, e por isso, desviam os jovens de um encontro com as potencialidades da língua ao longo do tempo. A língua se torna também uma mera forma de disfarce e decoração.

estabelecimento de ensino ao espírito dos homens cultos, poetas e artistas clássicos da Alemanha, a essência da formação. Isto porque tal tarefa passa a tratar a língua como um corpo vivo e, vai dizer Nietzsche, na voz do velho filósofo, toda “cultura começa justamente quando se começa a tratar o vivo como vivo” (2003, p. 70), isto é, que a expressão linguística esteja conduzida por uma necessidade que surge da tradução de um sentimento que é real e vivo. Sendo que se constitui como condição para que este modo e esta forma de expressão se cultive gerando uma cultura autêntica e verdadeira, o hábito da tarefa e a obediência para os limites estipulados pelo mestre.

Frente a esta condição, outro enfrentamento se apresenta, uma vez que a esta instrução do mestre de “habituar seus alunos a uma severa educação de si no domínio da língua” (2003, p. 70), o que se apresenta é a tendência de tratar a língua materna como uma língua morta, extraíndo dela suas possibilidades criativas em relação ao presente e ao futuro. Esta tendência é a erudição histórica. Esta forma histórica é, como apresentado, a forma como a cultura filistéia acomoda e aquieta as ciências do caráter pesquisador, apresentado pelo mestre com relação ao domínio da língua. Sendo esta relação, a condição essencial para a formação de si, a partir do exemplo do gênio, que constituído de vigorosa força, fomentaria os alunos de forte entusiasmo, contra a fraqueza desinteressada dos filisteus. E esta forma histórica, “comum na nossa época” (2003, p. 70), que impõe à língua materna um estudo anatômico, tratando-a a partir de suas partes, de modo morto e acabado, que deve ser reprimida por todo mestre de cultura.

1.1.1) Filisteu à brasileira: o medalhão

Talvez possamos exemplificar a dimensão do filisteu, delimitado por Nietzsche, se pudermos aclimatá-lo as condições nacionais e o seu tempero característico. Trata-se de conduzir os elementos estruturais da noção de filisteu apresentado por Nietzsche, aproximando-o a uma versão intuída dentro da literatura brasileira. Para tanto, tomamos, na literatura, o engenho, criatividade e brilhantismo de Machado de Assis, ícone da literatura brasileira que com o olhar agudo, ferino e oblíquo procurou mergulhar nos porões da alma humana, revelando os sentimentos inconfessos da vida e cultura brasileira.

Ao nosso propósito, delimitamos o cotejo da noção de filisteu ao conto *Teoria do Medalhão*, presente no livro de contos *Papéis Avulsos*, tendo sido publicado por Machado anteriormente no jornal *Gazeta de notícias*, em 1881.

A trama deste conto, que é um diálogo, apresenta uma conversa entre pai e filho, iniciada após um jantar dado na casa dos mesmos em comemoração ao aniversário de maioridade do filho (21 anos). Eram onze horas, todos os convidados haviam se retirado, e o pai dirige-se ao filho, não acreditando que este já era um homem feito de “longos bigodes, alguns namoros” (1997, p.288). Sendo o gracejo do pai apenas o início para a conversa que intentava principiar com o filho. Para ele era o momento de começar a dirigir o filho para um futuro, não só promissor, mas garantido e seguro. Isto porque considerava a vida, como um fenômeno similar a uma “enorme loteria”, em que poucos são premiados e inúmeros tem o seu sonho malgrado. Assim, tendo no futuro, por hipótese, falhado no(s) ofício(s) que escolheu, é preciso ter um que forneça boa economia para a velhice. Este ofício é o de medalhão. Ofício que atinge o ardor e exuberância com o tempo, lá pelos 45 anos, quando já se deu, como a gravidade, o aprumo e compasso no agir. A carreira tem como princípio fundamental ter cuidado com as ideias, evitá-las a todo custo, não tê-las absolutamente, é a orientação do pai. Para tanto, há um caminho mais penoso, alerta o pai, é preciso, como o ator que finge, pelo papel, não ter um braço, dissimular não ter ideias. Mas como a habilidade não é tão comum e o esforço constante não seria conveniente para viver, é necessário ter um dom nato. De outro modo, o pai vê no filho desígnio forte para o ofício, já que possui “perfeita inófia mental”, adequado para o sucesso de tal empreitada. Para o pai, não se trata de ser apenas um mero repetidor de ideias, uma vez que a memória pode trair, mas possuir até mesmo nos simples gestos, tais como ajeitar o colete, assentar o chapéu, fazer ranger as botas novas, como modos que indicam um sintoma eloquente para o que se deseja alcançar.

No entanto, com o tempo, pode-se ser afligido por ideias, sendo preciso aparelhar-se fortemente o espírito contra este perigo. Para o filho parece impossível vencer o surgimento de ideias, contudo o pai lhe informa que há, na medida em que se dedicar com constância a um “regímen debilitante”.

Este regímen tem fundamentalmente a função de manter o cérebro ocupado como atividades inoperante intelectualmente. O pai elenca a leitura de livros de retórica, ouvir certos discursos, dedicar-se a jogos variados tais como dominó, jogos de carta (Whist, voltarete) que geralmente são sociais, mas muitas vezes, conduzidos pelo silêncio. O bilhar também é proveitoso, mesmo sendo uma exceção por haver conversa, no entanto, ali se partilha sempre das mesmas opiniões. O regímen também prescreve evitar a solidão, por ser uma “oficina de ideias”. É preciso, então, não andar desacompanhado. O artifício é estar em companhia de amigos, não sendo possível, mesclar-se aos pasmatórios, como forma eficiente de dissipar a solidão. É também preciso evitar as livrarias, pelo ambiente e por outras razões

que não se sabe, não obstante, é vantajoso entrar por elas, estar à vista, falar de coisas cotidianas, interrogar sobre as crônicas do momento de Mazade, porque dali se ouvirá as mesmas opiniões, o que é uma monotonia saudável. Com o tempo, este regímen promoverá a redução do intelecto ao nível da sobriedade, disciplina e equilíbrio comum. Deve-se procurar ter um vocabulário simples, túbio e apoucado, sem intensidade. O filho questiona sobre permitir adornar o estilo. No que o pai vê como proveitoso, quando dirigido, por exemplo, por figuras expressivas extraídas da mitologia clássica, tais como “cabeça de medusa”, “asas de Ícaro”, sentenças latinas, ditos históricos, versos célebres, brocardos jurídicos e certas máximas. Todos estes sendo convenientes para ocasiões como discursos de sobremesa, felicitações e agradecimentos. O importante, diz o pai, é manter a “graça vetusta” dos artifícios linguísticos. Além do mais, os adornos podem ser bons, mas as frases feitas são melhores, porque são fórmulas consagradas que estão cravadas na memória individual e pública. Deste modo, não obriga os outros a esforços inúteis, e estarão, com relação à língua, circunscritos pelo convencional das locuções, nada que fuja ao evidente. Como sintetiza o pai: trata-se de um ofício cuja arte está em ensinar os elementos de pensar o pensado. Pode-se perceber a utilidade deste sistema quando se coloca uma hipótese nova frente ao convencional. Mesmo quando não produz efeito, já semeou a indagação que leva a novas observações e coletas, análises e formulação de novas causas, ou seja, “todo um andaime de palavras, conceitos e desvarios” (1997, p. 292). Nisto o filho nota a condenação do pai aos processos modernos, mas este rebate, dizendo que condena a aplicação e venera a denominação. Isto porque, ele esclarece, o medalhão volta-se para o término (Deus Término), enquanto a ciência é obra do movimento humano. De outra forma, o medalhão deve tomar as armas do seu tempo, ou seja, a terminologia científica. Em trinta anos, projeta o pai, ou os termos tornam-se usados, e aí passam a ser de foro próprio, ou continuam conservados, e se torna uma coquetice, como um refinado uso de cores de um pintor. Agora os termos devem ser tomados espontaneamente, assim como as leis, casos e fenômenos referentes. Deve-se evitar interrogar os mestres e os livros, porque há o perigo de se inocular ideias novas, além de ser cansativo e tedioso. Se caso um dia venha a se assenhorar das leis, é preciso comedimento no emprego, poupar usos e gastos.

Para o filho esta é uma profissão difícil. Alerta o pai que há ainda um ponto fundamental: a publicidade. Esta que é semelhante à senhora loureira, isto é, que quer agradar e atrair a todos. A dedicação está em “pequenos mimos”, diz o pai. Nada de ações heroicas como D. Quixote, o medalhão tem outra política. Presentear os amigos com jantares e, mesmo sendo evento simples, deve se tornar notícia. Do mesmo modo, deve procurar participar de

comissões e deputações, irmandades e associações, sem muito esperar, mas com a preocupação de por o nome em relevo. É bom que esteja em notícia para que todos recordem do seu nome. Esta é uma estratégia barata, porém que deve ser constante. Constância em: ser solícito, prestativo e bajulador; fazer discursos excessivamente polidos; agradecer com muita gratidão; ajudar quem pode lhe fazer publicidade (jornalista de eventos sociais, por exemplo).

Desta disposição e com o tempo, o medalhão pode encontrar a sua terra prometida. Ser fixado, isto é, ser figura obrigada, que não mais procura, mas que é procurado. Segundo o pai, passa-se a ser o adjetivo das ocasiões, comissões e irmandades. Essa analogia vai mais longe, sentencia o pai:

E ser isso é o principal, porque o adjetivo é a alma do idioma, a sua porção idealista e metafísica. O substantivo é a realidade nua e crua, é o naturalismo do vocabulário. (1997, p. 293)

O adjetivo é tomado com a camada mais densa e definidora, o que é mais abstrato no idioma, segundo o pai, enquanto que o substantivo é o concreto e material do idioma.

O medalhão é o ofício sobressalente contra os déficits da vida e nisso guarda em essência esta possibilidade para todas as atividades, até mesmo a política, diz o pai. Na política se pode pertencer a qualquer partido, “liberal ou conservador, republicano ou ultramontano”, desde que, continua o pai, “com a cláusula única de não ligar nenhuma ideia especial a esses vocábulos, e reconhecer-lhes somente a utilidade do *schibboleth* bíblico” (1997, p. 294), ou seja, que não se busque definição distintiva dos partidos e seus ideais, mas que sejam tomados apenas por costumes próprios.

Quanto à tribuna do parlamento, se ela é um lugar para o medalhão, há também para o pai, as suas especificidades. Pode ser tomado para discursos que tratem de negócios miúdos e para fazer metafísica política. Sendo esta última mais atraente, porque não obriga a pensar e descobrir, tomando que nesta área está tudo achado, formulado, rotulado e encaixotado.

No mais, um medalhão não deve usar a imaginação. Nem filosofia. Porém a locução “filosofia da história” pode ser usada. É proibido chegar a outras conclusões que já não foram obtidas por outros, sendo então a reflexão perigosa por apontar para uma ideia original. E definitivamente vedado o uso da ironia. Esta é cheia de mistérios. Antes a chalaça, que é direta, amiga e gorducha, além de arrebatador risos.

Ao olhar no relógio, o pai nota já ser meia-noite, que o filho já entrara nos vinte e dois anos, era hora de dormir por ser tarde. A conversa que tiveram valera o *Príncipe* de Machiavelli, podem dormir, é o desfecho do conto.

Trata-se de um diálogo desprezioso entre pai e filho, que conversam de modo livre sobre o futuro, o melhor futuro para o filho. Um instante do cotidiano da casa das famílias

brasileiras. Um recorte simples e que poderia passar para o leitor desavisado do jornal em que fora publicado este conto como mais uma ilustrativa história para a família, cumprindo o papel formador e educativo do jornal. Eis o quadro aparente de uma recepção desta literatura para inúmeros leitores desavisados. Isto, se não houvesse outro plano de compreensão e leitura para este conto. E esta compreensão e leitura é que arranca Machado de Assis de toda esta ordenada cotidianidade, para se tornar um gênio representativo da literatura brasileira, como confirma Antônio Cândido:

[Machado de Assis] recobria seus livros com a cutícula do respeito humano e das boas maneiras para poder, debaixo dela, desmascarar, investigar, experimentar, descobrir o mundo da alma, rir da sociedade, expor algumas das componentes mais esquisitas da personalidade. (1977, p.18)

Há nos textos de Machado de Assis esta perfeita simetria de planos, aquela mais visível e aparente que trata dos temas e da trama de um modo respeitoso, como diz Cândido, como que em prol de uma opinião pública, mas que também guarda, em uma leitura enviesada, oblíqua, um sentido subterrâneo, que esmiúça e desvela o que a sociedade quer que fique totalmente coberto, aquilo que ela tem de esquisito, insano, perverso e terrível. Uma releitura pode ir recolhendo estes elementos da trama, como indícios que esperam por um sentido dos leitores atentos, deixados com maestria para incomodar leitores curiosos. E ao fazer esta recuperação é que outra história toma forma. Esta outra história é que nos interessa, é para esta que a vida social está cega, por estar tão perto e associado a ela, que a faz não mais notar o que guarda de problemático e prejudicial. Reconhecer e apontar para isto, é que dá ao conto de Machado o verdadeiro teor educativo e formador, aguçar a propriedade de olhar para o que não é visto e notado, aquilo que se deixa estar de modo cômodo e satisfeito, como um acontecimento, fato ou fenômeno evidente, que não merece ser tomado e revelado. E este ponto torna-se benfazejo para nossa análise, oportuniza o cotejo de textos, cuja sonoridade está em mesmo tom: a classe média brasileira do século XIX em acordo com o filisteu alemão cuja condição Nietzsche desmascara também no mesmo século.

No conto de Machado encontramos o evento: uma conversa de pai e filho. Algo natural. É um momento fecundo e educativo. Porém, eis aí o começo da adversidade e do desmascaramento, ela ocorre ao fim da noite, não ao princípio do dia: são onze horas. É um signo, que nos indica mais sobre a circunstância: o filho completa 21 anos. Não há o alguém a ser formado, este já tem diploma e economias, logo não se trata de uma orientação educacional. Aliás, a educação do filho já deve ter sido paga, como era costume para as classes médias e altas do século XIX. Não é isso que preocupa o pai, se o filho amadureceu e se tornou forte, com qualidades que o elevem acima da média. Se o processo percorrido o

nutriu do pendor de superar-se. O que se desmascara é a falta de preocupação do pai com o filho, mas trata-se de outro objeto de preocupação, a partir da definição que ele passa apresentar. Para ele a vida não é uma busca obstinada: a vida é uma enorme loteria. Poucos têm o prêmio, muitos se decepcionam. O que o preocupa é se aquilo que foi gasto se tornar também perdido. O que está em jogo é o produto final. Ou seja, da mesma maneira que se guardam economias para o fim da vida, é preciso ter guardado outro ofício, caso o escolhido falhe. Em outras palavras, de modo mais duro e terrível, se o filho não der certo, que pelo menos tenha um adorno do sucesso, em aparência o expresse, que possua o ofício que em aparência indique-o como premiado. Este ofício e adorno é o medalhão. Um enfeite chamativo, indicativo de premiação, de destaque, de um triunfo notável. Para isto o pai prepara o filho, não para a obstinação, mas para uma acomodação. A instrução do pai mira o sucesso a qualquer custo, fazendo do filho um mero meio para que este espelhe o sucesso que o pai vê em si. É a produção do filisteu, que é mais que um indivíduo, é um modo de vida social que dá destaque e crédito a uma aparência satisfatória. Deste modo, o acomodar-se deve preocupar-se diretamente para que nenhum outro indivíduo olhe para ele, o filho, e identifique o que ele de fato não tem: o sucesso. É preciso ajeitar a própria aparência para que ela não destaque algo inusitado e próprio. Ela precisa ser sempre espelho em que os outros possam se ver no indivíduo que está a sua frente. Porque se o que vejo a frente é algo que reconheço e me identifico, a resposta é sempre de acolhimento e apreço – que é a finalidade buscada pelo medalhão³⁸. Eis aí o princípio fundamental de um sistema de não-cultura, própria do filisteu, a negação das formas que expressem verdadeiro estilo. O principal da carreira de medalhão é a regra: ter cuidado com as ideias, ou melhor, não tê-las absolutamente. Aqui toda a trama subterrânea de Machado vem à tona, por explicitar o absurdo: um pai aconselha o filho que o melhor é não ter ideias. E parece atravessar o recurso da ironia para a chalaça, quando faz o pai confessar que o filho tem qualidades para o ofício, por ser “dotado da perfeita inófia mental”. No entanto, em Machado, os elementos apresentados nunca são ao acaso, e este momento de tensão que é expor a leitura subterrânea é reconduzida com destreza pelo grande contista, na medida em que o pai passa, criteriosamente, a orientar o filho, dizendo que as ideias tem a natureza espontânea e súbita e, por isso, podem mesmo assim aparecer. E que ele detém uma serie de regras e leis para

³⁸ Em outro conto de Machado chamado *O Espelho*, a temática da supressão do indivíduo como característica da personagem também é central. Neste, o personagem chamado Jacobina confessa a um grupo de amigos uma convicção que possui: “Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro ...” (1997, p. 346)

formar um medalhão completo, as quais ele passa sistematicamente a apresentar para o filho, fazendo crer ainda na diligência do pai em ver o sucesso e a garantia de indenização do filho: o regímen de ações e práticas, dos usos da linguagem (vocabulário, adornos e frases feitas), das armas que se pode usar (terminologias do tempo), da terra prometida que o medalhão pode atingir (tornar-se célebre) e do que deve ser evitado para não estar em perigo (a imaginação e a filosofia). Do mesmo modo, o filisteu busca dissimular todas as suas ações, escondendo o que elas verdadeiramente guardam, a saber, acomodar-se as fracas e egoístas emoções, esforçando-se por cultuar eventos e atividades (homenagens, reuniões) que se prestem mesmo a reduzir todo o entusiasmo ao conhecimento. Que nada de novo e original possa aparecer, na medida em que se privilegia um ponto de vista histórico, a arte de pensar o pensado. Esforçar-se para divinizar o cotidiano, para que nada mude desta forma já consagrada no dia-a-dia, e que se possa conter toda forma dinâmica, como por exemplo, a arte, que lida com a imaginação, e a filosofia, que deve ser filosofia da história.

A recondução da trama para que pareça ter uma única dimensão e não duas (com a subterrânea) será novamente rompida para o desfecho da trama: é “meia-noite”. Ou seja, a criteriosa orientação não passou de uma hora. O que significa que para um tema de tamanha importância, o futuro do filho, não é preciso que se detenha com enorme zelo e aplicação. “Vamos dormir, que é tarde” como uma fala que pode parecer meramente um conselho paterno, pode também subterraneamente significar que para o futuro é tarde, não há o que remediar, senão ir dormir e esquecer. Ideia esta que é reforçada pela alusão feita pelo pai: “Guardadas as proporções, a conversa desta noite vale o *Príncipe* de Machiavelli” (1997, p. 295). Em que, se tomarmos uma leitura atenta de Maquiavel, podemos interpretá-la, na sua forma mais panorâmica, que o jogo tenso da obra do pensador florentino está entre um prestimoso conselho ao príncipe de Florença e uma contundente defesa da República contra o Absolutismo. Isto é, que Maquiavel com uma bem intencionada obra, quis de fato, arruinar todos os fundamentos que o Absolutismo pudesse ter. De modo análogo, aconselhando o filho para um ofício que garanta a indenização dos esforços deste dando-lhe um futuro, na verdade, ele, o pai, de fato, trata de arruinar todo e qualquer futuro verdadeiro ao filho.

Esta é a condição da sociedade brasileira do século XIX, pelo menos nas suas classes abastadas, traçadas através das lentes agudas e do olhar oblíquo de Machado de Assis, que conduzem seus filhos, por meio de uma organização familiar patriarcal, para um verdadeiro filistinismo à brasileira.

1.2) A febre histórica versus a força plástica

Na *II Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche recompõe os sentidos que a história pode ter a serviço da vida, os problemas que ela pode apresentar ao se desligar do domínio da vida, o modo como a Alemanha se rendeu à degeneração histórica, e a forma como a história pode fornecer um modelo de formação cultural que se contraponha com a cultura alemã filistéia.

A máxima de Goethe ao início da obra é a síntese e chave de toda compreensão acerca da história e seu problema enquanto conhecimento: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade” (GOETHE, Apud NIETZSCHE, 2003, p. 05). Ou seja, a história só pode ser um conhecimento louvável e justificado na medida em que esteja a serviço da vida, notadamente, é como Nietzsche toma a sentença de Goethe. Diante desta relação da história com a vida, há um alerta, um problema que se avoluma: “Mas há um grau que impulsiona a história e a avalia, onde a vida definha e degrada: um fenômeno que (está) (...) em meio aos sintomas mais peculiares de nosso tempo” (2003, p. 5). Este fenômeno tem relação com a capacidade de lembrar e esquecer as coisas passadas. A felicidade de qualquer ser estabelece-se em um momento a-histórico, em que o vivente se relaciona no presente, livre de todo peso do passado ou da angústia do futuro. Os animais são assim. Contudo, o animal homem é distinto. É histórico, por isso, oprimido pelo passado e incomodado pelo futuro. Desse modo, se o passado e o futuro, a partir da história passam a subjugar as ações humanas, mais longe da possibilidade de felicidade estará sua vida. O anseio de felicidade nos prende a vida, desse modo, é preciso para o homem saber esquecer, ou não sendo possível, saber incorporar o passado, de modo a não ser subjugado por ele. Isto porque haverá certo grau de presença histórica na vida, certa “insônia” e “ruminação”, diz Nietzsche, “no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura” (2003, p. 10). A capacidade de esquecer e de incorporar o passado em um homem, define Nietzsche, está ligada à sua *força plástica*. A força plástica participa da natureza íntima do homem, compõe a própria essência do homem, possuindo a capacidade de crescer a partir de si mesma, a partir da atividade criadora que tem o poder de esquecer e incorporar segundo aquilo que lhe propicia vitalidade. Esta força é a responsável por transformar e incorporar o estranho, isto é, as experiências singulares e traumáticas (frustrantes, que causam dor, aquelas com que não sabemos lidar), para restabelecê-lo, ou seja, que ele continue lidando com o histórico e o a-histórico com equilíbrio, instruindo-se e ativando a vida. Assim, constituem-se dois tipos de homem: aqueles cujo passado pesa, que são subjugados pelo conhecimento histórico que lhes

sufoca a ação; e os homens de consciência tranquila, que dominam o passado, não encontram limite do sentido histórico, não se subjugam, por isso, suas naturezas são fortes. A natureza forte é aquela que domina o passado ou o esquece. Nietzsche entende aqui que a força de um homem, não está na incorporação de tudo o que experimenta, este homem aliás, se enfraquece, porque o passado pesa sobre ele e o impede de agir. O forte sabe selecionar o que as experiências apresentam. Ele dispõe de um filtro seletivo do olhar que estabelece:

1) serenidade, boa consciência e ação feliz, que aprende a dividir: o claro e alcançável, do obscuro e impossível de ser esclarecido;

2) saber avaliar o que esquecer e no tempo certo, assim como o quanto lembrar no tempo certo.

Da compreensão deste homem cuja força plástica atua ativamente diante do sentido histórico que para ele se apresenta, de modo que sua atividade se vivifique ainda mais, é possível depreender duas leis importantes, como nota Nietzsche: primeiro que “cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte” (2003, p. 11); segundo que “o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (2003, p. 11).

Para Nietzsche, no entanto, este homem de natureza forte não existe mais. Ele se caracteriza pelas sensações limitadas e o horizonte estreito, com os quais, os erros de avaliação e possíveis injustiças cometidas dão a ele, ainda, saúde e vigor.

O que se encontra no homem atual é o caráter justo e erudito, como nota Nietzsche. Neste, o voltar-se para o novo, com o qual ele não sabe se desembaraçar, faz com que sua ação se refreie, sem com isso, que sua vontade deixe de querer e desejar, o que o leva a adoecer e sucumbir.

Se o animal é totalmente a-histórico, e isto o impõe a viver em um horizonte pontual, nota Nietzsche que o sentir a-histórico é um sentimento mais fundamental, como primeira natureza. Já no homem, o sentir a-histórico é represado quando ele pensa, reflete, compara, avalia e conclui, que são atividades ligadas à capacidade de lembrar. Desse modo, salienta Cavalcanti (1989), a partir de Andler (1958), acerca da função da memória nos homens, que “a memória como forma de adaptação que marcou a superioridade dos homens sobre os animais” (ANDLER, Apud CAVALCANTI, 1989, p. 32), e que, sendo esta um recurso da vida, pode orientar os homens em seus impasses presentes, como sentido histórico, de duas formas: como um elemento dominado e delimitado acumulativamente para avaliação do presente, ou como uma criação significativa e profunda que motiva a ação presente. Daí, o uso da história pelo homem em um grau que beneficia a vida, faz do homem, um homem,

como uma segunda natureza. Já o excesso de história extrai do homem o seu ser, isto é, exaure a força plástica que cria para o homem seu próprio horizonte.

Existe, segundo Nietzsche, um modo de lidar com o passado e com o futuro de forma “saudável”, na qual se estabelece uma força criadora do próprio homem, disposta entre o sentir a-histórico e outro que ele denomina supra-histórico. Ao primeiro, Nietzsche o compara ao homem apaixonado, cego para o passado, pouco escuta ao seu redor, desligado para o estranho, e extremamente conectado com o que está na sua percepção, que passa a ter um relevo intenso para ele. Estado injusto, estreito e ingrato, mas que permite aos próprios feitos, de um artista, um comandante ou de um povo serem marcantes e vitoriosos no tempo. Já o segundo, é aquele homem que não se seduz pela história, não a leva com exagero a sério, porque viu nos sinais das diferentes culturas e dos tipos de homem, a marca do seu sentido originário, em que toda multiplicidade se torna igual, levando-o a saturação e ao nojo. Segundo Nietzsche, o sentir a-histórico é origem de todos os grandes acontecimentos históricos, mas é preciso um sentido histórico que lembre os elevados espíritos que tem no olhar intensidade e grandeza, uma vez que tais qualidades são um aprendizado. Já este homem supra-histórico, não mais seduzido pela história, atingiu uma grande sabedoria e discernimento, contudo, em detrimento de não mais agir ou viver. Deste modo, antes, prefere Nietzsche frente ao homem supra-histórico, tomar o preconceito da avaliação histórica e deslocar-se por erros alegremente, que deixar-se à inércia gerada pelo nojo do enfastiado saber. Já o sentido histórico, ao se fechar em um sistema, em que faz de todo objeto um fenômeno conhecido, acaba por se tornar um poder impotente para a vida. Diz Nietzsche que a história como ciência acaba por dar um balanço final para a humanidade e, uma cultura que se fundamenta com este pressuposto, impede que novas forças de vida possam atuar, ou seja, que possa haver um poder a-histórico. E com este, a grandeza e a intensidade com a qual toda vida respira. Do contrário, o que se tem é uma vida que desmorona pelo excesso de história, que inunda a cultura com fenômenos conhecidos e mortos.

A necessidade de história para a vida ocorre na medida em que ela preserva modos de vida e gera veneração pelo que se viveu e vive (História Antiquária); ou para avaliar um sofrimento que se anseia por libertar, dissolvendo o passado para viver (História Crítica); ou ainda, apresentar modelos para inspirar a ação ou para suportar as desventuras (História Monumental).

O homem antiquário é aquele que faz das coisas e da cidade o seu próprio espelho. A identidade com o exterior restringe a individualidade e o prende à comunidade, ligando-o a terra e aos companheiros. A história é uma herança que carrega e preserva como um bem de

veneração. A veneração vem da gratidão em reconhecer o esforço dos ancestrais em superar a luta pela sobrevivência e garantir a dele, por meio dos hábitos que cultivaram, e por este modo o presente está ligado ao passado. O homem antiquário está preservado e limitado pelo reconhecimento, conectado com as gerações passadas. Contudo, esta limitação também sufoca a vida, uma vez que já traz as medidas e proporções de observação sobre as coisas, não mais se age sobre estas senão pelo que foi posto pelo passado. É a partir daí que o sentido de um povo começa a se enrijecer: em nome da conservação de um costume e hábito, se afasta tudo o que é estranho e novo, porque sobre este nada foi estabelecido pelo passado. O presente não respira e alimenta suas ações e costumes, perdendo progressivamente seu ânimo. É como Nietzsche avalia a degeneração que ocorre na história antiquária.

Frente a ela, outro propósito histórico surge como nova forma de servir a vida. Outro modo de tratar o passado é trazido a serviço da vida: cabe a ele dissolver o passado naquilo que não se presta ao futuro. O homem crítico coloca o passado em um tribunal para um interrogatório e condenação. No entanto, alerta Nietzsche, que o tribunal não é exercido em nome da justiça, porque o que o move é a violência e a fraqueza humana. Isto porque não é um conhecimento que avalia o passado, mas sim um “poder obscuro” trazido pela vida que deseja a si. É uma reação frente ao passado que a limita e a submete, que a sufoca pelo seu peso e tamanho, não permitindo um reequilíbrio, e que por estes motivos precisa ser extirpado. A justificativa dada pelo tribunal, de outro modo, diz Nietzsche, se apresenta como justo: “tudo o que surge merece perecer”. Ou seja, para a vida manter-se, deve manifestar força, e a força impõe o esquecimento. Em um sentido mais fundamental da vida, o que se impõe é um sentido de injustiça como necessário para a vida. Dessa forma, o que a crítica exige é a morte do passado sem piedade. Os efeitos deste uso da história também acabam por, igualmente, diz Nietzsche, trazer perigos para a vida: não se tem previsão sobre o aniquilamento do passado; de uma hora para outra se passa a desobrigar-se com o passado no qual se foi gerado; defrontar-se com uma oposição desproporcional entre a natureza herdada (instintos) e o conhecimento, sem o apoio ou mediação de uma segunda natureza, a experiência do passado. Como consequência, o conhecimento até compreende o bem, contudo, não tem a experiência de como fazê-lo diante da força do instinto. Ainda assim, existiria a possibilidade esperançosa de vitória, que a história crítica sustenta, tendo em vista que a segunda natureza, a experiência do passado se tornou primeira natureza, foi incorporada à ação, do mesmo modo, o conhecimento passa a ser segunda natureza e pode também ser incorporado, tornar-se primeira natureza.

Deste modo, aponta Cavalcanti (1989), a história antiquária e a crítica estão relacionadas com o passado, sendo que aquela conserva o passado pela memória como auxílio para a vida, já esta rompe com o passado, tirando dele lições. Em ambas, o que se conserva do passado é o que está a serviço da vida, “com sua função educadora orientando os homens na formação de uma segunda natureza” (1989, p. 33). O passado é fonte de experiência, e ao se conservar, fortalece o presente. Se, de outra forma, o passado passa a cristalizar o presente e impedir o crescimento, o presente passa a carecer do futuro, e pela crítica, ainda que se deslocando para o passado, para dele extrair a experiência necessária, a saber, com o que não mais se submeter, ruma-se ao futuro. No entanto, nota ainda Cavalcanti, que a partir destes usos da história, Nietzsche extrai uma contundente crítica aos historiadores modernos, na medida em que estes, a partir de uma prática científica, perderam o efeito de experiência que o passado possibilita. Nietzsche descreve, diz Cavalcanti, os historiadores modernos como anatomistas, em que toda ação e todo acontecimento se tornam história, “a partir da dissecação do ato passado e do impedimento de seu efeito por meio da consideração analítica” (1989, p. 33). A história como ciência acaba com os efeitos obtidos pelo passado. Isto porque o passado é exemplar ao ensinar que vida “é o que está em permanente crescimento e é esta experiência que suscita efeitos” (1989, p.33). Existe, então, uma conexão entre passado, presente e futuro, alcançado pela conservação e destruição do passado, em que o princípio da vida, identificada à força plástica que se apropria do passado e cresce dentro de si, é uma experiência aprendida e retomada dentro de uma cultura.

Nietzsche aponta ser esta a necessidade de todo homem e povo por certo conhecimento do passado. A ligação que ocorre entre cultura e história é evocada pela fome (constituir um costume e hábito de conservação da vida – próprio da história antiquária), regulada pela necessidade (romper e extrair lições do passado – próprias da história crítica) e mantida pela força plástica (se inspira na grandeza passada e suporta o sofrimento presente – própria da história monumental, a ser discutida). O passado serve ao presente e ao futuro a partir destes desígnios, não enfraquecendo o presente e sem enterrar o vigor do futuro. O problema surge, diz Nietzsche, a partir de um olhar sobre o tempo moderno, em que a ligação entre vida e história se torna confusa e excessiva. Isto porque a história traz como exigência se tornar ciência. A consequência disto é que o conhecimento histórico passa a ter mais valor que a vida. Sentencia Nietzsche: “*Fiat veritas, pereat vita*” (faça a verdade, pereça a vida) (2003, p.32). A vida passa a não se reger por si própria, é regida pelo conhecimento. E do mesmo modo, o conhecimento não delimita o passado e o horizonte do homem, ele antes o torna infinito, faz surgir uma ciência em que o futuro está em voltar-se sempre e mais para o

passado, diz Nietzsche, a história passa a ser a “ciência do vir-a-ser universal” (2003, p.32). Para o homem moderno, o saber histórico surge de inúmeras fontes, a memória não mais resgata o passado, ela o armazena. E este passa a ser o seu trabalho incessante: organizar e honrar algo estranho. Contudo, o estanho é ainda estranho, foi tomado pela memória, sem estar incorporado pela força plástica, não sendo, portanto, de seu domínio. Por este motivo, é uma memória fraca, tendo em vista que não está a serviço da força plástica, trata-se de um intruso, só que bem acolhido. Constitui-se como segunda natureza, porém fraca, quando diante da primeira. A imagem que Nietzsche constrói do homem moderno, rendido à ciência histórica, é a do homem que carrega pedras no estômago, mas que não as digere. Elas são um peso morto para ele, em nada o alimentam, e pior, tornam-no lento para toda atividade, porque suas forças se esvaem na tentativa inútil de carregá-las. O atributo do homem moderno, para Nietzsche, é o de possuir um modo de pensar repleto de ideias sem formas (informações) que pouco ou quase nada se realizam ou ativam na vida e na construção de um horizonte para o homem. Aliás, o moderno não encontra horizonte, move-se por elementos fragmentados de diversos horizontes sempre novos que não se constituem em uma unidade³⁹. A exterioridade não encontra correspondência com a interioridade do homem moderno, assim como a interioridade não constitui identidade com o exterior. O saber histórico científico não é posto em crítica, porque seus desígnios se orientam a um valor alto para os modernos, a verdade. Com isso, o saber histórico é consumido sem a necessidade, ou seja, ele não age como transformador do exterior. Fica retido e coberto em um interior caótico. Desta interioridade repleta é que se forma no homem moderno o orgulho de possuir cultura, ainda que não se estabeleça relação com a exterioridade, e mesmo que entre o interior e o exterior se mostre mesmo uma oposição, ainda assim é firme a disposição de satisfação com o interior. A cultura (*Bildung*) moderna se constitui pela falta de vivacidade, ela é mero conteúdo sem forma, o que a efetivamente descaracteriza como uma cultura (*Bildung*) propriamente. Traz um sentimento, sem com isso haver a decisão formadora. A ação somente expressa uma convenção marcada pela indiferença, trata-se, como aponta Nietzsche, de mera imitação e caricatura. A “cultura histórica” é remendo porque é indigesta, porque tende a evitar

³⁹ Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche afirma que “só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural” (1999, p.135). Quando se perdem os mitos, como é o caso da cultura moderna, a necessidade histórica procura suprir esta falta que, para um povo, significa “a perda da pátria mítica” (idem). Esta procura se tornar uma coleção insaciada de outras culturas, conduzida por um desejo de conhecer, uma febril agitação. Essa busca febril de recolher acontecimentos e supertições, própria da febre histórica da cultura alemã, é vista por Nietzsche, como algo semelhante ocorrido na antiguidade grega. Porém lá, a arte grega, a partir da tragédia e dos “impulsos estéticos primordiais”, conseguiram “criar para si” um sentido verdadeiro de vida. É com este modelo que Nietzsche acredita ser possível “o renascimento do mito alemão”, que se orientaria pela música de Wagner e a metafísica de Schopenhauer.

movimentos, e se dedica a coletar e empilhar uma série de conhecimentos que não se constituíram pelo próprio indivíduo conhecedor. São uma grande quantidade de hábitos, artes, filosofias e religiões, todas estranhas, de outra origem. Nietzsche qualifica o saber moderno de enciclopédico, no qual o valor é colocado no conteúdo, no interior, o que há dentro, não na forma e capa, isto é, no exterior, no que há por fora. Esta oposição entre dentro e fora, quando comparada à cultura antiga, era desconhecida dos gregos. Para eles a cultura histórica não constitui um homem culto, posto que este seja nutrido de um forte sentido a-histórico. Um povo culto tem hábitos simples, parecendo mesmo aos modernos algo grosseiro, no entanto, o cultivo está na capacidade desse povo simples de crescer “somente a partir de si e segundo suas necessidades grosseiras” (2003, p. 35). Já os modernos perdem do passado a vivência que ele carrega, na ânsia ilimitada de arquivá-lo e de catalogá-lo, e perdem o ensinamento da experiência, dedicando o mínimo esforço sobre as ações que nada tem de si próprios, o que é traduzido por Nietzsche como “a barbárie exterior”. Na verdade, como o alheio e estranho é acolhido de forma ilimitada, passa-se a ter, diz Nietzsche, uma superabundância de noções e comportamentos que são tratados de forma superficial, tendo em vista que não há, propriamente, um domínio sobre eles. O que ocorre é o acolhimento das concepções e hábitos, que de modo rápido são expelidos e afastados, uma vez que não é possível incorporá-los, por conta de que não há tempo para tanto. O modo efetivo de lidar com as coisas passa a ser o de não levar a sério o que é real. A personalidade não se sustenta mais dentro de um grupo de concepções, ela salta de uma para outra, deixando-se levar pelo novo, ou seja, vai se constituindo uma personalidade fraca. As coisas ao seu redor deixam de ser representativas, isto é, não resgatam na memória, como sinais, qualquer forma de ação, elas mais contabilizam do que impressionam. E as pessoas atuam com esta disposição fazendo-se notar pelo seu desleixo e acomodação. Com tal inclinação, o que se vai produzido é uma distância ainda maior entre conteúdo e forma, até o ponto que não se percebe mais a barbárie a que se está embrenhado. O novo papel da memória é o de endereçar o interesse para o novo, como um alerta que identifica o estranho, o que é preciso conhecer, sem, no entanto, que se ultrapasse esse limite, basta conhecer, não incorporar como próprio.

Defrontado o problema, Nietzsche sustenta que a superação da barbárie moderna encontra-se, posteriormente ao diagnóstico detido, na aplicação de um recurso que se oponha a proliferação de tal degeneração da cultura. Deste modo, a expressão característica da barbárie moderna está na fraqueza da sua disposição porque, como diz Nietzsche, seu instinto

de conhecimento é sem medida e sem discernimento⁴⁰. Nesse sentido, a terapêutica encontra-se na promoção da cultura que se opõe a barbárie, como define Nietzsche: cultura como “unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo” (2003, p. 35), o que significa que a cultura converge toda realidade em “uma única unidade vivente”, ou seja, a força plástica cria uma forma de expressão própria de agir sobre a realidade e incorporá-la. Esta expressão de força se opõe totalmente a fraqueza moderna, fragmentada e dispersa entre interior e exterior, entre conteúdo e forma. Uma verdadeira formação, como Nietzsche a compreende, fundada em um *modelo clássico*, pode dispor a cultura aspirar e promover a unidade de estilo inexistente no modelo moderno. A possibilidade desta disputa é que conseguiria falar ao povo alemão, perturbado pela história, mais especificamente aos jovens, que disporiam de um novo ar para recobrar a saúde de seus instintos e sua honestidade. Os alemães do presente estão marcados pela fraqueza na personalidade, expressa, contundentemente, na contradição entre conteúdo e forma. De modo mais particular, a forma para estes alemães, diz Nietzsche, consiste tão somente em convenção, e de modo mais profundo, em camuflagem e disfarce, de modo a esconder como as coisas são tão pouco representativas para eles: não existe paixão ou ódio na expressão destes, apenas esconderijo para “uma fleumática indiferença”. Analisa Nietzsche, que num sentimento de ameaça diante da prisão à convenção, os alemães procuraram escapar da influência da cultura francesa, a que tanto imitavam, em uma tentativa de serem mais alemães. Contudo, ao tentarem escapar à intencionalidade da imitação, passaram a fazê-lo sem se darem conta, conseguindo ainda piorar a condição, uma vez que a imitação dos modos franceses passou a ser frouxa e incorreta em seus traços mais particulares: o andar, a postura, nas falas e conversas, nas vestimentas e nas moradias. E o que marca todo este modo tomado de empréstimo, diz Nietzsche, é a pressa, que se dedica a encontrar a comodidade, sem perder de vista o pretensioso orgulho da interioridade. Aliás, a interioridade, segundo Nietzsche, é que produz a impressão no próprio alemão de parecer forte, por isso, se sente orgulhoso com relação a esta qualidade. Contudo, aponta Nietzsche de modo contundente, a interioridade é fraca: nenhum conhecimento é incorporado, o pensamento move-se por saltos; maquia-se com os enfeites de pretensa profundidade; busca as abstrações como modo de expressão; perde-se de si de forma desordenada, o que conduz a interioridade a não ter qualquer homogeneidade.

O alemão culto é então, vê Nietzsche, arrogante e desleixado, para proteger sua interioridade e expressar apenas suas abstrações, as quais mostra mais interesse do que por

⁴⁰ *O Livro do Filósofo*. Trad. Ana Lobo. Porto: Rés-Editora, s.d. p. 24.

seus sentimentos. O que denota a falta de unidade. E mesmo mostrando sutileza no juízo de gosto, estes nada falam para o instinto do povo, isto porque falam a um grupo que sente abstrações, e não a uma multidão que carece de vivências fortalecedoras. A interioridade fraca e desordenada do alemão culto é mesmo uma barreira que bloqueia a formação de seu povo. Contra esta disposição deve ser inserido o grande homem de saber, o criador solitário.

Este homem que se caracteriza pela ação e pela força de se dispor a lutar “uma grande batalha”, está acima dos seus contemporâneos e distante frente aos interesses do presente, porque tem como meta uma felicidade que ultrapassa a individualidade, que se irmana com um povo e com a humanidade. A este homem, é necessário uma preparação e aprendizado que o possibilite “expandir e preencher mais belamente o conceito ‘homem’” (2003, p. 19). A história monumental traz este modelo de preparação e aprendizado, a partir dos exemplos de força e de ação de outras épocas que inspirem o homem a imitação e a superação. Inspiração que contém mais do que pressupostos para a ação, cita Nietzsche a Polybio, historiador grego, que via na história política, a grande mestra na apresentação dos “infortúnios alheios”, sendo ainda assim, a incentivadora e fomentadora de resistência diante dos sofrimentos e desventuras que obstam todas as grandes realizações. Desse modo, o primeiro aprendizado encontra-se no exemplo de resiliência às formas de frustração que poderiam levar a resignação e passividade. Nesse ponto, esclarece Nietzsche, que a pesquisa histórica, recolhendo estes “infortúnios alheios”, está marcada por intenções distintas da curiosidade e da distração dos que por ela transitarem. Seu sentido está mesmo em conectar solitários sofredores, marcados pelo infortúnio e incompreensão dos seus tempos, aos quais eles suportaram e superaram com bravura exemplar. E aqui se apresenta o duplo sentimento a que a história monumental pode trazer: primeiro que o exemplo transporte o homem ativo também a querer ser exemplo e que, a bravura e força tragam também um consolo e coragem; segundo, que suas forças sejam potencializadas pelo sentimento de ligação com estes outros grandes homens da história, ou seja, suas forças estejam avivadas pelo passado que se torna presente e minimizem seu isolamento, como afirma Nietzsche:

Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história *monumental*. (2003, p. 19)

A necessidade desta história monumental se encontra também, não apenas como forma de aprendizado simplesmente, mas também de enfrentamento diante daqueles que exigem que o grandioso e monumental não deva existir. De fato, não se trata apenas do desânimo e nojo

diante da fraqueza e desesperança dos contemporâneos que aflige o homem de ação. Como também é preciso dispor-se para a luta contra aqueles que gritam “não!” a existência do grande e elevado em ser eterno. Os homens de hábito vulgar se lançam como obstáculo em uma reação reprimida que visa sufocar ao que é grandioso, o homem que procura percorrer o caminho que conduz a imortalidade. Caminho e imortalidade que só podem existir nas mentes dos homens, por isso, a história monumental também é combatida, na medida em que ela oportuniza a contemplação da grandeza do passado, como ilustra Nietzsche, da mesma maneira ela atravessa as mentes humanas como uma tocha que vai sendo passada pelas mãos dos grandes homens. A grandeza do passado fortalece e aquece os grandes homens para em suas contemplações possam obter felicidade. E eles se opõem ao abatimento e seriedade dos homens vulgares, buscando pela criação uma iluminação e um “riso olímpico”, que é também um “escárnio sublime”. A criação da obra carrega a iluminação mais íntima e essencial do grande homem e com ela sua imortalidade, porque “a posteridade não pode prescindir dela” (2003, p. 20). Na chama acesa tão imprescindível para o futuro incendeia o amor-próprio alimentado pela fama, como pontua Nietzsche se reportando à Schopenhauer, não obstante, carrega ela paradoxalmente, o companheirismo que o grandioso faz prosseguir pelos tempos. É esta a grande utilidade da história monumental para a vida: fazer crer que a grandeza tendo existido uma vez no passado, será ainda possível uma vez mais. O que leva o homem a seguir com coragem seu caminho guiado pela clara chama do passado, que afasta as dúvidas e temores nas horas de fraqueza.

Ainda assim, ressalva Nietzsche, a história monumental não prescinde da plena veracidade. Não exige para si o postulado de verdade. A grandeza do passado que produziu 100 homens que permitiram a cultura da Renascença, não possibilitaria a comparação de que 100 grandes homens dariam fim ao tipo de educação da moda na Alemanha. A comparação teria apenas um efeito fortalecedor, porque a repetição de um evento implicaria em uma mesma ordem das coisas, de modo amplo e total, como se o próprio universo se reordenasse exatamente outra vez. A aproximação é desigual e generalizante, mas o efeito do monumental se torna um modelo digno de imitação, para Nietzsche, mesmo a custa das causas que seriam abstraídas, com o que se atingiria um “efeito em si”. A história não teria um conector, causa e efeito, do passado para o futuro, ela lidaria mesmo com a possibilidade do acaso para os acontecimentos. Ela é em essência estímulo para homens poderosos. Seu risco é de que o passado monumental se torne uma ficção mítica na mão de homens impotentes. Neste sentido a história monumental armaria os fracos contra os fortes, já que sob a avaliação de juízes da história, que são os fracos apoderados da distorção da história monumental, a história imporá

ao agente criador a submissão diante da passividade da maioria. A história monumental se inverteria no seu contrário, não mais seria estímulo para a ação, mas negação da ação. Isto porque na distorção e invenção do passado monumental em uma livre invenção poética, tanto o antiquário (sentido histórico) quanto o crítico (sentido a-histórico) são prejudicados por serem esquecidos ou adornados. Logo, a história monumental é instrumento do homem poderoso para a criação do grande, não é arma para o conhecedor do grande, que é o homem fraco. Para isso, é necessário à história monumental o abandono do estatuto de verdade.

1.3) A vida como método

O grande impasse estabelecido entre o velho filósofo e seu companheiro está na convicção individual de professor, perdida pelo companheiro, uma vez que a experiência do ensino se mostrando contrária aos seus ideais, acabou por gerar uma descrença na luta. E este é o ponto a ser atacado. Para o velho filósofo, a cultura, para ser gerada, deve ser servida por todos os que a ela procuram, sendo o trabalho sincero e vigoroso do professor algo crucial para as possibilidades de uma verdadeira cultura. As disposições nobres de um homem passam pelo reconhecimento do sofrimento vivido e pelo desejo de libertar-se da condição de opressão vivida. Se, tal condição está além das possibilidades, trata-se, então, de tentar, diz o velho filósofo, “libertar pelo menos seus herdeiros desta opressão, ainda que ele próprio deva se sacrificar” (2003, p. 67).

Neste sentido, como estratégia imprescindível para estes homens sinceros, mas ainda receosos para a luta, surge à necessidade de se localizar um lugar seguro, como um porto emergencial, mesmo um porto ruim que garantirá a esperança, frente ao ceticismo que se estabeleceu. Ceticismo, como se aponta na *II Consideração Intempestiva*, oriunda do excesso de história que abate os homens da época de Nietzsche. Esse excesso de história produz homens com a desmedida crítica, imaturos para a percepção da humanidade, cínicos e irônicos com o que lhes diz respeito, orgulhosos quanto ao seu ceticismo e formados por uma personalidade fraca. Deste modo, o diagnóstico destes homens implica em um desânimo para uma minoria, em especial, professores e mestres, empenhados no trabalho de servir e dar condições para uma verdadeira cultura. Para o velho filósofo, é preciso poder novamente confiar na possibilidade do poder inspirador, mesmo na ausência do gênio. Porque este poder é gerador da verdadeira cultura. Para se chegar até ele, é preciso um porto emergencial, que não está em nenhuma literatura pedagógica, e tão somente no ensino sincero e vigoroso no ginásio. Por que o ginásio? Nas *Conferências*, Nietzsche aponta, por meio do velho filósofo,

que o ginásio se estabelece como o centro motor para todos os outros estabelecimentos de ensino, porque ali as forças para uma formação (*Bildung*) autêntica ainda não se cristalizaram, ainda não se contaminaram com a erudição histórica, sendo que é por ali que se pode recuperar o ensino. Que os estudantes do ginásio possam ter um ensino vigoroso e disciplinado para o domínio da língua materna, como modo de enfrentamento contra a erudição histórica. O ensino de alemão é contrário aos métodos atuais que priorizam a liberdade e autonomia dos estudantes, baseados na expressão livre, cuja culminação é a composição, resultado de convicções pouco ou nada amadurecidas. A composição é um apelo à individualidade do estudante, em que ele procura as qualidades que o distingue, buscando imprimir um tom pessoal no seu texto. É basicamente uma descrição da sua vida e seu desenvolvimento. O que lhe é exigido? Expor de forma autônoma, sobre problemas éticos, ou analisar seu próprio desenvolvimento de forma crítica, o que são tarefas de reflexão profunda para um jovem deslumbrado que nem sequer percebia tais questões, e que passa agora a estar abandonado à suas decisões e resolvê-los. A questão da maturidade é esta, diz o velho filósofo: “as forças que ainda não se desenvolveram tendem pela primeira vez a uma cristalização”. (2003, p. 72) Cristalizados porque, quando é exigido ao estudante exprimir-se de modo original, ele o fará de modo inábil, muito pouco bem acabado e até mesmo grotesco, sendo esta a originalidade que pode apresentar neste momento. E, justamente, esta será repreendida pelo mestre que lhe aponta as claras imprecisões, não obstante, aqueles que procuraram a expressão conveniente, medíocre e uniformizada, é que receberão elogios, mesmo tendo abdicado do fazer por si mesmo. Esta é toda a pretensão de autonomia do modelo moderno que é antipedagógico.

Para o velho filósofo, a tarefa do professor deve ser oposta a esta: deve combater a livre expressão precoce; orientar a leitura dos clássicos alemães linha por linha; encontrar nestes o sentimento expresso e orientar os alunos a reescreverem esses sentimentos em texto, procurando melhorar a expressão; tratar a língua como viva; a expressão original e criação devem ser adiadas. Ou seja, ao invés da liberdade acadêmica, conduzir o aprendizado primeiro “com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido de dever” (2003, p. 135).

A leitura dos clássicos alemães está também amarrada à consideração de saber avaliar a eleição dos clássicos. Que estes estejam ligados a movimentos culturais legítimos. Nietzsche evoca, na *II Consideração Intempestiva*, o vigor do instinto natural de jovens de 100 anos atrás (do escrito, 1874), como representativo para esta condição: trata-se da poesia do classicismo alemão e os pré-românticos. O protesto da juventude contra uma educação

histórica poderia encontrar expressão na arte tão bem forjada por estes poetas. Arte que tão bem escrevia, refletia e discutia as forças corporais na poesia, poderia ser o veículo destes jovens, como uma história que esteja a serviço da vida, como um protesto para que o homem aprenda a viver. Protesto contra a cultura atual enquanto falsa e superficial, sustentada pela contradição entre vida e saber. Para Nietzsche, na *II Consideração Intempestiva*, o homem moderno alemão toma como meta o útil e, assim, se separa da vida, não sabe reconhecê-la nem clara, nem distintamente. Mas ainda assim, o alemão moderno acredita que a cultura pode ser inoculada, como um saber histórico, a partir de uma grande quantidade de conceitos das épocas do passado. Com isso, não há uma intuição imediata da vida, isto é, não se desenvolve o desejo de experimentar algo por si mesmo, sentir crescer em si um sistema coerente das próprias experiências, que é o significado e sentido do fenômeno vida, como o aprendizado mais necessário.

Nietzsche define vida na *II Consideração Intempestiva* como:

mas apenas a vida, aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo. Sua sentença é sempre impiedosa, sempre injusta porque ele nunca fluiu a partir de uma pura fonte do conhecimento; (2003, p. 30)

A vida é estabelecida como uma força pulsante e inesgotável cujo próprio sentido é obscuro, ou seja, impreciso ao conhecimento, que anseia sempre por haver mais de si mesma, manifestando um movimento de transbordamento e excesso. Desta sua desmedida excluem-se a justeza, a mensuração e qualquer valor em si de contenção. O que a pode regular é tão somente outra força oposta que a submeta ou a aniquile.

A submissão, no contexto que reportamos, é o aprendizado necessário para a contínua expansão a que o fenômeno vivo exige. Logo, quando uma nova força viva se expressa exige uma força que a submeta e que a conduza para a expansão, porque o desregramento pode conduzir à exaustão das próprias forças e a condução de um autoaniquilamento por torna-lo impotente e a corroer a si mesmo.

Ao mestre não condiz abandonar o aluno a uma infértil autonomia. Este, enquanto nova força exige uma força superior que o submeta, para que possibilite orientar suas forças para expansão. Submeter-se aos clássicos significa encontrar esta direção em que suas forças aprendam a resistir, a expandir-se e até mesmo a superar-se. O mestre é apenas um meio para a percepção das forças que os alunos podem expressar. Não são os juízes de que forças devem ou não devem ser usadas. Ele é apenas um orientador para a percepção das forças superiores e estas é que são o modelo para o impulso criativo requerido pela vida. O mestre avaliador, detentor da verdade, do que deve ser afirmado e negado, apenas dispõe os alunos a uma não

percepção das forças superiores e mesmo uma rendição a formas impotentes, como é o caso do Alemão moderno.

O Alemão moderno, rendido ao Estado, cria para si uma verdade eterna. Nietzsche toma esta condição como análoga ao Estado perfeito de Platão. Neste as crianças são educadas para “mentiras necessárias”. Elas são moldadas e conformadas pelo mestre para acreditar que há uma lei inviolável na natureza, de que não se misturam ordens e castas. Que o filósofo, o guardião e o trabalhador tem constituições corporais diferentes e por isso não devem se misturar. É a crença, sem fundamento, que se torna fundamento para a educação e para o Estado. Assim também, o alemão moderno tem sua crença, que constituirá sua cultura, inoculando os conceitos de outras culturas. Por isso, o método que propõe Nietzsche, a partir do velho filósofo, em que se deve “tratar o vivo como vivo” (2003, p. 70) Inflamar esta formação (*Bildung*), por meio dos clássicos alemães, é a forma de garantir a ação do instinto de juventude dos estudantes, ligados ainda ao instinto de natureza. A educação rigorosa, sincera e disciplinar para o domínio da língua alemã é a forma mais consistente de dar voz à juventude. Para Nietzsche, é a forma de iluminar o caminho da resistência inconsciente dos jovens para uma consciência consciente, rompendo com a educação moderna que oprime os instintos de juventude com a crença de que a realidade atual tem uma lógica incontornável, isto é, que ela seja a única forma de considerar possível sobre todas as coisas. Frente a esta “mentira necessária”, acomodada, Nietzsche sustenta que é preciso considerar a educação como uma “verdade cruel”, em que o aprendizado deve carregar sofrimento, ou seja, educar é um ato contra si, sendo a verdade um remédio amargo e violento.

Sendo este o caminho que constrói um novo hábito, uma nova natureza, que é a verdadeira cultura. A cultura que foi perdida pelo alemão moderno, terá para Nietzsche, assim como compreende o velho filósofo, o seu tempo para renascer. É uma condição que precisa de superação, compreender que o alemão não tem cultura e que isso ocorre porque sua educação o estragou para a vida. Seu convencimento na verdade o dispõe para o ver e o ouvir corretos, para uma apreensão feliz do que está próximo e natural. Os que reconhecem isto estão gritando, eles são os indivíduos singulares e a juventude presa e ocultada. Os jovens possuem esta vidência da natureza que é o teor a-histórico e supra-histórico. Com a qual eles lutam contra a doença histórica. Sem esse dom, ninguém teria como avaliar o mal que é uma sociedade com a saúde perdida. O a-histórico como uma arte e força de poder esquecer e inserir-se em um horizonte limitado e o supra-histórico como o poder de desviar o olhar do vir a ser para o eterno, com o qual podemos determinar os saberes da arte e da religião. A doença

histórica é o excesso de história na vida, inculcada pelo veneno que se tornou a ciência. Deste modo, se o a-histórico e o supra-histórico são a força plástica de um homem e de um povo, que lhes garante o crescimento por si mesmo, transformando, incorporando e curando o que está fragmentado na vivência; já o poder histórico excessivo impõe a verdade e o que é correto sob o invólucro do justo, vê tudo como histórico, sobrecarrega a memória, faz do saber algo morto e acaba por lançar o homem em um mar sem limites. Nestas condições não há como viver, as condições são fracas e trêmulas, o homem não tem mais segurança que é a crença no fundamento eterno, e assim, torna-se cético. Deste modo, a resolução de Nietzsche não é que o conhecimento domine a vida, mas a vida domine o conhecimento, porque a vida é um poder dominante, conhecer pressupõe a vida, e quando o conhecimento domina a vida, ele tira as condições dela, o homem passa a viver em um mar sem limite, como em um solo vulcânico, isto é, continuamente inseguro. Com isso, a ciência deve receber um controle superior, como uma doutrina da saúde, em prol da vida. A-histórico e o supra-histórico tornam-se antídotos para os que sofrem da doença da história, da mesma forma que a juventude é o antídoto, mesmo tendo um caráter tosco e imoderado, para a velhice sábia e resignada.

A história deve servir a vida, e isto significa que a compreensão traz para perto de si as generalidades do conhecimento e com as experiências mais íntimas traduz o saber em uma “doutrina pensada como pessoal” (2003, p.97) Este é o caminho, visto pelo velho filósofo, que conduz para o “segredo da forma” (2003, p.78), utilizando com seriedade e rigor artísticos a língua materna. O aprendizado, com a poesia clássica alemã, cume da cultura e do ser da Alemanha, é o exercício e aprendizado mais próximo para que se seja conduzido do íntimo, por meio das próprias forças para um crescimento que ordene o múltiplo e garanta a unidade. A percepção e capacidade de diferenciar a forma da barbárie é o motor para o encontro com a antiguidade grega. Encontro que não ocorre no ginásio, cuja tendência de viés científica, não encontra a gravidade sagrada da arte grega. Somente com um duro combate entre a busca da cultura e do dom artístico que se poderia ter uma percepção do helenismo clássico. Para isso, deveria se conceber o ginásio como um estabelecimento de formação humanista, Nietzsche ressalta nas *Conferências* que este ideal fora introduzido por Friedrich August Wolf, que direcionou a concepção do ginásio como local de “luz esclarecedora na cultura das humanidades” (2003, p. 81). Diz Nietzsche:

Aquela era a época dos nossos grandes poetas, quer dizer, daqueles raros Alemães verdadeiramente cultos, quando o grande Friedrich August Wolf introduziu nos ginásios o novo espírito clássico que vinha da Grécia e de Roma, por intermédio destes homens; sua iniciativa ousada teve sucesso em

impor uma nova imagem do ginásio, que não deveria mais ser unicamente um viveiro para a ciência, mas sobretudo o lugar consagrado a toda cultura nobre e superior. (2003, p. 81)

Wolf constituiu a filologia clássica como uma disciplina científica. Ele tinha domínio sobre as dificuldades que o conhecimento da antiguidade possuía e, segundo Britto (2008), conduziu uma reforma na filologia a partir do classicismo goetheano como modelo. Ou seja, por intermédio dos grandes poetas, Goethe e Schiller, Wolf introduziu o espírito clássico no ginásio, já que a partir dos pressupostos da ciência da antiguidade (bem articulado *Organismus*) que havia desenvolvido, estendeu tal pesquisa para um projeto pedagógico no ginásio, que para Nietzsche, é o modelo a ser recuperado e retomado, como o projeto da sociedade dos esperançosos. Estes seriam impelidos pela nova história (ciência da antiguidade), em que se procura servir do passado sob o domínio da vida.

A reforma filológica de Wolf conduz os homens novamente a se tornarem homens de cultura (*Bildung*) e não meramente “homens cultos” do presente, que apenas anseiam saber. Deste modo, podem até parecerem homens ignorantes frente à erudição moderna e que pouco aprenderam. No entanto, é o processo de cura, uma vez que se tornaram homens outra vez. Para Nietzsche, neste caminho de encontro à vida, os alemães estariam juntos com os gregos. Isto porque, diante de um mar de formas e conceitos estrangeiros que os gregos receberam e acolheram, “semelhante como agora a ‘cultura alemã’” (2003, p. 98), os gregos aprenderam a organizar este caos, e isto, afirma Nietzsche, graças à sentença apolínea⁴¹, ou seja, a uma forte intuição artística, uma força plástica, com a qual os gregos conseguiram voltar a si, apossar de si, tornaram-se eles mesmos, por conta de um doloroso embate consigo. E por conta disto, concentrados nas necessidades autênticas, compreenderam que a cultura só pode ser uma nova *physis*, aprimorada, que não carrega oposições entre o interior e o exterior. Desta feita, a cultura não é uma arte decorativa da vida, nem dissimulação e nem disfarce, ela é aprender com a própria experiência, e os gregos aprenderam esta força no embate e vitória sobre as outras culturas decorativas que haviam abrigado.

⁴¹ “Conhece-te a ti mesmo”, máxima inscrita no Templo de Apolo em Delfos.

2) Universidade

2.1) Filólogos: anões pretenciosos frente ao Colosso

O problema do re-nascimento do ser da Alemanha encontra-se no tipo de educação promovida no ginásio, segundo o velho filósofo e seu companheiro. Esta impediu que a Antiguidade clássica pudesse ser descoberta nos ginásios, e impedindo o combate dos jovens contra a barbárie do presente. O que unem, segundo Nietzsche, o ser profundo da Alemanha com o gênio grego é o aprendizado que os alemães poderiam tirar deste para a construção daquele, centrando-se no fenômeno vida, ou seja, da capacidade de superar-se, voltar a si e centrar-se em necessidades autênticas, constituindo uma nova natureza, aprimorada, como uma verdadeira cultura, tal qual a clássica cultura grega antiga. Para que o ginásio possa uma vez mais aprender com a Antiguidade clássica, é preciso uma purificação e renovação que afaste e se oponha as orientações históricas de viés científico e consagre o ensino no ginásio ao domínio da língua, de “uma construção prática e de um hábito” (2003, p.85).

Tal desafio encontra ainda a barreira estabelecida pelos estabelecimentos de ensino superior: a preparação de um grupo de professores que adotaram, diz o velho filósofo, “com a melhor fé do mundo o sistema de educação em uso até agora e que eles perpetuam bravamente sem um escrúpulo sério” (2003, p. 87-88). Quando se fala em uma educação humanista, voltada à Antiguidade clássica e seus desafios, certamente, este grupo não pequeno de professores excluem-se de tal propósito, continua o velho filósofo, por terem capacidades medíocres, nem sequer percebem as esperanças que se carrega em uma formação (*Bildung*) e da necessidade de combate para ressurgir o espírito alemão. É a situação dos professores nos estabelecimentos de ensino superior. A produção destes professores não mais se iguala aos dos grandes mestres da cultura superior pela razão de haver, diz o velho filósofo:

Existe agora, quase em todo lugar, um número tão excessivo de estabelecimentos de ensino superior, que normalmente se utiliza aí um número muito maior de professores do que a natureza de um povo, mesmo ricamente dotado, pode produzir; ocorre então, nestes estabelecimentos um excesso de pessoas que não tem vocação, mas que, pouco a pouco, por causa de seu número esmagador e com seu instinto do *similis simili gaudet*, determinam o espírito destes estabelecimentos. (2003, p.88)

Compreende-se que uma grande maioria dos professores no ensino superior passa longe da necessidade de combate à barbárie por conta de estarem imersos nela e na sua mediocridade. Por que então conseguiram se tornar professores e são tidos como mestres da cultura superior? Porque a cultura moderna, sob a tutela do Estado, o “mistagogo da

cultura”⁴², promoveu o aumento dos estabelecimentos de ensino superior, um número muito maior do que se poderia formar em um povo de mestres da cultura. Com isso, homens sem a vocação necessária alçam a esta profissão porque ela está vaga, porque não se consegue dar a ela o que ocorre de modo raro na natureza: a natureza é aristocrática. Deste modo, estes homens medíocres vão ganhando corpo nos estabelecimentos de ensino superior que, do mesmo modo, estão expandindo e ofertando vagas de docência, sendo supridas na maioria por tais homens. Em maioria, tais homens vão então reproduzir a cultura atual, de orientação histórica e científica, sem considerar as necessidades de uma verdadeira cultura, por terem a presunção de já tê-la alcançado, uma vez que todos ao seu redor são de mesma opinião, o que os contenta.

Deste modo, a Antiguidade grega não será descoberta com este tipo de orientação empregada pela maioria dos professores que, do mesmo modo, não tomam consciência da sua condição, por conta da falta de vocação para a atividade a que se dirigiram, tornando a relação que travam com o conhecimento apenas como uma atividade de ganha-pão. Com isso, a classe que angaria maior parte dos professores do ginásio, a classe dos filólogos, expressa sobre um saber sagrado, diz o velho filósofo, sobre a Antiguidade grega, um sentimento grosseiro e desrespeitoso. O velho filósofo propõe-se a analisar a jovem geração de filólogos e de como tratam seu objeto de estudo. A expressão usada pelo velho filósofo é a de que os jovens filólogos “são tão bárbaros, que habitualmente se instalaram comodamente nestas ruínas”, ou seja, que com a mais completa mistura de estilos e concepções, eles se utilizam da forma que lhes convém de uma cultura que não é percebida senão como ruínas, senão como algo já acabado, eliminado e superado. A forma utilizada é, notadamente, a de introduzir nos diversos objetos artísticos da antiguidade a sua astúcia. Cabe-nos ressaltar que este movimento é a de colocar, inserir, no que se precisaria pesquisar obstinadamente, avaliações e valores de sua própria cultura, o que nos remete, de modo claro, ao 2º prefácio das

⁴² Nietzsche denuncia que a criação de novas escolas se relaciona com a criação de cargos de funcionários públicos para diplomados no ginásio e na universidade, tendo como consequência a procura em massa por tais instituições; assim como o serviço militar obrigatório e a criação de privilégios militares tem direta relação com o propósito militarista do Estado alemão. O modelo militarista prussiano atinge a Alemanha com a unificação dos estados, passa a dominar a cultura, atraindo até mesmo as naturezas mais dotadas. No fundo, o Estado se sustenta com uma filosofia que se direcione aos seus objetivos, que é a filosofia hegeliana, na qual o Estado é a síntese o espírito objetivo e o espírito subjetivo. O Estado militar, defendido pela maioria da população, procura comparar-se ao Estado grego, orgulhoso pela uniformidade do pensamento (confundida com unidade de estilo) e pela própria aparência (o uniforme militar). Comparação que o velho filósofo chama de hiperbólica e claudicante. Isto porque tal comparação confunde o que é uma cultura de massa, a qual se caracteriza pela relação superficial, uniforme e reprodutora do conhecimento, com uma cultura popular, que é profunda (o ensino elementar obrigatório não contém) e autêntica, na qual não se atinge por via direta, é fruto de um “inconsciente salutar”.

Conferências, em que Nietzsche conclama que o leitor não privilegie a si e à sua cultura. Eis o erro fundamental, ensinado nos ginásios, a partir do contato com a Antiguidade grega. Tal procedimento sofre variações diversas diante dos mais diferentes objetivos a que estes filólogos busquem instalar-se sobre o saber antigo, contudo, voltam sempre ao tema de privilegiar sua cultura.

O velho filósofo elenca: ao professor que tem ares de poeta e que consulta fontes antigas, se propõe a fazer traduções de Ésquilo, encontrando bajuladores para sua vaidade que o compare a natureza de Ésquilo; a aquele que se dedica como detetive a inspecionar “todas as sombras de contradição de que Homero se teria tornado culpado” (2003, p. 92); há outro que incomodado com o “aspecto misterioso e orgiástico da Antiguidade” insiste no domínio exclusivo de Apolo sobre os atenienses, indivíduos aclarados pela serenidade e sensatez apolínea, ainda que veja em Apolo uma leve imoralidade; ou este mesmo se contenta quando traz de um ponto sombrio da Antiguidade para os elementos do seu conhecimento, vendo em Pitágoras as mesmas convicções políticas ilustradas dele; outro toma a tarefa, torturante para si, de refletir as causas da condenação de Édipo pelo destino, em um exercício de procura pelo erro, na qual ele sentencia que, no fundo, Édipo era despido das virtudes cristãs, um patife a viver de paixões e, de outro modo, o que Sófocles quis ensinar foi que se deve buscar a serenidade; já os menos dotados, passam a vida a ver a proporção dos versos gregos e latinos, definindo suas constantes; ainda outros preferem problemas enormes, como a questão homérica, mas se valendo de um estudo linguístico voltado para o uso das preposições. Destas mais variadas tentativas de aproximação, diz o velho filósofo, o que se encontra são tendências de “esquadrinhar” e “revolver” o solo grego com uma constante e imperita desmedida. Ele acrescenta que os estudantes que se interessam pelo estudo da Antiguidade, desejosos desta profissão, não sabem o perigo de se dedicar a este caminho, tendo um saber escolar medíocre como o é neste período. O velho filósofo preveniria mesmo a tais estudantes, no melhor tom profético grego, que teriam uma morte trágica, como a que Aristóteles anuncia ser, o caso de ser esmagado por uma estátua⁴³. Isto porque os filólogos parecem se dedicar a reerguer a estátua da Antiguidade, diz o velho filósofo:

Saibas portanto que os filólogos tentam há séculos reerguer a estátua da Antiguidade grega, que caiu e foi enterrada; mas isto foi feito até agora com forças insuficientes: pois ela é um colosso no qual os indivíduos trepam como anões. E se recorre, então, à reunião de forças imensas e a todas as alavancas da cultura moderna: mas sempre, logo depois de ter sido levantada

⁴³ Aristóteles, na *Poética*, descreve dentre as características da tragédia a imitação de casos feitos do acaso e de fortuna, contudo, que afiguram com um claro propósito que é o caso referido: que a estátua de Mítis, em Argos, teria caído sobre o seu próprio assassino.

do solo, ela cai novamente e esmaga os homens na sua queda. (...) Os filólogos morrem por causa dos Gregos – se pode aqui concordar – mas a Antiguidade foi ela própria quebrada em pedaços pelos filólogos! (2003, p. 94)

Todo o trecho referido tem grande sentido metafórico com o qual Nietzsche trabalha. Primeiro, a tarefa para a qual os filólogos se dedicam e se dedicaram à séculos, a elevada pesquisa da Cultura grega antiga, é hoje fundamentada por uma formação medíocre, que impede a compreensão sobre a Antiguidade. Porém, como ainda assim a ela se dedicam, o que farão será tentar reerguer a estátua da Antiguidade, agora não mais a pesquisa, mas um ídolo para reverenciar, que já havia caído e foi enterrado. E para tal tarefa eles reúnem forças e alavancas da cultura moderna, que como consequência, traz a trágica morte por serem esmagados pela estátua que tentam erguer. Forças que podem ser notadas a partir das interpretações expostas pelo velho filósofo realizadas pelos filólogos: notadamente avaliações e juízos de valores próprios impostos sobre a cultura antiga grega. Os filólogos se colocam claramente como juízes, como detentores de uma condição e lugar privilegiado para fazer afirmações e resolver problemas de outras culturas, o que é, notadamente, uma alavanca própria da cultura moderna. Assim, como nos orientou Nietzsche, no 2º prefácio das *Conferências*, é preciso não privilegiar a si sua cultura, é preciso ainda, seguir a orientação do 1º prefácio, suprir o que foi preciso ocultar. Neste sentido, a preferência pela ironia, que envolve a imagem criada pelo velho filósofo, nos indica que os filólogos, esmagados pela estátua da Antiguidade grega, sofreram a vingança dos deuses, por quererem ocupar o lugar de juízes de todos os povos, lugar que se restringe aos imortais. É a tragédia dos juízes que se tornaram réus, assim como a do assassino que sofre a vingança da estátua de sua vítima.

Da mesma maneira, esta análise pode ser ainda esclarecida se nos remetermos a outro texto de Nietzsche, a saber, a *II Consideração Intempestiva*, que se dedica a revelar o teor insuficiente da força e alavanca da cultura moderna.

Primeiro ponto é a força que a modernidade celebra é a da sua “objetividade” histórica. Ou seja, que o objeto de estudo supostamente encontra-se separado do sujeito que o avalia, sendo esta condição o ponto positivo e necessário para toda produção de conhecimento. O não envolvimento com o objeto de estudo é tomado como uma qualidade de força que garante ao produtor de conhecimento justeza nas avaliações do objeto. O forte é semelhante ao justo e a modernidade acredita que alcançou este grau de homens justos, maior que as outras épocas. De outro modo, Nietzsche se detém em questões apagadas por esta rápida presunção:

A origem da objetividade é uma necessidade de justiça?

Ou as causas da objetividade são totalmente diferentes?

A justiça é apenas em aparência a causa mais apropriada para a objetividade?

Esta ligação aparente se torna um preconceito nocivo para as virtudes do homem moderno?

Questões que são do tipo socrática, porque aguardam apenas a confirmação e compreensão das objeções apresentadas, porque, em referência ao próprio Sócrates, sofrer imaginar ter uma virtude que não se tem é uma doença, acrescenta Nietzsche, é uma doença pior que acreditar em um erro ou vício, porque este pode melhorar, já o detentor da presunção da virtude se torna injusto.

De outro modo, possuir o impulso e forças para a justiça é digno de veneração, uma vez ser uma virtude mais complexa, que unifica e esconde raras virtudes que são golpeadas de todos os lados. E mesmo diante disto, o justo não treme a balança, não turva o olhar e mede a tudo com justeza. A sua imagem é a de um demônio do conhecimento, gélido e sobre-humano, que inspiraria mais temor que veneração; no entanto, ele equilibra-se e ascende da dúvida negligente e a certeza rigorosa, da tolerância ao dever, sendo generoso na virtude da justiça. Tendo a dolorosa tarefa de, a todo tempo, expiar a sua humanidade, por isso, consome-se, colocando-se em uma altura solitária. Ser justo é uma condição de aspirar à verdade, o que é glorioso e grandioso.

Já o olhar obtuso é atacado por um número diverso de impulsos que em nada tem a ver com a verdade: a curiosidade, medo do tédio, inveja, vaidade, gosto pelo jogo. Não aspiram à verdade. Não tem raiz na justiça. Nesta disposição, apenas a aparência indicia o obtuso como servo da verdade. É rara a virtude da justiça, mesmo porque o justo não é reconhecido como tal e, por sê-lo, é odiado. Enquanto que a horda de aparentemente virtuosos é aclamada, sem que com isso estejam servindo a verdade. Poucos têm a vontade pura de justiça, ainda mais poucos são os que têm força para serem justos, mesmo porque ter a vontade não é suficiente. A força é aqui tomada como determinante é a faculdade de julgar, como uma força consciente que propicia o bem-estar. É o que diferencia o fanático do juiz, do desejo cego de ser juiz da necessidade consciente de julgar. A questão crucial é como plantar tal faculdade de julgar, uma vez que a dúvida amedrontadora permanece: quem fala? Juiz ou fanático? Assim como também se torna uma desculpa que permite a todos se colocarem de boa vontade frente aos supostos “servidores da verdade”. E por esta fresta que estes servidores se inserem, sem força e menos ainda vontade de julgar, por não disporem do conhecimento puro que não visa consequências, que esteja indiferente para o que é verdade. Em problemas de pouco sacrifício, problemas menores, tais homens assumem o papel do demônio frio do conhecimento. Há

épocas, porém, insiste Nietzsche, em que haverá até eruditos que se transformem em demônios, mas mesmo assim, a época sofra da falta de justiça rigorosa e grandiosa por conta da falta da pulsão para a verdade. Por isso ele questiona: o virtuoso histórico é mesmo o mais justo de seu tempo? Isto porque desenvolveu com destreza a delicadeza e sensibilidade passiva captar e ressoar sons de mesmo timbre, ou seja, o ornamento histórico. Estão embalados e delirantes frente ao som hipnótico que degustam. Diante da justiça dura e terrível, que é a exigência da justiça elevada e mais pura, o homem moderno prefere mesmo se entregar ao que é agradável e excitável.

Se tomarmos os historiadores, como juízes do passado, enfrentam o mesmo caso apresentado acima: poucos e raros são aqueles que têm a força superior para julgar, com a habilidade, o rigor e a sinceridade da virtude da justiça. O que encontramos são homens a espera de tolerância e validação, por adornar e ordenar, narrando um passado sem qualquer relevo e sem a intensidade. Mesmo que haja aqueles com muitas virtudes da justiça, ainda assim, pecam pela estreiteza da condição, sofrendo pela colocação de magistrados. Deste modo, o talento histórico e raro e improvável, o que se constrói na história é uma coleção de veredictos falsos, proferidos por homens egoístas que estão sob a máscara e o disfarce da objetividade. Os historiadores tomam mesmo a crença ingênua de que escrever em acordo com a opinião popular de sua época é ser justo, uma vez que ela é a forma que se impôs, portanto, tem a razão. Uma crença similar a da religião, que se desobriga de dar uma razão maior para as crenças das quais vive. O trabalho dos historiadores ingênuos é mesmo de medir o passado a partir das opiniões, diz Nietzsche, mais disparatadas do momento, com as quais aquele encontra o cânone de todas as suas verdades, consistindo o seu trabalho em: enquadrar o passado ao trivial do contemporâneo. E mesmo acusam a historiografia que não tomam a opinião popular como canônica de “subjéctiva”. Para o historiador que acusa, objetividade é uma condição com a qual ele contempla um acontecimento, elencando todas as suas motivações e consequências de modo puro, de forma que tal acontecimento não produz nenhum acontecimento em sua subjéctividade. É, segundo Nietzsche, como um fenômeno estético, com o qual há um desprendimento do interesse pessoal do artista visando à imersão na coisa. Contudo, a imagem produzida pelo homem em tal direção não assemelha a essência empírica das coisas. Fazer isso é construir uma supertição, diz Nietzsche, é querer descrever de modo totalmente passivo, o que é uma mitologia ruim. Deste modo, o trabalho da história objetiva é um momento de criação forte e espontânea do artista, de composição elevada e uma pintura artisticamente verdadeira, mas não historicamente verdadeira. É um trabalho silencioso de dramaturgo: busca a unidade do plano das coisas, a teia do passado. Deste

modo, é um impulso artístico, não um impulso verdadeiro para a justiça. Desta forma, objetividade e justiça são coisas distintas que não se fundem. A história se trata, para Nietzsche,

São o modo como o espírito do homem acolhe eventos impenetráveis para ele; que, sabe Deus, se se correspondem; que substitui o incompreensível pelo compreensível; através de algo, desloca seus conceitos de conveniência para fora do todo, que só conhece movimento para o seu interior; e novamente assume o acaso, onde mil pequenas causas agiram. (2003, p. 53)

Quando Nietzsche afirma que o “espírito do homem acolhe” ele fala de uma necessidade oriunda da força plástica, logo da vida, de tomar para si e transformar aquilo que lhe é estranho. E tal proceder ocorre sobre “eventos impenetráveis”, sobre acontecimentos que se perdem em uma quantidade infinita de causas, “mil pequenas causas”. O homem não pode e não quer recolher todas estas causas e lhes atribuir a medida própria, porque, efetivamente, o que estabelece fazer é atribuir-lhe um sentido compreensível para si, e isto ocorre quando, “desloca seus conceitos de conveniência para fora do todo”. O que o homem faz, para poder viver, frente ao acaso dos acontecimentos e das milhares de formas e direções que atravessam sua mente, é construir sobre elas uma ponte, conceitual ou simbólica, que lhe garanta harmonia (mover-se para o seu interior). Existindo, como cita Nietzsche a Schiller, “apenas em sua representação”. O posicionamento de fé do historiador é ver como uma necessidade a visão que ele traz à luz sobre os acontecimentos, a partir da sua construção “objetiva” das coisas. No entanto, uma tal necessidade abrangente em todo acontecimento só pode vir de acontecimentos naturais e não da técnica científica da história, que é, para Nietzsche, artifício e não uma verdade. Como exemplo deste artifício, disfarçado de propósito da natureza, Nietzsche extrai, segundo Casanova, um trecho de Ranke, que nos indica tal disposição:

Não se trata de outra questão, a não ser de que toda ação e toda motivação humanas estão submetidas ao curso silencioso das coisas, frequentemente desapercibido, mas violento e irresistível? (RANKE, Apud NIETZSCHE, 2003, p. 54)

A percepção insistente para tal proposição é notá-la a partir do seu emissor, um historiador, logo, é tomada, em uma ressonância passiva, como uma busca e apresentação de verdade a partir de uma generalização: “toda ação e toda motivação humanas”, no formato de lei; contudo, que confessa o caráter enigmático do que tenta aclarar, e que por este motivo não tem êxito nesta tentativa: “ao curso silencioso das coisas, frequentemente desapercibido, mas violento e irresistível”. Na verdade, insiste Nietzsche, acaba por tornar a proposição tautológica, isto é, tanto sujeito como predicado expressam o mesmo conceito, a saber, da ideia de natureza, logo:

“Toda ação e toda motivação humanas” = natureza humana *é igual a* “curso silencioso das coisas, frequentemente despercebido, mas violento e irresistível” = curso natural. Disto, chega-se ao contra-senso, diz Nietzsche, de uma lei: a natureza humana está submetida ao curso natural. Deste modo, salienta Nietzsche, o historiador deixa de instruir na medida em que passa a generalizar, tendo em vista que revela seu sentimento de fraqueza, expresso por meio de obscuridades. Assim que tais obscuridades passam a valer como leis, desaparece o trabalho específico do historiador, ficando apenas a proposição do fanático. Em outras ciências, que garantam maior delimitação do objeto, a generalização é importante por conter leis, mas no trabalho do historiador tal procedimento apenas o torna trivial, sendo ainda pior, já que passa haver um decréscimo da experiência. Diz Nietzsche que o historiador acumula estudo de povos inteiros, obtidos em anos de trabalho investido, para sintetizar leis “presentes no próprio experimento”. É fazer com que a ciência da natureza siga, dramaticamente, o caminho mais extenuante, indireto e longo possível.

Se há, diz Nietzsche, um valor para o estudo da história, este não está na formulação de leis e de pensamentos universais, no entanto, em circunscrever temas conhecidos, elevando-o a um símbolo abrangente, o que daria ao tema original maior profundidade, poder e beleza. O trabalho do historiador traz como requisito, desta forma, um impulso artístico, um criativo sobrevoa a todo acontecimento, uma entrega aos dados empíricos, e uma imaginação que supera o dado. Tem-se aí uma objetividade como qualidade positiva. Qualidade que nos remete a uma quietude íntima e relampejante, a uma exterioridade imóvel e obscura do artista, própria da força e do *phatos* da cultura antiga grega. Tão oposta à afetação quieta e fria da reflexão que visa à falta de estímulo e a *secura* da palavra correta empregada pela classe dos filólogos da época de Nietzsche.

Os filólogos conduzem-se similarmente ao historiador, e buscam na exposição o desinteresse, a motivação trivial, a indiferença que visa a objetividade, mas que é fruto da mesma vaidade do historiador. A vaidade age e se estabelece, diz Nietzsche, quando falta entendimento a quem por ela se infecta. Isto porque a busca por uma aparente força e justiça incide naquele que não se entrega a uma força artística que efetive a objetividade de fato e o rigor terrível do justo.

Assim, a dura sentença de Nietzsche é a de que cada época, para ser justa, deve mesmo ser contra tudo aquilo que fez criar uma vez. O que é uma missão destinada somente para os mais raros, uma vez que a condição de julgar é de permanecer superior ao julgado. O filólogo, no entanto, se vangloria de ser posterior, de já ter ganhado a experiência, sem precisar fazer o que há de mais elevado e grandioso, que é verdadeira condição para o juiz. O

que desvenda no passado, o que é digno de ser conhecido e conservado, é a tensão de qualidades mais nobres, as do presente e do passado, em intenso confronto. Para Nietzsche, somente o que é igual a si, pode se reconhecer, logo: “*Somente a partir da suprema força do presente tendes o direito de interpretar o passado*” (2003, p. 56). Sem isso, uma historiografia trazida de espíritos raros, se conduz o passado para baixo, tal qual a condição do intérprete. A força do historiador está, diz Nietzsche, em transformar algo universal e conhecido por todos em algo original, mesclando simplicidade e profundidade. Trabalho bem distinto de armazenar e ordenar, o que não os torna historiadores, mas meros trabalhadores. O trabalhador é aprendiz e ajudante, não se confunde com o mestre, só se tornam eruditos, não mestres. A condição de interpretar o passado no que ele teve de grandioso e elevado passa pela vivência do que é grandioso e elevado. Isto porque, diz Nietzsche, retomando o caráter profético do velho filósofo⁴⁴, esclarece:

A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente, vós a compreendereis (2003, p. 57).

A história, como conhecimento do passado, é destinado aos homens experientes e superiores. Aqueles que podem olhar à frente, estabelecerem grandes metas, que domam a tendência presente do impulso analítico, aliado a pretensões e vaidades, que esteriliza o presente, extrai a calma, o crescimento e amadurecimento tranquilo. A filologia não deve dedicar-se do mesmo modo a erguer a estátua da antiguidade que caiu, sob a condição de instruir tão pouco ou nada, assim como a história. E assim como a história, não deve responder “como?” e nem “com o quê?” sobre a antiguidade, deve procurar envolver-se com os grandes homens, com os quais é possível aprender o amadurecer, que é o trabalho educacional fecundo contra uma época paralisante, que condiciona a dominação e exploração. Para Nietzsche, as biografias históricas deveriam ter como frontispício o lema: “Um guerreiro contra o seu tempo”. (2003, p. 58)

2.2) Universidade de ouvintes isolados: sem filosofia, sem arte e longe dos gregos

Encontramos na trama do diálogo das *Conferências*, em particular, a quinta conferência, a resolução do velho filósofo de ir embora, por estar cansado de esperar por seu amigo, tendo em vista estar próximo da meia-noite e, sabendo da pontualidade do amigo, parecia a ele que já passara da hora do amigo lhe ter sinalizado a chegada. Também se sentia bem pouco recompensado com a conversa que travara ali na colina a beira do rio Reno com o

⁴⁴ “Sabes que perigos te espreitam, jovem que se põe a caminho com um saber escolar tão medíocre? Ouviste dizer que, segundo Aristóteles, não é uma morte trágica ser esmagado por uma estátua? Mas esta é justamente a morte que te espreita.” (2003, p. 93)

companheiro e os jovens, sofrendo mesmo por um grande desânimo e tristeza. O que reteve a marcha de partida do velho filósofo foi uma melodia cantada ao longe, “uma lenta frase melódica, cantada em uníssono e reforçada por um grande número de vozes juvenis” (2003, p. 120), que o fez identificar o sinal da chegada do seu amigo. Pediu aos jovens que respondessem a melodia, reproduzindo seu ritmo com disparos de pistola, o que foi feito com pouca perícia rítmica. Como era noite alta e como estavam na parte baixa da margem, recoberta por um denso bosque, não tinham visão nem do rio e pouco menos da outra margem de onde sai o coro, identificado pelo velho filósofo por conter de vinte a quarenta vozes masculinas juvenis. Retornaram para a colina, de onde puderam constatar tochas do outro lado do Reno embarcando em canoas, tendo ainda um trecho de travessia de meia hora. Intrigado com a quantidade de pessoas, o velho filósofo é informado pelos dois jovens que aqueles eram seus colegas de Bonn. Isto desagradou ao filósofo: “então meu amigo virá acompanhado de estudantes?” (2003, p. 122) o que causou certo constrangimento aos jovens estudantes que desejavam saber sobre este descontentamento. O companheiro do filósofo aproveitou a ocasião, recordando que anos atrás, o velho filósofo sempre fora muito conhecido pelas universidades que passou, pelas suas relações com os estudantes, assim como pelo seu método de ensino. Ele pede que, neste meio tempo de espera, o filósofo possa falar um pouco sobre as suas experiências na esfera da Universidade, já que ao se referir anteriormente ao ginásio, falou da Universidade apenas como mera continuadora da tendência do ginásio e não como um centro motor para os objetivos da cultura. Com isso, o filósofo questiona os jovens sobre suas impressões e experiências sobre o ginásio. Os jovens falam do ginásio como preparação para Universidade, assim como uma preparação para a autonomia, em acordo com a liberdade do estudante universitário; e que mesmo sem o entusiasmo dos estudos das línguas clássicas, obtiveram método de estudo, sentido científico, rigorosa causalidade na descoberta, aprenderam e recolheram muitas coisas diferentes, em resumo, houve um preparo para viver e aprender autonomamente.

Frente a tal testemunho, o filósofo expõe que o que lhe causa terror e depressão nos estudantes atuais é justamente a autonomia a que a educação atual tanto atribui aos jovens estudantes. Isto porque com tanta liberdade, os jovens se sentem satisfeitamente adultos para falar com determinação e sem preconceito seus julgamentos, agudeza e originalidade ao conhecer. Porém, não é o que realmente ocorre. Diz o filósofo:

Vocês se fazem de juízes – e então todas as culturas de todos os tempos se retiram. O sentido científico se inflama e irrompe de vocês como uma chama – que se tenha cuidado para não se deixar queimar ao seu contato! (2003, p. 125)

Temos jovens que aprendem desde cedo a produzirem seus próprios julgamentos, a se tornarem juízes, principalmente daquilo que é diferente do que experimentaram, em especial, outras culturas. Ser juiz sem experiência é uma atividade que incorre em constante injustiça, por isso, alerta o filósofo, para o perigo do sentido científico, ao invés de aliado, não se tornar seu algoz. Isto ocorreria porque o prestígio da autonomia em jovens sem experiência não seria um elemento libertador, mas que tornaria estes jovens prisioneiros de sua época. Autonomia neste momento não faz germinar os elementos próprios de uma cultura autêntica de fato, tais como “a dependência, a disciplina, a submissão, a obediência, e afastar qualquer presunção de autonomia!” (2003, p.127). A presunção neste momento isola o estudante para um encontro com o que lhe é superior, o que lhe exige submissão para se tornar forte. Contudo, a direção moderna à liberdade detesta qualquer tipo de escravidão, diz o velho filósofo, “mesmo a escravidão da educação e da cultura” (2003, p. 125). Neste sentido, é preciso sair do momento, esta rendição ilusória com relação ao glamour do atual, na qual os professores universitários e os filólogos procuram uma forma rápida e cômoda no estudo da Antiguidade e acabam por estabelecer-se longe dela. Eles efetivam apenas uma pseudocultura, manifesta na degeneração da linguagem e no cientificismo histórico, sustentada pela filosofia hegeliana do Estado, e trazendo como efeito uma suposta autonomia e liberdade de aprendizado que julga sem a devida experiência.

A questão é compreender como esta experiência deixa de ocorrer na Universidade. Para isso, o velho filósofo satiriza, supondo uma situação na qual um estrangeiro que viajasse à Alemanha, para conhecer o sistema das Universidades, e perguntasse: “de que modo o estudante está ligado à Universidade?” Sendo que a resposta dada é: “Somente através dos ouvidos”. Por certo, a questão do estrangeiro está voltada, já pelo conhecimento prévio da liberdade e autonomia dos estudantes nas universidades alemãs, para o modelo pedagógico que os oriente a uma educação superior. Mas a sátira é dizer que não há nenhuma, que o que o mantém atado a Universidade é o ouvido, ou seja, cabe ao estudante unicamente escutar as aulas ministradas, é só. No entanto, segue o velho filósofo, fazendo notar que o estudante quando fala, anda, relaciona-se, tem uma atividade artística, “em suma, quando vive, ele é autônomo” (2003, p. 125), isto significa que é independente do estabelecimento responsável por sua formação superior. Sendo assim, o que prende o estudante à Universidade é o ouvido, é seu cordão umbilical, sendo que durante as aulas que ouve pode também escrever, o que ocorre com frequência. Porém, como deve haver uma definição mais clara para esta ligação

do jovem com a Universidade, o velho filósofo a chama de método acroamático⁴⁵. Já o aluno pode escolher o que quer ouvir, não escutar o que é ministrado, e mesmo escutar partes do é exposto. Ao professor é dado o dever de falar aos estudantes, desenvolver o seu raciocínio que, na maior parte das vezes, são aulas já escritas, cabendo-lhe unicamente a leitura das mesmas. Deste modo, sua tarefa centra-se no exercício de exposição do texto, sem interação entre quem ensina e quem aprende, o que permite, segundo o velho filósofo, haver mesmo um abismo entre o que ele fala e faz daquilo que os alunos percebem da aula. Ao professor interessa que haja alunos para ouvi-lo. Deste modo, a sátira do velho filósofo é quanto à objetividade estéril na qual está centrada este método de ensino:

Uma só boca que fala para muitos ouvidos e metade de mãos que escrevem – eis o aparelho acadêmico externo, eis a máquina cultural universitária posta em funcionamento. (2003, p. 126)

A acusação é a de que a formação cultural, de homens de ensino superior, está destruída por um aparelho acadêmico que se voltou opostamente às possibilidades de conquista da cultura. A cultura das Universidades se dirige da boca aos ouvidos de modo mecânico, tudo dado pela ilusão de uma autonomia que permite aos estudantes escutarem e escolherem os cursos que quiserem ouvir, e até mesmo de forma extrema, podem nem sequer dar crédito ao que ouvem e, promoverem, orgulhosamente, uma “auto-educação acadêmica da cultura”, a qual buscaram nos ginásios. O que foi apreendido no ginásio será, então, o que adentrará as portas da Universidade e diante das pretensões de liberdade que esta oportuniza, será o saber que o aluno terá para exigir, julgar no seu tribunal e ditar as leis para si. O estudante culto é, sem ilusões, aquele aluno formado no ginásio por seus mestres, e na Universidade o que terá é um isolamento acadêmico, a margem de qualquer formação que o leve à cultura, abandonado para viver por si e livre. Ou seja, os estudantes tem uma liberdade que foi construída no ginásio, em um momento de pouca experiência e maturidade, é um fundamento frágil, diz o velho filósofo:

construída sobre os pés de barro da atual cultura dos ginásios, quer dizer, sobre um fundamento que se esfarela, sua fundação fica torta e insegura, se lhe sobrevem um turbilhão de vento. (2003, p.127)

O jovem formado na mediocridade atual dos ginásios e isolado pela liberdade da Universidade configura-se como um indigente com relação aos seus instintos e necessidades fundamentais, está cristalizado na precariedade. Diante desta constatação, o velho filósofo traça o futuro deste jovem, formado nestas condições, que é a metamorfose do estudante culto

⁴⁵ Referência ao tipo de ensino de Aristóteles, também chamado esotérico, no qual a exposição contínua é por demonstrações, sem problematização, voltado para discípulos já instruídos.

no filisteu satisfeito, que é a imagem do esfarelamento, da desestrutura do espírito moderno em meio aos acontecimentos da vida:

Nenhum dos jovens com nobres talentos ficou infenso a esta penúria incessante, debilitante, perturbadora e enervante da cultura: nesta época em que parece ser o único homem livre nesta realidade cheia de funcionários e servidores, ele paga esta grandiosa ilusão de liberdade com tormentos e dúvidas que se renovam continuamente. Ele percebe que não pode dar para si mesmo uma direção, nem prestar socorro a si mesmo: então, sem qualquer esperança, ele mergulha no mundo do dia-a-dia e do trabalho cotidiano: a atividade mais *trivial* o cerca, seus membros caem esgotados. Mas, de repente, ele se ergue novamente: sente que a força não está ainda paralisada, mas o mantém de pé. Decisões orgulhosas e nobres se formam e se intensificam nele. Ele se assusta com a ideia de se afogar em pouco tempo numa especialização tão estreita quanto mesquinha; e busca então apoios e proteções para não ser levado por este caminho. Em vão! Estes apoios cedem; pois ele foi enganado, agarrou-se a um suporte fraco. Num estado de vazio inconsolável, ele vê seus planos desaparecerem na fumaça: sua situação é insuportável e indigna; oscila entre uma atividade frenética e uma lassidão melancólica. Então, fica cansado, preguiçoso, assustado com o trabalho, aterrorizado com tudo o que é grande e está cheio de ódio contra si mesmo. Ele disseca suas faculdades e acredita ver aí abismos fantásticos e cheios de caos. Em seguida, do alto deste conhecimento de si, que seu sonho inventou, se precipita novamente num ceticismo irônico. Não atribui o menor valor a suas lutas internas e se sente disposto a tudo que fosse verdadeiramente útil, por mais vil que fosse. Então, busca consolar-se numa atividade precipitada e incessante, para com isso fugir de si próprio. Assim, sua perplexidade e a ausência de um guia para a cultura o levam de uma maneira de ser à outra: dúvidas, ímpetos, carências da vida, esperanças, desesperos, tudo isso o leva de um lado para o outro, o que significa dizer que acima dele todas as estrelas estão apagadas, estrelas com as quais ele poderia, no entanto, regular o curso do seu navio. (2003, p. 130-1)

No começo os jovens veem a ilusão de liberdade sempre renovada como uma direção afirmativa, mas depois de um tempo, ele não consegue socorrer-se a si por meio dela. Mergulha no cotidiano, no trabalho que o esgota nas mais triviais coisas que o carregam. Ainda assim se enche de orgulho e é levado pelo tempo a buscar uma especialização. Porém, disso nada o retém frente a um estado de vazio e ausência de planos. Pende entre o frenesi e a melancolia até que, no fim, se torna preguiçoso e repleto de ceticismo. Não vê sentido nas lutas internas, restando apenas precipitar-se nas formas de fuga de si. É a consequência da ausência de um guia.

A liberdade e autonomia dedicada desde cedo aos jovens estudantes do ginásio até a Universidade como uma forma de garantia do direito de liberdade natural a qual o Estado deve zelar e preservar transformou o estudante em um útil filisteu, oprimido pela fraqueza e impotência frente aos desígnios e dilemas a serem enfrentados pela vida.

A intensidade da imagem criada pelo velho filósofo extravaza o texto, parece mesmo triscar a realidade, como uma revelação biográfica de Nietzsche, porém, não sua como de

fato foi, mas como um medo superado que sempre pairou em meio à sua formação. Não é à toa que ele venha a público manifestar a força de Schopenhauer como um guia necessário para a sua verdadeira libertação, diz na *III Consideração Intempestiva*:

Certamente, existem outros meios de se encontrar a si mesmo, de escapar do aturdimento no qual nos colocamos habitualmente, como envoltos numa nuvem sombria, mas não conheço coisa melhor do que lembrar dos nossos mestres e educadores. É por isso que vou lembrar hoje o nome do único professor, o único mestre de que eu posso me orgulhar, *Arthur Schopenhauer*, para só me lembrar de outros mais tarde. (2003, p.142)

Certamente, a presença do verdadeiro mestre está longe da mera garantia moderna do direito à liberdade e pela concessão de autonomia para os alunos, na apreensão de culturas e mais culturas, sem de fato se saber o que é ter uma cultura. A presença do verdadeiro mestre é a presença de um guia que permita ao estudante encontrar a si mesmo, superando a preguiça, a presunção, a dissimulação, e a ilusão satisfeita que a inexperiência e a falsa formação condicionam. O efeito de tal condicionamento é o incontrolável esfarelamento e desestrutura frente à vida.

Diante disto, aponta o velho filósofo, três instrumentos podem medir a perda ou resistência de uma formação (*Bildung*) para uma cultura autêntica: a necessidade de filosofia, o instinto artístico e a relação com a antiguidade grega e romana.

Com relação ao primeiro, sobre a necessidade de filosofia, é preciso que se compreenda que um espanto filosófico duradouro, como se refere o velho filósofo, é um solo fecundo para crescer uma cultura profunda e nobre. Contudo, a maneira de perceber problemas graves e mais difíceis, os quais podem encaminhar a um espanto filosófico, quase nunca são conduzidos até percepção de forma correta. Na maioria dos casos, é a própria experiência que encaminha tais problemas e, com mais frequência ainda, esta descoberta ocorre durante a juventude, momento de grande atribulação emocional. Para os jovens há uma dupla direção dada sobre os acontecimentos que o cercam: como realidade cotidiana e seus aspectos e como um problema irresoluto, eterno que busca explicação, por isso, espantoso. Esta espécie de aura, que envolve os problemas deste jovem, possui um brilho metafísico, que o faz rejeitar as explicações tradicionais que até então ele abrigava e o encaminham para uma desestrutura que o faz notar, diz o velho filósofo, a “ambiguidade da existência”. Nesta penúria de um solo que o sustente, a necessidade é de um guia que o possa conduzir a bem pensar e refletir.

De outro modo, esta condição de indigência é chamada pelo velho filósofo de estado natural. Este estado natural é o inimigo mortal da autonomia do jovem culto da época atual (século XIX), uma pretensa autonomia que conduz como guia o jovem. Com isso, os jovens

se tornaram reféns da cotidianidade, procuram delimitar, por conta da pretensa autonomia, a realidade dentre o que é ‘evidente’, ao mesmo tempo em que sufocam e reprimem o estado natural. A estratégia de contenção do instinto filosófico natural é imobilidade por meio da “formação histórica” (*historische Bildung*). Para o velho filósofo, o tratamento histórico das coisas é a autodestruição da filosofia. Porque tal tratamento das coisas e dos acontecimentos por um viés histórico é sempre delimitado por um fio condutor que é a razão, ou seja, todos os elementos difusos e paradoxais podem encontrar uma linha condutora necessária que é a razão. É a filosofia hegeliana que trata tudo como razão. E esta análise é satirizada pelo velho filósofo que questiona: “Será que esta irracionalidade é real?”⁴⁶. Isto porque a única coisa irracional é a condução simplificadora, linear e determinista para problemas de alcance profundos e eternos da filosofia. Trata-se de fazer da realidade um objeto pronto o qual deve apenas ser deduzido pela explicação histórica. E com esta formação histórica se camuflou o instinto filosófico dos jovens, principalmente, nas universidades alemãs. Nelas se introduziu não só questões históricas como também filológicas que se colocaram totalmente a parte de uma verdadeira imersão em problemas eternos ligados a existência, para se conformarem a estabelecer e analisar como pensou ou não pensou determinado filósofo, se um texto ou outro tem maior relevo para se dedicar a tarefa de retê-lo. O aprendizado de filosofia nas Universidades dirige os estudantes a um tratamento neutro e analítico da filosofia, ela passa a ser um ramo da filologia e se avaliam os estudantes pelo grau de análise científica que demonstram em seus trabalhos. Para o velho filósofo, a filosofia está banida das Universidades.

A imagem inicial das *Conferências* construída por Nietzsche retorna nesta sentença do velho filósofo. Naquela estão os dois grupos: a dos jovens estudantes que procuram a quietude silenciosa e reparadora da natureza na colina às margens do Reno para meditar sobre seus projetos artísticos e literários, quando, então, topam com dois homens que se dirigem ao mesmo local para encontrarem-se com um amigo, o qual tratará o velho acerca de problemas profundos. O divertimento com tiros dos jovens é um atentado contra a filosofia, disse naquela ocasião o companheiro do filósofo aos jovens. E estes, ao saberem que a direção tomada pelo segundo grupo era a mesma que a suas, viram naquela presença inoportuna a impossibilidade de filosofar. Dirigindo-se ao mesmo lugar, o velho filósofo nota que os

⁴⁶ Esclarece Noéli Correia de Melo que a sátira é uma referência a famosa afirmação de Hegel nos seus *Princípios da Filosofia do Direito* (Principes de Le Philosophie du Droit), em que afirma: “O que é racional é real e o que é real é racional, esta é a convicção de toda a consciência livre de prevenção, e a filosofia parte daí sempre que considera o universo espiritual e o universo natural” (referência da tradutora, Galimard, Paris, 1940, p. 52).

jovens não são apenas barulhentos, que também meditam, e questiona sobre o que refletiam silenciosamente? O jovem amigo de Nietzsche expõe o receio de que uma vez tendo chegado ao seu destino, “o filósofo o impedisse de filosofar” (2003, p. 57), ou seja, que a presença do segundo grupo tirasse a condição de falarem livremente. E desta fala, o velho filósofo faz um chiste com aquele mesmo diagnóstico que já tinha das Universidades:

O velho se pôs a rir: ‘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 sua Universidade? Não ouviram, enfim, aulas de filosofia?’ (2003, p.57)

As perguntas do velho filósofo remetem para esta condição da filosofia na Universidade, de que os instintos filosóficos são sufocados pelo tratamento histórico dado pelos professores às aulas de filosofia, que por meio de uma cultura histórica impedem os alunos de filosofar⁴⁷. Contudo, aos jovens que não haviam tido a experiência das aulas de filosofia na Universidade, a piada proposta não encontrou sentido. Para eles, ingenuamente, uma aula de filosofia deveria ser ministrada por um filósofo, não poderia ser diferente. Com esta constatação, o velho filósofo questiona de modo fundamental: “O que é então, perguntou ele, isto que vocês chamam de filosofia?” (2003, p. 57) E diante de jovens ainda não contaminados pela cultura histórica universitária, a espontaneidade da resposta mostrou uma segurança intuitiva:

Estamos, disse eu, em apuros para dar uma definição. Mas, no atacado, temos em vista refletir sobre a melhor maneira de nos tornar homens cultos. (2003, p. 57)

Sobre esta resposta, o velho filósofo conclui que se trata de pouco e muito ao mesmo tempo. Por certo, por compreender que a ligação entre filosofia e cultura tem muito a ser aclarada, mas que essencialmente ela foi manifestada na resposta.

Para Nietzsche, a filosofia se alia a arte para pensar o novo nas formas de cultura, para que esta possa manter-se viva e saudável. O filósofo deve enfrentar o que torna a cultura doente, opor-se ao que degenera e adoce a cultura, como, por exemplo, a visão gregária dos filisteus. É preciso ao filósofo expressar livremente os problemas eternos da humanidade, ultrapassando a si e suas necessidades, escapando ao momentâneo e atingindo a beleza por meio da grandeza, vigor e profundidade das palavras.

⁴⁷ A ideia: “não há filósofos na Universidade”, de Schopenhauer no texto *Sobre a Filosofia universitária*, é aqui retomada e aprofundada. Os professores universitários vivem da filosofia cumprindo a sua tarefa da forma mais conformada possível: apenas repensam e buscam conhecer sistemas, como historiadores da filosofia, não se dedicam a pensar novas ideias. São filólogos antiquários, servindo aos interesses do Estado, que impede a produção dos filósofos, uma vez que contratam filósofos universitários responsáveis pela “filosofia oficial”. No entanto, uma filosofia como a de Schopenhauer não tem o direito de estar na universidade, na medida em que propõe um pensamento libertador contra as formas tirânicas que o Estado assume. O Estado, neste sentido, teme que possa haver filósofos, por isso age para que não hajam.

O segundo instrumento para medir uma formação é a arte. E não menos vergonha causa no velho filósofo o fato de que nas Universidades não se guarda qualquer relação com as artes. Para ele não há nas Universidades um projeto artístico que disponibilize ao jovem uma disciplina artística. O pensamento, ensinamento e esforço na matéria da arte não podem ser ligados às inclinações pessoais de um professor ou as cátedras de história da arte. Isto porque os professores universitários acabam por assumir a posição dos críticos, com um método que se postula uma condição superior à própria arte, sendo incapaz de gozar e perceber como uma grande obra de arte toca o fundo vital mais íntimo de um povo. NO *Nascimento da Tragédia*, ao tratar da recepção da obra mítica, nota-se que a orientação do crítico ou é ofender-se com a obra, porque se orienta pela causalidade, ou é manter-se benevolente, concedendo o que é estranho para si. Contudo, quando toma a obra não a experimenta como fenômeno metafísico, procura compreender o mito e dispensa o milagre que ele simboliza. Nietzsche verifica que a cultura histórico-crítica decompõe o mito, o que significa uma perda da força natural sadia e criadora que ele porta. Aliás, os mitos aceitos são apenas as abstrações produzidas pelos doutores acadêmicos, mas aqui, sem uma grandeza artística. A experiência metafísica, lugar de encontro entre a filosofia e arte, intuída pelos jovens, expressas pelas imagens dos artistas são signos para que os homens interpretem a si, sua vida e lutas. Isto faz com que os mitos sejam construções que tem um horizonte. Delimita-se uma série de elementos simbólicos que produzem uma unidade, que é vista por Nietzsche como a força sonhadora de Apolo, as quais os mitos guardam e por eles se expressam. O fundamento mítico seria a poderosa forma de expressão do Ser, o qual delimitaria a todo homem com mais força que qualquer lei prescrita pelo Estado. Com o mito, tanto um povo como o homem imprime nas vivências eternidade. Gera, segundo Nietzsche, uma relatividade do tempo e significado verdadeiro para a vida. Já a entrega atual ao homem abstrato, que decompõe o mito e vive sem eles, passou a orientar a educação, trilhada somente por procedimentos abstratos, desligou-se do mito e da fantasia artística, não encontrando a simbologia que daria expressão ao Ser, como um encontro da sua sede originária, passando a não ter o que a nutrisse da força sadia e criadora. O que a nutre é a abstração extraída de todas as culturas, procurando e escavando por suas raízes, assim como, diz Nietzsche, a cultura alexandrina, vive de uma ânsia de saber, tomada pela insaciada felicidade de descobrir, sem que com isso encontre sua pátria mítica. Falta coração a cultura e isto a faz endeusar o presente, ligando-se fragilmente ao “tempo de agora”. Isto porque o aniquilamento do mito gerou uma falta, uma ausência que faz perseguir e transplantar outras formas de cultura, sem haver êxito, uma vez que aquilo que é estranho, estrangeiro acaba por ser afastado. É o que

ocorreu com os alemães, que pela falta de unidade, imitaram a cultura francesa, esta sim, diz Nietzsche, presente a unidade de povo, para depois procurar afastá-la. E ocorreu também com os gregos, porque o apagar da cultura grega foi o apagar dos mitos, com os quais as vivências estavam ligadas.

De outro modo, o alimento e a terapêutica encontrados pela cultura grega para o fundo vital de seu povo foi a tragédia, que proporcionou um efeito curativo, como analisa Nietzsche, por constituir-se da duplicidade artística do mundo apolíneo e o dionisíaco. A arte formadora de Apolo, geradora dos Estados, em que se afirma o gênio que constitui a personalidade individual (princípio de individuação), aproxima-se de Dionísio, que constitui o sentimento de convulsão e efusão, com os quais os instintos políticos são prejudicados por um efeito de libertação do indivíduo. Deste dano e perda, a tragédia consegue produzir “raros estados extáticos”, em que se eleva “acima do espaço, do tempo e do indivíduo” como estados intermediários de grande prazer, que são superados pela representação da filosofia. A tragédia, com um poderoso tema, absorve o orgiasmo musical (dionisíaco), o mito trágico e o herói trágico (apolíneo). O remédio grego está, como diz Nietzsche, na força do impulso dionisíaco e político, manifestos na força da tragédia que consegue com isso excitar, purificar e descarregar a vida de um povo, como descreve Nietzsche:

A tragédia interpõe, entre o valimento universal de sua música e o ouvinte dionisiacamente suscetível, um símile sublime, o mito, e desperta naquele a aparência, como se a música fosse unicamente o mais elevado meio de representação para vivificar o mundo plástico do mito. Confiando nessa nobre ilusão, ela pode agora agitar seus membros na dança ditirâmbica e entregar-se sem receio a um orgiástico sentimento de liberdade, no qual ela, enquanto música em si, não poderia atrever-se, sem aquele engano, a regalar-se. O mito nos protege da música, assim como, de outro lado, lhe dá a suprema liberdade. Por isso a música, como um presente que é oferecido em contrapartida, confere ao mito trágico uma significatividade metafísica tão impressiva e convincente que a palavra e a imagem, sem aquela ajuda única, jamais conseguiriam atingir: e, em especial, por seu intermédio sobrevém ao espectador trágico justamente aquele seguro pressentimento de um prazer supremo, ao qual conduz o caminho que passa pela destruição e negação, de tal forma que julga ouvir como se o abismo mais íntimo das coisas lhe falasse perceptivelmente. (1999, p.125)

A tragédia que é musical coloca entre si e o ouvinte da excitação musical um mundo visual e cênico que apresenta ao espectador um prazeroso mundo imagético e onírico que é rompido pela força e intensidade da música. O apolíneo produz o efeito de contemplação e deleite ao forçar o olhar a entregar-se ao mundo da aparência individual. Mas a nitidez da imagem é insuficiente. É preciso se desvelar da aparência, rompe-la para que do fundo mais abissal possa se encontrar um sentido mais profundo, intenso e completo, o sentido metafísico, em que as coisas são percebidas de forma íntegra. É um prazer superior, em que o

olhar atinge o fenômeno e vai além do olhar ao mesmo tempo, aquilo que Nietzsche denomina transfiguração. Isto é, a arte não é apenas e tão somente imitação da realidade natural, é também um suplemento metafísico que se liga a realidade natural e busca superá-la. É uma arte que transfigura o mundo, gerando prazer estético e deleite moral por meio da compaixão. O efeito (dionisíaco) consiste no prazer da aparência ser negado e se sentir um prazer ainda maior no aniquilamento do mundo da aparência, traduzido pelo conteúdo do mito trágico, em que o herói lutador encontra sua glória com o sofrimento do destino e as dores da superação. O desarranjo e desarmonia dos sofrimentos e das dores é que produzem o efeito trágico de se olhar além do olhar, que compõe o significado metafísico, no qual o mundo pode ser visto como fenômeno estético, isto é, sempre novo, em uma destruição e criação da realidade aparente. O fenômeno dionisíaco traduz-se como revelação do novo de forma lúdica, ou seja, por construir e destruir o mundo individual, como a força plástica. Deste modo, a aptidão dionisíaca de um povo se encontra na música e mito trágico e, opostamente, sua fraqueza e degeneração no enfraquecimento do mito e do dionisíaco. Para Nietzsche, é preciso aos alemães aprender o canto dionisíaco com os gregos, e poder sonhar com abismos.

O que nos leva ao terceiro instrumento de medição da formação: a relação com a antiguidade grega e romana, diz o velho filósofo, o “imperativo categórico concreto de qualquer cultura” (2003, p.127). Contudo, aqui o problema se torna maior para a época de Nietzsche, já que ao deixar os estudantes sem filosofia e arte, pouco podem se aproximar da antiguidade: “os antigos reinam numa solidão dificilmente acessível e num distanciamento majestoso” (2003, p.129) O que ocorre nas Universidades da época de Nietzsche é que elas não mais estabelecem relação com as culturas antigas, que estão definitivamente extintas, segundo a própria coerência da abordagem moderna do método histórico-científico. O estudo da antiguidade só é preservado para que das cadeiras de filologia se possam educar novas gerações de filólogos. E estes formados, por sua vez, se dirijam aos ginásios para ensinar aos alunos, sem que, contudo, deste círculo, não se aproveite nem ginásio e nem filólogos. O que extrai da Universidade a condição de instituição cultural. O estudo da Antiguidade é imperativo categórico porque é fundamental e universal o caminho que os gregos encontraram para gerar a sua cultura. Winckelmann, em seu texto *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*, é o primeiro a propor este caminho de formação pelos gregos, ele defende a tese de que o estudo do belo na arte pode ter dois caminhos: a imitação do belo na natureza e o estudo das obras da antiguidade; e que o estudo do segundo é muito mais vantajoso que o primeiro, uma vez que o primeiro encontrou apenas a beleza sensível, enquanto que o segundo encontrou a beleza ideal, ou seja, o segundo é um caminho que

encontra o aspecto do belo universal. Deste modo, para Winckelmann o estudo e imitação das obras gregas dirige mais rapidamente o aprendizado para a produção das formas e da simbologia metafísica, divina diz ele, o que estaria no estudo da natureza visto de maneira dispersa, está, nas obras gregas, selecionada e somada em uma unidade que se eleva acima da natureza em uma nova natureza, ele propõe:

A imitação ensina a pensar e a conceber com firmeza, pois aqui se revelam os limites extremos tanto do belo humano como do belo divino. (1975, p.48)

A imitação das obras gregas para Winckelmann passa pela cópia e reprodução, mas não se limita a ela. A imitação é o caminho do aprendizado que leva “a pensar e a conceber com firmeza”, ou seja, não se pensa no resultado da obra, a fidelidade dos traços, mas se compreende a atitude e a expressão que o artista grego desenvolveu, é isto que é digno de ser imitado: a atitude e a expressão. O ganho do artista como artista autêntico e original, que superou a necessidade de si está na atitude e expressão que imprime a obra, para Winckelmann, inigualáveis nas obras gregas pela “nobre simplicidade e a serena grandeza”. O grande propósito de Winckelmann foi a descoberta dos gregos, não de um modo sistemático, mas em uma abordagem que não-científica que mobilizou e semeou um projeto de formação cultural, em especial, com Goethe e Schiller.

Para Nietzsche, no *Nascimento da Tragédia*, Goethe e Schiller foram os homens que mais alto chegaram no ser da Alemanha por aprenderem com os gregos. Tomados pelo ideal formador de Winckelmann, estes homens encontraram a profundidade da cultura helênica. De que modo? Eles não procuraram conhecer quem foram os gregos, como a filologia do tempo de Nietzsche postula conhecer e julgar em uma posição superior, mas por meio do caminho ideal fornecido pela cultura helênica, de como se deve agir. Winckelmann foi exemplar com a descrição precisa das obras gregas, notando sua vivacidade e relevo. Goethe e Schiller retomam em suas obras a atitude e expressão experimentada na arte grega. Para Goethe, diz Britto (2008) a compreensão científica da cultura é importante, no entanto, deve ser conduzida com reservas. Ela deve ser um meio para a cultura, mas que deve estar subordinado a um ideal de formação cultural (*Bildung*). Esta noção é também defendida por Nietzsche nas *Conferências*:

Reconhecemos aqui as consequências fatais do nosso ginásio de hoje: na medida em que ele não está em condições de implantar a cultura verdadeira e autêntica, que é sobretudo obediência e hábito, porque antes, no melhor dos casos, não se atinge um objetivo qualquer senão excitando e fecundando os instintos científicos, por isso explica-se agora a união tão frequente da erudição com a barbárie do gosto e da ciência com o jornalismo.

Ao diagnosticar a formação dos ginásios, o velho filósofo encontra a impossibilidade da implantação de uma cultura verdadeira e autêntica porque esta deve ser conduzida por uma

formação cultural (*Bildung*) que submete a obediência e o hábito, previstos por Winckelmann na imitação da atitude e expressão da arte grega, como caminho de encontrar a força plástica e a unidade do estilo com as quais os homens e um povo podem interpretar a si mesmos, suas vidas e suas lutas. No entanto, o que se nota é o abandono desta disposição, tomando como novo objetivo uma formação científica para os ginásios que limita a percepção e conhecimento a uma especialização que é impotente e degeneradora para a cultura.

O caminho correto para uma formação cultural (*Bildung*) foi perdido, não se entende mais a harmonia, beleza e serenidade grega. Perdido, porque o ginásio estabeleceu, no período de sua fundação um modelo de ensino que estava fundado no modelo goetheano, do poeta-filólogo, a partir da Reforma da filologia proposta do F. August Wolf, segundo Britto (2008), em que ocorre uma formalização metodológica para a ciência da antiguidade, em que se extrai o excesso poético e se produz uma crítica bem-articulada, isto é, mantendo a expressividade do saber, premia a cultura alta e nobre, diz Nietzsche nas *Conferências* sobre o trabalho de Wolf para o ginásio:

sua iniciativa ousada teve sucesso em impor uma nova imagem do ginásio, que não deveria mais ser unicamente um viveiro para a ciência, mas sobretudo o lugar consagrado a toda cultura nobre e superior. (2003, p. 81)

A filologia teria para Nietzsche o papel fundamental de consolidação de uma formação cultural (*Bildung*) não com uma formação histórica-científica, mas por uma seleção metodológica ligada e conformada a partir de uma tradição artístico-científica da filologia, que remete a Winckelmann, Lessing, Goethe e Schiller, como aponta Nietzsche (2003, p. 77-8).

A Universidade, na época de Nietzsche, não é aquilo que deseja ser: uma instituição cultural. O ginásio pode ser o início para uma formação cultural (*bildung*), na medida em que se centrar por aquilo que faz toda cultura começar: “com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever” (2003, p. 135), em um estabelecimento que se oriente pela *concentração e soberania* da cultura, com grandes mestres da cultura que mostrassem na sua expressão a indignação e sinceridade frente à opressão da barbárie e da tirania:

Seu rosto tinha a mesma expressão da orgulhosa indignação do seu querido Friedrich Schiller, quando, diante de seus discípulos, ele recitou *Os Bandidos*; e se Schiller apresentou no seu drama a imagem de um leão com o subtítulo *in tyrannos* (para os tiranos), era agora seu discípulo este leão pronto para saltar: e de fato todos os ‘tiranos’ tremeram. Sem dúvida, para um olhar espantado e superficial, estes jovens indignados teriam o mesmo jeito dos bandidos de Schiller; para o ouvinte angustiado, seus discursos ressoavam como se Esparta e Roma fossem somente, em comparação com eles, conventos de religiosas. O terror que estes jovens indignados provocaram foi geral, como nem mesmo estes *Bandidos* puderam provocar no ambiente das cortes. E, no entanto, um príncipe alemão teria dito,

segundo Goethe, referindo-se a eles: 'Se houvesse um Deus e se ele tivesse previsto o aparecimento dos *Bandidos*, ele não teria criado o mundo'. (2003, p. 133-4)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas Conferências *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche propõe-se a falar para uma minoria de educadores, de homens com instinto pedagógico e detentores da grandeza e da nobreza da sua atividade, acerca dos reais problemas que tem à frente e das forças que dispõem para este confronto. O tom e os sentimentos expressos nestas conferências, tão atados à vida do professor Nietzsche, traduzem a distância do conferencista do mundo dos eruditos, tão cercada de razões e de frias deduções. Acerca disso, notou Burckhardt, enquanto ouvinte destas conferências, ao afirmar que percebeu que a fala do expositor pendia de momentos de entusiasmo até outros de grande tristeza. A marca das conferências é a expressão da sinceridade do conferencista, que procura com ideias boas e novas construir com ousadia para seu público um contraste entre os estabelecimentos de ensino existentes na Alemanha e os ideais aristocráticos que fundaram estes mesmos estabelecimentos e que no momento das Conferências se encontram perdidos. Tal fundação remonta ao projeto pedagógico neo-humanista de Humboldt e ao conceito de *Bildung* (formação), delimitado na centralidade do desenvolvimento do indivíduo e, em um mesmo caminho, a prática filológica estabelecida por F. August Wolf a partir da organização de uma ciência da Antiguidade que se fundou na tradição filológica artístico-científica⁴⁸ de Winckelmann e Goethe.

O problema da formação (*Bildung*) nas conferências está centrado na perda destes fundamentos necessários para o re-nascimento do Espírito alemão a partir dos estabelecimentos de ensino alemão. Nietzsche identifica como ocorreu esta perda, exposta pelo brado do velho filósofo: “Não temos estabelecimentos para cultura” (2003, p.107), como tendo sido um movimento do Estado alemão em vista de sua modernização, sendo que para tanto o Estado abandonou aqueles necessários fundamentos que sustentavam os estabelecimentos de cultura.

O Estado alemão, em pleno processo de unificação, tomou como fundamento para a consecução de uma cultura unificadora os ideais modernos da igualdade e dignidade do homem presentes de modo central no dogma da utilidade, sendo que estes refletiam, segundo Nietzsche, de modo ilusório, um mero anseio de conservação presente na necessidade do trabalho, assim como um pretense princípio de justiça. Igualdade, como princípio de justiça, era tomado como sedução de felicidade para as massas que, movidas por tal ideal, se tornam

⁴⁸ Fabiano Brito (2008, p.151) cita a Nietzsche, referindo-se a esta tradição como a da figura do poeta-filólogo.

inconscientemente uniformes e facilmente dominadas por dissimuladas formas de exploração do Estado e dos detentores do poder econômico⁴⁹ que sustentava o poder do Estado.

Para produzir as novas formas de uniformidade e dominação, o Estado passa a tomar as direções e ações da cultura a partir da sua fonte, os estabelecimentos de ensino. Sob o fundamento da utilidade e por intermédio da ação do Estado, a agora pseudocultura passa a ser uma mercadoria. Nietzsche diagnostica a ação do Estado pelas tendências de extensão e redução da cultura, ou seja, maior oferta de cultura, mais estabelecimentos de ensino, e quadros redutores e especializados dos conteúdos de teor histórico científico a serem ensinados que, na realidade, refletem não só a redução como também um abandono do propósito da cultura. As consequências deste movimento estão marcadas, de modo individual, pela mediocridade da reprodução de conhecimentos e pela personalidade fraca dos homens e, de modo coletivo, pela perda de sentido social e de ligação entre os homens, sendo que suas ações passam a constituir um agregado de fragmentos, o que denota a perda da cultura. Ou seja, em prol do desenvolvimento da civilização, os alemães acabaram por dismantelar seu projeto de identidade cultural.

A identidade cultural sustentada pela noção de formação (*Bildung*) do neo-humanismo de Humbolt e Wolf fundamenta-se no desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos como geradora de um horizonte cultural. É em acordo com este fundamento que Nietzsche procura definir cultura como “a unidade do estilo artístico através de todas as manifestações da vida de um povo” (2008, p. 19). O que significa que as formas múltiplas do desenvolvimento dos indivíduos encontraram uma unidade orientadora e seletiva na forma de imprimir sentido à expressão dentro da vida de um povo. A unidade de estilo artístico é o Espírito alemão que precisa acionar profundamente os indivíduos pelo “entusiasmo” e pelo “terror sagrado”. Para isso, cabe aos estabelecimentos de ensino promover este aprendizado: fazer a ligação entre os importantes movimentos culturais do passado a partir dos seus traços vivos e o presente, mantendo viva a chama espiritual de um povo, esta é sua função. A consequência desta vivificante experiência é a promoção de sujeitos autônomos e fortes.

Deste modo, a questão está no fato de que as instituições de ensino para promoverem autonomia dos sujeitos e poderem gerar a cultura, precisam, necessariamente, ter autonomia com relação ao Estado. No entanto, o Estado moderno alemão toma como necessária a tarefa

⁴⁹ Já os economicamente poderosos encontram-se acomodadamente entregues a interpretação jornalística do momento de forma orgulhosa e presunçosa por tal conhecimento, presos apenas a seriedade dos seus negócios e a indiferença frente à civilização. Manifestam uma “mistura caótica de todos os estilos”, a barbárie, com o qual pressentem a unidade de estilo, contudo, apenas sendo uma forma de negação e dissimulação para com a obstinação da pesquisa, própria dos clássicos, que lhes expõem suas fraquezas e sua real condição, a de filisteus.

de ofertar cultura a todos, como forma de garantir a igualdade e possibilidade de felicidade a qual todos estão destinados, cumprindo seu dever de velar pela justiça. Justiça esta que só pode ser encontrada neste Estado, segundo a filosofia cunhada e amparada nos estabelecimentos universitários do próprio Estado, a saber, a filosofia hegeliana. Esta afirma que o Estado é a expressão de síntese da razão, que possui, diz Nietzsche se referindo à ideia de Hegel, “o organismo ético absolutamente perfeito” (2003, p. 101).

Diante desta real oposição, entre a conquista da identidade cultural (*Bildung*) e a garantia de igualdade defendida pelo Estado alemão moderno, Nietzsche propõe uma discussão que se distancie de uma avaliação impregnada pela cultura e valores modernos, com sua “crença imutável” nos ideais universais de igualdade e dignidade do homem, de modo que eles possam ser confrontados com outro modelo de racionalidade, a da cultura grega antiga, que exponha que o caráter universal a qual a cultura moderna se atribui é uma ilusão, repleta de erros, fraquezas, impotente para alcançar as determinações da cultura e, algo ainda pior, capaz de impedir o surgimento do Espírito alemão. O procedimento de Nietzsche visa diante do confronto, fundamentalmente, expor o caráter necessário de renovação da cultura para que ela continue existindo e que, somente o Espírito alemão, portador de elementos vivos, pode fazê-lo. E deste modo, com a garantia de uma cultura verdadeira é que se consegue firmar uma ligação profunda de uma nação, tão almejada pelos povos germânicos, e não pelas determinações do Estado e sua pretensa unificação pela sedução de felicidade, presente na defesa de igualdade.

Já as determinações da cultura, em uma de suas origens, estão ligadas a uma conhecida fórmula das leis da natureza, a qual é para Nietzsche a mesma fórmula descrita por Schopenhauer, que estabelece que a natureza humana, integrada às leis da natureza, submete-se a condição de que a “natureza é aristocrática”, ou seja, de que ela produz apenas poucos homens com grandeza, os gênios, capazes de criar uma visão de mundo unificadora, organizada e seletiva para a expressão de humanidade, tanto para sua vida, como para a de um povo. No entanto, para Nietzsche, esta é apenas uma das origens da cultura, e não a única. A outra é a de que a massa, a maioria do povo, deve trabalhar para a cultura. Este é o segredo da cultura, que a maioria dos homens deve lutar para adquirir cultura, como condição necessária para que a grandeza de uma minoria possa se expressar. Logo, a existência da cultura não está determinada apenas pela natureza e sua aristocracia, da qual uma posteridade terá proveito. Isto porque um presente bárbaro pode aniquilar a expressão do gênio em formação e não mais possibilitar o benefício do poder de renovação cultural que este mesmo gênio poderia empunhar.

Do mesmo modo, a pretensa ideia de domínio da natureza, defendida pelos modernos, privilegiando o conhecimento científico como mais necessário, esbarra e se torna infrutífero diante deste segredo da cultura. Isto porque a ideia de domínio volta-se, opostamente aos interesses da cultura, para as necessidades da individualidade, fortalecendo-a, fazendo da cultura um meio, para a ilusória tarefa do homem de centrar-se na sua conservação, como se pudesse vencer o tempo. Enquanto que o trabalho e a luta pela cultura se movem para a perda das necessidades de conservação individuais, em uma relação ingênua e pessoal com a natureza, experimentada em um sentimento de unidade, em uma criação metafórica da natureza, de sentido metafísico. Nietzsche nada tem contra o conhecimento técnico, tão necessário para preservação, mas pondera o filósofo que este é um conhecimento limitado para o que se pretende que ele conquiste⁵⁰. O problema é que quando todas as escolas se tornam técnicas, inclusive o ginásio, passa-se a constituir na Alemanha uma pseudocultura, escravizada às necessidades da vida, que não consegue se renovar, mas apenas acumular mais técnicas, por isso se torna progressivamente doente, enfraquecida e, por fim, degenerada. Logo, os estabelecimentos de cultura e as instituições para as necessidades da vida tem uma oposição real, existente e concreta, mas que para os modernos está convenientemente escondida pelo ideal de igualdade e de dignidade do homem.

Para Nietzsche, o ideal de igualdade é desastroso para a existência da cultura, e isto precisa ser exposto. Como Schiller, Nietzsche também denuncia que o fundamento do Estado moderno é precário e frouxo, na medida em que se torna unilateral na defesa das individualidades egoístas, esquecendo-se que seu maior alicerce e sustentação, que em Schiller é a humanidade objetiva, enquanto que para Nietzsche é a cultura e seu segredo. Com isso, a ideia de Estado como juiz regulador da ação do homem subjetivo em Schiller é abandonada por Nietzsche. Este não acredita no Estado como regulador, como preservador de uma igualdade ideal, mas como o fomentador da disputa, que garante a liberdade de expressão

⁵⁰ A distinção e oposição entre os estabelecimentos de cultura e as instituições para as necessidades da vida indicam a possibilidade da segunda ser até orientada em conformidade com as tendências antinaturais modernas, como alude Nietzsche, porque "são uma indicação do caminho que podem percorrer para o indivíduo se salvar e se proteger na luta pela existência (...) quanto mais difícil é a luta, mais o jovem deve aprender, mais ele deve incrementar as suas forças (...) podem prometer formar funcionários, comerciantes, oficiais, atacadistas, agrônomos, médicos ou técnicos" (2003, p. 104-5). O que o filósofo enfatiza é que não se tratem as duas com a mesma medida e nem as considerem com os mesmos objetivos, como se delas pudesse-se formar a cultura "num sentido sério da palavra" (2003, p. 105). A cultura está "numa atmosfera que está muito acima deste mundo das necessidades, da luta pela existência, da miséria" (2003, p. 103). Em última instância, Nietzsche insinua que o conhecimento voltado para as necessidades da vida, da vida escrava, deve existir e continuamente se expandir, como uma condição para a existência de uma vida acima do mundo das necessidades, contudo, que não se torne o objetivo da vida escrava universal, mas apenas meio para a vida da cultura.

e das diferenças e, por consequência, da espontânea hierarquia decorrente destas diferenças. Deste modo, a individualidade e o egoísmo não são apagados como em Schiller, mas reorientados para o fortalecimento coletivo, em que os indivíduos superiores dominam e os menos preparados se submetem para se fortalecerem. Assim como Humboldt, Nietzsche pensa que o Estado cumpre bem o seu papel quando se limita à garantia da segurança, porque é a única coisa que o indivíduo não pode obter para si por seus próprios esforços independentes. Este seria uma condição natural para a existência, continuidade e fortalecimento do Estado, enquanto que os desígnios modernos acabam por se sustentar em um artifício com o qual ele vai continuamente se tornando decadente, tendo em vista que a pseudocultura estendida e priorizada para a massa, promove no interior desta um afrouxamento nos laços sociais e que a levaria a saltar sem anseio à pretensão justa de felicidade, em uma barbárie, uma mistura caótica em que nada é selecionado e organizado.

A ciência, fundamental para a produção de meios para as necessidades da vida, vai se tornando, na cultura moderna, um poder sob o qual os homens se rendem à medida que se orientam para um trabalho exaustivamente especializado, por isso mesmo limitado com relação a todas as outras coisas da vida, o que acaba por promover a redução e aniquilamento da cultura, possuindo um efeito semelhante ao da opressão religiosa medieval. Logo, a ciência se torna um instrumento útil para o Estado moderno alemão, tal como a religião o foi para o Absolutismo, tendo em vista a produção de um exército de funcionários dóceis para os trabalhos burocráticos de sustentação do Estado, assim como para as frentes de expansão militarista e imperialista promovidas pelos interesses do mesmo Estado.

O conhecimento histórico científico se torna o modelo de saber agenciado dentro dos estabelecimentos de ensino. Estes promovem apenas uma educação de memorização e de reprodução que, logo cedo, fazem com que as forças e instintos criativos dos jovens se cristalizem e se atrofiem. Este é o aniquilamento do gênio em formação, uma vez que estes jovens não mais encontraram o caminho de trabalho pela cultura, mas apenas a rendição ao trabalho de especialização e de escravidão para a vida moderna.

O quadro de aniquilamento da cultura se completaria caso uma minoria de mestres da cultura, frente ao quadro que se apresenta, abandonassem seus postos por descrença na luta, invadidos pelo desânimo e ceticismo. Para o conferencista, a retomada para o fortalecimento e vigor destes homens passa por lhes indicar um caminho de consolo, por uma nova trilha de disputa, por sentimentos e qualidades humanas tão negadas pela modernidade, os quais podem ser a matéria prima para a transformação da cultura, a qual pode redirecionar impulsos e forças para a configuração de novos tipos humanos, que se defrontem francamente com sua

condição mais terrível e pessimista de forma atuante e criativa, como meios para a verdade, um *pathos* pela verdade. Com eles, talvez possa haver um esforço de superação a partir de um local onde a modernidade não tenha contaminado os espíritos, produzindo a mediocridade e uniformidade: o ginásio. O ginásio é um porto emergencial, que não garante nenhuma vitória aos mestres da cultura, mas no qual eles podem dar fôlego ao Espírito alemão para seus herdeiros.

Nos ginásios é preciso, em primeiro lugar, atacar um tipo falsário que se coloca como mestre da cultura: o filólogo histórico-científico⁵¹. Ataque que consistiria na oposição de forças, no contraste do verdadeiro trabalho com a cultura: a obediência, a disciplina, a instrução e o sentido de dever. A prática sincera e vigorosa a partir do domínio da língua, a percepção do sentimento e sua expressão, no lidar direto e franco com os textos clássicos alemães, tomando-os linha por linha, em que se trata o vivo como vivo, em que um sentimento de “entusiasmo” e de “terror sagrado” emerge.

Para Nietzsche a incursão nestes procedimentos dirige a tarefa do mestre direto para a essência da formação e abre uma clareira frente à oposição com a prática pedagógica moderna: de um lado, ensina-se nesta a tarefa delimitada pela fragmentação da ciência um único aspecto da realidade com profundidade, o que torna progressivamente os estudantes impotentes para uma pluralidade de acontecimentos e fatos que os rodeiam. A marca desta fraqueza mostra-se uniforme e promove, ao mesmo tempo, a atrofia de instintos naturais, com os quais a arte e a filosofia poderiam ser produzidas e nutridas. Isto porque os problemas eternos da existência, a criação de signos e a busca de interpretação de si por meio de formas simbólicas se perdem com o aprisionamento do pensamento as formas de causa e efeito. Elas dão ao pensar uma forma acabada e morta, na qual se deve apenas trilhar por razões já pensadas, promovendo apenas o acúmulo de mais teorias, sem que elas se vivifiquem em ação, como prescreve Goethe; já a promoção do domínio da língua através dos clássicos, impondo-se a disciplina e obediência, força-se os estudantes a um ato com si mesmos, fazendo com que por meio de suas próprias forças possam encontrar um caminho de suportar o que lhes é imposto e superar o que lhes pese como oposição. Com isto, podem organizar e

⁵¹ Tal vertente filológica do tempo de Nietzsche é a consequência da tendência moderna para a educação: o aumento do número de estabelecimentos superiores promoveu às cátedras, acadêmicos com um tipo de formação medíocre e insuficiente para o ensino do conhecimento da Antiguidade grega. Profissionais que tomavam a atividade de professores apenas como uma forma de ganha-pão. Homens que se estabeleciam como juizes da cultura grega e que formavam modos de avaliação da cultura moderna para a condenação das obras e realizações da cultura grega. Eram juizes imaturos, os quais apenas sedimentavam um fanatismo com relação as suas práticas e métodos (que consistiam na fragmentação e dissecação historicista de uma cultura grega já morta e em ruínas). Logo, produziram discípulos para a promoção de suas interpretações vaidosas e pretensiosas nos ginásios: os filólogos histórico-científicos.

selecionar tudo de que podem apropriar-se e o que devem abandonar, promovendo um fortalecimento e estímulo para a expressão. Estímulo cuja origem é do modelo digno de imitação, a saber, a poesia alemã clássica, que muito se nutriu da cultura grega e que, com ela, aprendeu a expressão dos instintos naturais mais libertadores por meio da poesia. Para Nietzsche, estes clássicos trilham por um caminho de pesquisa da cultura grega que alcançou o cume do seu conhecimento. Tal conquista foi aberta por Winckelmann, cuja grande qualidade foi a de propor um modelo de pesquisa que não se submetia aos pressupostos científicos, mas com uma percepção estética da Antiguidade que inspiraram Lessing, Goethe e Schiller. Sustentado nesta mesma tradição artístico-científica de pesquisa estética da cultura grega, Friedrich August Wolf organiza um método de pesquisa, uma ciência da Antiguidade, que é a base para a proposta de formação que Nietzsche tem para o ginásio.

Nessa proposta, Nietzsche se sustenta em analisar o procedimento da ciência, orientada pela busca de domínio sobre a vida e, ao mesmo tempo, mostrar que um conhecimento mais vigoroso promove o inverso, ou seja, é dominado pela vida, uma vez que todo conhecimento pressupõe a vida, sendo ela a fonte para aquele.

A noção de universalidade do conhecimento moderno está baseada na objetividade dos seus métodos, o que implica em um distanciamento do objeto para que a avaliação feita dele seja isenta de falsificações, o que garantiria a verdade extraída das afirmações do objeto. É a justa medida do objeto. Tal distanciamento, no entanto, diz Nietzsche, deve encontrar uma dimensão sobre-humana, próprio de um espírito altivo e solitário que aspira à verdade. Tal virtude está alheia a toda forma de interesses e vontades cotidianas, o que não gera qualquer simpatia por tal espírito e sim, como afirma Nietzsche, o ódio e o terror pelas avaliações tão opostas ao interesse geral. Por outro lado, o homem justo moderno, o erudito, é guiado por um impulso bem diferente do anseio de verdade. O que anseia o erudito é que as suas qualidades sejam reconhecidas, a origem da sua objetividade não está ligada a um anseio de verdade. A sua necessidade e impulsos não se dirigem para a verdade, que tem para a garantia desta finalidade o pleno e completo desenvolvimento da faculdade de julgar. Mesmo porque o olhar erudito é limitado, não recobre o claro e distinto, é limitado por um julgamento parcial, desta forma, ele propõe-se a desviar-se da verdade, que não atinge (a verdade é um mero meio), em direção ao que é venerável e que é promovido pela opinião do momento, caracterizando-se como uma atividade jornalística propriamente. Não há justiça na avaliação. Os pareceres que não promovem a opinião majoritária passam a ser caracterizados como subjetivos, cujo teor não tem qualquer valor de verdade e, por isso, são descartáveis. No entanto, a objetividade,

como nota Nietzsche, não tem uma relação fundamental com a verdade, mas sim com o fenômeno estético, ou seja, objetividade tem um sentido de contemplação distanciada e desinteressada⁵². O desprendimento do sujeito no objeto está ligado ao desprendimento pessoal do artista na coisa. No caso de um evento histórico, por outro lado, o que torna um trabalho vigoroso é a criação forte e espontânea, que busca uma unidade no plano das coisas, com a qual o historiador deve substituir a contemplação passiva por uma atitude ativa de confecção como um exercício de tear, na qual o tecer da história está na ação do historiador. Esta prática em um historiador é semelhante à de um dramaturgo, sendo que ambos agenciam um impulso artístico. Não há uma mera descrição empírica das coisas. O impulso de verdade conduziria a percepção de um número infinito de causas para um evento. A necessidade, não obstante, é que é preciso atribuir sentido e que, para isso, o historiador desloca conceitos convenientes e constrói uma ponte conceitual e simbólica para o objeto. O impulso artístico em ação é completamente diferente do impulso de verdade. O que aquele constrói não é uma verdade e sim, uma representação. Para Nietzsche, não há assim uma universalidade do conhecimento científico e sim uma rendição fanática e vaidosa por métodos que garantem prestígio e veneração.

O caminho da investigação científica da história e do conhecimento da cultura antiga promove desta forma um armazenamento de culturas na mente do homem moderno, sem que este possa nutri-lo para as ações do presente. Aliás, diante do acúmulo de conhecimento o que ocorre é uma letargia das ações, semelhante a um estado febril, chamado por Nietzsche de febre histórica. A vida dominada pelo conhecimento não mais se move. Contra esta condição, apresenta-se um conhecimento que se ordena sobre os elementos naturais, mais fundamentais, ligados aos instintos vitais. Trata-se do a-histórico, responsável por inserir o homem em um horizonte, na medida em que é uma força que se direciona para o presente vivido e em ação, e o supra-histórico, que é uma força que rompe com o anseio pelo futuro, o vir a ser, na medida em que se centraliza nos elementos eternos, determinados nos saberes da arte e da religião. Estes elementos produzem a superação do saber morto, que não gera atividade, se tornam uma força purificadora, a força plástica. Uma força ligada diretamente ao fenômeno vida, como uma força que cresce ...

(...) singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas e restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas (2003, p. 10).

⁵² Posicionamento de Nietzsche é o mesmo de Schopenhauer ao tratar da condição de experiência estética.

Esta força, por meio dos dispositivos de que dispõe em si atua em uma criativa organização que transforma e incorpora, cura e restabelece, reconstitui e une tudo aquilo que não mais atua como estava estabelecido. Como um instinto artístico isto ocorre em uma nova criação e não em uma repetição, porque o estado de coisas como eram constituídos não mais encontra exatamente as mesmas condições, tendo em vista que elementos foram adicionados e subtraídos para a perda de sua característica original. São forças instintivas mesmas de juventude, que se reinventam, ao contrário das forças instintivas de conservação, do saber da velhice.

Instintos jovens, tão bem acionados pela poesia clássica alemã, que Nietzsche interpreta terem sido o mais alto aprendizado que o Espírito alemão conquistou da cultura grega, por encontrar na tragédia grega estes instintos mais vitais representados e saber incorporá-los. Para Nietzsche, a arte trágica foi a maior promotora de saúde para a cultura grega, porque soube ligar, por meio da transfiguração⁵³, a realidade natural a uma renovada metafísica. Para Nietzsche ainda é o fenômeno dionisíaco o responsável por isto, porque ele revela o novo jogo de destruir e construir o mundo individual por meio da sua música, imprimindo ao mito apolíneo, nas palavras e imagens, significados mais intensos que renovam e purificam o mito para o espectador trágico em nova metafísica.

Logo, a música dionisíaca e a nova metafísica apolínea não são mera transposição e publicidade da música de Wagner e da filosofia de Schopenhauer dentro do pensamento de Nietzsche, elas tem um claro aceno e fundamento na tradição clássica filológica alemã.

⁵³ A transfiguração é um dos efeitos centrais da tragédia para Nietzsche, ela dispõe, como define o filósofo, a vivência de “ter de olhar e ao mesmo tempo ir além do olhar” (1997, p. 139) O prazer na aparência do mito apolíneo e seu herói lutador é aniquilado pelo destino e o sofrimento que rompe a aparência visível, impondo ao herói uma superação dolorosa, e trazendo um prazer ainda mais alto no aniquilamento.

REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Tomo I. Paris: Gallimard, 1958.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. de Eudoro de Souza. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ASSIS, Machado de. *Obras Completas – volume II – Contos*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- BARROS, Fernando de Moraes. “A letra viva de Nietzsche: uma abordagem afetiva da reflexão filosófica”. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 8, p.89-104, 2000.
- BARROS, Márcio Benchimol. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. Campinas: Unicamp, 1999.
- BORNHEIM, Gerd. “Introdução à leitura de Winckelmann”. Reedição, p.145-161.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BRITTO, Fabiano de Lemos. “Identidade cultural e formação individual: A Alemanha do século XIX e a fundação da pedagogia moderna”. In *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 118, p. 217-233, jan.-mar. 2012.
- _____. “Nietzsche, *Bildung* e a Tradição Magistral da Filologia Alemã”. In *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol. 12 nº 1, 2008, p. 149-181.
- CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte da Experimentação: Política, Cultura e Natureza no Primeiro Nietzsche. In: **Trans/Form/Ação**. São Paulo, nº 30 (2), 2007, p.115-133.
- _____. Nietzsche e a História. **O que nos faz pensar – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC – Rio**. Rio de Janeiro, nº 1, 29-36, junho de 1989.
- CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 9, p. 41-66, 2000.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche Educador*. São Paulo: editora scipione, 1993.
- GENTILE, Carlo. “ ‘Os gregos aprenderam aos poucos a organizar o caos’. Os conceitos de estilo e de cultura na *Segunda consideração extemporânea* de F. Nietzsche”. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 27, p. 51-71, 2010.
- HAUSER, Arnold. “O Romantismo alemão e do ocidente”. *História Social da Literatura e da Arte*, s/d.
- HOMERO. *Odisséia*. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Os Limites da Ação do Estado*. Trad. de Roberto Fendt. s/d.

KOFMAN, Sarah. “Os Conceitos de Cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação”. **Nietzsche Hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. de Fátima Sá correia e outros. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LARGE, Duncan. “‘Nosso Maior Mestre’: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura”. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, 9, p. 3-39, 2000.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. *Nietzsche: Uma Filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres T. 1; La Naissance de La Tragédie. Considérations inactuelles*. Trad. de L'allemanda pra Philippe Lacoue-Labathe. Édition de Giorgio Colli, Mazzino Montinari. Éditions Gallimard, 2000.

_____. *A Filosofia na Era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 1996.

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

_____. *Escritos sobre Educação* (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino; III Consideração Intempestiva – Schopenhauer como Educador). Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: editora PUC – Rio. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. *O Livro do Filósofo*. Trad. de Ana Lobo. Porto: Ed. Rés, s.d.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismos e Pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Obras incompletas*. Coleção “Os Pensadores”. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Primeira Consideração Intempestiva – David Strauss, sectário e escritor*. Trad. de Antonio Carlos Braga. São Paulo: editora escala, 2008.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & CO., 1978.

_____. *We Philologists*. Translated by J. M. Kennedy. Edingburgh and London: 13 & 15 Frederick Street, 1911. (Version Gutemberg Project site)

OSER, Jacob e BLANCHFIELD, William C. *História do pensamento econômico*. Trad. de Carmem Terezinha Santoro dos Santos. São Paulo: Atlas, 1983.

RODRIGUES, L. Gotijo. “Friedrich Nietzsche: ‘ideal clássico’ e ‘ideal romântico’ na tradição alemã. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, 22, p. 93-126, 2007.

_____. “Unidade de estilo e educação dos impulsos em escritos de juventude de Friedrich Nietzsche”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27 (2): 75-95, 2004.

ROSENFELD, Anatol. “Goethe: Unidade e Multiplicidade”. *Texto/Contexto II*. São Paulo: Perspectiva/Edusp/Editora da Unicamp, 1993.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – Biografia de uma tragédia*. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem – numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *A Necessidade Metafísica*. Trad. de Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1960.

SÜSSEKIND, Pedro. “A Grécia de Winckelmann”. **Kriterion**. Belo Horizonte, nº 117, Jun./2008, p. 67-77.

WEBER, J. Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

_____. Autoridade, singularidade e criação: sobre o problema da Formação (Bildung) em *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino, de Nietzsche*. Educ. Soc. , Campinas, vol. 29, nº 103, p. 515-532, maio/ago. 2008.

WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*. Trad. de Anatol Rosenfeld. 1975.