



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Joseane de Mendonça Vasques

Cultura e criação:

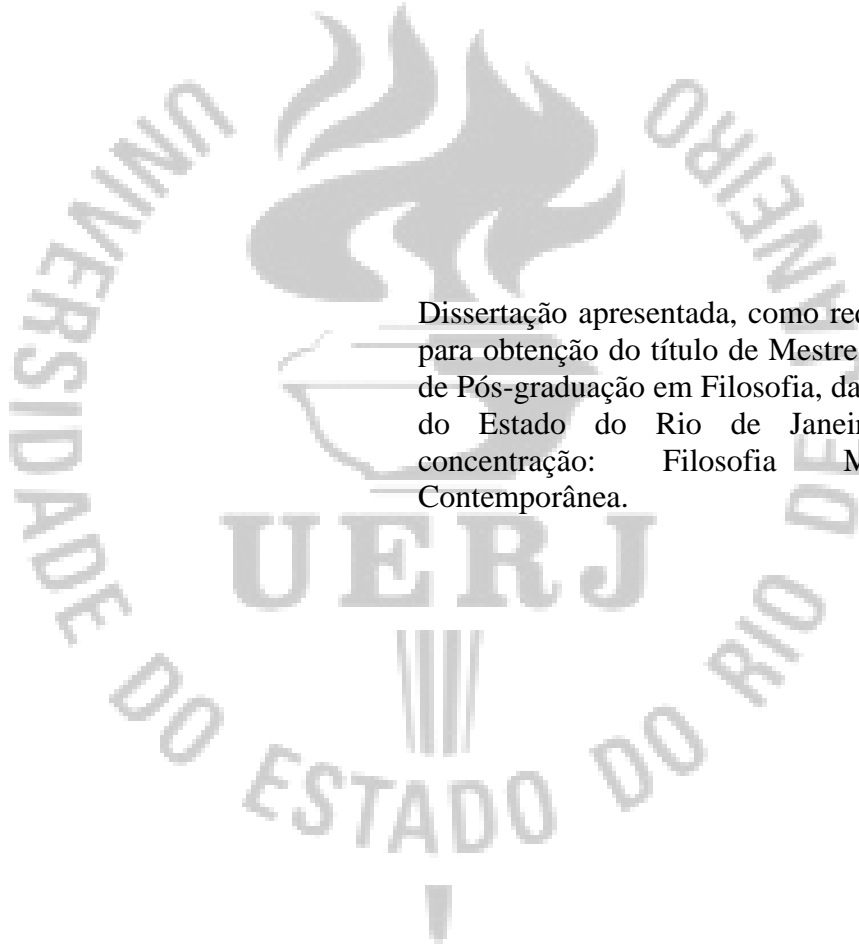
o problema da formação para uma filosofia do porvir

Rio de Janeiro

2010

Joseane de Mendonça Vasques

Cultura e criação: o problema da formação para uma filosofia do porvir



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Rosa Maria Dias

Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Iracema Macedo

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

N677 Vasques, Joseane de Mendonça.
Cultura e criação: o problema da formação para uma filosofia do porvir/ Joseane de Mendonça Vasques. - 2010.
78 f.

Orientadora: Rosa Maria Dias
Coorientadora: Iracema Macedo.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã – Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Macedo, Iracema. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Joseane de Mendonça Vasques

Cultura e criação: o problema da formação para uma filosofia do porvir

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 01 de julho de 2010

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Rosa Maria Dias (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^ª. Dr^ª. Iracema Macedo (Coorientadora)
Instituto Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2010

DEDICATÓRIA

Para meus pais, José e Berenice, com amor e gratidão.

As experiências mais admiráveis, mais instrutivas, as experiências decisivas, são exatamente as experiências cotidianas, estas constituem justamente o grande enigma que cada um tem sob os olhos, mas que poucos compreendem como sendo um enigma, e para o pequeno número de verdadeiros filósofos são justamente estes os problemas que permanecem ignorados, abandonados no meio do caminho e, por assim dizer, pisoteados pela multidão, antes que eles os recolham cuidadosamente e a partir desse momento resplandeçam como pedras preciosas do conhecimento.

Friedrich Nietzsche

RESUMO

VASQUES, Joseane de Mendonça. *Cultura e criação: o problema da formação para uma filosofia do porvir*. 78 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

A presente dissertação aborda os diversos aspectos pertinentes à crítica cultural empreendida por Friedrich Nietzsche – especificamente em suas obras de juventude, produzidas entre 1871 e 1876. Objetiva investigar os fundamentos da problemática cultural segundo o pensamento nietzscheano e identificar a concepção de cultura defendida pelo filósofo. Neste intuito, são utilizados como pontos de apoio os contextos (histórico, social, cultural) em que se insere a filosofia do jovem Nietzsche, além das principais referências e elementos influentes na construção de sua obra. O trabalho parte da análise dos textos produzidos pelo filósofo no período em questão, considerando observações e textos de comentadores, procurando acompanhar o percurso do “pensamento extemporâneo” de Nietzsche, compreender sua forma e seu conteúdo. Através da interpretação da ideia de extemporaneidade, em relação com a noção de criação, a dissertação empenha-se na apreensão de um projeto: elucidar os sentidos de cultura estabelecidos e os possivelmente indicados por Nietzsche, bem como seus desdobramentos e implicações no âmbito da formação.

Palavras-chave: Cultura. Formação. Extemporaneidade. Criação.

ABSTRACT

The present dissertation broaches the different aspects of the cultural critical made by Friedrich Nietzsche, specifically in early works – written between 1871 and 1876. It aims to investigate the foundations of cultural problems according to Nietzsche's thought and to identify the conception of culture defended by the philosopher, using as supports the contexts (historical, social, cultural) of his first works, the mainly references and elements that influenced the construction of his philosophy. This work begins from the analysis of the texts written by the philosopher in the refered period, considering auxiliary texts from comentators, in order to follow the course of Nietzsche's "unfashionable thought". Through the interpretation of the drift of this "unfashionableness", related to the notion of creation, this dissertation intends to comprehend Nietzsche's project: elucidate the senses of culture established and possibly indicated by him, as their implications and consequences for education's scope.

Keywords : Culture. Education. Unfashionableness. Creation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	OS SENTIDOS DA CULTURA SOB UM PONTO DE VISTA CRÍTICO.....	15
1.1	Tipologia da incultura, modernidade personificada.....	15
1.2	O ensino como promoção da “barbárie cultivada”.....	21
1.2.1	<u>As faces do servilismo cultural.....</u>	21
1.2.2	<u>A escola se exime da vida.....</u>	27
1.2.3	<u>Moderna distorção: cultura serva da liberdade.....</u>	30
2	EXTEMPORANEIDADE: NOVOS SENTIDOS DE AÇÃO CONTRA O TEMPO, SOBRE O TEMPO.....	35
3	MAESTRIA E SUPERAÇÃO.....	41
3.1	Schopenhauer educador.....	42
3.2	Richard Wagner: a radicalidade da criação.....	50
4	MEMÓRIA E ESQUECIMENTO: REINVENÇÃO DA VIDA SOB LUZ E SOMBRA.....	57
5	FORMAÇÃO PARA O PORVIR.....	64
6	CONCLUSÃO.....	72
	REFERÊNCIAS.....	76

INTRODUÇÃO

O presente trabalho parte de uma necessidade e, ao mesmo tempo, de uma inquietação. Primeiramente, a questão central, motivadora de toda a pesquisa, norteadora de todo o trabalho, aparece como lacuna que é preciso completar. Enquanto leitora de Nietzsche, já por ocasião dos estudos da graduação, se insurgiu como imperativo o impulso à compreensão de seu pensamento “desde as bases”. O modo pelo qual o pensador inaugura academicamente seu pensamento crítico tem para a estudante valor de rica fonte, e é justamente em suas primeiras obras que se encontram os pensamentos fundamentais acerca da cultura e da formação. Mais tarde, “cultivada” a estudante, “cultivada” a questão, ressurgiu a lacuna, exigindo um novo sentido: agora a professora de Filosofia precisa, sobretudo, do auxílio do filósofo na compreensão mais específica da vivência, da formação, do pensar humanos. Combinada à necessidade primordial, surge a inquietação, constante. Como seria possível, partindo de um pensamento como o de Nietzsche – radicalmente crítico, extemporâneo por excelência – projetar, caminhar, construir para além de limitações e impotências nas questões relativas à cultura e à formação?

Cultura e formação inserem-se necessariamente numa época determinada, num lócus. São, portanto, irrevogavelmente herdeiras em alguma medida. Deste modo, seria possível pensar a criação em sua expressão mais forte, a concepção de um futuro radicalmente diverso, assentado, contudo, num presente? Como pensar o porvir *extemporaneamente* se a vivência do momento insiste em nos reter? Em que consiste, que pretende a extemporaneidade proclamada pelo filósofo? É este precisamente o problema da *formação para uma filosofia do porvir*: pensar a relação entre cultura e criação. Já a partir da reflexão inicial pode-se entrever a condição, por assim dizer, subjacente a toda problemática: o humano existente como ser temporal, submetido ao devir, submetido à interação com este devir pela memória (ou pelo esquecimento)... Mas a existência é também cultura, construção a partir do humano no tempo. É também, certamente, apropriação desta temporalidade efetivada no “uso” do passado, na vivência presente, na criação remetida ao futuro e talvez antecipadora desta desconhecida dimensão. Ou, melhor dizendo, uso, vivência, criação destas desconhecidas dimensões. O homem deu a si o poder de tudo conhecer, ou ao menos acreditou ter dado. A consistência, o sentido, o

valor, deste tipo de conhecimento devem também ser investigados, pois se inserem no grande cenário cultural da modernidade. Para muito além disso, a áurea modernidade, desembocadura de forças e tendências medievais (e contra-medievais), cristãs, metafísicas, nascente da chamada pós-modernidade, com suas fragmentações e niilismos, mais que cenário ou pano de fundo, é propriamente, simultaneamente ponto de partida e alvo da crítica de Friedrich Nietzsche, configurando um dos objetos mais pertinentes à presente dissertação.

Destaca-se no título deste trabalho a preeminência da noção de “porvir”, especialmente importante no primeiro período da produção intelectual de Nietzsche. Muito embora sejam frequentes e igualmente relevantes as reflexões acerca da peculiar concepção temporal estabelecida posteriormente pelo filósofo (a partir da qual seria questionável um pensamento em termos de “passado”, “presente” e “futuro”), os textos aqui abordados tornam patente a relevância do “porvir”, do futuro como possibilidade mesma da ruptura essencial à criação. Na medida em que se empenha na crítica de uma cultura debruçada sobre o passado – a cultura histórica – bem como no ataque à mediocridade do modo de vida presente, Nietzsche parece consagrar ao futuro o lugar de sua meta mais elevada. Schopenhauer já havia sinalizado para aquela deficiência da cultura moderna que carece de futuro em seu ensaio *Sobre a filosofia universitária*:

Esta época é nomeada, de modo tão característico quanto eufônico, com uma daquelas palavras que eles mesmos forjaram: o “tempo de agora”. Isso mesmo: “tempo de agora”, quer dizer, que só se pensa no agora e não se ousa lançar nenhum olhar para o tempo vindouro que desponta. Eu desejaria poder mostrar a esse “tempo de agora”, num espelho mágico, como ele se apresentará aos olhos da posteridade.¹

Complementarmente, pode-se ainda notar a primazia do “porvir” no referido momento do pensamento nietzscheano com base na análise realizada por Fink:

Só à decidida vontade de futuro se revela também o que há de futuro em todo passado. Se o programa vital, o projecto de vida para o futuro se afunda, a acumulação do saber histórico torna-se um fardo, um perigo para a vida; o homem aprende então na história apenas a resignação, a inutilidade de todos os projectos; a vida, já não recheada de impulsos criadores para um futuro próprio, refugia-se no passado, procura esquecer o seu próprio vazio na plenitude estranha da vida já vivida. [...] Nas outras duas *Considerações [extemporâneas]*, *Schopenhauer como educador e Richard Wagner em Bayreuth*, traça Nietzsche a imagem do gênio que é o centro essencial de uma cultura, não de uma cultura já existente – pois em

¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991. p. 75-76.

relação a uma dada cultura o gênio comporta-se [extemporaneamente] –, mas de uma cultura futura.²

É, portanto, a partir de um tal contexto que se busca compreender os sentidos da cultura na filosofia de Nietzsche, sobretudo nos escritos produzidos no período entre os anos de 1871 e 1876, a saber: *O nascimento da tragédia no espírito da música*; *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*; *A filosofia na época trágica dos gregos*; *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*; *Considerações Extemporâneas – David Strauss, o devoto e o escritor*; *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*; *Schopenhauer como educador*; *Richard Wagner em Bayreuth* – e *Fragmentos Póstumos*, obras nas quais o filósofo se atém propriamente ao pensamento acerca da cultura tanto em sua acepção mais ampla, quanto em seus aspectos mais específicos, ao mesmo tempo em que erige as bases de sua crítica às tendências da cultura alemã então predominante.

Convém ressaltar, já numa primeira delimitação, a indissociabilidade das noções de cultura, formação e vivência no pensamento de Nietzsche, o que torna necessária, por conseguinte, a atenção a um cenário mais complexo, ampliando deste modo as possibilidades da reflexão e atendendo aos requisitos exigidos aqui pelo próprio tema. Além disso, pode-se dizer que a produção de Nietzsche no período em questão segue, de certo modo, um fio condutor: seja no que diz respeito às fortes influências do pensamento de Arthur Schopenhauer e da obra musical de Richard Wagner, notáveis a partir dos próprios temas de alguns dos textos, seja no que se refere à constante referência ao modelo grego de cultura, ou ainda no que concerne ao timbre comum às obras – seus principais temas: a arte, a cultura, a história, encontram-se aqui intimamente relacionados e são abordados sob uma mesma perspectiva. Deste modo, torna-se indispensável a análise dos principais componentes deste fundo a partir do qual se constitui a filosofia de Friedrich Nietzsche, no intuito de compreender de modo fundamental as principais idéias e questões relativas à cultura.

Do mesmo modo, inscreve-se nesta problemática a questão da relação entre cultura e natureza, notadamente uma das mais relevantes na história da filosofia. Especialmente a partir das transformações sociais, políticas e econômicas que acompanharam o fim da Idade Média e culminaram no Iluminismo, com o coroamento da racionalidade moderna, o rápido avanço do conhecimento científico e das tecnologias, altera-se radicalmente o panorama cultural no mundo ocidental. Muitos filósofos buscaram posicionar-se de

² FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988. p. 38-39.

diferentes maneiras diante dos problemas da razão, da liberdade e da produção da vida humanas, ora enfatizando a primazia da natureza em oposição à corrupção e à desmedida promovidas pela vida sócio-cultural, ora enaltecendo a razão, o progresso, a ciência, como superação da animalidade irracional. Na filosofia de Nietzsche o problema da cultura em tensão com a natureza adquire valor de fundamento. Seu principal modelo cultural é a Grécia da Antiguidade, em que a preponderância da concepção da natureza como *physis* no pensamento e na vida não pode absolutamente ser desconsiderada. Neste sentido, o filósofo utiliza-se de expressões como “cultura artificial”, “antinatural”, etc. para acusar a insuficiência dos referenciais de uma cultura que não leva em conta suas raízes imanentes, abandonando ou deturpando seus vínculos com o movimento natural da vida.

A análise provisória da crítica ao sistema e à produção culturais realizada por Friedrich Nietzsche revela outras questões essenciais à delimitação da problemática investigada: o filósofo dirige-se a uma “pretensa cultura” marcada pela pressa e pela superficialidade da modernidade mercantil. A partir de uma perspectiva extemporânea, perscruta o todo da vivência humana revelando seu afastamento da natureza e o predomínio de seus sentidos meramente servis. A complexidade da temática é notável. A cada texto Nietzsche estende-se aos diversos componentes da cultura: denuncia o enfraquecimento da produção cultural de seu tempo, a impotência dos homens da cultura, questiona a educação e seus meios, ressalta a importância da instrução lingüística (palavra escrita e leitura), analisa a história e o modo através do qual o ser humano se estabelece diante do tempo e da memória, põe em xeque a própria filosofia, sobretudo afirma a preeminência da arte.

Além da elucidação quanto ao *conteúdo* da crítica empreendida por Nietzsche, o trabalho procura explicitar a *forma*, por assim dizer, através da qual o filósofo constrói e expressa seu pensamento: um pensamento extemporâneo. A segunda *Extemporânea – Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, acena para o sentido e a necessidade desta extemporaneidade: “atuar de maneira [extemporânea] – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”³. Importa, portanto, compreender o modo através do qual o pensamento transita no tempo: buscando no passado (clássico) seus modelos, atuando criticamente no presente, norteado pelo futuro, assim como investigar as possibilidades de conciliação entre a cultura presente (e, num certo sentido, pretérita) e a criação de um porvir. Isto porque, nas palavras de Fink:

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 7.

[Nietzsche interpreta a] existência humana à luz das estruturas do tempo, das dimensões do passado, do presente e do futuro. Estas não são como os quadros no interior dos quais a existência se produz simplesmente como qualquer outra coisa; são antes horizontes abertos pela própria existência e, na verdade, horizontes abertos de maneiras diferentes.⁴

A proposta nietzscheana parece emergir da crítica. Com efeito, não seria suficiente determinar os males de uma civilização, faz-se necessário atuar em função da transformação. Nas palavras de Nietzsche:

Ninguém teria o direito de falar com tom de oráculo sobre o futuro da nossa cultura [...] se não pudesse provar que esta cultura vindoura é já, numa certa medida, um presente [...]. Que se me permita adivinhar o futuro, como um arúspice romano, nas entranhas do presente, o que, no caso que nos ocupa, significa somente anunciar a vitória futura de uma tendência da cultura que já existe, ainda que no momento ela não seja nem amada, nem honrada, nem divulgada.⁵

Portanto, além da compreensão do sentido da crítica, o trabalho investiga possíveis indicações a partir do diagnóstico estabelecido, parâmetros e diretrizes para uma formação que fomente a “cultura autêntica” reclamada pelo filósofo. Cumpre discernir cada questionamento, cada pensamento de Nietzsche, buscar o elo entre suas idéias, retomar sua trajetória, no intuito de abarcar a coesão de seu projeto, bem como suas articulações e possibilidades.

O ser humano se estabeleceu como um ser cultural, sua condição existencial de incompletude e sua capacidade irrevogável de aprendizado tornam-no simultaneamente aprendiz e criador, não sendo possível abstrair a cultura da vida. Contudo, muitas das “tendências enfraquecedoras” diagnosticadas por Nietzsche no séc. XIX encontraram confirmação no séc. XX e parecem ainda avançar no séc. XXI, tornando urgente a consideração dos problemas culturais. Não é desejável o cerceamento ou o mau direcionamento desta qualidade humana nem o conseqüente enfraquecimento de suas potencialidades – principalmente quando a liberdade de pensamento nos permite refletir, questionar, transformar, recusar. Pensar a cultura é pensar o fundamento mesmo da humanidade e, mais que isto, é contribuir para seu aperfeiçoamento. Toda produção humana contém em seu suporte a formação, e dentre os possíveis sentidos a serem atribuídos a esta atividade podemos ao menos pressentir o de expansão de limites, de

⁴ FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988. p. 38-39.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 43.

superação. A construção efetiva de um tal sentido só se faz possível a partir do pensamento sobre seus princípios, bem como da ação refletida que daí resulta.

OBJETIVOS:

Cada capítulo deste trabalho procura delimitar um aspecto, ou um conjunto de aspectos mutuamente implicados, no intuito de melhor desenvolver as questões referentes à cultura no pensamento nietzscheano dadas a abrangência, a complexidade e a relevância da temática abordada. Inicialmente, o capítulo *Os sentidos da cultura sob um ponto de vista crítico* procura compreender a crítica realizada por Nietzsche em sua *Primeira extemporânea*, na qual especifica e caracteriza o tipo “filisteu da cultura” como personificação da “pseudocultura” moderna. Além disso, visa a identificar os problemas apontados pelo filósofo nos estabelecimentos de ensino da Alemanha de seu tempo – instituições dedicadas à reprodução e à manutenção do ideário moderno. Em seguida, o capítulo sobre a *Extemporaneidade* dedica-se à investigação do posicionamento admitido não somente no título da série de textos – *Considerações extemporâneas* – como na escolha de seus objetos e intenções. Seria a proclamação da extemporaneidade uma proposta de retomada do passado? Ou seria um ensejo de antecipação do futuro? Ou ainda, num sentido diverso, seria o filósofo extemporâneo por intentar a superação do próprio tempo? Na exploração de diferentes hipóteses o que se busca é o esclarecimento sobre sua visão peculiar da temporalidade. O capítulo *Maestria e superação* aborda as ressonâncias da filosofia de Arthur Schopenhauer e da arte de Richard Wagner sobre o pensamento do jovem Nietzsche, assumidas especialmente nas reflexões acerca da problemática cultural. Analisa a função do “mestre” na filosofia de Nietzsche, focalizando a questão da apropriação do saber, essencial no seu modo de construção do pensamento, em lugar do mero acúmulo primado pela formação científica. Em seguida, *Memória e esquecimento* tematiza a concepção nietzscheana de história a serviço da vida, em clara oposição ao alastramento da concepção da história mundial, com destaque para a importância atribuída ao esquecimento como atividade essencial à criação. Finalmente, o trabalho procura em *Formação para o porvir* indicar os principais sentidos da cultura entrevistados nos textos de Nietzsche, perscrutando referenciais e diretrizes que possibilitem, em alguma medida, a efetivação da transformação cultural reivindicada pelo filósofo.

1 OS SENTIDOS DA CULTURA SOB UM PONTO DE VISTA CRÍTICO

1.1 Tipologia da incultura, modernidade personificada

*Quanto vale o mundo, até sua fração mais ínfima deve revelá-lo. Vede o homem e sabereis o que deveis pensar do mundo.*⁶

Em *David Strauss, o Devoto e o Escritor* Nietzsche dá início à série de suas *Considerações Extemporâneas*, textos escritos com o claro objetivo de crítica radical à cultura⁷ alemã de seu tempo em múltiplos aspectos – desde a concepção de cultura adotada pelos “alemães cultos” ou tacitamente aceita como base de todo um sistema, até seus meios de expressão e reprodução mais específicos. O filósofo toma por alvo a figura de David Strauss que com seu livro *A Antiga e a Nova Fé*, aclamado pelos doutos como um “novo clássico”, personifica o tipo do homem de “pseudocultura”, porta voz do ideário moderno alemão. Convém esclarecer que a investida de Nietzsche não se dirige *pessoalmente* a Strauss, mas visa à denúncia do caráter superficial e disforme de uma pretensa cultura, fazendo uso da figura do teólogo para atingir precisamente o tipo humano, bem como o sentido da cultura que lhe é própria. Em *Ecce Homo*, no capítulo referente às *Extemporâneas*, declara:

[...] nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento, com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, mas dissimulado, pouco palpável. Desse modo

⁶ Fragmento póstumo 19 [176], verão de 1872 – início de 1873. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 25.

⁷ Ainda que nas *Extemporâneas* Nietzsche não se detenha especificamente em estabelecer uma diferença entre “cultura e formação”, opta-se no presente trabalho pelo uso destes termos em sentidos distintos, embora complementares e interdependentes. A palavra “cultura” refere-se aqui constantemente ao conceito enunciado na primeira *Extemporânea*, qual seja: “a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo”, ou, de modo inverso, à concepção de cultura criticada por Nietzsche (também referida àquele conceito na medida em que é considerada uma “pseudocultura” por oposição à “verdadeira”). A compreensão do conceito nietzscheano pode ser ampliada pela consideração do “conceito grego de cultura”: segundo Nietzsche, “uma physis nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer” (segunda *Extemporânea*). A palavra “formação”, por seu turno, refere-se a todo o complexo de atividades que constituem o processo da educação, não somente no âmbito escolar, mas toda a vivência implicada neste processo. Cumpre ressaltar a predominância do termo *Bildung* no original alemão que, como salienta Marco Antônio Casanova, “deriva-se do verbo *bilden* que significa literalmente “formar”. Neste sentido, expressões como homem culto e cultura histórica possuem um acento no processo de formação da cultura mesma.” (N.T. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.)

ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à ‘cultura’ alemã – apanhei essa cultura em flagrante...⁸

Na primeira *Extemporânea*, o ponto de partida situa-se na análise da situação alemã decorrente da vitória da Prússia sobre a França na guerra de 1870⁹, que culminou na instauração do II Reich. O êxito bélico despertara então nos alemães um sentimento de ufania, não apenas com relação às qualidades próprias do exército vencedor, mas principalmente sobre o que então se entendia como a superioridade da cultura alemã. A vitória promove o convencimento geral de que, para além do poder bélico e do poder político, há uma *cultura* vitoriosa. Nietzsche se propõe a tarefa de caracterizar esta cultura tida pela opinião pública como vencedora, e com isso denunciar sua pequenez, sua falsidade. Como critério, estabelece um conceito, síntese de seus princípios norteadores da arte e da vida: “a cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo” (tradução nossa)¹⁰. A vida cultural alemã no séc. XIX carecia de tal unidade. Um de seus principais traços era o da imitação da cultura francesa nas mais diversas *manifestações vitais*. Este aspecto, embora forje uma aparência de cultura, não consegue encobrir a ferida aberta no orgulho de um povo desprovido de personalidade, que busca obstinadamente livrar-se do estigma da barbárie e afirmar-se em todos os domínios perante os franceses. O sentimento de superioridade que emana do poder político é então ampliado para a esfera cultural, o triunfalismo é transposto para o

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Por que sou tão sábio, § 7.

⁹ Trata-se da guerra franco-prussiana. Segundo Scarlett Marton, “À diferença do que se dera na França e na Inglaterra, a unificação política e a implantação da indústria na Alemanha só ocorrem a partir de meados do [séc. XIX]. São processos tardios, mas nem por isso deixam de obedecer a um ritmo acelerado. Em poucos anos, os Estados alemães tornam-se grandes produtores de ferro, carvão, máquinas e tecelagens de algodão. De uma Alemanha particularista e patriarcalista, passa-se a uma Alemanha capitalista e industrial. [...] Ante os príncipes que haviam governado até então, a nova burguesia impõe-se, fazendo reivindicações econômicas (a liberdade industrial, por exemplo) e exigências políticas (a unidade nacional).

A criação do *Zollverein*, a união alfandegária alemã, sob a liderança da Prússia, em 1834, e a do *Nationalverein*, a união nacional que visa a superar os particularismos e fundar a hegemonia prussiana, em 1859, representam passos importantes para a unificação política. As insurreições populares de 1848 não chegam a impedir que a ideia de nacionalidade se expanda e fortaleça. Contudo, não há um denominador comum entre os interesses prussianos e os dos outros Estados alemães.

A Prússia toma as rédeas do processo de unificação dos trinta e nove Estados alemães. Entre outras manobras, tem de provocar, pelo menos, uma guerra. Já que não existe nenhum elemento capaz de homogeneizar os diferentes interesses dos Estados alemães, forja o aparecimento de um inimigo externo, comum a todos. Graças ao primeiro ministro Otto Von Bismarck, acaba por levar a França a declarar-lhe guerra. Vitoriosa, impõe sua hegemonia sobre todo o território alemão e, em 1871, funda um novo império: o II Reich.” (*Nietzsche*: a transvaloração dos valores. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1993. p. 16-17.)

¹⁰ O texto em língua estrangeira é: “La cultura es ante todo la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo.” NIETZSCHE, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*: I David Strauss, el confesor y el escritor. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1988. p. 30.

modo de ser, viver e pensar alemães. Porém, nada modifica o caráter de imitação desordenada, convenção sem substância da cultura:

[...] nem mesmo o sucesso das forças alemãs, em 1870, provara a superioridade da cultura alemã sobre a francesa. Pelo contrário: a França não perdera em nada seu prestígio, e os alemães continuavam dela dependendo, imitando-a sem nenhum talento na maneira de se comportar em sociedade, arrumar suas casas, conceber suas peças teatrais e seus concertos e escrever seus livros.¹¹

Aliado a esta atitude predominantemente imitativa, o saber histórico-científico, com seu irrefreado instinto de tudo conhecer, domina o espírito da época desde o séc. XVIII. A ciência histórica contribui, com seu acúmulo sem critério de informações sobre os povos dos mais diversos tempos e lugares, para a configuração desta cultura da multiplicidade caótica, sem qualquer apuro ou sentido artístico originário. Assim, a cultura se submete aos ditames da convenção, ao mesmo tempo em que se assemelha à ciência em sua dinâmica cumulativa levada aos limites mais extremos, sem que com isso engrandeça qualitativamente a vida do povo alemão. No texto *A relação da filosofia de Schopenhauer com a cultura alemã*, Nietzsche assinala de modo claro o frenesi e a infertilidade da ciência moderna:

Considerado de perto, o que na Alemanha impulsiona um conhecimento ilimitado parece muito mais com uma falta, um defeito, uma lacuna, do que com um transbordamento de forças, quase como a consequência de uma vida indigente, sem forma e sem vitalidade, e até mesmo como uma fuga diante da pequenez e da maldade morais a que o homem alemão está submetido [...] e que também irrompem apesar da ciência, e muitas vezes na ciência.¹²

Nietzsche vê em David Strauss a personificação do homem servidor da cultura burguesa, daquela pretensa cultura da modernidade: ufano de seu modo de pensar, abraçado ao saber científico como tábua de salvação, reproduzidor, mantenedor do estado de coisas e, sintomaticamente, estimado pela opinião pública como legítimo pensador de seu tempo. Cunha a partir desta visão crítica o termo “filisteu da cultura” (*bildungsphilister*)¹³ que passa então a designar o homem da “pseudocultura”, dominante nos meios de produção e consumo culturais. O termo “filisteu” já se referia anteriormente “à antítese do filho das Musas, do artista, do autêntico homem de cultura” ou ainda “aos estritos

¹¹ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003. p. 40.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. “A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã”. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000. p. 58.

¹³ Nietzsche reivindica para si a introdução do termo filisteu da cultura (*bildungsphilister*) no idioma alemão a partir de sua primeira *Extemporânea*, tendo mencionado este fato em diversas obras posteriores, tal como em *Ecce Homo*: “a expressão ‘filisteu da cultura’ ficou na língua a partir deste meu ensaio” (As extemporâneas § 2).

cumpridores da lei e dedicados executores dos deveres, incultos em questões de arte e crédulos na ordem natural das coisas”¹⁴. Nietzsche revela, pois, com sua expressão “filisteu da cultura”, o enlace de dois elementos em princípio inconciliáveis: o homem das conformidades, tipicamente avesso aos problemas fundamentais da existência humana, inimigo das artes, inculto por excelência, passa a ser neste domínio arauto e legislador, e a se considerar, a partir de então, supremo conhecedor das necessidades e verdades culturais de sua época.

A proliferação de “filisteus da cultura” na moderna Alemanha, com seu modo de pensar, de viver aferrado às comodidades, faz parte de um conjunto de circunstâncias bastante peculiares. É o momento da expansão do mercantilismo, que converte homens em funcionários, obras artísticas em produtos, pensamento em ganha pão. No mesmo sentido, a imprensa e a cultura jornalística impulsionam a fruição do momento em sua forma mais descartável, através de periódicos e livros de qualidade duvidosa. A ignorância e carência de sentido artístico do “filisteu” encontram divulgação e justificação no público-mercado crescente. Do mesmo modo, encontram sua reprodução nas instituições do sistema cultural.

Nietzsche entende que os “filisteus da cultura” representam o contrário dos homens verdadeiramente cultos. Incapazes de criar, limitam-se à imitação e ao consumo. Mas, em toda parte, deixam sua marca; organizam as instituições artísticas e os estabelecimentos de ensino. Por obra deles, a cultura torna-se venal. Objeto de possíveis relações comerciais, submete-se às leis que regem a compra e a venda. Produto a ser consumido, deve ter uma etiqueta e um preço. Transformada em mercadoria, converte-se em máscara, engodo.¹⁵

A convicção em suas verdades, na validade de suas opiniões, por parte dos “filisteus da cultura” se exprime na negação de tudo o que ultrapassa seu restrito campo de visão. Através da negação do que é diverso ou grandioso uma estranha uniformidade se produz. Importante destacar: uniformidade e não unidade, repetição que não parte de um princípio, nem visa a uma meta. A cultura do pastiche, da sobreposição, da mistura, tem sua legitimação assegurada pela própria onipresença, e pela negação mesmo da possibilidade de uma cultura. O “filisteu” alcança assim sua garantia e certificação.

O modo de vida promovido pelos “filisteus da cultura” funda-se na padronização, na valorização das “aparências” e na busca pelo conforto. A cultura torna-se artigo de luxo, maquilagem e moda, cujo valor é meramente acessório e superficial, quase sempre

¹⁴ MARTON, Scarlett. *Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 32.

¹⁵ Idem. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. p 18.

associada à aparência de um saber inócuo. É o que ocorre, por exemplo, com as grandes obras clássicas, aparentemente valorizadas pelo público moderno, mas sem qualquer ressonância na vida, assim como os grandes artistas, homenageados em imponentes monumentos, numa espécie de culto da imagem que substitui o conhecimento efetivo daquelas obras e de seus criadores. Complementarmente, a cultura passa a saciar um público (consumidor) ávido por entretenimento, a atender à “necessidade aparente” de distração. Importa ao homem moderno escapar do tédio e das atribulações da vida, convém inventar uma felicidade anestésica, conservar uma “saúde de filisteu”.

No que tange especificamente à obra *A Antiga e a Nova Fé*, Nietzsche dirige sua crítica basicamente a dois aspectos: contesta as ideias teológicas e filosóficas professadas por David Strauss – conteúdo do texto, por assim dizer; rejeita o estilo da escrita – forma pela qual estas ideias são expressas¹⁶. São postas em questão tanto a propriedade e a coerência do pensador quanto a sensibilidade do escritor. Em linhas gerais, o livro de Strauss abarca uma diversidade de temas elaborando uma espécie de compêndio das ideias do homem culto moderno: a ideia central consiste na proposição de questionamento da fé cristã – a antiga fé – com o intuito de demonstrar a possibilidade ou não de conciliação dos dogmas cristãos com as ideias da ciência moderna¹⁷ – a nova fé; apresenta em seguida os fundamentos científicos de uma “nova concepção” de mundo (incluem-se cosmogonia, leis da natureza, etc.). Aborda também temas relativos à vida prática, estabelecendo regras e princípios morais e pareceres políticos. Finalmente, na forma de anexos ao texto principal, expõe suas considerações estéticas a respeito da poesia e da música alemãs. Nietzsche observa vários problemas, que se agravam, certamente, pela grande e positiva repercussão alcançada pela publicação. Já a própria concepção da obra como um somatório de assuntos desconexos exprime sua carência de unidade, de forma, de valor cultural. Para Nietzsche, David Strauss expressa de modo confuso a relação e o conflito entre crença e ciência, precisamente o núcleo da obra em questão, sobre o qual se deveria demonstrar domínio e clareza suficientes. A isto se acrescenta a impertinência das questões abordadas e a superficialidade das ideias apresentadas. Todo o saber de Strauss parece derivar de parcas generalidades livrescas, seus conhecimentos carecem de qualquer

¹⁶ A distinção entre *forma* e *conteúdo* deve aqui ser considerada como um simples recurso para melhor esclarecimento dos aspectos criticados por Nietzsche em *David Strauss, o devoto e o escritor*. Convém ressaltar a recusa do filósofo a esta distinção, bem como a quaisquer oposições típicas dos esquemas do pensamento metafísico tradicional.

¹⁷ Em especial a ciência histórica, sob a influência da filosofia de Hegel, as contribuições de Charles Darwin à biologia moderna – o evolucionismo darwiniano, bem como a cosmogonia de Kant.

confirmação na experiência, manifestando assim o sintoma de crescente afastamento entre cultura e vida, típico da modernidade. Nas palavras de Nietzsche:

Se se ouve falar Strauss sobre as questões da vida, quer seja sobre os problemas do casamento ou sobre a guerra ou a pena de morte, ele nos apavora pela falta de toda experiência efetiva, de toda penetração original no homem: a tal ponto todo seu julgamento é livrescamente uniforme, e até mesmo, no fundo, somente jornalístico; reminiscências literárias tomam o lugar de ideias e entendimentos efetivos [...] ¹⁸

Além da insuficiência do conteúdo, a forma de apresentação de suas teses atesta a degradação do idioma alemão, já que Strauss opta pela adoção da linguagem característica do jornalismo, repleta de erros gramaticais, lugares comuns e vulgarizações.

Cumprido ressaltar o que de mais fundamental e grave em *A Antiga e a Nova Fé*, segundo a consideração de Nietzsche, expressa e afeta, simultaneamente, os problemas da cultura. O elogio ao homem moderno, “fruto mais maduro” do desenvolvimento da racionalidade, a crença na objetividade da ciência, a covarde renúncia à criação e à transformação efetivas, a completa ausência de sentido artístico, retratam a mediocridade moderna e acarretam consequências desastrosas para o pensamento e a vida. As críticas dirigidas por David Strauss à filosofia de Schopenhauer¹⁹, ainda que realizadas de modo supérfluo e inconseqüente, assim como sua presunção ao arrogar-se autoridade crítica em estética e apresentar suas censuras igualmente superficiais a escritores como Goethe²⁰ e músicos como Beethoven²¹, evidenciam aos olhos de Nietzsche a premência da denúncia do tipo “filisteu”, bem como do sistema sobre o qual a modernidade se apoia, espelhos da degeneração cultural que se alastra pelos mais diversos setores da vida alemã no séc. XIX.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores). p. 56.

¹⁹ O filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), uma das principais referências de Nietzsche. Influenciado fortemente por Kant, desenvolveu uma filosofia considerada pessimista e ascética. Combateu o hegelianismo, então dominante, e sua oposição ao meio acadêmico na Alemanha fez com que seu pensamento tivesse relativamente pouca repercussão, alcançando notoriedade apenas no final de sua vida. Sua obra mais importante é *O mundo como vontade e representação* (1818). (JAPIASSÚ, Hilton. *Dicionário básico de filosofia*)

Cf. introdução da edição espanhola da primeira *Extemporânea*: “Nietzsche havia erigido um ideal de cultura assentado em três pilares: a Grécia preplatônica, Schopenhauer e Wagner. O livro de Strauss se opunha a eles de maneira exemplar. E seu êxito indicava que o perigo era mais grave do que se podia supor.” (tradução nossa) O texto em língua estrangeira é: “Nietzsche se había erigido un ideal de cultura asentado en tres pilares: la Grecia preplatónica, Schopenhauer y Wagner. El libro de Strauss se oponía de manera ejemplar a ellos. Y su éxito indicaba que el peligro era más grave de lo que podía suponerse.” (*Consideraciones intempestivas*: I David Strauss, el confesor y el escritor. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1988.)

²⁰ Johann Wolfgang Goethe [1749-1832]: poeta filosófico alemão, chefou os movimentos literários do *Sturm und Drang* e do classicismo alemão. É considerado por Nietzsche o maior dos poetas alemães, por quem ele sempre nutriu grande admiração (cf. nota de Noéli Correia de Melo Sobrinho em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. São Paulo: Loyola, 2003)

²¹ Ludwig van Beethoven [1770-1827]: compositor alemão, considerado um dos maiores de todos os tempos.

1.2 O ensino como promoção da “barbárie cultivada”

1.2.1 As faces do servilismo cultural

Para além da caracterização dos “filisteus da cultura”, de seu modo de viver e de pensar em geral, a crítica à cultura alemã empreendida por Nietzsche estende-se aos meios utilizados na promoção cultural, ultrapassando o projeto das *Considerações extemporâneas* e se incorporando de modo fundamental a seu pensamento como um todo. Não é possível pensar a cultura, seja de um indivíduo, seja de um povo, sem que se leve em conta todo o complexo institucional que a sustenta e promove. Faz-se essencial analisar e avaliar as instituições de educação, os educadores enquanto componentes institucionais, assim como suas concepções, objetivos e métodos. Nas conferências proferidas na Universidade da Basileia, intituladas *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche se atém especificamente aos problemas da educação alemã na segunda metade do séc. XIX ou, mais precisamente, da educação promovida nos diferentes níveis pela escola primária, a escola técnica, o ginásio²² e a universidade, no período em questão.

O texto consiste numa narrativa metafórica do diálogo entre um velho filósofo e seu discípulo, testemunhado por jovens estudantes. O episódio é ambientado num vale tranquilo, cercado pela mais esplendorosa natureza. Na caracterização das personagens e da paisagem Nietzsche utiliza-se de imagens especialmente significativas se consideradas em relação com os princípios e concepções estabelecidos em sua filosofia: o velho filósofo, com seu temperamento peculiar, seu cão, sua sabedoria, apresenta nítidas semelhanças com Arthur Schopenhauer, cuja obra é sabidamente de importância capital na constituição do pensamento do jovem Nietzsche; o contraste entre o comportamento do filósofo e as atitudes apressadas, exacerbadas, tipicamente juvenis, parece remeter aos conflitos entre a calma reflexiva, a serenidade e a disciplina rigorosa próprias da atitude filosófica e a ânsia e liberalidade das novas gerações. Vale também destacar a inserção da discussão cultural entre mestre e discípulo num ambiente pleno de rica e harmônica

²² O ginásio (gymnasium) equivale aos antigos ginásio e colegial, hoje 6º ao 9º ano do ensino fundamental e ensino médio do currículo brasileiro. (DIAS, Rosa. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003.)

natureza, descrita em sua vitalidade nos detalhe mais sutis, o que parece sugerir imageticamente a relação inextricável entre natureza²³ e cultura, com clara ênfase na riqueza natural.

Através deste relato, Nietzsche desenvolve a reflexão iniciada nas *Extemporâneas* e firma seus *princípios da cultura*, referidos especificamente à formação²⁴ e ao ensino, indo de encontro à situação predominante nos estabelecimentos da Alemanha moderna. Segundo o “princípio capital de toda cultura”,

[...] o número de homens verdadeiramente cultos é, enfim, e não poderia deixar de ser, incrivelmente pequeno; [e 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 razões sedutoras, se dedicasse à cultura.²⁵

Nota-se claramente a partir desta formulação a contraposição do filósofo àquela concepção burguesa, defendida e divulgada pelos “filisteus da cultura”, que associa as manifestações culturais ao mercado e ao bem estar geral. Com efeito, Nietzsche parece se opor a qualquer democratização da cultura, embora não pareça excluir por completo a “grande massa” de certa participação nesta esfera ao convocá-la ao trabalho em prol do surgimento dos homens realmente cultos. Em sua posição de defensor da cultura em função do “gênio”²⁶ – ela deve visar, acima de tudo a tornar possível o seu surgimento e

²³ A concepção nietzscheana de *natureza* é claramente influenciada pelo pensamento grego antigo, devendo, portanto, ser compreendida num sentido bastante peculiar. Alguns aspectos da *physis* grega podem ser ressaltados no intuito de melhor caracterizar esta concepção: “Por um lado, *physis* designa algo que tem em si mesmo a força do movimento pelo qual chega a ser o que é no curso de um ‘crescimento’ ou ‘desenvolvimento’. Nesse sentido, disse-se que a *physis* foi para os pré-socráticos a realidade mesma enquanto algo primário, fundamental e permanente. Por isso se propôs que *physis* equivale para os pré-socráticos à realidade básica, à substância fundamental de que está feito tudo quanto há. Por isso também se disse que a *physis* equivale ao princípio. Por outro lado, a *physis* designa o processo mesmo do ‘emergir’, do ‘nascer’, sempre que tal processo surja do ser mesmo que ‘emerge’ e ‘nasce’. A *physis* pode seguir sendo então um ‘princípio’, mas é ‘princípio de movimento’. Em tal caso a *physis* é uma atividade que inclui o fundo do qual procede: daí que se tenha dito que a *physis* é uma ‘fonte’, um ‘manancial’, etc, isto é, algo assim como ‘fonte de ser’.” (MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Estela Gonçalves et. al. São Paulo: Loyola, 2000.)

²⁴ Quanto ao contexto em que se insere a ideia de “formação” – *Bildung* –, é de grande valia o esclarecimento dado por Jorge Larrosa em “Como se chega a ser o que se é. Para além da *Bildung*”: tal ideia “articula-se, ao mesmo tempo, em três unidades de discurso diferentes. Em primeiro lugar, na Filosofia, sobretudo na filosofia da História e na Filosofia da Cultura; nesses tópicos que dão à Ilustração alemã esse tom neo-humanista tão característico e tão fecundo de consequências para nossa compreensão das Ciências Humanas. [...] Em segundo lugar, a ideia de *Bildung* articula-se, também, na pedagogia, especialmente no discurso que se produz em torno do papel formativo das humanidades, e em um momento em que se está constituindo o bacharelado humanista, ou de letras, que é dominante na Europa até bem recentemente, até o triunfo irreversível de uma ideia de educação mais pragmática, mais instrumental e mais técnico-científica. E, em terceiro lugar, a ideia de *Bildung* articula-se, também, narrativamente em um subgênero de novela, na novela de formação, no *bildungsroman*, que tem seu modelo no *Wilhelm Meister*, de Goethe, e que se apresenta como o relato exemplar do processo pelo qual um indivíduo singular [...] viaja até si mesmo, em um itinerário cheio de experiências, em uma viagem de formação que reproduz o modelo da escola da vida ou da escola do mundo.”

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 60.

²⁶ “O gênio é a grande natureza contemplativa armada para a criação eterna. A extensão da alma, a força da imaginação,

reconhecimento, valorizando sumamente a criação das grandes obras – Nietzsche caminha na direção contrária da mediocrização moderna, que a tudo uniformiza, por meio da qual cada homem busca conservar e a si e a seu modo próprio de viver.

É também segundo um tal prisma que o filósofo diagnostica a incultura de seu tempo ao revelar as duas tendências atuantes no sistema educacional alemão. Aparentemente opostas, mas promotoras dos mesmos efeitos enfraquecedores, a tendência à “extensão máxima da cultura” e a tendência à “redução da cultura” espelham forças e interesses que devem predominar na perspectiva da “pseudocultura” moderna, desconsiderando a grandeza própria da “verdadeira cultura” e obstruindo as possibilidades de criação:

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.²⁷

Nota-se neste ponto o aparecimento de uma das principais questões inerentes à crítica nietzscheana da modernidade – a da relação entre Estado e cultura. Uma das tendências marcantes do pensamento alemão desde o séc. XVI, devida em grande medida à configuração sóciopolítica dos Estados alemães, é a da busca pelo que há de universal, da abstenção a qualquer subordinação ou vinculação ao pensamento político, da recusa à restrição do pensamento em contextos mais regionais²⁸. Nietzsche é certamente, em alguma medida, herdeiro destes posicionamentos, mas vai além nas suas conseqüências ao vislumbrar e denunciar a preponderância dos interesses estatais na esfera cultural,

a atividade do espírito, a abundância e a irregularidade das emoções – tudo isso compõe o caráter do gênio. É sensível a todas as formas de expressão da natureza. A floresta e o rochedo, a tempestade e o sol, a flor solitária e o murmúrio das águas vêm ao seu encontro e falam a sua língua.

O nascimento do gênio não depende da cultura: é uma dádiva da natureza, mas foi ‘amadurecido e nutrido no seio materno da cultura de um povo – enquanto, sem esta prática que o protege e o aquece, ele estará na impossibilidade absoluta de desdobrar suas asas para seu vôo eterno.’” (DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche Educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003. §2.)

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 61.

²⁸ Cf. Marton: “No século XVI, a Alemanha que surge com a reforma protestante é particularista, patriarcalista e com forte hierarquia social. O território, onde vai se edificar a nação alemã durante o séc. XIX, acha-se então esfacelado em mais de trezentos Estados independentes e autônomos; o poder está nas mãos dos príncipes que regem livremente a política territorial e os negócios estrangeiros; cada cidadão tem uma função determinada e desempenha suas tarefas com cega obediência, sem tomar iniciativas.

Os intelectuais alemães não encontram espaço num contexto de tais coerções e restrições; cruzam as fronteiras de cada Estado e passam a criar para além dos limites territoriais impostos. [...] E é por isso que se fez a disjunção entre cultura e política, que é a chave de toda a história da Alemanha moderna. Os espíritos superiores mostram-se indiferentes à política nacional, abandonando inteiramente sua direção aos organismos competentes e consagrando-se à reflexão sobre problemas de ordem universal e cosmopolita.” (*Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. p. 10-11.)

percebendo na configuração mesma do sistema de cultura a total subordinação ao Estado em detrimento dos ideais de uma cultura soberana e vital. Segundo Scarlet Marton:

Para criticar de modo radical a cultura de sua época, Nietzsche parte de um antagonismo que acredita existir na modernidade. Estado e cultura seriam, de certa forma, adversários, um vivendo às expensas do outro. Uma vez que os povos, tanto quanto os indivíduos, só podem despendar o que possuem, se concentram suas forças em torno do Estado, debilitam necessariamente a cultura. Entre Estado e cultura só pode haver uma relação extrínseca: às épocas de decadência política correspondem épocas de grande fertilidade cultural.²⁹

A constatação das duas orientações predominantes no sistema alemão – de extensão máxima, e de redução da cultura – vincula-se de modo claro a esta problemática em que se implicam Estado, cultura e vida. Torna-se crucial a elucidação quanto aos meios de que o Estado se utiliza por vieses aparentemente divergentes visando, contudo, ao alcance de objetivos afins voltados estritamente à sua própria conservação e fortalecimento.

A ampliação máxima da cultura corresponde às exigências de um dos dogmas da economia política: “o máximo de conhecimento e cultura possível – portanto o máximo de produção e necessidades possível –, portanto o máximo de felicidade possível”.³⁰ Este aspecto já havia sido anteriormente sinalizado em *David Strauss, o Devoto e o Escritor* quando da caracterização do público como consumidor, da constatação da proliferação de uma cultura igualizada e da procura constante por uma confortável felicidade filisteia. A cultura deve ser divulgada, inculcada, materializada, em todos os recantos da vida social, passa a servir ao mercado enquanto produção, produto e fonte de lucro. Os homens, de posse dos conhecimentos adequados, podem, por um lado, produzir bens culturais, ao mesmo tempo em que adquirem, por outro, condições financeiras de pagar por estes bens. A formação converte-se em instrução através da qual os indivíduos são informados, “postos em fôrmas”, e assim tornados aptos à vida da produção e do consumo, aqui vista como uma necessidade: formam-se os “homens correntes”³¹. Num de seus fragmentos póstumos, Nietzsche elucida de modo bastante preciso este aspecto:

A formação “de acordo com a época” transforma-se no extremo da “formação de acordo com o momento”: isto é, a compreensão bruta da utilidade momentânea. Vê-se unicamente na formação aquilo que traz utilidade: desse modo, logo se confundirá o que traz utilidade com a formação. A formação universal transforma-se em ódio à verdadeira formação. A cultura já não é mais a missão dos povos, mas o luxo, a moda. Não ter necessidades é, para o povo, a

²⁹ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. p. 19.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 61.

³¹ *Ibidem*, p. 62.

maior infelicidade [...]. Portanto, a tendência para a maior universalização possível da formação tem sua fonte numa completa secularização, numa subordinação da formação, como meio, ao lucro, à felicidade terrena entendida cruamente. *Ampliação* para dispor do maior número possível de funcionários *inteligentes*.³²

Neste contexto as manifestações culturais são concebidas como produtos aos quais cabe a atribuição de um valor monetário, e o lucro passa a ser a força motriz. É patente a sujeição da cultura às metas do sistema econômico e, em última análise, à manutenção de um poder completamente extrínseco, o do Estado, que ao crescer em nada potencializa a vida.

A segunda tendência do sistema de ensino alemão acusada por Nietzsche parece apontar numa outra direção ao defender a redução da cultura. Esta redução consiste na fragmentação do saber em disciplinas cuidadosamente delimitadas, sob as quais se formam os “eruditos” que devem dedicar-se de modo especializado a suas áreas de conhecimento. O estudioso devota-se preciosamente à busca e ao domínio de um conjunto de informações pertinentes ao seu ramo de estudos, e com isso parece possuir certa distinção, o status privilegiado daquele que conhece profundamente um objeto pontual, isolado. De fato, a mais simples conversão do olhar para a observação da pluralidade da vida, e do saber que daí pode-se depreender, revela o quão limitado é o suposto tesouro daquele conhecedor. Pois,

se na sua especialidade ele está acima do *vulgus*³³, para tudo mais, quer dizer, para tudo que é importante, não sem mostra diferente deste. Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade.³⁴

Duas considerações importantes sobre o saber especializado devem ser ressaltadas. A primeira delas refere-se à presença do instinto irrefreado do saber, já mencionado na crítica ao “filisteu da cultura”, que ressurgiu ora revestido pela fidelidade do especialista às minúcias de sua ciência. É a tendência de cunho historicizante que predomina, segundo a qual todos os dados, todas as informações, são igualmente importantes e devem ser devidamente conhecidos, ou seja, observados pormenorizadamente, registrados, acumulados e conservados. É esta a riqueza da modernidade que se julga detentora de todo o conhecimento, sobre todas as coisas, sobre todas as épocas. A segunda

³² Fragmento Póstumo 8 [57], inverno de 1870-71 – outono de 1872. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 15.

³³ Em latim, significando aqui o que se refere ao “povo”, à “multidão”, ao que é “vulgar”.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 64.

consideração importante revela uma vez mais a reprodução do sistema capitalista na configuração do sistema cultural que não apenas sustenta, mas também reflete sua estrutura, por assim dizer. A divisão do trabalho repete-se na divisão do saber. O homem culto não procura mais com seu olhar abarcar a totalidade, mas perde-se em sua atenção renitente à incessante multiplicação das partículas de seu saber. É através da formação profissional compartimentada, que prioriza tal aspecto do conhecimento, que o erudito pode enfim enquadrar-se numa função, tornar-se mesmo um funcionário, e servir adequadamente à ciência, ao sistema, ao Estado, submetendo assim a cultura, obstruindo sua vocação mais elevada e soberana.

Vê-se que as tendências à ampliação e à redução da cultura compartilham dos mesmos objetivos e, com isso, atingem os mesmos efeitos: a sujeição e o enfraquecimento da cultura. Além disso, mais que a união implícita destas tendências, Nietzsche aponta para a sua confluência no jornalismo, expressão mais característica da cultura moderna. Os periódicos substituem a literatura e a filosofia, o conhecimento livresco toma o lugar do conhecimento efetivo, atingindo com sua linguagem massificada ao crescente público igualmente massificado, ávido pelas novidades que se sucedem ininterruptamente. O “momento” serve então de matéria prima na produção de jornais, consumidos diariamente, veículos do ideário dominante que se reafirma ciclicamente. Para Nietzsche, o jornalista, “senhor do momento”, produtor do supérfluo descartável, insensível ao estilo, é o fiel representante da incultura moderna que necessita como combustível do que é comum e pequeno, e que com isso exila o “gênio” da “verdadeira cultura”, criador das grandes obras eternas:

[...] a cultura jornalística vai substituindo aos poucos a verdadeira cultura. O jornalista – o “mestre do instante”, o “escravo de três M: o *momento* presente, as *maneiras* de pensar e a *moda*” – passa com pressa e ligeiramente sobre as coisas. Escreve sobre o gênio e vem tomando o seu lugar, do “guia eleito para sempre”, e lançando por terra sua obra. [...] Assim, enquanto o sistema pedagógico estiver atrelado à ampliação e à especialização, não se poderá falar de uma educação voltada para a cultura, pois aquelas duas tendências, aliadas à cultura jornalística, são contrárias aos desígnios da natureza, isto é, à criação do gênio, “à manutenção de sua obra em si e fora de si.”³⁵

³⁵ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003. p. 91.

1.2.2 A escola se exime da vida

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?’³⁶

Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, após acusar as tendências enfraquecedoras da cultura que se confirmam na promoção da instrução para todos, na proliferação das escolas, na formação especializada e no jornalismo, Nietzsche se atém aos problemas observados especificamente nos diferentes níveis de ensino. Seu primeiro alvo é o ginásio, que considera a etapa mais importante de todo o percurso escolar, e cuja deformação afeta profundamente a universidade e a dinâmica cultural como um todo. Partindo da crítica feroz ao liberalismo linguístico fomentado pela cultura jornalística, Nietzsche prossegue enunciando o que considera a tarefa maior do ginásio: o severo ensino da língua materna. Somente a partir de uma sólida formação, que valorize a língua sobretudo, que prime não apenas pelo conhecimento, mas principalmente pela *vivência* linguística, o jovem pode aspirar a uma cultura efetiva.

Na direção contrária, o tratamento conferido à língua materna nos ginásios alemães do séc. XIX consagra a simplicidade e a frivolidade como cânones da expressão, desestimulando por meio do *laissez faire*³⁷ irrefletido e da ausência de rigor todo sentimento artístico que deveria acompanhar a comunicação. A língua é expressão e forma – necessidade e estilo, é através desta construção tão peculiar que o homem transmite seus afetos, organiza suas experiências mais singulares, ao mesmo tempo em que cria novas possibilidades para estas mesmas experiências. O mundo humano ergue-se sobre a construção da linguagem. A partir da fala e, especialmente, da escrita pode-se partilhar, extravasar riquezas as quais sem as pontes oferecidas pelas palavras permaneceriam insondáveis. O apreço moderno pela comodidade leva o homem a abdicar de todo o potencial de criação em prol de uma equalização que toma por parâmetro o mais pobre, o “mais prático” e rápido. Ao defender um ensino da língua pautado na disciplina e na

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 57.

³⁷ Em francês, significando literalmente “deixa fazer”, mas é traduzido frequentemente como “liberalismo”.

vivência, Nietzsche rejeita todo saber que não potencializa a vida, quer, portanto, estimular o desenvolvimento de um sentido acurado de expressão através do qual se dê a incorporação de uma força viva e não a assimilação de um esquema sem vitalidade.

A educação começa com hábito e obediência, isto é, com adestramento. “Adestrar linguisticamente” o jovem não significa domesticá-lo com um acúmulo de conhecimentos históricos acerca da língua, mas sim fazê-lo construir determinados princípios, a partir dos quais possa crescer por si mesmo, interior e exteriormente. Significa tornar-se senhor de seu idioma e continuar a construir uma língua artística, a partir do trabalho dos que o precederam, único meio de assegurar um futuro para o alemão. O “adestramento linguístico” – em outras palavras, o estudo da língua levado a sério – é o primeiro requisito para uma verdadeira cultura.³⁸

Além do potencial expressivo e vivificador liberado por uma educação linguística adequada, a priorização do ensino da língua liga-se a outro aspecto de grande relevo. Na filosofia de Nietzsche, a referência ao modelo grego de civilização é uma constante. O valor de exemplo atribuído não apenas à arte e à filosofia, como a todo o complexo em que se incluem a concepção de mundo e o modo de vida gregos deve ser considerado em estreita relação com a problemática da educação e da cultura, pois é no âmbito da formação que este modelo se impõe de maneira singular: a atitude grega diante da vida inspira, na Grécia antiga multiplicaram-se os “gênios”, grandes feitos foram então possíveis. Mais que isto, os gregos sobrepujaram sua própria época, estabelecendo-se como ideais atemporais.

Nietzsche enxerga, contudo, a inegável distância entre o mundo europeu moderno, e em especial o alemão, e aquela civilização grega, distância que se amplia a cada instante com o crescente empobrecimento cultural do homem, fazendo da Grécia antiga algo mesmo de intangível. É neste contexto que se impõe uma vez mais a necessidade da correta e empenhada educação para o idioma alemão. Pois esta é, para Nietzsche, a via que conduz aos clássicos alemães, e estes as únicas pontes que permitem o acesso à antiguidade grega. Mais que ruidosamente elogiados, portanto, os grandes “gênios” alemães devem ser profundamente estudados, e isto somente se faz possível através de uma língua cujas possibilidades de expressão e de compreensão, numa palavra, cujas possibilidades de *vivência*, sensibilizem para o espírito daqueles “gênios”, lançando luz sobre suas obras e solidificando a unidade do povo.

³⁸ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003. p. 95.

Para além do diagnóstico da incultura moderna, a importância capital atribuída à língua por Nietzsche traz à luz uma ideia que permeia toda sua concepção de formação, e que neste ponto surge especialmente vinculada à afirmação da necessidade de rigor na constituição de um sentido da expressão: a ideia de “cultura natural”. A “pseudocultura” moderna aliena-se do que é vital, afasta-se das grandes obras, dos grandes temas concernentes à condição humana, mergulha insaciavelmente na fruição do que o instante possui de mais ínfimo, preza pela massificação, desprezando a grandeza do que ultrapassa o comum. A educação promove e conserva uma cultura que serve a interesses estranhos, que não afirma a vida no que esta possui de mais vivo: o permanente recriar-se. Nietzsche propõe a disciplina na formação linguística como aprimoramento e recriação. Na medida em que expressa a vida, o ser humano permanece ligado à natureza, mas pode como que “elevá-la”. Assim como pode, pela *sua* natureza – a cultura – recriar constantemente, superar constantemente. Nietzsche utiliza o exemplo da marcha, um movimento natural aprimorado, ou ao inverso, uma criação naturalizada, como ilustração para a disciplina necessária à formação linguística³⁹ inerente à “verdadeira cultura”:

Todos aqueles cujos esforços são de fato sérios devem experimentar aqui a mesma impressão daquele que na idade adulta, por exemplo, como soldado, é obrigado a aprender a marchar, ainda que até então só tivesse sido um grosseiro diletante e um empírico da marcha. Estes são tempos penosos: teme-se que as fibras se rompam, perde-se toda esperança de executar alguma vez, cômoda e facilmente, os movimentos e as posições do pé que se aprendeu artificial e conscientemente [...]. Mas, de repente, se percebe que os movimentos artificialmente estudados se tornaram um novo hábito e uma segunda natureza, e que a segurança e a força que tinha outrora o passo retornam agora reforçadas e mesmo acompanhadas de um certo garbo: sabe-se então como é difícil marchar e se pode zombar do empírico grosseiro ou do diletante da marcha com seus gestos elegantes.⁴⁰

³⁹ Entre os métodos e objetivos do ginásio, caracterizados principalmente pela desconsideração da língua materna, Nietzsche distingue a presença de um “remédio” que se pode utilizar na conversão da formação num sentido diverso. O modo como o Grego e Latim são ensinados nas instituições do ginásio, pautado na seriedade e no rigor, pode oferecer um novo caminho para a compreensão da constituição de um idioma. Contudo, apesar da diferença no tratamento, falta o sentimento fundamental desta valorização: o estudo das línguas clássicas é visto com um fardo, um peso morto que é preciso suportar, sem um sentido maior que sirva à vida.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 76-77.

1.2.3 Moderna distorção: cultura serva da liberdade

A realidade experimentada nas instituições de ensino alemãs do séc. XIX parece denotar a antinatureza da cultura, avessa à criação, resistente à superação. Uma cultura marcada pela total ausência de sensibilidade às questões fundadas num ideal de formação que se liga à vida. Contudo, a despeito da massificação, do abandono da língua materna e da conseqüente surdez para a cultura efetiva dos clássicos, o alemão moderno considera-se satisfatoriamente culto. Atrelada a uma concepção de cultura que se exprime em arrogante superficialidade, a *autonomia* ergue-se como um valor próprio da modernidade. Importa que se incuta no jovem estudante a impressão da liberdade: que ele possa num primeiro momento se expressar livremente, expor seus pontos de vista, ainda que estes sejam precipitados e imaturos; mais adiante, que possa livremente escolher seu percurso acadêmico, em favor da aquisição da “livre personalidade”. No ginásio, por meio da composição alemã, o estudante é, por um lado, estimulado em sua individualidade do modo mais apressado, incentivado a escrever “livremente” sobre sua própria vida, sem qualquer preocupação com a disciplina que habitua à correção, sem a aproximação efetiva dos grandes mestres da escrita e do pensamento: “todo um mundo de tarefas que exige uma reflexão profunda se abre diante de um jovem perplexo, que até aí era inconsciente, e que é abandonado à sua decisão”⁴¹. Inversamente, o estudante tem sua expressão tolhida no que possui de mais espontâneo e singular: suas excitações e ansiedades mais juvenis, seus impulsos mais vitais e sinceros.

A crítica nietzscheana à afanosa construção da “livre personalidade” – tão prezada pela cultura moderna e revestida, no ginásio, pela aparência da livre expressão, através da composição alemã – atinge seu objeto mais próprio quando se dirige às instituições de ensino superior. Em primeiro lugar, o aumento vertiginoso do número de ginásios, acompanhado na mesma proporção pelo aumento da demanda de profissionais do saber especializado, formados pelas universidades, obedece à tendência de ampliação da cultura, ao mesmo tempo em que incentiva à da redução. Nos ginásios a liberdade burguesa é propagada no formato da instrução massificada. No mesmo fluxo, enxergam-se as universidades com os olhos do mercado, nublados pela inflação da necessidade de mão de

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 72.

obra. Para Nietzsche, esta aparente liberdade a ser conquistada através do ensino democratizado serve de disfarce ao mais miserável servilismo da cultura, pelo qual se degeneram mesmo as manifestações mais instintivas, mais honestas, de um povo. Deve-se educar o maior número possível de indivíduos, moldando-os ao estilo de vida que alimenta os fornos do capital. A liberdade de discernir, a liberdade de ganhar e consumir atropela a liberdade de *criação* do povo, destruindo o solo natural em que se nutre a “verdadeira cultura”. Nas palavras de Nietzsche:

Por um caminho direto, por exemplo, por um ensino elementar obrigatório para todos, com isso não nos aproximamos do que se chama de formação do povo, senão de uma maneira superficial e grosseira: as regiões autênticas e mais profundas, nas quais a grande massa pode ter um contato com a cultura, quer dizer, aquele lugar onde o povo conserva seus instintos religiosos, onde continua a operar com o sistema poético das suas imagens míticas, onde continua fiel aos seus costumes, ao seu direito, ao solo de sua pátria, à sua língua, todas estas regiões dificilmente podem ser atingidas por uma via direta e, em todo caso, só por medidas obrigatórias e destruidoras [...].⁴²

No contexto da modernidade burguesa, a formação elementar deve ocupar os espaços antes pertencentes a estas manifestações populares. A universidade, por sua vez, obedece ao sistema estatal, formando eruditos, especialistas, e suprimindo as carências consequentes do dogma burguês da instrução, objetivando unicamente, ainda que por vezes de modo velado, o sustento das forças do Estado. É a instituição do “Estado cultural”, onde a cultura converte-se em servidora renunciando à sua vocação soberana de manifestação propriamente *vital*. O Estado é nomeado “mistagogo da cultura”⁴³ determinando o quanto, como e onde deve-se expandir, a que deve priorizar, esta passando então a viver como uma espécie de organismo heterônimo.

O ataque de Nietzsche ao caráter servil de uma cultura que se rebaixa e se submete aos interesses do mercado e do Estado, transformando-se em mera profissionalização, não deve, porém, ser confundido com uma crítica à profissionalização por si mesma, ou a toda instrução que permita aos homens garantir seu próprio sustento. O objeto da crítica nietzscheana não consiste absolutamente na formação profissional, ou nas escolas técnicas que assumem francamente este fim. O que se quer revelar e condenar neste ponto é a pretensão da “pseudocultura” que em muito pouco se distingue daquela educação para o trabalho, mas que reivindica ainda assim o nome de *cultura*, elevando-se hipocritamente

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 90.

⁴³ *Ibidem*. p. 98.

como se valesse algo mais que uma remuneração qualquer. Nietzsche procura claramente diferenciar, no âmbito da formação, duas atividades essencialmente díspares: o *trabalho*, ligado ao atendimento das necessidades mais triviais, à subsistência, e a *cultura*, voltada para as necessidades da existência, transcendente às privações individuais e às limitações do espírito de uma época. Com isso não pretende depreciar a educação profissionalizante, ou desconsiderar as solicitações mais imediatas da vida comum, mas simplesmente separar a “verdadeira cultura” daquilo que a ela é mais estranho e adverso. Neste intento, postula:

[...] 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. Além disso, toda educação que deixa vislumbrar no fim de sua trajetória um posto de funcionário ou um ganho material não é uma educação para a cultura tal como a compreendemos, mas simplesmente uma indicação do caminho que podem percorrer para o indivíduo se salvar e proteger na luta pela existência.⁴⁴

A “verdadeira cultura” tem de situar-se acima do jugo das privações materiais, precisa gozar de um sentido de liberdade muito próprio, distinto do sentido burguês da liberdade democrática. Nietzsche condena a livre personalidade modernamente promulgada, mas vê junto à cultura efetiva a premência de uma liberdade efetiva, potencializadora desta cultura.

Ainda no que concerne à propagação de um ideário conivente aos interesses estatais por meio do ensino institucionalizado, é possível observar na própria estrutura e no funcionamento das universidades um outro aspecto daquela “liberdade instrumental”. Ao ingressar no ensino superior o estudante encontra sistematizados os meios através dos quais se formam os profissionais do saber, ou seja, depara-se com as engrenagens da sociedade moderna. A pedra fundamental deste sistema é precisamente a *autonomia*, que nesta etapa serve de arremate ao processo iniciado pelo ensino do ginásio. Antes de tudo, segundo o método acroamático⁴⁵, adotado sem ressalvas, os estudantes acham-se ligados à Universidade exclusivamente enquanto ouvintes de seus professores. Os estudos universitários, que deveriam concretizar a vivência do saber, restringem-se à mera

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 104.

⁴⁵ “Nietzsche usa o termo ‘acroamático’, que originariamente significava o ensino que era ministrado por Aristóteles a um círculo restrito de discípulos. O ensino era então transmitido oralmente, durante o qual não se permitia aos discípulos qualquer intervenção.” (cf. nota de Noéli Correia de Melo Sobrinho em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*).

aquisição intermediada pela audição das aulas – audição esta que, considerada com realismo, perde consideravelmente em eficácia, já que os estudantes podem selecionar o que querem de fato ouvir, a que querem atentar, como querem assimilar o que ouvem. “O estudante escuta. Quando fala, quando vê, quando anda, quando está acompanhado, quando tem uma atividade artística, em suma, quando vive, ele é autônomo, quer dizer, independente do estabelecimento de ensino.”⁴⁶ Do mesmo modo, os professores acham-se ligados a seus alunos exclusivamente pelo que expressam oralmente, arbitrariamente, dentro dos limites de tempo e espaço da sala de aula.

É esta basicamente a constituição do aparelho universitário: estranha relação entre instituição, professores e alunos, através de bocas e ouvidos isolados, empenhada na promoção de um ensino desvinculado da vida que ao assumir aquele aspecto de dupla autonomia credita-se a posse do privilégio da “liberdade acadêmica”. Além disso, cabe ao aluno a escolha dos cursos a ouvir, a livre construção de seu percurso acadêmico, ao aluno, dono de si, supostamente consciente de suas necessidades culturais. Em verdade, o modo de funcionamento da Universidade mascara uma vez mais o grande propósito de todo o sistema educacional, a conservação e o fomento dos poderes do Estado:

o professor pode dizer praticamente o que quer e o aluno pode ouvir praticamente o que quer: só que, bem perto e atrás dos dois grupos, a uma distância conveniente, se põe o Estado, com o semblante atento do vigia, para lembrar de vez em quando que ele é o objetivo, o fim e a quintessência destes estranhos procedimentos que são o falar e o ouvir⁴⁷.

Percebe-se ainda a qualidade de uma tal autonomia, quando se observa nas Universidades o tratamento e a importância conferidos aos saberes e expressões que, por excelência, exprimem o teor de liberdade de uma cultura: a saber, a arte, a filosofia. Nietzsche revela o quão afastados encontram-se do livre pensar, do livre criar, os membros de um sistema nomeado defensor da cultura e da liberdade. A arte é simplesmente ignorada pelo ensino universitário, e já o fato de este não prezar sequer pela disciplina, nem pela expressão linguística, é suficiente para dar prova do mais completo abandono. Para Nietzsche, vale retomar, a arte é o fundamento mesmo de toda “verdadeira cultura”: “a cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo”. A ausência de formação artística, ou mesmo de um sentido artístico,

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação). p. 125.

⁴⁷ *Ibidem*. p.126.

no meio universitário não pode atestar senão a degeneração da ideia de cultura assim como de seus meios de promoção. Além disso, a falta da instrução artística impede que se estabeleça o equilíbrio entre as necessidades da vida e o impulso de conhecimento, pois

numa época em que vida e cultura estão separadas, a arte tem um papel fundamental: afirmar a vida em seu conjunto. Reforça certos traços, deforma outros, omite muitos outros, tudo em função da vida, da transfiguração do real. Em suma, a arte nos liberta, ao passo que a dura e cotidiana experiência do real nos submete.⁴⁸

Quanto à filosofia, esta permanece imobilizada pelo predomínio do tratamento historicizante, contentando-se com a mera repetição do que outrora já foi suficientemente pensado e concluído. O estímulo ao impulso filosófico mais genuíno da juventude estudantil é substituído pelo estrito reconhecimento, formulado em aulas de história da filosofia que não possuem qualquer ressonância na vida e não produzem mais que ecos tediosos.

[A] maneira neutra de tratar a matéria desenraizou a filosofia universitária de todos os problemas fundamentais. Em lugar de levar os estudantes a levantarem questões sobre a existência, preocupa-se com as minúcias da história da filosofia; assim, a filosofia reduz-se a um ramo da filologia. Como consequência, do mesmo modo que a filologia está interessada apenas nas etimologias, e não em um trabalho com a palavra viva, a filosofia restringe-se a estudar o pensamento morto, que não mais serve à vida.⁴⁹

Tratamento que atende perfeitamente aos interesses dos poderes dominantes, porquanto mantém inabalável a segurança do status quo. E é neste mesmo intuito de autoconservação que o Estado procura arrebanhar para si, sob a alcunha de filósofos, o maior número possível de funcionários da filosofia. São profissionais formados, reconhecidos e selecionados pela rede estatal de ensino, serventes da reprodução de uma “filosofia morta”, ou seja, devidamente domesticada pela história, isenta de qualquer força desestabilizadora. Deste modo, assim como a arte é desprezada, a filosofia é neutralizada, restando pouco ou quase nada entre os componentes da formação acadêmica que possa favorecer a “verdadeira cultura” ou, em última análise, a vida mesma.

⁴⁸ DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003. p. 102.

⁴⁹ *Ibidem*. p. 104.

2 EXTEMPORANEIDADE:

NOVOS SENTIDOS DE AÇÃO CONTRA O TEMPO, SOBRE O TEMPO

*Mas um vento de grande liberdade sopra sobre tudo; a própria ferida não é sentida como obstáculo.*⁵⁰

A ferocidade expressa por Nietzsche em sua crítica à “pseudocultura” moderna pode insinuar, ao primeiro contato, um posicionamento de *completo* descrédito por parte do filósofo, a admissão da impossibilidade de transformações no panorama cultural. Pode ainda sugerir uma atitude de afastamento deliberado, a partir da constatação do próprio não pertencimento a uma sociedade cujo modo de vida parece contradizer a própria vida. Contudo, de nada valeria o empenho filosófico na exposição da enfermidade mais entranhada no orgulho do homem, sem a certeza na capacidade de alguma atuação sobre o âmbito da cultura. Uma das principais questões norteadoras do presente trabalho é justamente a da possibilidade de construção a partir dos destroços mais áridos: que pretende Nietzsche *para além* da destruição? Há em seu pensamento sobre a formação e a cultura indicações, caminhos alternativos, na direção de um futuro radicalmente diverso? Com efeito, os ataques desferidos contra os “filisteus da cultura”, contra os meios e fins da educação, contra a tendência historicizante ou a supremacia do Estado moderno, aparecem sempre acompanhados de sinais, por assim dizer, de uma visão afirmativa. A renitente defesa da arte, a constante menção do valor supremo da vida, o pressentimento da harmonia resultante de um retorno do homem à natureza, exalam mesmo entre os mais severos diagnósticos.

Que se pense inicialmente a própria concepção da série de textos críticos intitulados *Considerações Extemporâneas* – “esta série de brochuras sobre diversos temas, a serem publicadas com o mesmo título geral, teriam de trazer todas elas a marca do desafio”⁵¹. A reflexão acerca dos possíveis sentidos emergentes do sugestivo título pode oferecer uma chave de leitura que amplie a compreensão não somente dos referidos textos, como de todo o conjunto das ideias nietzscheanas referentes à cultura. Apesar da impressão mais

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 70.

⁵¹ MARTON, Scarlett. “Por que sou um extemporâneo” in: *Extravagâncias*: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso, 2000. p. 23.

imediate provocada pela adoção do adjetivo “extemporâneo”⁵² ser de afastamento ou separação do contexto presente, Nietzsche parece, de modo intrigante, assumir com sua dedicação intensa, mesmo afetiva, aos problemas culturais da moderna Alemanha o total envolvimento com seu tempo, por mais que nele tudo lhe soe fatalmente destoante.

A filosofia nietzscheana não se constrói de modo autônomo e independente, não se acha isolada em sua soberania. Ao contrário, ela surge num tempo e num espaço determinados, está inscrita num contexto preciso. Se ele afirma: “É somente o depois de amanhã que me pertence! Alguns homens nascem póstumos”, é porque está intimamente ligado à sua época. Se nasceu póstumo, é porque dirige ao mundo em que vive uma crítica radical.⁵³

Esta compreensão permite tomar a extemporaneidade autoproclamada pelo filósofo como uma perspectiva estratégica a partir da qual podem-se entrever múltiplas diretrizes que conduzam e fecundem o pensamento, ou mais que isto, provoquem a ação transformadora.

Na perscrutação dos sentidos desta “extemporaneidade nietzscheana”, cumpre considerar alguns aspectos da biografia do filósofo que auxiliam no entendimento de sua atitude frente ao mundo que o cerca. No artigo *Por que sou um extemporâneo*, Scarlett Marton evidencia diversos componentes biográficos e filosóficos que caracterizam o modo peculiar de posicionamento e expressão de Nietzsche. Desde os primeiros trabalhos, ele se depara predominantemente com três tipos de reações por parte do público leitor: o silêncio, a hostilidade e a incompreensão. Não se pode deixar de perceber nestas reações a consequência de suas próprias escolhas, já que constantemente dispõe seu pensamento às batalhas mais árduas, contra os inimigos mais poderosos – a cultura alemã abrange toda uma coleção de objetos da mais alta estima popular, insistentemente atacados por Nietzsche – ao mesmo tempo em que exhibe afinidades com artistas e pensadores que compartilham a marca da ruptura com o estabelecido. O desafio à adequação, o combate ao comodismo, assim como os riscos de isolamento e solidão daí decorrentes, são fortes traços de seu “pensamento extemporâneo”, pois, “raro, extraordinário, destoante, extemporâneo é sobretudo o que vai de encontro ao espírito da época, o que a ele se contrapõe.”⁵⁴ A extemporaneidade revela-se, assim, como uma alteração do ângulo de

⁵² O termo aqui utilizado – “extemporâneo” (unzeitgemässe), também frequentemente traduzido por “intempestivo”, significa segundo o Dicionário Houaiss da língua portuguesa: “1- que ocorre ou se manifesta fora ou além do tempo apropriado ou desejável; serôdio 2- que não é próprio ou característico do tempo ou do momento em que ocorre”, denotando a impressão de estranhamento, impropriedade ou separação. Segundo estes significados serão aqui exploradas diferentes hipóteses de interpretação.

⁵³ MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. p. 10.

⁵⁴ Idem. “Por que sou um extemporâneo” in: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 2000. p. 26.

visão, em que se procura abandonar os referenciais habituais e lançar sobre os acontecimentos e concepções comuns ideias insólitas, inauditas e, mesmo por isso, absolutamente necessárias, já que “extemporâneo é o que vem ou está fora do tempo próprio; o que não é próprio do tempo em que se encontra. [Mas] não equivale a anacrônico ou profético; remete a uma certa maneira de relacionar-se com o agora”.⁵⁵

Avançando na investigação de diferentes sentidos para a extemporaneidade de Nietzsche, a adoção provisória de uma concepção linear do tempo permite o duplo deslocamento: na direção do passado, na direção do futuro. Sob tal perspectiva pode-se destacar a importância destas duas dimensões na filosofia de Nietzsche: o *passado* grego, o *passado* clássico alemão, o *passado* personificado em mestres e guias, figuras essenciais à cultura e à vida, deve ser trazido ao presente, mas como modelo vivo, como uma espécie de alimento à constante renovação vital; e o *futuro* como propósito presente, como meta e possibilidade de criação, deve igualmente ser buscado no agora. A extemporaneidade pode, assim, ser também compreendida como dilatação dos limites do presente, como “quebra” de uma sucessão estanque, em função das necessidades atuais de apropriação do passado e do futuro. Nietzsche propõe, portanto, uma “utilização⁵⁶ do tempo” em função do fortalecimento da vida, em que se permite mesmo a desconsideração da convencional rigidez das noções de temporalidade e temporariedade⁵⁷:

A definição de [extemporâneo]⁵⁸ – contra o tempo presente, a favor do futuro – ganha aqui uma dimensão elucidativa. A questão para Nietzsche não é a da reconstrução do passado ou a de uma reflexão sobre ele. Rompendo com a continuidade cronológica garantida pelo presente como tempo médio entre passado e futuro, torna-se possível a intervenção [extemporânea], a favor dos tempos vindouros.⁵⁹

A serviço da vida, a *seletividade* se impõe como nova forma de atuação sobre o tempo, não havendo razão para a cega obediência à continuidade de um processo temporal, nem para a consideração equivalente de todos os momentos constituintes deste processo:

⁵⁵ MARTON, Scarlett. “Por que sou um extemporâneo” in: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 2000. p. 34.

⁵⁶ Importante frisar a diferença entre a “utilidade para a vida” defendida por Nietzsche, pela qual se dá a incorporação de forças necessária à afirmação vital, e qualquer tipo de “utilitarismo”, em que algo é submetido como *meio*, depreciado e desvinculado das necessidades vitais.

⁵⁷ Os termos “temporalidade” e “temporariedade” utilizados neste trecho servem, basicamente, como referência às concepções tradicionais que atribuem ao tempo propriedades como sucessão, linearidade, continuidade, e ao indivíduo humano a condição fundamental e inarredável da finitude.

⁵⁸ A palavra utilizada no original é “intempestivo”, mas deu-se aqui preferência a “extemporâneo” em função da coerência da tradução adotada.

⁵⁹ MURICY, Kátia. “Palavra do passado, palavra do oráculo” in: *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 295.

importa destacar apenas o que se faz necessário. De fato, parece ser neste sentido de apropriação do tempo que Nietzsche fala dos “serviços que a história pode prestar à vida”, em sua segunda *Extemporânea*, ao afirmar que

todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado [...]: não como um grupo de puros pensadores que apenas contemplam a vida, não como indivíduos ávidos de saber, que só se satisfazem com o saber e para os quais a ampliação do conhecimento é a própria meta, mas sempre apenas para os fins da vida, e, portanto, sob o domínio e condução suprema destes fins. Esta é a ligação natural que uma época, uma cultura, um povo deve ter com a história [...] se o conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a serviço do futuro e do presente, não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso.⁶⁰

Também diante da temporariedade da existência, Nietzsche parece erigir um sentido de extemporaneidade, de escape ao tempo, ou melhor, de “elevação sobre o tempo” através da ascensão do “gênio” e da arte como grandes modelos e metas da cultura, pois supõe a permanência do que é grandioso em todas as épocas, a perenidade da criação como superação do caráter perecível da existência. Conforme já mencionado, não é a felicidade geral, o conforto de todos os indivíduos o objetivo supremo da “verdadeira cultura”. Pelo contrário, o trabalho coletivo deve visar ao favorecimento dos exemplares únicos, capazes de criar para além do tempo, de plasmar a eternidade. A superação da individualidade realizada no surgimento do “gênio” efetiva uma espécie de ultrapassagem da finitude, a permanência da criação artística.

Através destes desdobramentos torna-se patente o distanciamento de Nietzsche das concepções que consideram o tempo como determinação “pura”, ou ainda como “processo absoluto” segundo o qual a vida *deve* ocorrer. Concepções que estabelecem, cada uma a seu modo, uma espécie de supremacia do tempo, sobre o qual não cabe nenhum tipo de interferência humana. Nietzsche enxerga a vida no tempo, o tempo na vida – portanto imiscuído nas vivências mesmas, submetido a suas necessidades⁶¹. O tempo converte-se, então, de suporte de uma racionalidade onipresente em matéria prima da criação vital, e talvez se possa aqui pensar em termos de um “tempo do artista”:

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 31.

⁶¹ Sob o prisma da concepção de um tempo vivo, por assim dizer, mesclado aos acontecimentos e experiências, vale ressaltar a aproximação da natureza, pela assunção da transitoriedade, do fluxo constante, pela afirmação da gênese natural que surge, contudo, apropriada, moldada, “cultivada”.

A temporalidade, que Nietzsche opõe à concepção de tempo da tradição da filosofia da história de Kant⁶² e de Hegel⁶³, é estética: resulta da ruptura de uma continuidade extensiva em benefício de uma plasticidade do passado, fragmentado pelo salutar esquecimento, em prol da transformação do presente, de uma cultura do futuro. É assim que se pode entender a sua noção de eternidade [...].⁶⁴

Considerados, portanto, os múltiplos sentidos de sua extemporaneidade, aqui apresentados e outros tantos possíveis, Nietzsche parece ter como um de seus grandes propósitos culturais, no que concerne ao tempo especificamente, o deslocamento dos referenciais tidos por fundamentais pela mentalidade moderna assentada na tradição metafísica. Quer, com isso, denunciar o caráter valorativo que se esconde sob o manto de verdade imutável atribuída a supostos princípios do pensamento. O homem moderno atribui-se as virtudes da objetividade, da justiça, do conhecimento verdadeiro, mas se esquece da precariedade de seus alicerces enquanto meras construções perfeitamente substituíveis. No modo como vive, este homem expressa grande apreço por seu ideário “temporâneo”, apegado a cada fundamento da razão, ao modo “necessário” de desenvolvimento da sociedade, submetido ao tempo como a um deus poderoso, orgulhoso da fatalidade de seu ser. Muito além da inadequação ou da impropriedade, portanto, a “extemporaneidade nietzscheana” levanta-se como uma força de retomada das rédeas por parte da vida, que se eleva soberana, mesmo diante do tempo, que impõe suas necessidades, e se reconhece então como criadora dos sentidos atribuídos a suas próprias condições. Não há verdade absoluta no tempo “independente da experiência”, ou no “caráter necessário do desenvolvimento de um processo”. Há criações contextuais, ora potencializadoras, ora enfraquecedoras da vida, pois,

O que é a verdade? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.⁶⁵

⁶² Kant adota a ideia de tempo como condição dos fenômenos, negando que o tempo seja um conceito empírico derivado da experiência; tem de ser, pois, uma representação necessária que está subjacente a todas as nossas intuições. Por outras palavras, o tempo é uma forma de intuição *a priori*. (*Dicionário de Filosofia José Ferrater Mora*)

⁶³ Hegel, diferentemente de Kant, vê o espaço e o tempo não como formas de sensibilidade, distintas dos *conceitos do entendimento*, mas como as manifestações mais fundamentais do *conceito* na natureza. (INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*)

⁶⁴ MURICY, Kátia. “Palavra do passado, palavra do oráculo” in: *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 296.

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores). p. 48.

O homem moderno, pelo esquecimento da contingência dos valores, estabelece verdades que terminam por deformar sua existência, quando poderia esculpi-la: converte o tempo de aliado da mudança em justificador da manutenção. Deste modo, uma vez mais enfraquece a vida que quer gerar, e com isso também destruir, que quer, sobretudo, transformar. É contra um tal definhamento que Nietzsche erige sua extemporaneidade – palavra que reverbera em múltiplos tons, alcançando a expressão de diversas possibilidades para a vida no tempo, buscando resgatar a grandeza do mundo humano que, em sua “natureza” é essencialmente cultural. Cumpre frisar a propriedade da tarefa que Nietzsche se propõe enquanto pensador que usa suas armas em defesa da vida. A assunção de um tal posicionamento, embora implique riscos e incompreensões, objetiva extirpar entraves que, sedimentados à tessitura de uma época, adquirem a aparência de determinações irrevogáveis. Com sua extemporaneidade, Nietzsche não abandona sua época, mas atende a um imperativo que pode reconduzi-la à criação, pois:

Se de fato preferirmos considerar todo grande homem como o verdadeiro filho do seu tempo e como aquele que sofre, em todo caso, com todas as mazelas deste tempo, da maneira mais intensa e com mais sensibilidade do que todos os homens mais medíocres, o combate deste grande homem *contra* seu tempo só aparentemente é um combate absurdo e destruidor contra si mesmo. Mas isto é somente na aparência, pois, no seu tempo, ele combate o que o impede de ser grande, o que para ele só pode exatamente significar: ser livre e totalmente si mesmo.⁶⁶

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *III Consideração intempestiva*: Schopenhauer Educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 162.

3 MAESTRIA E SUPERAÇÃO

Em qualquer estudo que se pretenda realizar sobre determinado filósofo é imprescindível considerar suas referências principais, as influências preponderantes na constituição de suas ideias. Com Nietzsche, logicamente, não poderia ser diferente. A compreensão de sua filosofia, mesmo nos aspectos mais simples ou específicos, exige em alguma medida a atenção àqueles que teriam sido seus pensadores exemplares. Esta exigência parece se fortalecer com a constatação de dois traços marcantes. Primeiro, a maneira pela qual o filósofo acolhe influências é, de fato, especial: Nietzsche não as limita ao âmbito estritamente teórico, mas durante seu percurso as recebe como verdadeiras interferências sobre sentidos, afetos, intelecto... É, pois, inegavelmente, um pensador apaixonado, não conseguindo, nem pretendendo, isentar a filosofia das vicissitudes. Além da força concedida, amplificada, a suas influências, Nietzsche institui a função do mestre como ponto central na construção da “verdadeira cultura”. Coerentemente, não priva *seus* mestres da justa menção e muito embora busque incessantemente sobretudo a superação, não deixa com isso de expor bravamente suas próprias raízes.

É sem perder de vista aquelas principais referências atreladas à composição e ao desenvolvimento das ideias do jovem Nietzsche que se pretende aqui investigar objetos e metas alvejados pela *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer educador*, assim como aqueles pertinentes à *Quarta consideração extemporânea: Wagner em Bayreuth*. Trata-se, convém esclarecer, menos do empreendimento de uma análise focada nos aspectos específicos do pensamento de Schopenhauer e de Wagner presentes nos textos em questão, que da busca pela compreensão da crítica nietzscheana à luz das relevantes contribuições destes pensadores. Cabe aqui acenar para a importância atribuída por Nietzsche à vitalidade do saber, seu modo de conceber o conhecimento vinculado à necessidade de incorporação em favor da afirmação da vida. É mantendo-se fiel a este princípio que o filósofo apresenta, nos textos que levam os nomes de seus mestres, ou, nas palavras de Fink, “dos dois homens que são objeto da sua apaixonada veneração”⁶⁷, a mesma atitude seletiva, incorporadora, criadora que visa à mais elevada “utilização” do saber.

⁶⁷ FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988. p. 36.

3.1 Schopenhauer educador

*[...] olho a vida de frente, com coragem e liberdade, desde que meus pés encontraram o chão em que pisar. As águas da perturbação [...] não me desviam de meu caminho, porque não me abalam; sinto-me em casa nessas regiões obscuras.*⁶⁸

Na *Terceira consideração extemporânea* Nietzsche dispõe da imagem do filósofo Arthur Schopenhauer, sabidamente influente em sua filosofia, para erigir um ideal de educador que venha ao encontro de seu ideal de formação. Entrevê, a partir do estabelecimento destes ideais, as principais condições necessárias ao fomento da “verdadeira cultura”. O texto vai muito além da homenagem – inegavelmente prestada, é importante dizer – e se constrói através da *incorporação* de aspectos do pensamento schopenhaueriano. Noutras palavras, Nietzsche compõe seu pensamento pela combinação de suas próprias forças e intenções com a força filosófica de Schopenhauer. A temática da educação é desdobrada em observações e proposições que constituem uma espécie de síntese dos princípios nietzscheanos pertinentes à cultura – neste caso, conferindo especial relevo aos problemas do ensino promovido pelas Universidades.

Nietzsche inicia sua análise enunciando a necessidade e a preponderância dos “mestres educadores” na “libertação” em direção à verdadeira formação. O ser humano, cuja característica principal é a preguiça, a rejeição de todo esforço no sentido da transformação, aferra-se cegamente às comodidades chegando ao extremo de abdicar de si mesmo. Revela-se a partir deste aspecto a carência de guias que revelem as possibilidades de uma existência que ultrapassa os limites da opinião corrente. É imprescindível, portanto, a presença dos “libertadores” que estimulem, em lugar do conhecimento inconsequente, o “cultivo de si”⁶⁹. Para Nietzsche, o ser humano não possui uma essência constituída, ao contrário, tem sua natureza, por assim dizer, impressa nas suas vivências e

⁶⁸ HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 41.

⁶⁹ Cabe aqui o esclarecimento sobre a concepção nietzscheana de “eu”, implicada pela ideia de “cultivo de si”: “A crítica da noção de sujeito, de consciência, de ‘eu’ é uma constante em sua obra. [...] O ‘eu’ a que Nietzsche se refere é algo que se almeja e se supera, e não uma substância fixa.” No mesmo sentido, “Nietzsche de modo nenhum afirma que o homem busca um ‘eu’ perdido no fundo de seu ser como a um ponto fixo, nem que esse ‘eu’ só pode ser encontrado em si mesmo e não em qualquer coisa externa a ele.” “Assim, a formação autêntica não é uma volta ao ‘eu’ verdadeiro, nem o desmascaramento dos obstáculos fictícios que entravam a cultura do ‘eu’. O ‘eu’ é uma construção, um ‘cultivo de si’ permanente. Para ousar ser um ‘si mesmo’, é preciso antes de mais nada uma tarefa educativa.” (DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003. p. 68)

criações, nos seus apreços e propósitos. Elevar esta natureza – cultivá-la – é a tarefa própria da cultura que se faz possível somente com a participação dos grandes modelos educadores no pensamento, na arte e na vida. Torna-se primordial a intervenção dos verdadeiros mestres capazes de conciliar tendências e aptidões, conduzindo os homens à harmonia e à maturidade de suas virtudes. Schopenhauer é, para Nietzsche, este modelo de filósofo educador, disposto às maiores dificuldades, comprometido com as mais graves causas.

Como revela a crítica nietzscheana, a educação oferecida pelos estabelecimentos alemães da segunda metade do século XIX distancia-se largamente da concepção de cultura que tem na elevação do homem sua grande meta. A massificação e a mediocrização do ensino atestam-se na ausência de seriedade no trato das questões relativas à educação. A cultura em si mesma torna-se um problema de segunda ordem, ao qual só vale atentar na medida em que afeta os interesses políticos e econômicos. Neste mesmo sentido, não há cuidado com a formação nem com o desempenho dos educadores que, apesar disto, são reputados pelo público em geral como distintos profissionais, motivos de satisfação e admiração. Esta situação não escapa aos olhos do mestre que se contrapõe ao consenso:

E como vê o filósofo a cultura em nosso tempo? Muito diferente, sem dúvida, daqueles professores de filosofia contentes com seu Estado. Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na crescente velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade.⁷⁰

Num contexto em que se sobressai a reprodução do saber sancionado pelo Estado, a nobre tarefa do educador passa a ser desempenhada por eruditos formados de acordo com os ditames da ciência pura, desvinculados de quaisquer preocupações educativas. Tal fato denota a aridez da modernidade no que tange aos mestres na educação e na moral, já que a virtude humana deixa então de ser uma preocupação:

Não há mais modelos ilustres e não há mais reflexão deste tipo. Vive-se de fato do capital de moralidade acumulado por nossos ancestrais e da herança deles, que não sabemos mais fazer crescer, mas somente dissipar. Na nossa sociedade, ou não se fala absolutamente destas coisas, ou se o faz com um tal acanhamento e uma tal inexperiência de orientação naturalista, que não pode suscitar senão a náusea.⁷¹

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores). p. 74.

⁷¹ Idem. *III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 145.

Nietzsche quer resgatar o valor da formação integral, vital. No vazio deixado pela orfandade moderna, elege sua visão de Schopenhauer como o reencontro da virtude e da filosofia, impondo a serenidade de um pensamento *honesto*, ciente de seus instintos, de sua força, de seus limites, contra a pretensa onisciência de um pensamento *puro*, mascarado por sua aparente neutralidade. A educação se faz na vida e para a vida, certamente de modo muito diverso daquele adotado pelos modernos professores universitários, restringidos pelos quadros de horários, pela forma expositiva de suas aulas e pela reação conformada de seus alunos. Nietzsche reporta-se à antiguidade helênica, seu modelo mais caro de civilização, para ressaltar esta ligação natural entre educação e vida, tão nítida em sua imagem ideal de mestre. “O exemplo deve ser dado, como ensinavam os filósofos da Grécia, pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e sobretudo mais do que pela escrita.”⁷² Seu alvo é precisamente a Universidade em todos os seus aspectos. A estrutura acadêmica com seu corpo docente, seus métodos e sua “defesa da verdade”, constitui um aparelho mantenedor dos poderes estabelecidos e Schopenhauer encarna justamente o contraste desta tendência conservadora.

Não se deve ao acaso o fato de Schopenhauer ter sido ignorado ou menosprezado pela maior parte de seus contemporâneos. Nietzsche o identifica também como um extemporâneo, incompreendido e silenciado pelo espírito da época. Filósofo solitário por excelência, Schopenhauer enfrenta, como o próprio Nietzsche, sérios perigos durante sua jornada. O primeiro deles é o risco do isolamento, condição frequente nas vidas dos grandes homens que se vêm rodeados pela mesquinhez pelo lado das massas inconscientes, pela desconfiança pelo lado dos poderosos:

Em todo lugar onde houve poderosas sociedades, governos, religiões, opiniões públicas, em suma, em todo lugar onde houve tirania, execrou-se o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao homem um asilo onde nenhum tirano pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do coração: e isto deixa enfurecidos os tiranos.⁷³

⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *III Consideração intempestiva*: Schopenhauer educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 150.

⁷³ *Ibidem*. p. 154.

Para além do risco da incomunicabilidade e da melancolia decorrentes da solidão, Schopenhauer, que toma da filosofia kantiana⁷⁴ os alicerces de seu pensamento, encontra na percepção aguda da precariedade de toda e qualquer verdade o risco de converter o pensar numa espécie de ceticismo destruidor. Nietzsche proclama a vitória alcançada por Schopenhauer e, com isso, ressalta a grandeza do mestre que ultrapassa o desespero da verdade e atribui a si mesmo a capacidade de superação da estreiteza do intelecto humano. Lançando um olhar abrangente sobre a vida, Schopenhauer a reinterpreta, cria uma nova imagem que se sobrepõe àquela visão desesperadora. Mas há ainda um terceiro perigo à espreita, o de uma espécie de nostalgia provocada pelo próprio alcance da perspectiva do mestre, a partir da qual ele consegue enxergar além de todos os outros homens e assim compreender o quão pequeno, inepto, fraco é mesmo o grande homem se comparado ao mais alto ideal. Diante disto, porém, o verdadeiro filósofo não se exime da ação, da luta contra a impotência e a paralisia. O modelo nietzscheano de educador possui as virtudes necessárias ao guerreiro que, ferido, enxerga a vitória na própria superação de si.

Nota-se a insistência de Nietzsche na denúncia da decadência humana. Mas o filósofo não se detém em simples constatações e dá um passo adiante em sua proposta de ultrapassagem das condições modernas ao erguer três imagens impulsoras da transfiguração, três exemplares de humanidade que expressam diferentes personalidades e atitudes frente aos problemas da existência. A primeira destas imagens corresponde ao “homem de Rousseau”: inflamado, rebelado contra o caráter superficial de uma educação que deforma, este tipo invoca a “natureza sagrada” contra a artificialidade da cultura. Sua virtude o impele para além de si quando, desprezando sua condição mais própria enquanto ser cultural, ele deseja, pelo retorno à boa natureza, a extinção de tudo quanto possui de desprezível. O “homem de Rousseau” é impetuoso, violento, perigoso, mas porque sofre de uma intensa dor sedenta de autossuperação. A segunda imagem caracterizada por Nietzsche é a do “homem de Goethe”: tipo contemplativo, conciliador, que apesar de ter seu ponto de partida nos extremos daquela sede de libertação do “homem de Rousseau”, converte-se em um tipo bastante diferente, no qual se aplacam todos os instintos revolucionários:

⁷⁴ Kant, ao elaborar sua crítica, estabelece limites para a razão considerando que esta não pode ter acesso ao “em si” das coisas, mas apenas a suas manifestações por meio da sensibilidade – os fenômenos. Esta concepção acarreta uma mudança radical do status da verdade que passa a ter um valor relativo na perspectiva do conhecimento mediato e limitado.

pois ele odeia toda violência, todo salto brusco – quer dizer: toda ação; e é assim que o libertador do mundo vira somente um viajante do mundo. Este insaciável espectador vê pairar sobre sua cabeça todos os domínios da vida e da natureza, todos os passados, as artes, as mitologias, todas as ciências; o desejo mais profundo é excitado e acalmado [...].⁷⁵

É sem dúvida uma virtude esta ocupação reflexiva com o que há de nobre e grandioso no passado. Porém, a falta de combatividade aliada à tendência conservadora é a maior ameaça ao “homem de Goethe”, porquanto possa degenerar-se em covardia e conformismo típicos de um “filisteu”. A vida exige do homem a disposição para agir, a energia e a agressividade promotoras da transformação.

Para efetivar esta ação necessária há o “homem de Schopenhauer”: “tudo está hoje na espera desse homem *que age*, e que, condenando em si mesmo e em nós nossas rotinas milenares, viverá melhor e nos dará sua vida a imitar.”⁷⁶ Enérgico, agressivo, prenunciador, ele consegue vislumbrar a grandeza para muito além de si e toma nas mãos o material de que se constitui a própria vida. Este tipo assume as próprias dores e necessidades como impulsos transformadores, e se de algum modo nega as condições do homem atual, e de si mesmo, é porque quer criar algo muito superior. Pois, segundo Nietzsche:

há uma maneira de negar e destruir que é precisamente um extravasamento desta poderosa aspiração à santificação e à salvação, da qual Schopenhauer foi para nós, homens profanos, homens seculares no sentido próprio do termo, o primeiro mestre filósofo.⁷⁷

Com efeito, a atitude heróica do homem de Schopenhauer, que oferece a si mesmo em sacrifício por um propósito incomparavelmente elevado, liga-se àquele pensamento fundamental de Nietzsche, segundo o qual as grandes metas da cultura são o favorecimento do “gênio”, a criação e o acolhimento das grandes obras. O que pode haver de mais grandioso é o que deve mover todos os esforços, e mesmo os sacrifícios individuais na direção da cultura. Mas a modernidade não dá ouvidos ao que é grandioso e, esquecendo-se da gravidade da existência, segue no fluxo de uma felicidade comum, fingida e entorpecente. Parece ser este o modo pelo qual Nietzsche pretende utilizar-se da personagem de Schopenhauer: moldando a figura de um mestre segundo as necessidades

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich III *Consideração intempestiva*: Schopenhauer educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 170.

⁷⁶ HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 115.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. III *Consideração intempestiva*: Schopenhauer educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 171.

da vida, reforçando traços que se contraponham ao que na atualidade prejudica e enfraquece. O filósofo assume sua intenção, para além da idealização, como um verdadeiro projeto em cuja fundação quer determinar “como se extrai [do] ideal um novo ciclo de deveres e como se pode, com um propósito além do mais transcendente, colocar-se em contato com uma atividade regular, em suma, mostrar que este ideal *educa*.”⁷⁸

Nietzsche vê na meta da “verdadeira cultura” uma espécie de espelhamento dos propósitos da natureza, caracterizada pelo constante impulso de superação. O homem da massa persevera na procura da saciedade individual sem que com isso aperceba-se de sua profunda inconsciência quanto ao próprio servilismo, enquanto o homem minimamente cultivado carrega consigo o tímido pressentimento de um propósito maior. Quando ambos submetem-se às leis de poderes dominantes que não visam absolutamente à “verdadeira cultura”, quando, cegados pelas necessidades mais vulgares ou pelas aparentes necessidades de um refinamento vão, permanecem como que exilados da existência pelas leis da vida comum, todas as atividades parecem se converter em sólidas barreiras e estes homens vivem como que em contradição com a própria natureza. O supremo esclarecimento sobre aquela meta cultural, portanto sobre os verdadeiros propósitos da vida, só pode ser almejado pelos grandes homens que partindo de uma tal compreensão exercem seu poder de julgar, destruir e criar no intuito da realização da “verdadeira cultura”. “A humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar os grandes homens – eis aí a sua tarefa, e nenhuma outra”, aos ordinários cabe a preparação das condições favoráveis ao surgimento do “gênio”, seja por meio da proteção do caráter instintivo e ilusório da vida, seja pela defesa da garantia de condições que suportem a “verdadeira cultura”. Pois o efetivo favorecimento da realização da cultura só é possível pela transformação do “impulso obscuro” em “vontade consciente” e, com isso, pelo impedimento da deformação deste instinto natural por potências que objetivam, em última instância, o mero aproveitamento da força cultural a serviço dos interesses mais diversos.

Estes interesses estranhos à “verdadeira cultura” revelam-se em suas várias formas como os entraves mais resistentes, porque disfarçados em auxiliares e defensores culturais. Nietzsche procura revelá-los, um a um, para com isso denunciar os malefícios provocados pelos falsos aliados. Ataca os “egoísmos” de diferentes setores da sociedade

⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 175.

aplicados no atendimento de seus próprios interesses: em primeiro lugar o “egoísmo dos negociantes” que, sedentos de lucro a todo custo, empenham-se na crescente formação de mão de obra e mercado consumidor e utilizam-se dos meios culturais como meios de promoção daquele já citado discernimento que permite ao homem a busca pela devida satisfação alcançada na remuneração e no consumo; em segundo lugar, o egoísmo do Estado que ao tomar para si a produção cultural, sob a justificativa do incentivo à cultura, tendo na verdade como objetivo único o fortalecimento dos próprios domínios, internos e externos, mediante o controle do saber teórico e das ações dos indivíduos; em terceiro lugar, o egoísmo dos indivíduos cientes da própria mediocridade, mas que, dissimulados, procuram na cultura os artifícios com os quais possam encobrir o próprio tédio; sedentos pelo que há de supérfluo, interessante, luxuoso, estes homens querem agregar sobre si qualquer forma que possa enganosamente indicar alguma qualidade pertinente ao seu conteúdo; por fim, em quarto lugar, o egoísmo da ciência pura, fria e mórbida, que em sua inseqüência limita-se a consumir, sem medida, sem condução e sem meta, faminta por um saber bastante apenas como acúmulo.

Na descrição detalhada do egoísmo da ciência, Nietzsche aborda de modo interessante a questão da pretensão de “pureza” científica através da caracterização do tipo “erudito”. O servidor da ciência é então despido de sua aparência neutra, de sua falsa objetividade, e são expostos seus componentes mais humanos, os escusos instintos que o conduzem na “busca pela verdade”. De fato, o erudito é movido pelas mais diversas forças, alheias a um genuíno impulso pela verdade, tais como a vaidade, o servilismo, o medo, mesmo as necessidades financeiras etc. Pode-se aqui retomar a já mencionada contraposição da *honestidade* dos instintos, reivindicada por Nietzsche como uma exigência da “verdadeira cultura”, diante da suposta *pureza* do conhecimento científico dominante. A impureza humana do erudito – mescla desordenada de impulsos vis na busca por conhecimento sem consequências – revela a infertilidade do saber científico que produz, sua incapacidade para gerar uma vida forte e saudável. Ao contrário, a assunção honesta dos instintos, das forças que naturalmente querem procriar, mas ordenadas segundo uma meta superior, estabelece a plena fertilidade de uma cultura nutritiva à vida. Nas palavras de Nietzsche:

Quem sabe observar nota de fato que, segundo sua essência, o erudito é *infecundo* – esta é uma consequência de sua gênese! – e que ele experimenta um certo ódio natural contra o homem que é fecundo; eis a razão por que, em todas as épocas, os gênios e os eruditos se

enfrentaram. Estes últimos de fato querem matar, dissecar, compreender a natureza; os primeiros querem acrescentar à natureza uma nova natureza viva [...].⁷⁹

A “verdadeira cultura” não pode, portanto, ser construída a partir dos princípios norteadores da modernidade, visto serem, segundo estes princípios, os próprios “formadores” – homens da ciência, educadores – os mais sólidos empecilhos à criação. Os esforços culturais deveriam, antes, ser concentrados no sentido de auxiliar a natureza em seu propósito de elevação, de conduzir os impulsos culturais no sentido próprio da cultura, necessariamente livre e insubordinada. Com efeito, parece ser esta a maior “lição” aprendida e apreendida por Nietzsche da consideração dos diversos aspectos de seu mestre, Arthur Schopenhauer: a de que a cultura corresponde a um prolongamento humano, por assim dizer, dos propósitos naturais, consistindo propriamente num espelhamento e numa elevação da natureza, e de que ela somente poderá realizar-se em acordo com sua vocação mais genuína a partir da garantia das condições de independência e liberdade que possibilitem seu pleno florescimento.

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *III Consideração intempestiva*: Schopenhauer educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 196.

3.2 Richard Wagner: a radicalidade da criação

*Ajudem-me, assim grita ele aos que podem ouvi-lo, ajudem-me a descobrir a cultura que minha música pressente como a linguagem que redescobre a autêntica sensação, pensem que a alma da música quer, hoje, dar a si um corpo, que ela busca seu caminho através de vocês, busca tornar visível o movimento, a ação, as instituições e os costumes!*⁸⁰

Na *Quarta consideração extemporânea* Nietzsche apresenta os principais traços da vida e do pensamento de Richard Wagner, enfatizando seu projeto de reforma profunda da cultura alemã fundado sobre a reforma do teatro e da concepção de arte. Em linhas gerais, este projeto define-se a partir da construção de um grande teatro para a encenação de obras musicais inovadoras – totalmente independente da tutela do Estado, gerido pelo próprio artista possuidor dos recursos necessários às melhores formas de expressão artística. É interessante observar que ao conceber esta grandiosa empresa Wagner ainda não dispunha entre os recursos existentes em sua época daqueles que, segundo sua avaliação, seriam os mais apropriados para a efetivação de seu ideal. Dito de outro modo, Wagner tinha em mente o mais elevado *fim*, mas ainda desconhecia os *meios* dos quais precisaria utilizar-se em sua realização. Interessante, porque aí reside a radicalidade da criação: Wagner se propõe a criação das formas necessárias à expressão de sua arte, recusando as técnicas então utilizadas pelos teatros modernos na execução das grandes óperas. Muito além disto, o artista, ciente do completo ineditismo de seus objetivos, considera parte de sua tarefa, a parte mais importante, convém ressaltar, inventar também um novo público espectador ao qual sua obra deve se destinar. Com efeito, parece ser esta uma das mais fortes afinidades entre os projetos nietzscheano e wagneriano: ambos assumem para si a missão de criar, na acepção mais forte do termo, um novo mundo cultural em que se expressem novos pensamentos e uma nova arte, exigentes de uma nova humanidade que os possa acolher. Ou, por outra, indiferentemente, a missão de criar uma nova humanidade, para a qual se fará necessária uma nova cultura atrelada a uma nova expressão artística.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p.74.

Para melhor compreensão do projeto de Nietzsche em estreita relação com algumas das ideias fundamentais de Richard Wagner, é importante considerar certos pontos em que as concepções do filósofo e do músico tangenciam-se de modo notável. Primeiro, a influência do pensamento de Arthur Schopenhauer, de seu pessimismo, de sua estética: a assunção da dor como parte essencial da existência humana, a temeridade diante do tempo e da morte, o pronunciamento da superação de si, a elevação suprema da arte como redenção. Todas estas ideias permeiam intensamente tanto o pensamento de Nietzsche quanto o de Wagner. Do mesmo modo, ambos são convictos defensores dos vínculos necessários entre o conhecimento e a vida, não se contentam, nem sequer admitem a adoção de um saber que não vivifique, não estimule, não transforme. Convicção que se pode confirmar na produção teórica de Wagner, que

elaborou, a partir de seus estudos dos gregos, um ideal para sua concepção de música, considerando a filologia não como uma “ciência pura”, mas como um conhecimento capaz de “fecundar” sua experiência artística. A relação entre filologia e música, ciência e arte foi, desse modo, um dos mais fortes elos entre o jovem filólogo e o conhecido compositor.⁸¹

Mas há um ponto específico, crucial, em torno do qual parece situar-se a plena concordância entre os dois *pensadores*: a visão profundamente crítica da modernidade e a atitude combativa frente à configuração da sociedade alemã da segunda metade do século XIX⁸². Nietzsche e Wagner são extemporâneos que diante da pretensa cultura de seu tempo guardam distância, mostram as garras e intentam com máximas energias o ataque a tudo que obstaculiza a transformação em direção a um futuro superior. Neles a mediocridade gera o desprezo, o comodismo invoca a agressividade de quem quer a vitalidade. Não há dúvidas de que o jovem Nietzsche elege Wagner um mestre, ao mesmo tempo em que nele reconhece um companheiro. Convergências instigam o recíproco incentivo, a amizade solidifica a admiração. Acima de tudo, ergue-se o pensamento fundamental, motivador, conciliador da filosofia e da criação artística: o princípio da “vida como obra de arte”. Sob a condução de um tal princípio abre-se a possibilidade de

⁸¹ CAVALCANTI, Anna Hartmann. “Arte como movimento de renovação da cultura” in: *Wagner em Bayreuth*: quarta consideração extemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 13.

⁸² Iracema Macedo destaca o caráter profundamente crítico do pensamento de Wagner, que “desde 1851 era claro em sua insatisfação quanto às condições práticas dos teatros em sua época, assim como em relação ao público que freqüentava esses teatros. Atentou para o fato de que as pessoas iam à ópera como a qualquer outro evento de salão. O teatro era apenas uma extensão da vida luxuosa e superficial das camadas mais altas da sociedade, nada havia de sagrado, nenhum ambiente de respeito e de atenção autêntica. [...] O mundo da ópera era a caracterização mais transparente da frivolidade e da superficialidade do público moderno, chamado por Wagner de filisteu, denominação retomada por Nietzsche para indicar os homens de cultura artificial e pedantemente medíocre.” (MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 103.)

resgate da plenitude da vida através do retorno à natureza, da religação de todas as manifestações vitais sob o comando das exigências da própria vida, da concepção da arte como condição e não como um mero aspecto isolado da produção cultural, da assunção do caráter transitório em direção à superação, do artista que ao criar se recria e do homem que ao viver redescobre e se cultiva.

Assim como Nietzsche, Wagner não concebe separações entre os segmentos da vida. Sua proposta de renovação da arte é justamente uma proposta de renovação da vida, ou seja, do pensamento, da cultura, da educação. Uma vida deformada só pode produzir uma cultura deformada, do mesmo modo que não pode reconhecer na arte mais elevada seu reflexo nem seu propósito. O artista sabe que sua arte tem como destino mais próprio o futuro, mas nem por isso exime-se da militância presente, pois o futuro de sua semente é tanto mais incerto quanto mais árido for o solo de seu plantio. É preciso, portanto, perscrutar no presente as vias que garantam a repercussão de suas intenções, é preciso, de algum modo, começar a construir. Seu projeto de Bayreuth é precisamente a fundação desta construção, como, para Nietzsche, o projeto de uma filosofia extemporânea solidifica os alicerces de uma humanidade vindoura.

Nietzsche identifica também em Wagner o homem da ação necessária, que recusa o conforto em prol de sua luta, esta, sim, irrecusável. Ele procura sempre a renovação, em si e a partir de si, e não se permite repousar sobre verdades e saberes pré-fixados. Utiliza-se, apropria-se também do conhecimento e da história, moldando o mundo segundo sua vontade mais forte, segundo a *sua* verdade. Esta capacidade mais própria do artista, capacidade seletiva, interventora, aproxima-se, certamente, daquele sentido de apropriação do tempo, de uma “certa extemporaneidade” como desprendimento das convenções temporais e históricas. Tal atuação peculiar sobre o tempo, inerente ao modo de ser do artista, é claramente descrita por Nietzsche:

Tão logo a força formadora nele predominou, a história tornou-se uma argila flexível em suas mãos: de imediato, estabelece com a história uma relação diferente daquela do erudito, relação esta que se assemelha aos gregos diante de seus mitos, como algo que formamos e criamos com amor e com uma devoção reverente, mas sobretudo com os direitos soberanos do criador. E justamente porque a história é para ele ainda mais flexível e inconstante do que o sonho, ele pode introduzir em um acontecimento singular, sob a forma de poesia, o que há de típico em épocas inteiras e assim alcançar uma verdade da representação que o historiador jamais alcança.⁸³

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth*: quarta consideração extemporânea. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 54-55.

Considerando o papel do artista no contexto da modernidade, no qual a ciência histórica prevalece como detentora legítima do saber, sobressaem-se nas palavras de Nietzsche a distinção entre os modos erudito e artístico de conceber a história, entre o acúmulo irrestrito de informações e a seletividade formadora de uma história, mais que isto, a atribuição do valor de *verdade* à *criação* que embeleza, fortalece e eleva os acontecimentos.

A arte é verdade porque é necessidade, não como algo que deve ser de um modo e não de outro, não como uma determinação fixa e imutável, mas justamente como condição que se insurge a partir do caráter mutante da vida, como exigência decorrente da transitoriedade. Cumpre esclarecer de que maneira justifica-se esta necessidade. Em primeiro lugar, há o instinto humano que aspira a criar imagens como expressão de sentimentos e vivências. Esta necessidade criadora instintiva é explicada por Nietzsche em um de seus fragmentos póstumos:

A força inconsciente e criadora de formas mostra-se na *procriação*: aqui atua um impulso artístico.

Parece ser o mesmo impulso artístico que obriga o artista a idealizar a natureza e todo homem a uma contemplação figurativa de si mesmo e da natureza. [...] O intelecto se mostra como uma *consequência* de um aparato em princípio artístico.

O despertar do impulso artístico diferencia as criaturas animais. Não compartilhamos com nenhum animal nossa visão da natureza como tal, de modo tão artístico.⁸⁴

Mas para além desta necessidade mais imediata, por assim dizer, o ser humano em seu saber de si, em sua consciência e memória irrevogáveis, carece de uma atividade através da qual possa elevar-se sobre a existência destruidora. Mais que uma necessidade formadora, expressiva, a arte é também esta possibilidade de elevação sobre o tempo, através da qual o indivíduo precível, limitado pode enxergar para além de si, justificar sua existência pelo propósito universal e eterno da criação. A arte se institui, ainda, como contraponto ao instinto irrefreado de conhecimento, já que consiste numa força ordenadora, harmonizadora, pela qual é permitido ao homem como que dispor plasticamente da vida e transformar o caos em cosmos, simplificando e unificando a grande multiplicidade de impulsos e tendências constitutivos da natureza. O artista reúne em si esta tripla habilidade porquanto expressa, compartilha sentimentos e vivências, cria

⁸⁴ Fragmento póstumo 16 [13], verão de 1871 – primavera de 1872. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 19.

para além de si e do tempo, ao mesmo tempo em que gera a harmoniosa unidade através de sua obra. É exatamente neste sentido que Nietzsche diz ser Wagner:

um simplificador do mundo; pois essa simplificação sempre consiste em que o olhar de quem conhece se torna sempre de novo senhor da prodigiosa multiplicidade e desordem de um aparente caos, condensando em unidade o que antes estava disperso e inassimilável.⁸⁵

A questão da ligação entre arte (cultura, conseqüentemente) e natureza, bem como a crítica do distanciamento artificial entre estes domínios operado pela “pseudocultura” moderna, central no pensamento de Nietzsche, é também tratada com grande apreço por Wagner, tanto em sua produção propriamente artística, por assim dizer, quanto em sua teorização sobre os fundamentos desta produção. Inserida nesta problemática, uma das mais importantes formas da expressão humana, a linguagem verbal, denota, aos olhos de Wagner (e de Nietzsche) o afastamento degenerativo do homem moderno de seus impulsos e necessidades mais genuínos. A língua, que num primeiro momento é estabelecida como configuração necessária à comunicação, expressando do modo mais fiel as impressões e os sentimentos humanos, vai pouco a pouco sofisticando-se em termos de uma linguagem cada vez mais conceitual. Assim, ao ampliar seu grau de abstração bem como suas exigências de “racionalidade”, desliga-se daquela primeira forma *natural*, e como que abandona sua função expressiva originária. O domínio descontrolado do impulso de conhecimento puramente intelectual desfigura a língua e a sujeita como instrumento da razão, em detrimento de sua força plástica e de seu poder comunicativo. Submetida ao conceito, a palavra torna-se uma espécie de convenção, constituindo uma linguagem plena de “objetividade”, mas vazia de sentimentos:

por toda parte a *linguagem* está doente, e o fardo dessa terrível doença pesa sobre todo desenvolvimento humano. À medida que a linguagem se elevava sem cessar até os últimos degraus do que lhe era acessível, a fim de apreender o que se encontra no oposto do sentimento, ou seja, no domínio do pensamento, distanciava-se cada vez mais da viva emoção que na origem ela expressava com toda simplicidade. [...] de tal modo que ela não é mais capaz de fazer precisamente aquilo que é sua razão de ser, a saber, que os que sofrem possam se entender sobre as mais simples necessidades da vida.⁸⁶

Neste sentido, o intento de Wagner, não apenas no que tange à expressão linguística, mas a toda expressão humana e em especial à artística, é a deposição da autoridade de

⁸⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth.*: quarta consideração extemporânea. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 68.

⁸⁶ *Ibidem.* p. 69-70.

uma convenção morta em favor do resgate daquilo que chama de “autêntica sensação”⁸⁷. Em suma, o artista visa à religação do homem com a natureza pela arte e para a arte, portanto, mais que o retorno, ele quer a redenção da natureza que então cultivada pelo homem poderá desvelar-se em plenitude e veracidade. Convém ressaltar uma vez mais a mútua implicância entre vida, cultura, saber, arte, para demonstrar a amplitude do propósito wagneriano de reencontro da natureza. O que se pretende é bem mais que a reforma da arte como um ramo das manifestações humanas, mas a reelaboração de todas as bases da vida social e cultural sob a égide de uma arte renovada.

O ressurgimento da “autêntica sensação” deve ainda promover a superação de outra incongruência gerada pela deformidade da cultura que se separa da natureza, a saber, a moderna e artificial contradição entre forma e conteúdo. Os recursos formais do homem moderno, devido às já apontadas deficiências, não são capazes de expressar seu conteúdo. Do mesmo modo que um conteúdo confuso, enfraquecido e isolado da vida não dispõe da força necessária para gerar uma expressão própria. A pretensa cultura da modernidade agrega formas – gestos, linguagem, artes – convencionais como tentativa de dissimular a precariedade e morbidez de seu conteúdo. A vida é então guiada por necessidades aparentes e o homem já não consegue se libertar da “inautêntica sensação” gerada pelo pertencimento a uma sociedade “sem alma ou com uma alma endurecida, que se considera boa, mas que é propriamente má”.⁸⁸ A assunção dos instintos, dos desejos, das necessidades essenciais pretendida pela arte espera suscitar a necessidade de expressão numa configuração fiel, que consiga, por sua vez, despertar os instintos, desejos e necessidades de uma humanidade renovada, comunicar efetivamente, restituindo deste modo a tenacidade da relação natural entre interioridade e exterioridade.

A importância atribuída por Wagner à linguagem e à arte em íntima proximidade com a natureza, naturalmente vinculadas às sensações mais íntimas do ser humano, reflete-se também em sua consideração da criação mítica. Com efeito, toda obra wagneriana pode ser considerada como tendo seu ponto de partida numa espécie de reelaboração mítica. Esta posição privilegiada do mito como raiz da expressão popular na arte wagneriana repercute diretamente em seu pensamento sobre a cultura e a criação, conforme já se pôde aqui observar em diversos aspectos. Mas há um elemento sobre o qual esta consideração

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth.*: quarta consideração extemporânea. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 71.

⁸⁸ *Ibidem* p. 97.

incidirá de modo muito peculiar, transformando ainda mais profundamente a concepção de cultura: a ideia wagneriana de “povo”. Contrariamente à massa alimentadora da “pseudocultura” enquanto mão de obra e mercado consumidor, completamente tolhida em sua naturalidade e em seu potencial criador, Wagner confia sua “arte do futuro” a um “povo do futuro”. Mas este povo não pode absolutamente ser concebido de acordo com os valores da sociedade mercantil e seu renascimento só poderá, portanto, ser postulado. Ele deverá trazer em si sua expressão mais genuína, sua relação inocente com a natureza, seu imaginário, seus afetos e emoções e precisará mesmo prescindir das modernas distinções em termos de propriedade e conhecimento. É para um tal *ideal* de povo, ou de humanidade, que Wagner cultiva sua arte. Pois a idealização⁸⁹, acompanhada pelo constante movimento em direção ao ideal *criado*, é parte constitutiva do processo criador, é mobilizadora da transformação, da superação. É precisamente neste sentido que arte e cultura tornam-se, para Nietzsche como para Wagner, *cultivo*. Enfim, para que não haja incompreensões obre a proposição do ideal, diz o filósofo:

A sã razão nos guarde da crença de que a humanidade um dia encontrará um regime ideal e definitivo e que a felicidade, como o sol dos trópicos, brilhará com os mesmos raios sobre homens de um tal modo ordenados: Wagner nada tem a ver com essa crença, ele não é utópico. Se ele não pode deixar de ter fé no futuro, isso significa que percebe particularidades nos homens do presente que não pertencem ao caráter ou à estrutura imutáveis do ser humano, mas que são mutáveis, ou em outras palavras, efêmeras, e que justamente *em razão dessas particularidades* a arte deve ser para eles sem pátria e ele próprio o mensageiro precursor de um outro tempo.⁹⁰

⁸⁹ Importante aqui acentuar a diferença entre idealização: criação de ideais a partir da qual se fomenta a transformação e o aprimoramento e idealismo: estabelecimento de ideais tomados por verdades sob os quais a vida deva ser determinada e restringida.

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth*.: quarta consideração extemporânea. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 136.

4 MEMÓRIA E ESQUECIMENTO: REINVENÇÃO DA VIDA SOB LUZ E SOMBRA

*A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isto depende, tanto nos indivíduos como no povo, de que haja uma linha separando o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido; que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo.*⁹¹

Na segunda *Extemporânea* Nietzsche dedica-se ao exame dos modos pelos quais o ser humano pode fazer uso do conhecimento histórico, ou mais precisamente, dos modos pelos quais pode beneficiar ou prejudicar a vida através dos sentidos que venha a atribuir a este tipo de conhecimento. Quanto ao tema específico da história, de inegável complexidade e múltiplas implicações, cumpre esclarecer o intuito do presente trabalho, que se atem aos aspectos mais diretamente influentes sobre o âmbito da cultura e da formação e que precisa, em alguma medida, delimitar seu objeto tendo em vista a clareza e a coesão de seus resultados. Opta-se aqui, portanto, pelo enfoque da *atitude humana perante o fazer histórico* – que se exprime simultaneamente através do registro, da leitura e da escritura da vida em devir constante. A escolha da abordagem leva em consideração o posicionamento do próprio Nietzsche, que se afasta de qualquer pretensão de uma filosofia da história em sentido mais estrito, da tentativa de sistematização do devir histórico⁹², ao criticar a hegemonia da ciência histórica moderna como coroamento da razão. Neste mesmo sentido, o filósofo prescreve a atuação da memória *como também a do esquecimento* sobre o saber histórico somente em atendimento às necessidades da ação presente, sempre em função da vida.

Em todo caso, faz-se importante a compreensão da concepção histórica predominante na Alemanha diante da qual Nietzsche erige e contrapõe suas considerações, ainda que esta tenha suas origens fincadas numa filosofia da história. De fato, a moderna “febre

⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 11.

⁹² “Não se trata de considerar a *Weltgeschichte*, isto é, a compreensão do sentido universal e necessário da história, mas a *Historie*, isto é, a historiografia, o estudo da história.” (MURICY, Katia. “Palavra do passado, palavra do oráculo” in: *Nietzsche e os gregos*: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 291.)

histórica” tem como um de seus pilares a filosofia de Hegel⁹³, diluída e propagada como justificativa e legitimação dos modos de vida e pensamento modernos. Nas palavras de Jacob Burckhardt⁹⁴ esta concepção encontra uma descrição bastante esclarecedora:

No concernente às qualidades características da filosofia histórica vigente até agora, cumpre-nos observar que ela seguia a História e fornecia-nos visões longitudinais dos acontecimentos, em outras palavras: ela seguia um critério cronológico. Desta maneira, tentava elaborar um programa geral da evolução mundial, na maioria das vezes sob um ponto de vista extremamente otimista. Foi o que sucedeu com Hegel na formulação de sua *Filosofia da História*. Ele afirma que o único pensamento, a única consideração trazida pela Filosofia é a consideração da Razão, que domina o mundo, derivando-se desse pensamento a conclusão de que também na História universal predominou o critério racional, daí se deduz que o resultado da História universal deve ser *forçosamente* o reconhecimento de que o processo evolutivo do espírito, em todo o mundo, seguiu um curso racional e necessário [...]. Hegel desenvolve a consideração fundamental segundo a qual a História Universal constitui a ilustração do processo evolutivo do espírito até chegar à consciência plena da sua própria significação. Concomitantemente, nota-se uma evolução tendente à liberdade: no Oriente era livre um só indivíduo, nos povos clássicos poucos e os tempos modernos tornaram todos livres. Encontramos também na sua obra a teoria da perfectibilidade – isto é, a teoria do progresso, bastante conhecido e assim chamado – introduzida de maneira prudente.⁹⁵

Nietzsche discorda radicalmente desta visão da história como expressão máxima de uma razão fundadora do real, ou como processo progressivo justificador do rumo dos acontecimentos. Do mesmo modo, rejeita a pretensão de onipresença e onisciência do saber histórico baseado numa tal visão – a então aclamada história mundial. Não objetiva, entretanto, construir uma *outra* filosofia que, embora diversa, instituisse semelhante necessidade de racionalização e universalidade. Seu objetivo parece circunscrever-se à compreensão “diagnóstica” das atitudes humanas relacionadas com a história e a uma espécie de tipologia dos sentidos históricos atrelados a estas atitudes. Junto a isso, o filósofo identifica nas faculdades da memória e do esquecimento múltiplas possibilidades da atuação sobre a história, totalmente desvinculadas de pretensões explicativas, mas direcionadas ao suprimento das necessidades vitais, ou noutras palavras, ao estímulo da ação criadora.

⁹³ Não cabe a análise pormenorizada de aspectos específicos da *filosofia da história* de Hegel, dados os objetivos da presente dissertação. Por esta razão, o pensamento de Hegel é simplesmente referido pela citação de Burckhardt no intuito de melhor contextualizar a crítica nietzscheana à ciência histórica dominante do saber na modernidade. Vale ainda ressaltar o caráter crítico do texto de Burckhardt, citado acima.

⁹⁴ “Jacob Burckhardt é o grande interlocutor da *Segunda extemporânea*. Sua crítica à filosofia da história de Hegel, à noção de progresso e à pretensão científica da história, a sua convicção sobre o elo da história com a poesia, a sua valorização da *Bildung* contra o utilitarismo da modernidade certamente estão entre as muitas afinidades com Nietzsche, particularmente nesse ensaio.” (MURICY, Katia. “Palavra do passado, palavra do oráculo” in: *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. p. 290.)

⁹⁵ BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961. p. 10-11.

Nietzsche parte da observação do ser humano como o ser possuidor de memória, mais que isto, como o ser que, culturalmente, não pode se desvencilhar da recordação, já que esta lhe é condicionante: “incessantemente uma folha se destaca da roldana do tempo, cai e é carregada pelo vento – e, de repente, é trazida de volta para o colo do homem.”⁹⁶ De fato, a memória é o suporte do conhecimento que constitui grande parte do mundo humano, mas também pode converter-se em impedimento à ação, basta para isso que prevaleça em desmedida, ocupando todos os espaços e exigindo para si toda a atenção. O excesso de memória reflete um desequilíbrio entre a valorização do que foi e a necessidade do que precisa vir a ser, podendo acarretar profundos danos ao movimento da vida através da idealização exacerbada, do ressentimento, da desesperança, ou noutras palavras, através da reatividade ou mesmo de uma espécie de paralisia. Como contrapeso à memória que se alastra Nietzsche quer demonstrar a importância do esquecimento: o lugar da “a-historicidade” na dinâmica da vida que não prescinde da ponderação, da harmonia entre as diversas forças que a constituem. Neste sentido, afirma:

A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade. Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante ao que se obrigasse a abster-se de dormir ou ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida. [Portanto:] *há um grau de insônia, de ruminção, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura.*⁹⁷

Cumprindo indicar com precisão o centro da questão levantada diante do predomínio da memória, que se situa na determinação de um certo *grau* de sentido histórico favorável à ação. Isto quer dizer que Nietzsche não recusa a memória nem a história ao pronunciar a relevância do sentido “a-histórico”, mas quer conciliar duas esferas pertinentes à vida em prol do melhor aproveitamento de suas forças, contrapondo-se à tendência historicizante que na modernidade se pretende absoluta.

Para a determinação deste grau de sentido histórico, adequado às necessidades vitais de um homem ou de uma coletividade, Nietzsche estabelece o que chama de “força plástica”, que funciona como uma espécie de reguladora do teor histórico adequado a uma cultura, limitando os domínios da recordação à sua proporção. A “força plástica” consiste, pois, na capacidade de um indivíduo, ou de um povo, de abraçar o passado com sua

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 8.

⁹⁷ *Ibidem*. p. 9.

memória, transformando-o em parte de suas próprias forças, incorporando-o como alimento e dissolvendo em atividade tudo o que pudesse prejudicar a vida presente. Quanto maior a “força plástica” de um homem, por exemplo, tanto mais lhe será permitido lembrar, já que toda lembrança poderá ser reformada e absorvida por aquela potência, servindo, deste modo, à criação, ao propósito maior da vida. Note-se que a ideia de “força plástica” alia-se à concepção nietzscheana de cultura enquanto atuação artística sobre a vida, implicando igualmente a preponderância da seletividade e da apropriação no “cultivo” das vivências humanas – neste caso específico, dos acontecimentos historicamente conhecidos. Vale lembrar que “o artista precisa da infidelidade da memória para não copiar a natureza, e sim transformá-la.”⁹⁸ Nietzsche parece, pois, retomar seu princípio de “vida como obra de arte” ao defender a intervenção “plástica” sobre a história, com vistas à construção da “verdadeira cultura” pela atividade própria da vida que se quer transformar.

Nietzsche concebe a história como um aspecto pertinente à existência humana, longe de ser, contudo, a força primordial motora da vida. Os sentidos atribuídos ao saber histórico expressam o olhar do homem sobre si mesmo na medida em que este avalia e interpreta o passado, constrói o presente e aspira ao futuro de modo mais ou menos conservador. O esclarecimento sobre os diferentes modos pelos quais se expressa a ligação essencial entre história e vida é dado através da proposição de três “tipos” de história denominados: “monumental”, “antiquária” e “crítica”. A “história monumental” é caracterizada pela idealização do passado conforme as necessidades da ação. Para agir, o homem carece de grandes modelos, ideais que não podem ser encontrados na realidade presente, mas somente criados por meio da intervenção sobre o passado. A história deve então servir como fonte de inspiração e estímulo para aquele que quer empreender, suportar, guerrear, fornecendo gloriosos exemplos a serem seguidos pelo homem de ação, cujo lema é: “aquilo que uma vez conseguiu expandir e preencher mais belamente o conceito ‘homem’, também precisa estar sempre presente para possibilitar isso.”⁹⁹ Dentre a enorme multiplicidade de acontecimentos que constituem o passado são enfatizados, *memorados*, apenas os aspectos mais nobres, os acontecimentos mais solenes. Mas se o passado monumental pode fomentar a ação, sua valorização e distorção excessivas podem,

⁹⁸ Fragmento póstumo 17 [32], verão de 1876. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 53.

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 19.

ao contrário, formar uma resistente barreira para a mudança. O extremo engrandecimento dos feitos passados pode gerar desprezo por um presente considerado incapaz diante de tamanha magnitude – pois, se tudo de maior e melhor já foi feito, que restaria a fazer? Além disso, assumir a ocorrência de grandes feitos no passado como garantia da repetição da *mesma* grandeza no presente seria, no mínimo, negligenciar toda a complexidade das circunstâncias motivadoras, incluídos o acaso e a imponderabilidade, componentes da dinâmica vital. Portanto, a “história monumental” só pode proporcionar utilidade para a vida, se permanecer circunscrita a limites, ponderada e equilibrada com relação às outras formas de ligação do homem com seu passado:

Se a consideração monumental do passado *governa* sobre os outros tipos de consideração, ou seja, sobre o tipo antiquário e o tipo crítico, então o passado mesmo é *prejudicado*: grandes segmentos do passado são esquecidos, desprezados e fluem como uma torrente cinzenta ininterrupta, de modo que apenas fatos singulares adornados se alçam por sobre o fluxo como ilhas [...].¹⁰⁰

Mas se, por um lado, a vida não pode prescindir da *ação*, não pode, por outro, prescindir da *conservação*. Por este motivo o homem precisa se relacionar com seu passado também através da “história antiquária”: mantendo-se fiel aos seus costumes, conhecendo e protegendo as características de seu passado mais familiar. Pela “história antiquária” o homem investiga, venera e toma para si os fragmentos de um passado que julga lhe pertencer, pressentindo a afinidade e o parentesco mesmo em cada aspecto mais distante. Neste caso, a memória privilegia o detalhe, assumindo a preservação do vasto tesouro de saberes, registros, objetos produzidos pelos antepassados. O risco de extravasamento aparece, ainda mais nítido, porquanto o zelo exacerbado pode facilmente degenerar-se em reatividade à criação. A todas as pequenas coisas basta que se tornem passadas para adquirir a maior importância, faz-se obrigatório resguardá-las. O excesso da “história antiquária” é um mal quando esta, predominante, impele à busca irrefreada das minúcias pretéritas, e o homem passa, então, a prestar indiscriminadamente toda sua dedicação à coleta e conservação do que passou¹⁰¹.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 22.

¹⁰¹ Vale ressaltar a proximidade entre o tipo de comportamento estimulado pelo excesso “antiquário” e aquela atitude própria do “erudito” que, saturado de história, procura avidamente investigar, registrar e acumular toda e qualquer informação num impulso de conservação que se contrapõe à vida.

Quando o sentido de um povo se enrijece desta forma, quando a história serve de tal modo à vida passada, quando o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica: então a árvore morre de maneira nada natural, de cima para baixo, paulatinamente em direção às raízes – por fim, mesmo as raízes perecem junto.¹⁰²

A “história antiquária” provoca uma espécie de imobilidade pela restrição da atenção ao passado, como se por qualquer ínfimo movimento ou distração se pudesse deixar escapar uma preciosidade histórica. A negligência à instância do presente e, mais ainda, à criação em direção ao futuro são consequências da desmesura antiquária que acarretam fatalmente a desvantagem do enfraquecimento da vida que se quer renovar.

A terceira forma de relação entre o homem e seu passado, a “história crítica”, apresenta uma importante diferença com relação à “história monumental” e à “história antiquária”: ela não visa à idealização, nem à conservação, não confere ao passado nenhum tipo de superioridade. Ao contrário, a “história crítica” atende à necessidade do homem que aspira pela própria libertação em face de um passado que o oprime e dirige sua agressividade contra a vileza da humanidade precedente – seus objetivos são o *juízo* e a *destruição* do que passou. Aqui parece ser o esquecimento a faculdade sobressalente na atuação sobre a história, já que se faz necessário, em alguma medida, esquecer para poder impiedosamente destruir, assim como a ação é destrutiva porque pretende esquecer. Novamente na desmedida – do esquecimento, da ingratidão – reside o maior perigo da “história crítica”. Um homem, ou um povo, não deve esquecer de seus vínculos com o passado, do quanto este passado é ainda presente como raiz dos mais diversos aspectos que o constituem. A mera destruição do passado não dilui sua relação com o presente, tampouco isenta o homem de sua humanidade, de seus vícios e faltas *também no presente*. A crítica não basta apenas como reação:

Pois porque somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos consideramos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado. O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira se debilite.¹⁰³

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 28.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 30-31.

Nietzsche afirma a necessidade dos três modos de consideração do passado, pois somente pela conciliação, pelo equilíbrio entre os tipos de história – monumental, antiquária e crítica – um homem, ou um povo, pode criar os suprimentos mais eficazes às necessidades presentes. Note-se, portanto, que a potencialização da vida pelo saber histórico é efetivada através da alternância deliberada entre *memória* e *esquecimento*. É sempre em prol da ação que se deve incorporar o saber, segundo a perspectiva mais adequada: ora reforçando certos traços do passado, iluminando certos aspectos, ora abandonando o que não seja útil, ensombreado o que, diante das exigências da vida, não seja *essencial*. Neste sentido, talvez seja lícito pensar num “cultivo” da história, da memória e do esquecimento a partir da assunção e da constante superação da relação *natural* entre história e vida “evocada pela fome, regulada pelo grau de suas necessidades, mantida sob limites pela força plástica que lhe é própria”¹⁰⁴. Uma nova cultura, conquistadora da própria história, a engendrar novos modos de viver e pensar, memorar e esquecer, visando às utilidades que possa propiciar sempre e sobretudo à vida.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 32.

5 FORMAÇÃO PARA O PORVIR

*Vejo certamente vir um tempo em que os homens sérios, a serviço de uma cultura inteiramente renovada e purificada e num trabalho comum, se tornarão os legisladores da educação rotineira – da educação que leva a esta cultura [...] – mas este tempo está ainda distante! E o que deve ser produzido neste meio tempo?*¹⁰⁵

Identificados os objetos alvejados pela crítica nietzscheana no conjunto de textos que compõem as *Extemporâneas*¹⁰⁶, compreendidas suas implicações, considerados seus principais desdobramentos, resta a principal questão levantada como diretriz do presente trabalho. Que seja, pois, retomada a indagação inicial: Como seria possível, partindo de um pensamento como o de Nietzsche – radicalmente crítico, extemporâneo por excelência – projetar, caminhar, construir para além de limitações e impotências nas questões relativas à cultura e à formação? Parece clara a intenção do filósofo ao afirmar a necessidade de transformação radical da concepção de cultura. É preciso *romper* com os valores segundo os quais apenas uma “pseudocultura” pode ser gerada e propagada. Cultura falsa e antinatural porque deformada e subordinada a interesses extrínsecos, quais sejam, os do Estado, do mercado, da ciência, dos “homens correntes” fugitivos de si. Só o resgate da soberania da cultura pode conduzir a seu pleno restabelecimento como atividade livre, criadora, portanto afirmadora da vida. Torna-se patente a impossibilidade de efetivação do ideal nietzscheano sobre as bases da vida e do pensamento modernos. Uma primeira geração comprometida com a mudança, devotada ao futuro, teria, portanto, como primeiro desafio a assunção pronunciada por Nietzsche:

nós somos sem cultura, mais ainda, estamos estragados para a vida, para o ver e o ouvir corretos e simples, para a apreensão feliz do que há de mais próximo e natural, e não temos até agora nem mesmo o fundamento de uma cultura, porque não estamos convencidos de termos uma vida verdadeira em nós.¹⁰⁷

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 46.

¹⁰⁶ Ressalte-se a focalização das *Extemporâneas*, mas que sejam igualmente considerados os outros textos de Nietzsche, produzidos no mesmo período e relacionados com a problemática cultural, utilizados na presente dissertação – em especial as conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 94.

Pode-se, assim, compreender a incipiência da tarefa que exige, sobretudo, o reconhecimento do caráter fraco, improdutivo e artificial do ideário dominante, da vacuidade de saberes que hipocritamente foram colocados acima da natureza, julgados independentes da vida. Nietzsche não se esquivava deste reconhecimento, como tampouco se detém diante das dificuldades: a consciência da grandeza da construção implica a urgência do início de um árduo trabalho.

Nietzsche se expressa frequentemente através de contrastes: entre natureza e antinatureza, unidade e multiplicidade, ação e conservação, esquecimento e memória, vida e conhecimento. Seu empenho desenvolve-se num pensamento vigoroso, marcado pela ousadia da denúncia, da desestabilização. Mas o filósofo rejeita definições, e por isso o que aqui se pretende é justamente acompanhar o movimento de seu pensamento incomum, perscrutando entre suas imagens e proposições possíveis diretrizes para uma nova cultura. O jogo de oposições parece sugerir uma espécie de reversão: a formação para o porvir precisará num certo sentido “retomar” valores relegados por uma cultura degenerada, pretensamente autônoma, que:

longe de ser a expressão direta e ingênua da natureza, é um suplemento que se acrescenta a ela, um acréscimo que pretende ser independente: poderíamos nos desfazer [desta] cultura colocando-a no vestiário, e a natureza permaneceria intacta.¹⁰⁸

Neste contexto, a questão da “naturalização” da cultura se impõe de modo extremamente peculiar. Enquanto a ciência moderna parte da cisão entre vitalidade e objetividade como garantia da própria superioridade, Nietzsche procura demonstrar a inseparabilidade entre vida e saber, a impossibilidade de subtração das “verdades” à dinâmica vital. O homem precisa assumir a raiz natural da cultura para que possa trabalhar propriamente em seu favor. Todo saber é sempre manifestação da vida e na vida, por mais que se escamoteie sua subordinação fundamental. Assim, pode-se propor como um primeiro passo da constituição de uma nova formação, voltada para a “verdadeira cultura”, a restituição do status da natureza, da vida, como princípio e meta de todo conhecimento.

Na medida em que a formação reassume sua naturalidade, passa inevitavelmente a se defrontar com problemas inerentes à relação entre a instituição do saber e a dinâmica da natureza fluente. É preciso então lidar francamente com a constância de um devir

¹⁰⁸ KOFMAN, Sarah. “O / Os ‘conceitos’ de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação” in: *Nietzsche hoje?*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 85.

destruidor, como é preciso lidar favoravelmente com a ideia irrevogável da finitude. Abraçar a natureza é abraçar uma veracidade viva e potente, tanto quanto perigosa. A “pseudocultura” moderna trabalha no constante disfarce destes graves sentimentos, na composição de um aglomerado de aparências travestidas de verdades, convenientes a sua própria manutenção. Nesta mesma direção rumo a “intelectualidade”, que por meio da cultura histórica, proclamada soberana, aliena o ser humano de suas necessidades autênticas, produzindo a falsa impressão de domínio do fluxo da vida pela suposta pureza de um conhecimento vigente sem restrições. A respeito deste último aspecto, diz o filósofo:

É possível que um povo mate-se a si mesmo por meio da história: algo como um homem que perde o sono. Ruminar é coisa de certos animais: mas arruinar-se de tanto ruminar parece ser o caso, vez por outra, do gado humano. Se tudo o que vem a ser se considera interessante, digno de estudo, logo faltará a medida e a sensibilidade para tudo o que se *deve* fazer; o homem torna-se indiferente no que é essencial.¹⁰⁹

Nietzsche prescreve claramente dois “antídotos” aos excessos da cultura histórica, denominados: “a-histórico” e “supra-histórico”. Contra o acúmulo desnecessário de dados que sobrecarregam a memória, prejudicando a criação, o homem deve utilizar-se de sua faculdade do esquecimento. Deve permitir-se, na medida de suas necessidades, sentir “a-historicamente”, ou seja, eliminar os resquícios do passado em função do que se quer criar. Na construção de sentidos afirmativos da vida, com vistas à superação do sentimento de impotência diante do despotismo da natureza, o homem deve ser capaz de dirigir seu olhar para além de si, colaborando com os propósitos de uma cultura que visa à libertação do jugo do tempo através da criação. O filósofo explica a consistência da proposta, ressaltando sua contraposição frente à visão estritamente científica:

Com a palavra “a-histórico” denomino a arte e a força de poder *esquecer* e de se inserir em um *horizonte* limitado; com a palavra “supra-histórico” denomino os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação, para a *arte* e a *religião*. A *ciência* [...] vê nesta força, nestes poderes, forças e poderes contrários; pois ela só toma por verdadeira e correta, ou seja, por científica, a consideração das coisas que vê por toda parte algo que veio a ser, algo histórico, e nunca vê um ente, algo eterno [...].¹¹⁰

¹⁰⁹ Fragmento póstumo 29 [32], verão – outono de 1873. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 30.

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 95.

Ainda a propósito da “naturalização” da cultura postulada por Nietzsche, esta também pressupõe a recuperação da *unidade*, conforme a indicação presente em seu conceito: “a cultura é a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo” – a unidade da cultura reflete a unidade indivisível da vida. Em toda reflexão de Nietzsche é notável a importância conferida aos vínculos entre os diversos modos de desenvolvimento e manifestação das forças vitais: forma e conteúdo, exterior e interior são como metades que não se podem apartar. Nas palavras de Nietzsche:

o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade.¹¹¹

Contrariamente a este princípio, a cultura moderna supõe a separação artificial entre conteúdo e forma na medida em que, por um lado, sobrecarrega e desfigura a “interioridade” pela ênfase no acúmulo do conhecimento “puro”, propagada pela cultura histórica e pela formação especializada do “erudito”, por outro, negligencia a forma, mas hipocritamente, estimulando uma “vida exterior” convencional, configurada por meio da sobreposição de formas desconexas, expressa no pragmatismo vulgar assim como na fruição e no consumo dos “bens culturais”.

Com relação à multiplicidade dos impulsos que compõem a dinâmica vital, é igualmente essencial que se estabeleça a harmonia em função de um propósito único – a saber, a potencialização da vida. “No organismo não há partes separáveis”¹¹², na natureza todos os elementos concorrem para o alcance de um propósito único, logo, também no âmbito cultural o “cultivo” do homem e do povo deve consistir no domínio das múltiplas forças implicadas no indivíduo, como das que constituem e impulsionam uma coletividade. A exigência cultural de unidade parece justificar a preponderância da disciplina, pois que somente pela sujeição dos instintos ao hábito persistente, pelo “adestramento”, torna-se possível o alcance da configuração autêntica. Importa aqui frisar a distinção entre esta formação organizadora de uma pluralidade que se quer naturalmente

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 35-36.

¹¹² Fragmento póstumo 3 [44], inverno de 1869-70 – primavera de 1870. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 6.

expressar em unidade da padronização pela imposição de um formato externo a um “interior” caótico e sem força expressiva – esta última, empreendida pela educação tipicamente moderna, visa à formação da massa segundo moldes utilizáveis. Diferentemente, a “verdadeira cultura” pressupõe a implementação consciente de uma “segunda natureza”, ou mais precisamente, a constante sucessão de “naturezas aperfeiçoadas” porque cultivadas. Uma formação em acordo com os princípios nietzscheanos exigiria, pois, o abandono de toda convenção formal, assim como a extinção do culto à hipertrofia do conteúdo, reflexos daquela moderna separação entre exterior e interior.

Transpostos para os domínios da prática educacional, de um modo mais específico, estes princípios parecem implicar a preconização do resgate da *vivência* tomada então por ponto de partida e meta de toda formação. O fim da aparente contradição entre saber e vida possibilita o estabelecimento de um modo inteiramente diverso de conceber as atividades educativas (ou vitais, indiferentemente), todas necessariamente implicadas no “cultivo de si”. Neste sentido, em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* Nietzsche questiona a incoerência da educação moderna através das palavras do velho filósofo dirigidas aos estudantes:

Quem os conduzirá à pátria da cultura, se os seus guias são cegos, ainda que se façam passar por videntes?! Quem dentre vocês chegará a uma verdadeira percepção da gravidade sagrada da arte, se são pervertidos metodicamente a balbuciar indistintamente por si mesmos, quando se deveria ensiná-los a falar, a estetizar por si mesmos, quando se deveria levá-los ao fervor diante da obra de arte, a filosofar por si mesmos, quando se deveria obrigá-los a *escutar* os grandes pensadores?¹¹³

Portanto, o verdadeiro aprendizado se dá, na perspectiva da formação que conduz à “verdadeira cultura”, pelo favorecimento das experiências que despertem no jovem as necessidades naturais da expressão e do pensamento. Experiências que não podem absolutamente ser propiciadas arbitrariamente, sem o direcionamento da reflexão e da correta disciplina. Pois, conforme já apontado pelo presente trabalho, Nietzsche julga imprescindível a função do “mestre filósofo”, tanto quanto essenciais o adestramento e a seletividade no processo de formação.

Note-se a preeminência da filosofia como saber fundamental: “O filósofo do futuro [tem] de se transformar no tribunal superior de uma cultura artística, de certo modo no

¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 80.

departamento de segurança contra todas as desordens.”¹¹⁴. Porquanto a “verdadeira cultura” assume o prolongamento e, mais que isto, o “cultivo” da natureza, a filosofia converte-se em uma espécie de “auxiliar” de suma importância, provendo os meios mais adequados à potencialização da criação almejada pela vida, reorganizando forças que abandonadas à espontaneidade, por assim dizer, não atingiriam sua plena realização em prol desta própria natureza, perdendo-se no elemento caótico que a constitui. Pois a cultura é natureza¹¹⁵, mas natureza “cultivada” na qual tudo deve conspirar conscientemente para o alcance de sua mais elevada meta: a superação, a criação. Com efeito, é possível depreender desta consideração duas diretrizes importantes para a possível efetivação de um processo educativo voltado para a formação em acordo com as ideias de Nietzsche. A primeira delas emerge diretamente do aspecto supracitado: os filósofos devem ocupar o lugar mais alto no contexto da educação, readquirindo toda força a partir de sua capacidade compreensiva e transformadora. Sobre a restituição dos direitos do filósofo, Sarah Kofman indica:

Somente entre os gregos o filósofo parece ligado, como que por “uma lei de bronze” à sua civilização. São eles que o novo filósofo, médico da civilização, deve tomar como modelo: deve transformar o acaso em necessidade, dando assim lições à natureza.¹¹⁶

Em segundo lugar, o saber filosófico (não o saber *histórico* sobre a filosofia) deve poder ocupar seu espaço no contexto da formação, ou seja, os estudantes devem ter assegurada a possibilidade de desenvolver plenamente o pensamento a partir de si mesmos, como expressão natural, mas *cultivada*, de suas necessidades próprias. Mas que não se confunda este espaço com a mera instituição de uma cátedra, ou com definições dadas a partir de poderes interessados no manejo do conhecimento filosófico em favor próprio. Pois a verdadeira filosofia tem como qualidades distintivas a inerente insubordinação, a liberdade de pensar singularmente, o poder da ruptura. Pois,

Quem deixa que se interponham entre si mesmo e as coisas as noções, as opiniões, os acontecimentos do passado, os livros, quem, portanto, no sentido mais amplo do termo, nasceu para a história, este não verá jamais as coisas pela primeira vez e não será jamais ele

¹¹⁴ Fragmento póstumo 19 [73], verão de 1872 – início de 1873. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 22.

¹¹⁵ Convém salientar, a assunção da naturalidade por parte da “verdadeira cultura” deve ser claramente entendida: não como um *retorno*, nem como a busca de uma *essência*, mas como assunção do impulso criador imanente em prol da constante elevação da natureza.

¹¹⁶ KOFMAN, Sarah. “O / Os ‘conceitos’ de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação” in: *Nietzsche hoje?* Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 88.

próprio uma dessas coisas que se vê pela primeira vez; mas ambas as coisas se combinam reciprocamente no filósofo, porque é preciso que ele tire de si mesmo o maior ensinamento e porque ele faz uso para si mesmo da imagem e do resumo do universo.¹¹⁷

Do mesmo modo que o pensamento emerge da vivência, também a verdadeira expressão só pode ter seu ponto de partida numa autêntica necessidade. A linguagem, enquanto manifestação da força formadora, é concebida por Nietzsche a partir de sua função primordial de *expressar* instintos, impressões, ideias. Muito diferente da linguagem na perspectiva do “conhecimento puro”, fundada em conceitos abstratos tidos por suficientes, a linguagem preconizada pela verdadeira formação deve ser reconhecidamente vinculada à vida, subordinada aos propósitos vitais. Em suma, a linguagem abandona a convenção e a pretensa “objetividade” para efetivar-se em expressão, fiel a seus propósitos autênticos potencializando sua força na medida em que exprime o impulso formador de modo intencional. Deve-se aqui considerar que a linguagem só pode ser configurada na intervenção cultural sobre a natureza e a partir de certos valores, pontos de vista, escolhas. Neste sentido a fala, a escrita, a leitura, equivalem-se enquanto apropriações. Para Nietzsche, conforme já mencionado, a rigorosa formação linguística é de importância capital para a educação que visa à “verdadeira cultura” e pode-se aqui compreender claramente o sentido de sua ênfase. A língua permeia a maior parte das manifestações de um povo, tornando nítido o vislumbre da inextricável união entre pensamento e arte. Ressalte-se, além disso, sua influência determinante sobre a unidade cultural de um povo, pelo modo como é concebida, construída e transmitida e, no mesmo sentido, sua preponderância no que diz respeito à ordenação das experiências do indivíduo que ao se expressar dá forma a si mesmo.

Considerados os principais desdobramentos e implicações da concepção de “verdadeira cultura” nietzscheana no âmbito da formação, é notável a presença do impulso artístico como força subjacente a todos os aspectos da vida e, de fato, não poderia ser diferente, dado o valor de fundamento atribuído à arte pelo filósofo. Assim, compreendida como impulso fundamental e como meta da “verdadeira cultura”, a arte amplia seus domínios a todos os campos da existência humana, aproximando-se muito da própria noção de vida, de natureza, ou melhor, fundindo-se à noção de “cultivo” desta natureza. Cumpre ressaltar a completa diversidade desta perspectiva com relação àquela adotada

¹¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *III Consideração intempestiva*: Schopenhauer educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 205.

pela “pseudocultura” moderna que restringe a atuação da arte como uma mera ramificação do complexo cultural destinada, prioritariamente ao entretenimento, restrição que, compreendida do ponto de vista nietzscheano enfraquece a vida justamente por enfraquecer a arte. Mas a assunção da onipresença da arte, por assim dizer, não faz com que o filósofo prescindia da instrução artística, específica, a ser efetivada na educação. Mas, assim como a filosofia, esta instrução assume um caráter radicalmente diverso do aprendizado estritamente escolar segundo os moldes modernos, devendo partir da vivência dos estudantes, instigar sua sensibilidade e atingir todas as suas manifestações vitais.

Mas neste ponto se poderia questionar qual seria o lugar reservado à ciência no contexto da formação ensejada por Nietzsche, caracterizada pela ênfase sobre as forças criadoras originárias da criação artística. Isto porque não se pode absolutamente negar a importância do conhecimento científico para a vida humana, nem considerar um homem ou um povo como isentos de toda cientificidade. Como resposta a esta indagação, cumpre assinalar que o filósofo não abdica do saber de tipo científico, mas delimita sua atuação à medida das necessidades vitais de modo que o impulso de tudo conhecer não se expanda irrefreadamente, debilitando outras potências igualmente necessárias à vida: Cabe à filosofia o estabelecimento deste equilíbrio salutar entre diferentes forças.

*Não se trata de uma anulação da ciência, mas de uma **dominação**. Com efeito, em todos os seus objetivos e métodos, ela depende completamente de aspectos filosóficos, **mas os esquece facilmente**. *Todavia, a filosofia dominante também deve levar em conta o problema de até que ponto a ciência pode crescer: ela deve determinar o **valor!***¹¹⁸*

Se Nietzsche dedica-se insistentemente à crítica da ciência não é por considerá-la um mal em si, mas por condenar seu enaltecimento sem restrições por parte de uma “falsa cultura” que negligencia toda a riqueza das manifestações vitais em prol de um poder que se pretende autossuficiente: “o que se critica é precisamente qualquer afirmação ou pretensão de valor em si que não reconheça seu relativismo intrínseco.”¹¹⁹ As oposições valem como indicações de novas possibilidades, como prescrições de uma transformação a partir da qual se possa reavaliar a cultura do ponto de vista de sua utilidade para a vida.

¹¹⁸ Fragmento póstumo 19 [24], verão de 1872 – início de 1873. NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 21.

¹¹⁹ Cf. prefácio por Diego Sánchez Meca para *Sabedoria para depois de amanhã* (Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 17.).

6 CONCLUSÃO

[...] Com este desígnio, ele se coloca na esfera da cultura; pois esta é a filha do conhecimento de si, e da insatisfação de si, de todo indivíduo. Aquele que apela para ela exprime isto dizendo: “Vejo acima de mim algo de mais elevado e mais humano do que eu; ajudem-me todos a chegar aí, assim como ajudarei a qualquer um que reconheça a mesma coisa e sofra com ela, para que, enfim, renasça o homem que se sentirá completo e infinito no conhecimento e no amor, na contemplação e no poder, e que, com toda sua plenitude, se agarrará à natureza e se inscreverá nela como juiz e medida do valor das coisas.”¹²⁰

De posse dos resultados alcançados pela presente investigação é possível estabelecer algumas conclusões importantes. Primeiramente, a propósito da especificidade da crítica empreendida a partir da *Primeira extemporânea*, que se atesta na caracterização dos “filisteus da cultura”, no ataque declarado à moderna “pseudocultura” alemã, e na análise dos problemas pertinentes aos estabelecimentos de ensino da Alemanha do século XIX, é interessante notar o modo pelo qual Nietzsche apropria-se de questões regionais, por assim dizer, para construir um pensamento abrangente. Muito embora o filósofo indique constantemente os limites de seus alvos, uma observação mais acurada de suas considerações permite notar a radicalidade de suas intenções no tocante à esfera cultural. Nietzsche, com sua visão perspicaz, sua sensibilidade de “médico da civilização”, consegue ler nas entrelinhas dos modos de vida e pensamento que proliferam a sua volta tendências que sintomatizam problemas fundamentais. Mas estes fundamentos visados pelo filósofo não deixam margem a equívocos e, portanto, cumpre distinguir os objetivos da filosofia nietzscheana dos de qualquer espécie de sistematização voltada para a determinação de princípios eternos, ou de verdades imutáveis. Muito longe disso, a filosofia nietzscheana toma como ponto de partida aspectos locais, históricos, para compreender as motivações e implicações vitais subjacentes a estes aspectos, mas sem perder de vista o cunho interpretativo de sua análise. Se pretende fixar um princípio, este só poderia emergir da assunção da transitoriedade de todos os princípios.

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *III Consideração intempestiva*: Schopenhauer educador. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. p. 183.

É assim que Nietzsche transita da expressão mais feroz do próprio descontentamento com sua época para a análise profunda das concepções atreladas a este contexto, concepções que procuram, estas sim, definir e justificar o *status quo* em função de poderes dominantes que se pretendem soberanos. É este precisamente um dos sentidos de sua assumida *extemporaneidade*: o da inconformidade, da batalha declarada, da oposição a todo ideário comum em uma sociedade que institui como motivo e meta o Estado moderno ao qual interessa unicamente o prevalecimento do próprio poder e o crescimento irrestrito. O que se provoca com a vigência deste sistema é a degeneração e o enfraquecimento de todas as outras forças vitais. É premente revelar a *natureza* desta construção, denunciar sua falsidade e propor novas possibilidades, igualmente construídas, porém mais plenas e vivificantes. Mas esta proposta é também *extemporânea* na medida em que procura resgatar forças das quais o homem se apartou artificialmente, mas que ainda ecoam a partir de um *passado* que *pode* ser reformado segundo as necessidades da ação presente. *Extemporâneo* é ainda o pensamento que reivindica o poder da ruptura, da criação em sua radicalidade como força motora de tudo o que quer viver.

Nietzsche rejeita o saber absoluto da ciência histórica, a onipresença de uma verdade monolítica e progressiva que elege o homem moderno como o resultado mais perfeito do desenvolvimento racional enquanto o ser que *sabe* de si. Isto porque reconhece na insuficiência da própria humanidade a razão mesma da busca pela superação, e reassume a importância do desconhecimento, da imprevisibilidade no fortalecimento da vida como um todo. Seu ensejo é o de que o conhecimento sirva à vida, de que a história possa ser, uma vez mais, criação na mais plena aceção e não um apanhado de fatos irrelevantes que se acumulam e sustentam como “necessidades” aos quais os homens devem-se dedicar sem reservas. Há um *grau* de história que promove a saúde como há um excesso que promove a degradação. Há também diferentes formas de utilização desta história, que pode ser monumental, antiquária ou crítica, de acordo com os intuitos do homem, do povo que queira empreender, conservar ou libertar-se. De fato, o olhar filosófico é o mais apto à compreensão e à acusação, mas é igualmente apto à prescrição e à criação e, por isto, mesmo imerso em uma sociedade “doente de história”, o pensador consegue apontar para além de si.

A formação que conduz à “verdadeira cultura”, verdadeira porque honesta e vital, só pode ser resultado e exercício de uma reflexão comprometida. Contra a educação

propagadora do *laissez faire* moderno, contra o descuido linguístico, contra a carência filosófica e artística, Nietzsche revisita seus mestres. Schopenhauer conduz a filosofia à arte, Wagner mistura à sua arte filosofia, e ambos são “incorporados” pelo filósofo artista Friedrich Nietzsche. É este o exemplo maior a toda formação, o de que sem ideais e heróis falta ao homem a inspiração e a sabedoria, o de que sem o enfrentamento destes mesmos mestres torna-se impossível a transformação em favor da vida. E Nietzsche, muito mais que propor ideais, demonstra a possibilidade de efetivação de seus princípios porquanto pensa criativamente, memorando e esquecendo, conservando e combatendo, em prol de sua criação. A vida se quer mutante e cabe ao homem a continuidade consciente e deliberada de seus desígnios *naturais*. Gerar a melhor espécie visa a natureza, gerar o melhor homem deve visar a cultura e nesta direção deve persistir a formação.

Mas o que seria, afinal, a “formação”? Ao se referir a esta ideia Nietzsche se refere a tantos e tão diversos aspectos da vida, que já não mais seria possível pensá-la numa simples correspondência com o que se convencionou chamar de educação: ensino escolar, domesticação dos impulsos, treinamento profissional, enfim, todo o complexo de atividades específicas dedicadas à introjeção de saberes convenientes à ‘formação’ do cidadão. A formação na perspectiva nietzscheana em muito difere da educação em um sentido restrito, ela se expande envolvendo a totalidade de manifestações da vida e se, por um lado, exige também processos sistemáticos e rigorosos de aprendizado, por outro, não pode prescindir do fomento às possibilidades de rompimento com o estabelecido. A formação se dá na vida e para a vida, e nisto, sem dúvida, ela exige uma conformação dos indivíduos e do povo, a organização de suas forças pela expressão linguística, por exemplo, o adestramento de suas forças em prol do grande propósito da “verdadeira cultura”. Mas, se deve trabalhar nesta “moldagem” é porque pretende, mais propriamente, trabalhar numa *estilização*, ou, como quer Nietzsche, no “cultivo” do ser humano. Diz o filósofo:

Parece-me que a questão mais importante de toda filosofia é a de saber até que ponto as coisas são de uma natureza e de uma forma inalteráveis: a fim de, tendo respondido a essa questão, combater com uma coragem sem reservas pela *melhora da parte reconhecidamente modificável do mundo*.¹²¹

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth*: quarta consideração extemporânea. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 57.

Com efeito, a ideia do “cultivo de si” mostra-se bastante elucidativa na compreensão da relação entre formação e cultura, ou mesmo da equivalência entre estes termos, já que no pensamento de Nietzsche, o processo não se desvincula de sua meta, ou mais ainda, o processo é, por si, a própria meta. Cultivar é transformar, aprimorar e, simultaneamente, estabelecer propósitos a partir desta mesma transformação, estabelecer uma cultura. Não há fim último, fixado previamente, a ser visado: o cultivo é, por si só, meio e fim. Deste modo a cultura passa a valer enquanto cultura, deixando de ser instrumento de forças extrínsecas para assumir seu próprio caráter e estabelecer soberanamente seus próprios caminhos. O desejo de Nietzsche revela-se claramente: a “cultura autêntica” trabalha em auxílio à natureza, ou mais que isto, funde-se a ela em favor da criação vital: é esta precisamente sua natureza e naturalidade. Não é possível a nenhum saber subtrair-se à vida, mas é possível, interessadamente, dissimular a subordinação essencial do saber à vida. Igualmente possível, mas honesta, forte e natural é a assunção do fluxo, do conflito, do mistério, apropriados pelo homem que se faz possuidor de amplos horizontes, e que assim suporta e deseja a natureza em sua capacidade de enxergar sempre além. É neste sentido que natureza e cultura podem, enfim, se reconciliar, pois, como afirma Kofman:

Só há natureza ou só há cultura, ou antes, dois tipos de natureza e de cultura: uma cultura artificial, expressão indireta e velada de uma natureza deficiente, incapaz de se organizar por si mesma e que precisa de estimulantes exteriores; uma cultura natural, ingênua, exprimindo diretamente a natureza, mas cuja ingenuidade e simplicidade são o resultado de uma conquista, de uma estilização, de uma arte da dissimulação.¹²²

¹²² KOFMAN, Sarah. “O / Os ‘conceitos’ de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação” in: *Nietzsche hoje?* Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 100.

REFERÊNCIAS

BUCKHARDT, Jacob. *Reflexões sôbre a história*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. “Arte como movimento de renovação da cultura” In: *Wagner em Bayreuth*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

CLÉMENS, Eric. “Da leitura à história extemporânea” In: *Nietzsche hoje?*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Nietzsche espírito artístico*. Londrina: CEFIL, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de António M. Magalhães. Porto: RÉS, 1987.

DIAS, Rosa Maria. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

_____. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Presença, 1988.

GIRARDOT, Rafael Gutierrez. *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1966.

GUÉRON, Rodrigo. “Como Nietzsche compreende ‘história’ e a descrição do ‘século da história’” In: *A fidelidade à terra: arte, natureza e política – assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALÉVY, Daniel. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

KOFMAN, Sarah. “O / Os ‘conceitos’ de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação” In: *Nietzsche hoje?*. Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MACEDO, Iracema. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

_____. “Por que sou um extemporâneo?” in *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso, 2000.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Estela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2000.

MURICY, Katia. “Palavra do passado, palavra do oráculo” In: *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich W. *Cinco prefácios para livros não escritos* – coletânea de textos. Tradução de Pedro Sússekind. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação).

_____. *Consideraciones intempestivas: I David Strauss, el confesor y el escritor*. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1988.

_____. *Considerações extemporâneas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. *Ecce homo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. “Fragmentos póstumos” In: *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã* – seleção de fragmentos póstumos. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003. (Escritos sobre educação).

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

_____. *Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea*. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. “Tornar-se quem se é: educação como formação educação como transformação” In: *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de M.F. Sá Correa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.