



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marlon Tomazella Baptista

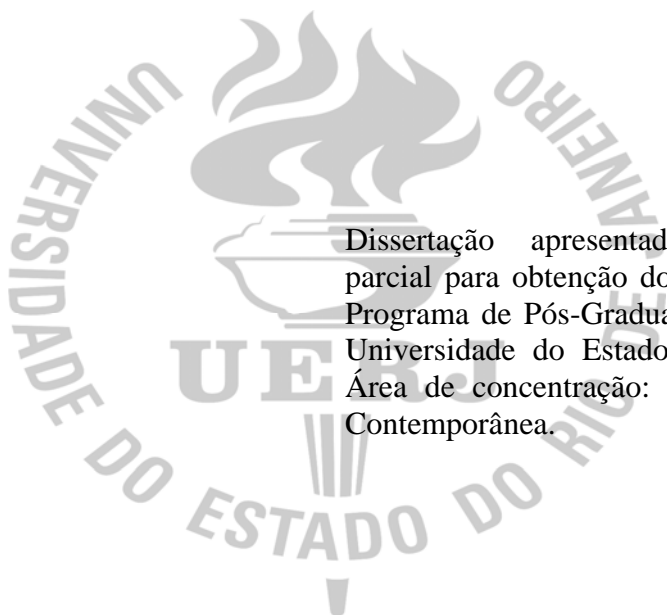
**Cultura e natureza no jovem Nietzsche:
o problema da formação (bildung)**

Rio de Janeiro

2009

Marlon Tomazella Baptista

**Cultura e natureza no jovem Nietzsche:
o problema da formação (bildung)**



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.

Orientador: Prof^ª Dr^ª Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677 Baptista, Marlon Tomazella.
Cultura e natureza no jovem Nietzsche: o problema da
formação (*bildung*)/ Marlon Tomazella Baptista. – 2009.
181 f.

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

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Imagem
(Filosofia) – Teses. 3. Metafísica - Teses. 4. Filosofia da
natureza – Teses. 5. Cultura – Teses. I. Dias, Rosa Maria. . II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

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

Assinatura

Data

Marlon Tomazella Baptista

**Cultura e natureza no jovem Nietzsche:
o problema da formação (bildung)**

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 03 de março de 2009.

Banca Examinadora:

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

Prof^o Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Prof^a Dr^a Vera Maria Portocarrero
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2009

DEDICATÓRIA

À minha mãe

AGRADECIMENTOS

Primeiramente à Rosa Maria Dias, minha orientadora e grande amiga, que muito contribuiu tanto para as minhas decisões e caminhos possíveis na elaboração da dissertação, quanto para o meu amadurecimento teórico e humano. Agradeço-lhe muito pela paciência, pelo engajamento e sinceridade, pela simplicidade e beleza, pelo conhecimento e por sua sabedoria diante da vida.

Ao professor Fernando Rodrigues, cuja erudição e leitura cuidadosa me auxiliou a corrigir problemas no texto.

À professora Vera Portocarrero, devido à sua prestatividade perante os imprevistos que sofreram esta dissertação, além da contribuição por meio de sua forma sensível de lidar com os problemas filosóficos e colocar questões em geral.

Ao meu querido amigo Tiago Barros, devido à sua bela companhia e forma verdadeira e engajada de se relacionar com a filosofia e com a universidade.

A todos os meus amigos íntimos

A minha família.

Deixar amadurecer inteiramente, no âmago de si, nas trevas do indizível e do inconsciente, do inacessível a seu próprio intelecto, cada impressão e cada germe de sentimento, e aguardar com profunda humildade e paciência a hora do parto de uma nova claridade: só isso é viver artisticamente na compreensão e na criação.

Rainer Maria Rilke

RESUMO

BAPTISTA, Marlon Tomazella. *Cultura e natureza no jovem Nietzsche: o problema da formação (bildung)*. 2009. 181 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Dedicamo-nos ao estudo do modo como aparece a questão sobre a formação do ser humano no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900), entendendo que ele dialoga com a antiguidade grega e com a tradição sobre a questão da formação (*Bildung*) na Alemanha dos séculos XVIII e XIX. Para tanto realizamos alguns apontamentos sobre o classicismo e o idealismo alemão, além do sentido e consequência dos princípios fundamentais da *Aufklärung*. A pesquisa se desdobra a partir do modo como Nietzsche entende o sentido da arte em si mesma, e conseqüentemente, do modo como o seu agente, o artista, realiza um movimento que imita a dinâmica de existência da própria natureza; o que ocasiona primeiramente uma mudança na concepção do que seja obra de arte – concepção fundamental ao pensamento sobre a *Bildung* já no século XVIII para determinar o que deve ser o homem. Com isso, é preciso rever os fundamentos sobre os quais se assentaram o humanismo alemão moderno, e ser redefinido o que é humanidade e o que é natureza – e que relação há entre elas. Nesta revisão das definições que norteiam os direcionamentos da cultura por meio da formação dos indivíduos, realiza-se a crítica nietzscheana quanto às razões e metas dos meios de educação modernos e de sua institucionalização. Ao mesmo tempo que, por outro lado, refletimos sobre a proposta do que seria de fato a constituição de uma cultura que correspondesse ao ideal trágico de humanidade: ou seja, de uma formação que educasse para finalidades mais altas dos homens, que correspondessem à meta metafísica da natureza. O que é o homem? Quais são suas metas mais altas? O que é o mundo ou a natureza? O que é a arte? O que é a cultura? São estas questões fundamentais que norteiam esta dissertação, considerando-se a hipótese de que a idéia de formação em Nietzsche é uma forma de superar a *Bildung* clássica pautada na racionalidade e moralidade, mas de modo distinto à pretensão de superação das oposições proposta pelo idealismo.

Palavras-chave: Natureza. Cultura. *Bildung*. Metafísica.

ABSTRACT

We dedicate ourselves to the study of how appears the issue about the cultivation of human being in the thought of Friedrich Nietzsche, considering that he dialogues with the ancient Greece and with the tradition on the question of education (*Bildung*) in Germany of the eighteenth and nineteenth centuries. To do so we give some consideration to the German classicism and idealism, besides the meaning and consequence of the fundamental principles of *Aufklärung*. The research unfolds in such way that aims to consider how Nietzsche understands the meaning of art in itself and therefore, how its agent, the artist, performs a existential movement that imitates the dynamic of existence of the nature itself; what primarily involves a change of conception about what is the work of art - fundamental conception to the thought about the *Bildung* already in the eighteenth century to determine what the man should be. Therefore, it's necessary to review the grounds on which were based the modern German humanism and to be redefined what humanity and nature are - and how is the relationship between them. In this review of the definitions that determine the directions of the culture through the cultivation of individuals, occurs Nietzsches criticism about the reasons and goals of the modern means of education and its institutionalization. While on the other hand we think in how appears the proposal about what could actually be the establishment of a culture that corresponded to the tragic ideal of humanity; that is, a cultivation that educates to the highest aims of men, in accord to the goal of a metaphysics of the nature. What is the human being? Which are his highest goals? What is the world or the nature? What is art? What is culture? These are the fundamental questions that lead this dissertation, considering as fundamental hypothesis that the Nietzsche's idea of cultivation is a way to overcome the classical *Bildung* based on rationality and morality, but in a different meaning in relation to the idealistic pretensions of overcoming of the oppositions.

Keywords: Nature. Culture. *Bildung*. Metaphysics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A BILDUNG CLÁSSICA	16
1.1 Considerações preliminares acerca dos termos <i>Bildung</i> e <i>Kultur</i>	16
1.2 Winckelmann e a proposta de formação por meio da obra de arte	21
1.2.1 <u>As viagens de formação</u>	21
1.2.2 <u>Antigo = grego, grego = ideal</u>	22
1.2.3 <u>O conceito de imitação</u>	25
1.2.4 <u>O grego é sereno</u>	27
1.2.5 <u>A recepção das obras</u>	33
1.2.6 <u>Arte como elevação ao supra-sensível</u>	36
1.2.7 <u>A importância de Winckelmann</u>	37
1.3 Fundamentos teóricos da <i>Bildung</i>: Kant, Fichte e Humboldt	38
1.3.1 <u>O sujeito moderno</u>	38
1.3.2 <u>Sujeito e cultura: Kant e o projeto de uma nova educação</u>	40
1.3.3 <u>Fichte e a determinação do homem em si e do homem na sociedade</u>	48
1.3.4 <u>Humboldt e o projeto da prática formativa em conformidade com as idéias de sujeito autônomo, limitação dos poderes do Estado e formação do gosto</u>	57
1.3.4. A herança grega	58
1.3.4. A destinação do homem	59
1.3.4. A preocupação em limitar os poderes do Estado para garantir a <i>Bildung</i>	61
1.3.4. O sentimento estético como harmonização entre sensibilidade e espírito	64
1.4 O novo ideal de formação e a intervenção na realidade	66
1.4.1 <u>Neo-humanismo e o projeto da <i>Bildung</i> institucionalizada</u>	66
1.4.2 <u>O <i>gymnasium</i></u>	70
1.4.3 <u>A universidade</u>	73
1.4.3. O advento da idéia de uma universidade moderna	73
1.4.3. A instauração da nova universidade constituída filosoficamente	76
2 OUTRA GRÉCIA OU BILDUNG TRÁGICA	86
2.1 A repercussão do primeiro livro publicado por Nietzsche	86
2.2 Observação preliminar e breve análise a respeito do sentido da expressão “impulsos artísticos da natureza” em <i>O nascimento da tragédia</i>	89
2.3 O sonho e a beleza de Apolo	93
2.4 A embriaguez e o terror de Dionísio	100

2.5	A percepção aniquiladora e o posicionamento trágico	110
3	A JUNÇÃO METAFÍSICA ENTRE NATUREZA E CULTURA OU A EFETIVA REALIZAÇÃO DA CULTURA	125
3.1	Como uma querela estético-metafísica assume o caráter de crítica à cultura .	121
3.2	Para uma abordagem da cultura	128
3.3	O tratamento com a língua	131
3.4	A liberdade juvenil e o abandono da filosofia	135
3.5	A ciência e o especialista	141
3.6	A lembrança e o esquecimento	147
3.6.1	<u>O historicismo</u>	148
3.6.2	<u>O excesso de memória</u>	150
3.6.3	<u>A perda de si</u>	157
3.7	A cultura trágica	161
4	CONCLUSÃO	174
	REFERÊNCIAS	176

INTRODUÇÃO

Antes de apresentar uma introdução que proporcione ao leitor uma idéia clara dos caminhos e da estrutura geral desta dissertação, pretendemos colocá-lo a par das razões que levaram o autor por este caminho, por conta das quais esta pesquisa se efetivou – o que também consideramos uma parte fundamental desta introdução.

Tudo teve início com o estudo de *O Nascimento da Tragédia* de Friedrich Nietzsche. O nosso interesse em conhecer melhor uma forma de conceber o mundo a partir da idéia de uma força metafísica originária e eterna que visa a pura concepção e destruição de formas enquanto sua finalidade última nos chamou a atenção, principalmente em comparação às formas de metafísica da tradição ocidental. Vimos aqui, por um lado, algo que se assemelha muito à metafísica tradicional: o anseio praticamente melancólico e cheio de nostalgia por algo que fosse superior ao nosso contato com a experiência mais imediata, não somente dos sentidos, da empiria, mas de todos os âmbitos de experiências que compõem o que chamamos de vida humana lançada na temporalidade. Não é a toa que Nietzsche se chama de romântico em sua tentativa de autocrítica de 1886, ou até mesmo de hegeliano ao comparar sua teoria estética do apolíneo-dionisíaco como forma de alcançar uma espécie de síntese figurada na tragédia. Mas, apesar deste seu esforço numa revolta contra a realidade, sentimo-nos atraídos por seu pensamento por percebermos que ali continha algo de extrema importância e seriedade, que apontava para um tipo de rompimento, de fissura, de separação, de rebelião, de exigência para que fossem colocados certos problemas em questão. Problemas estes que, em meio aos êxitos do desenvolvimento científico e econômico, estavam sendo deixados de lado. Nietzsche escreve mais tarde sobre si mesmo que neste seu primeiro livro ele havia tocado numa questão que até então permanecia inquestionável: qual é o sentido da ciência? De onde ela vem? Qual é a sua razão de ser? Ao fazer isso Nietzsche propôs questões que soaram como algo escandaloso, principalmente diante da modernidade sedenta por implementação do desenvolvimento de suas capacidades técnicas oriundas de um posicionamento perante o mundo que, aos olhos de Nietzsche, teria suas razões na Grécia clássica, com a postura de que o homem poderia controlar o destino a partir de suas próprias forças guiadas pela razão.

Mas questionar o sentido da ciência sinaliza para problemas ainda mais fundamentais, pois a necessidade de problematizar a postura científica aponta para o caráter sintomático de algo que a precede e fundamenta: o que se está entendendo por vida para que se possa

empreender um tipo de cultura que tenha a ciência enquanto meta mais alta? Qual é o caráter deste homem teórico? Afastamento da simplicidade do mundo da vida? Há quem objeta Nietzsche - enquadrando-o no interior das filosofias da vida - por ele não definir qual é afinal o significado de “vida”. Esta objeção nos incomodou por muito tempo e nos levou a investigar até que ponto não é definido o sentido de vida, ou até que ponto há necessidade de definição teórica em torno de algo que é intuitivo, de algo que é da alçada do sentimento ou do inefável, restringindo-se à própria ação da vivência em si mesma. A conclusão a que chegamos é que Nietzsche não trata nem de vida e nem de qualquer outro termo no âmbito da cristalização do conceito. Ele se utiliza de analogias, de indicações sutis, das artes, por conta da constatação das limitações do conceito para tratar de algo que é inclusive condição de possibilidade para a sua existência: o próprio conceito como forma de imposição e domínio de uma forma de exteriorização específica de vida, desta força que quer criar formas. Ao se falar que a ciência figurada na pesquisa que garante o distanciamento do pesquisador em relação ao que ele pesquisa tem formado a sua história como um modo de distanciamento da vida por parte de seus discípulos, isso nos parece poder ser passível de interpretação sem muitas pesquisas teóricas. Pois Nietzsche parece ter sentido esta questão como problema - para além de suas especulações filosóficas - ao olhar ao seu redor, nos ambientes acadêmicos e eruditos. O quanto este modo de espiritualização é capaz de debilitar a capacidade de resolver bem certas questões pessoais mais determinantes para a construção da personalidade a partir da qual podem surgir as obras que identifiquem a peculiaridade de uma cultura. Por vezes, impossibilitando que as pessoas envolvidas com o excesso de pesquisa (no sentido inclusive do modo a partir do qual a escrita desta dissertação mesma foi possível) sejam capazes de serem “bem resolvidas” no sábio sentido da linguagem comum e vulgar. Questionar o sentido da cultura pautado no valor excessivo destinado ao conhecimento envolve o questionamento da idéia que o homem desta cultura está a fazer sobre qual é o sentido da existência dele mesmo. Esta é a grande questão decorrente da problematização da ação irrestrita do conhecimento.

Esta pesquisa reflete um período de iniciação filosófica de seu autor, ou seja, a sua própria construção diz respeito ao experimento inevitável realizado em todo processo de formação. Por conta disso, a percepção de possíveis caminhos de investigação só foi surgindo lentamente – com certeza, num tempo bem maior que os dois anos promovidos pelos programas de mestrado em geral e pelas agências de fomento. Pois, se inicialmente houve o

interesse em pensar a natureza como formada por impulsos estéticos, a partir disso, desdobrou-se uma necessidade de compreender como se dá esta relação em torno de uma concepção cósmica e valorativa da existência em sua aplicação nas organizações e formas de expressão humanas que compõem o que chamamos de cultura. Sendo que, de uma forma muito nítida, a discussão em torno do problema da cultura é o *leitmotiv* de toda esta dissertação. Além disso, as discussões em torno da cultura são características da modernidade, e o foco das críticas nietzscheanas está justamente no projeto da modernidade. De uma modernidade que, ainda que herdeira de um projeto socrático, apresenta características que evidenciam sua peculiaridade.

Assim, surgiram duas questões imprescindíveis para serem investigadas: 1) a concepção moderna sobre como fora a cultura dos gregos, 2) e que determinação de “homem” está em jogo para poder-se problematizar a cultura na modernidade. Pensar sobre que concepção que se está a criar sobre os gregos ao entendê-los como serenos e harmônicos se torna de importância primeira para podermos entender os fundamentos sobre os quais todo o interesse de Nietzsche sobre os helenos se assenta. Pois afinal de contas, é contra esta postura que se volta todo *O Nascimento da Tragédia*. Para tanto, decidimos estudar Winckelmann, um dos principais responsáveis pelo valor soberano que todo o classicismo tardio da Alemanha assumiu. É com ele que tem início todo um retorno aos gregos na Alemanha, a ponto de se tornar lugar comum – ao menos entre escritores alemães - a idéia de que a Alemanha seria a manifestação do espírito grego na modernidade.

A segunda questão essencial para a qual nos sentimos impelidos foi compreender a concepção de homem desenvolvida na modernidade a partir do pressuposto de que ele se trata de um ideal, e não de um fato, uma natureza ou espécie. A cultura somente pode se tornar problema a partir do momento em que se pensa o homem enquanto algo problemático, o que nos leva inevitavelmente a refletir sobre o modo a partir do qual o homem pode vir a se tornar homem: por meio de um processo formativo, por meio da educação, do cultivo, da delimitação de suas formas conforme uma idéia, uma imagem de *homem*. Por isso investigamos as reflexões de Kant, Fichte e Humboldt sobre a tarefa do homem, sobre o homem enquanto uma tarefa, um imperativo, sobre como alcançar esta meta ideal, como defini-lo, determinar o seu destino, o que lhe há de mais fundamental e distintivo.

Com estas duas etapas concluídas, passamos a nos dedicar ao caráter institucional que assumiu a colocação em prática do ideal de formação decorrente da idéia de sujeito formulada

por Kant, juntamente com os seus desdobramentos nas pretensões de totalidade conceituante do idealismo alemão. Trata-se de um passo essencial escolhido enquanto método de trilhar o caminho de nossas reflexões, porque a tarefa educativa assume o papel central e se torna a condição de possibilidade para a formação da cultura; pois, já que é preciso criar o homem, já que ele não vem pronto, o modo de constituição da cultura e de suas expressões depende diretamente da maneira pela qual ele é formado. Por tratarmos da questão cultural desenvolvida por pensadores alemães, estudamos a constituição das instituições superiores de ensino alemãs: a universidade e o *Gymnasium*.

Parece-nos ser muito salutar e instrutivo compreender um pouco desta tradição de pensamento em torno da formação (*Bildung*) não simplesmente para fazermos comparações com o pensamento de Nietzsche, para percebermos semelhanças, heranças, oposições e rompimentos. Trata-se de uma questão fundamental que, durante a segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX, perpassou praticamente todas as reflexões realizadas na Alemanha. Neste sentido Nietzsche é herdeiro, é herdeiro não necessariamente de algum tipo de mesmo posicionamento perante o problema, mas de um mesmo problema, a *Bildung*. E isso se manifesta desde seu primeiro livro na acusação de que se está a valorizar aspectos humanos que são insuficientes para a consumação da humanidade de forma legítima, e, conseqüentemente, de uma verdadeira cultura. Assim, se dedicamos um longo primeiro capítulo ao estudo de reflexões artísticas e filosóficas em torno do problema da formação, do cultivo do homem; o segundo capítulo é destinado à compreensão do que significa a perspectiva trágica diante da vida, por meio da compreensão justamente do modo como Nietzsche está a compreender o sentido de “vida” enquanto sinônimo de “natureza”, e a natureza enquanto o jogo formado entre os impulsos apolíneos e dionisíacos.

Nossa última etapa (o último capítulo) é compreender em que aspectos as pessoas oriundas desta formação problematizada por Nietzsche apresentariam sua situação de serem “mal resolvidas”. Se no segundo capítulo apresentamos os fundamentos metafísicos a partir dos quais Nietzsche pode apontar o caráter de anomalia, de desvio dos desígnios que o homem deve ter; no terceiro capítulo apresentamos os modos pelos quais se expressam a conseqüência de um processo formativo que não preza o cultivo do elemento mais fundamental da natureza que deve estar no homem: sua justificação estética, de modo que a arte seja sua justificação e assinale seu caráter distintivo, de herdeiro dos desígnios da

natureza em formas mais elevadas; sua finalidade de voltar-se para além de si mesmo, e, além disso, da necessidade de ir contra o seu tempo, de ser extemporâneo.

Neste momento do último capítulo realizamos dois movimentos finais e decisivos. Por um lado apresentamos as críticas pontuais que Nietzsche faz à cultura de seu tempo: o enfraquecimento da capacidade de conhecimento de si e de decisão dos jovens decorrentes da falta do cultivo de determinadas esferas de suas personalidades, abandonadas por não corresponderem à lógica econômica e à máxima educacional que pretende um amadurecimento rápido, visando somente finalidades como a ocupação de postos de trabalho e a satisfação de necessidades imediatas figuradas na idéia de felicidade como satisfação empírica. Este modo de formação ocasionaria a inabilidade para lidar com as diversas vivências e decisões práticas da vida, nas quais o conhecimento histórico ou erudito de nada serve, sendo que é necessário aprender a lidar de forma proveitosa também com os sentimentos, os desejos e as paixões, é preciso aprender a viver. Pois, um modo de formação exclusivamente intelectual ocasionaria a perda da segurança da qual o instinto também deveria tomar parte. A incompatibilidade entre a interioridade da personalidade e o modo como ela se expressa no exterior inviabiliza a probidade e a unidade da personalidade, de modo que a forma de vida do indivíduo não corresponde aos seus ideais e interioridade, a qual acaba por sempre se manter velada ou se mostrar por meio de abstrações e teoricamente, sem que haja a efetiva participação “de corpo inteiro” nos empreendimentos realizados por este indivíduo cindido. A consequência do excesso de ciência figurado na inabilidade para lidar com o esquecimento seria um problema decorrente do excesso de conhecimento histórico, o qual seria responsável pela crença na possibilidade de afirmar definitiva e objetivamente como foi o passado para assim poder julgá-lo, além de ocasionar um grande relativismo quanto à validade dos valores morais e dos modos de vida em geral; o que, para a juventude, pode ser extremamente nocivo, devido à sua predisposição ao confronto, à novidade, além da não solidez de suas concepções. O esquecimento para Nietzsche aparece como uma potência ativa imprescindível de ser cultivada, pois o excesso de memória impediria a criação da novidade, cristalizando em demasia recordações e atos já consumados. O descuido com a linguagem evidenciaria também um dos sintomas da má formação, pois a publicação e leitura indiscriminada de textos mal escritos somente ocasionariam a perda das características mais próprias da língua materna – sendo que esta seria para Nietzsche essencial para a constituição de uma cultura que se identificasse em seus escritores que melhor maneжaram esta

característica que manifestaria o espírito de um povo por excelência: a linguagem nativa. A falta de orientação no sentido de determinar um valor e meta superiores para a cultura ocasionaria a perda de perspectivas dos jovens quanto às suas possibilidades de futuro, pois o modo da suposta cultura promovida pelos negociantes, pela ciência e pelo Estado só visaria a promoção dos interesses particulares dos indivíduos, de modo que todos tivessem seus egoísmos garantidos e protegidos para poderem visar à vontade finalidades triviais, insuficientes para a conquista, aos olhos de Nietzsche, de uma legítima humanidade. Estes seriam alguns dos motivos pelos quais os indivíduos com este tipo de formação inadequada seriam “mal resolvidos”, ou seja, incapazes de lidar adequadamente consigo mesmos e com os fins mais altos da cultura: a fecundidade da criação, da *poiesis*, da arte.

E por outro lado afinal, apresentamos o que Nietzsche compreende ser a finalidade do homem e da cultura enquanto aqueles responsáveis por aperfeiçoar a natureza, como aqueles que são capazes de alcançar o que a natureza tenta de forma canhestra e desastrada: a beleza. Trata-se de compreender como é possível ser pensada uma cultura que tenha como fundamento e meta um motivo essencialmente estético. Assim, a relação entre natureza e cultura no pensamento de Nietzsche ocorre de forma muito peculiar, pois a finalidade da cultura seria justamente de auxiliar a natureza a alcançar melhor suas metas: ajudá-la a redimir-se de seu sofrimento originário de uma vontade cega por meio de belas formas. Os indivíduos que compõem a cultura não teriam como meta suas próprias individualidades somente, pois suas individualidades estariam a serviço de uma meta que é metafísica: viabilizar o engendramento de indivíduos exemplares que comportem em si a concentração do que há de propriamente humano, para que assim, eles possam prover a cultura da qual eles são oriundos de valor, sentido e beleza. Deste modo, esta dissertação visa lidar com o modo como Nietzsche pensou a relação controversa entre humanidade e natureza não só da modernidade, mas de certa forma, da tradição ocidental como um todo, para conceber uma idéia de cultura em que a meta da natureza lhe seja decisiva e determinante. Em suma, tratamos do sentido da formação (*Bildung*) para Nietzsche enquanto um modo peculiar de pensar na totalidade de abrangência compreendida no cultivo de todas as habilidades do homem – sentido este já concebido pela própria tradição da *Bildung*. Sua peculiaridade se dá num modo de interpretar os gregos a partir de onde ele pôde compreender a totalidade da formação humana somente possível em comunhão com a natureza, elevando-a, ao invés de somente se separar dela.

1. A BILDUNG CLÁSSICA

1.1. Considerações Preliminares Acerca dos Termos *Bildung e Kultur e Aufklärung*

Como início desta dissertação, afirmamos que o mote em torno do qual ela gira tem seu início por meio de um retorno às origens. A determinação do que está sendo entendido como origem é o ponto delicado de toda a questão. Veremos que se trata de uma perspectiva que tem os gregos como origem. Mas, para quem desta determinação prévia, trata-se da necessidade de pensar a origem numa busca de compreensão sobre o tempo presente - em nosso caso neste momento, sobre o século XVIII. O retorno às origens tem o sentido de busca pela identidade da modernidade. O que é afinal a modernidade? A necessidade de responder a esta pergunta fez com que o retorno aos antigos assumisse tendências valorativas que não podem ser afastadas de características que os próprios modernos já evidenciavam, pois ao considerar os antigos como um brilhante momento perdido da humanidade, buscava-se por alguma característica essencial do homem que, de certa forma, não estava mais presente. A nostalgia deste retorno aponta para a modernidade teimosa do procedimento: resgatar o homem então perdido, trazê-lo de volta a si mesmo, pressupondo-se que seria de fato possível todo este poder deliberativo, pois o homem já estava então sendo visto a partir de outros fundamentos e poderes: ele pode educar-se, e, assim, transformar-se no que ele deve ser. Neste horizonte de pensamento estão em jogo três conceitos essenciais: *Kultur*, *Bildung* e *Aufklärung*. A íntima ligação entre eles se dá porque, além de seus campos de significações serem exclusividades modernas, passaram a ser de fato incorporados à língua alemã de forma recorrente num mesmo século, no decorrer do século XVIII. Pensemos um pouco, de forma preliminar, sobre estes termos.

A questão em torno de uma crise, no sentido de haver a necessidade de esforços perante um problema primordial cuja clarificação se faz necessária por estar ocorrendo um rompimento, uma quebra de paradigma, nos remete ao interior da *querelle* entre os antigos e os modernos, a qual só se tornou possível devido a uma maior preocupação com a história. Já desde o século XVII, por conta das mudanças políticas, científicas e sociais européias, passou a haver a necessidade de pensar o então atual estágio da humanidade em relação com os que o

precederam¹. Sendo que, para se tornar possível pensar numa perspectiva histórica de progresso por meio do uso adequado da razão – o que acabará por se figurar na *Aufklärung* -, foi necessário combater outras compreensões históricas, como por exemplo, a de que ela se dá num movimento de degeneração, de decadência, exposta pela perspectiva cristã do mundo terreno como perda do paraíso originário. Passa-se então a levar em conta fatores históricos de determinação tanto de teorias filosóficas e da criação das artes, assim como até mesmo de doutrinas religiosas, como, por exemplo, a interpretação histórica acerca de acontecimentos da Bíblia feita por Baruch de Spinoza. Por meio deste empenho de compreensão a partir de uma certa humanização da história, vendo-a como resultado de deliberações e ações humanas ao invés da pura sujeição à vontade divina, é que surge a discussão sobre o significado de “cultura”, sobre a necessidade de definição do que seja cultura. Pois, enquanto pertencentes a um mundo essencialmente impregnado pela cristandade, os homens não tinham necessidade de colocar esta questão justamente pelo fato de que o estatuto de sua humanidade já estava assegurado pelo seu caráter privilegiado de criatura portadora de espírito, do sopro divino, que os fazia habitar um mundo cuja ordem e posição ontológica dos entes já estava determinada de antemão por um Deus criador². Assim, a partir da consideração de que o homem constrói o modo de efetivação de sua humanidade, passa a ser preciso pensar sobre a cultura para determinar inclusive o que afinal é humano ou não, sendo que, num tempo de descobertas marítimas de outros povos e continentes, e conseqüentemente, de outros costumes, modos de organização e visões de mundo, tornou-se premente colocar a questão acerca do que é cultura - ou seja, legitimamente humano - e o que não é. Não se trata mais somente de uma diferenciação pressuposta, sendo que o homem europeu passa, no final da Idade Média e nos inícios da modernidade, deparando-se com outros povos dos quais ele não sabia da existência, a perceber que o horizonte de determinação do que seja humanidade extrapola os limites da Europa e do oeste da Ásia, assim como vai além da obediência e compreensão dos mandamentos cristãos.

¹ Acerca desta questão, ver BAUMER, Franklin L.. *O Pensamento Europeu Moderno, Volume I, Parte II, Capítulo 6: Antigos e Modernos*.

² Lembrando que o termo *Bildung* (formação) e o verbo *bilden* (formar) tiveram sua origem de utilização na Bíblia, a partir do termo *Bild* (imagem), e só no decorrer do século XVIII tiveram seu sentido secularizado. Conforme a tradução de Lutero, aparece em *Gênesis*, 1; 26/27: “E Deus disse: deixe-nos fazer homens, uma imagem (*ein Bild*), que seja igual a nós, que reine sobre os peixes do mar e sobre os pássaros que estão sob o céu, sobre os animais do campo e sobre todos os vermes que rastejam sobre a terra / E Deus criou o homem à sua imagem (*Bild*), à imagem de Deus ele o criou; e os criou como homem e mulher”. Na 2ª Carta aos Coríntios: “Mas agora contemplemos todos a glória do Senhor com o rosto desvendado, como num espelho, e nos transfiguremos em sua imagem (*Bild*) de uma glória à outra do Senhor, que é o espírito”.

A palavra “cultura”, vinculada ao ser humano, tem sua origem com a agricultura³. Ou seja, para que um solo se torne adequado para a produção fértil de alimentos, é necessário que seja devidamente cultivado por uma técnica determinada. A alusão a este sentido aparece já no texto de Cícero (103 – 43 a.C.) intitulado *Tusculanae Disputationes (Debates em Túsculo)*, em que ele diz que, assim como o solo precisa ser cultivado para dar frutos, o espírito também o precisa; sendo que assim como o tratamento daquele se dá pela agricultura, deste se dá pela instrução, a qual tem como fio condutor a filosofia. Cícero se utiliza do termo *cultura animi*, ou seja, cultura da alma ou do espírito, o que, por si só, realiza um movimento contra qualquer idéia de naturalidade da natureza do homem, e que, pelo contrário, entende que o homem em estado de natureza, quer dizer, sem cultivo, encontra-se simplesmente na barbárie.

Segundo Franz Rauhaut em seu artigo *Die Herkunft der Worte und Begriffe “Kultur”, “civilization” und “Bildung” (A Origem das Palavras e Conceitos “Kultur”, “civilization” e “Bildung”)*, com o jurista Samuel Baron von Pufendorf (1632-1694) “estamos no início da *Aufklärung*” (RAUHAUT, 1965, p. 12). Este jurista se apropriou da expressão *cultura animi* de Cícero de modo a entendê-la como formação (*Bildung*) do espírito e do coração. Com isso, houve uma expansão de sentido quanto ao cultivo do homem, que não deve se dirigir somente ao espírito, mas à sua vida como um todo, configurando-se como uma *cultura da vida*, que tem como tarefa torná-la mais bela. Ao relacionar a vida com o coração, Pufendorf envolve no interior da abrangência do cultivo, o cuidado com aquilo que no homem não é deliberado, o respeito pela adequada manifestação desta parte do homem que está em relação direta tanto com os segredos de seus desejos interiores, quanto com a sua relação passional com o mundo que o cerca. Para que esta cultura da vida seja possível, é necessária a vivência em sociedade, sendo que é em contato constante com outros indivíduos com predisposições análogas que se pode primeiramente criar um ambiente propício ao estabelecimento de modos de vida que viabilizem a conquista da satisfação das necessidades puramente vitais para que, a partir disso, possa haver a oportunidade para o cultivo e elevação do espírito, para a preocupação com a beleza em seus variados aspectos criativos e para a intensificação do valor da moralidade. Assim, Pufendorf estabelece uma definição do conceito de cultura enquanto vida social, cultivo da vida e do espírito. Na época desta elaboração houve um grande choque com outros eruditos por conta das conseqüências anti-teológicas desta afirmação, pois, com esse conceito de cultura, Pufendorf se voltava contra o direito natural da teologia escolástica. Se o

³ Sendo que até hoje o termo cultura tem a ambivalência de sentido entre cultivo da terra e do homem em todas as línguas latinas, no alemão e em russo.

estado de natureza se referia somente à brutalidade animal e miséria decorrente da escravidão dos desejos, Adão poderia ser visto então como um bárbaro, devido ao caráter inconcebível de um modo de vida especificamente humano se constituir sem sociedade e cultivo. É neste sentido que é possível compreender Pufendorf como um dos primeiros *esclarecidos*, pois na verdade, a sua compreensão de estado de natureza não mais se referia ao paraíso originário, mas sim ao momento precedente à constituição da organização social. O que faz com que a idéia de degeneração e expiação da humanidade decorrente do pecado original não seja mais o foco da questão, pois é justamente a saída do estado de natureza o que possibilita a humanização que se torna capaz, por exemplo, de estabelecer códigos morais que possibilitem a não prática de certas ações entendidas – mesmo pelo cristianismo – como erradas ou inadequadas ao homem. *Kultur* passa a significar o contrário de barbárie, que é sinônimo da vigência do estado de natureza, ou seja, cultura passa a significar o âmbito das realizações exclusivamente humanas em oposição à natureza. Isso, ainda que de outra perspectiva, conserva certa familiaridade com a visão de mundo cristã, a qual vê o mundo natural, terreno, o corpo como instâncias de inferioridade existencial que devem ser, quando não quase completamente suprimidas e esquecidas, ao menos controladas e subsumidas pelas forças espirituais. Neste sentido, é possível então pensar, segundo Rauhaut, no movimento da reflexão esclarecida enquanto um certo cristianismo às avessas. Do mesmo modo que a *fraternité* enquanto um dos slogans da Revolução Francesa poderia ser entendida como uma secularização da *caritas* cristã, o termo “cultura” surge ao se ligar ao ideal humano que se esforça por concretizar a sua meta do lado de cá, na vida, ao invés da vida cristã que visa o além por meio da salvação. Pois, se o cristianismo se esforçava por superar o pecado para garantir a salvação após a morte, a cultura visa livrar o homem do estado natural e conquistar a felicidade nesta mesma vida⁴. Com isso, a cultura passa a ser entendida enquanto um ideal a ser buscado a partir do trabalho e exercício de determinadas habilidades que devem ser definidas e implementadas pelo homem. Para melhor compreendermos o sentido disso, lembremos de uma peculiaridade da língua alemã que se refere à diferença de sentido entre *Kultur* e *Bildung*.

⁴ Cabe lembrar que a relação com a natureza por parte da cultura no interior da reflexão alemã sobre a questão não é unânime, sendo que, Herder, por exemplo, em *Idéias para a Filosofia da História da Humanidade*, afirma que a cultura se volta contra a barbárie – ou seja, a violência e crueldade animal -, e não contra a natureza, sendo que o homem pode ser bem cultivado sem que, para isso, suas inclinações naturais precisem ser coagidas ou extirpadas violentamente.

Segundo Manfred Fuhrmann, em seu livro *Bildung: Europas kulturelle Identität (Formação: Identidade Cultural da Europa)*, a *Bildung* é a forma pela qual “o indivíduo toma parte na cultura” (FUHRMANN, 2002, p. 36). Ele se refere ao termo *Bildung* como um cânon; e entende o sentido de cânon como um tipo de escolha a partir de determinadas valorações de um campo específico em meio a um todo maior, que encontra certa estabilização e autoridade no decorrer do tempo. Este todo maior seria justamente a cultura, enquanto “dupla potência”: por um lado como um movimento de constante produção no interior de um determinado horizonte de possibilidade do novo, e por outro, como resultado da tradição conservada nos museus, arquivos, bibliotecas, etc. A existência deste par conceitual na língua alemã, segundo Fuhrmann, seria decorrente da herança do modo de pensar platônico acerca da relação entre as Idéias e os objetos empíricos que a elas se referem. Platão cunhou o termo *Methexis* para designar a relação dos objetos fenomenais com as Idéias puras. Este termo teria o significado de *participar, tomar parte (teilhaben)*. Ou seja, a coisa, enquanto fenômeno empírico, toma parte da Idéia a partir da qual ela recebe o seu modo de ser, sua forma. Assim ela se encontra num grau ontologicamente inferior em relação ao caráter prototípico da Idéia, do conceito, rerepresentando-o de forma imperfeita. Mas, mesmo assim, o fenômeno viabiliza a participação na perfeição da Idéia da qual ele participa, oferecendo a quem o observa a possibilidade de tomar consciência do conceito por meio mesmo da coisa apreendida empiricamente. A partir desta relação no interior da teoria do conhecimento de Platão é possível compreender a *Bildung* - o “processo de formar-se a si mesmo” (Ibid, p. 37) - na forma de pluralidade de indivíduos, ou seja, figurada nos *Gebildeten* - naqueles cultivados a partir do conhecimento principalmente da literatura e das artes dos clássicos antigos, com capacidade de discernimento e autonomia de pensamento - como equivalentes aos fenômenos percebidos sensivelmente. Enquanto, por outro lado, a *Kultur* seria uma abstração, uma idéia passível de ser apreendida somente na representação, na inteligência. Assim, se por um lado, esforçar-se pela formação é um trabalho que se encontra em desvantagem em relação à cultura, por outro, é por meio desta formação que é possível que o indivíduo, em sua inevitável parcialidade perante o todo da cultura, aproxime-se dela por meio de sua fonte fundamental (*Quellgrund*), o cultivo pessoal de sua personalidade.

Deste modo, num primeiro momento, e de forma provisória, podemos entender a *Bildung* como a atenção destinada ao processo individual por meio do qual o indivíduo entra

na cultura. Sendo que este processo deve ocorrer de forma não utilitária, ou seja, não visando outros fins para além do desenvolvimento máximo da pluralidade de habilidades e inclinações do sujeito, de modo a lhe viabilizar o contato com a verdade, com a moral e com a beleza. Por isso a sua importância enquanto um modo de educar que preza o espírito, ao invés de toda vantagem ou sedução material expressa, por exemplo, no sucesso econômico e profissional. Trata-se do desenvolvimento máximo das forças e disposições de si mesmo pelo próprio valor da exteriorização e efetivação das potencialidades idealizadas como pertencentes ao ser humano a partir da imagem então criada dos gregos – lembrando que se trata dos gregos da época de Sócrates, da Grécia clássica, da dialética e dos seus silogismos fundadores da racionalidade ocidental. “A vida como imagem, como estátua, como obra de arte: esta máxima programática foi de Plotino e do Neo-platonismo até Shaftesbury, até Winckelmann e ao classicismo alemão” (Ibid, p. 49).

1.2. **Winckelmann e a Proposta de uma Formação por Meio da Obra de Arte**

1.2.1. As Viagens de Formação

Ao se pensar na questão referente a como a arte pode interferir na formação do homem na modernidade, temos que voltar nossa atenção para meados do século XVIII para nos aproximarmos do sentido desta relação. Neste século floresce a escavação em sítios arqueológicos que se tornariam referência quanto a achados de esculturas antigas; sendo que, na Europa, e em particular na Alemanha, é a arte dos antigos que passará a ocupar o papel principal para possibilitar o enobrecimento do homem, por meio de um processo educativo, quanto ao seu valor moral, estético e intelectual.

Apesar de Roma já ser o principal foco de interesse dos viajantes desde o século XVI, no século XVIII isso se intensifica, e Roma se torna o centro cultural da Europa por abrigar os grandes tesouros artísticos da antiguidade, por portar a herança da grandeza de um tempo rico e passado, expressa em sua arquitetura, em seus museus e na sua história de centro de domínio de um grande império. Roma passa a ser a sede das produções clássicas humanas, o depósito daquilo que se conservou em meio às guerras e peripécias da história da Europa. Por conta disso, passa a ser de alto valor instrutivo as viagens para Roma. Se por um lado, estas viagens tinham um caráter de entretenimento e de fuga dos deveres sociais impostos pelas

regras do sistema de funcionamento da moral e das obrigações das cidades⁵; por outro lado, viajar para Roma passou a significar a forma mais autêntica de estabelecer um contato direto com o que houve de mais valioso produzido pela cultura, e em particular, pela arte, antiga.

Nesta época se inicia de forma intensa a publicação de literaturas de viagem, livros a partir dos quais o burguês ou o nobre que quisesse viajar para a capital da herança da tradição antiga para se instruir em contato direto com as obras dos grandes mestres, pudesse utilizar como uma espécie de guia, tanto dos locais mais importantes em que se encontravam as principais obras de arte, assim como críticas e comentários sobre as próprias obras, selecionadas e organizadas. É a partir daí que tem início a crítica e a história da arte, porque, ao determinar valorativamente uma obra perante outra, começa-se a argumentar e fundamentar critérios que determinassem o bom gosto. Um dos motivos de importância desta determinação se mostra devido a uma concepção recorrente em vários críticos e historiadores da arte desta época que relacionavam a formação do gosto com a formação moral; ou seja, para alguns críticos, ter bom gosto significava possuir e exercer belas virtudes, e a “falta de gosto implicava a falta de entendimento moral” (MORRISON, 1996, p. 25). Ao se deparar com as belas obras dos antigos, supunha-se ser possível estabelecer uma relação mais próxima que auxiliasse a compreender o contexto das obras, e, por sua vez, em contato com belezas ideais como uma Vênus de Cnido ou um Apolo de Belvedere, atribuía-se uma relação de causa e efeito entre a existência de um suposto ambiente propício ao surgimento de obras como estas e as próprias obras. Ou seja, entre os críticos desta época, era recorrente a perspectiva de que a beleza expressa nestas obras era um reflexo aperfeiçoado de características do povo no meio do qual elas foram criadas. E, a partir da nobreza e sublimidade imperante nas obras antigas, atribuía-se, a partir de uma forma histórica de compreensão, a causa ao ambiente natural e político que as envolveu. Este modo de pensar relaciona-se a perspectivas orgânicas de produção, a partir das quais seria possível, por exemplo, surgir o gênio, o grande criador, relacionando-o com a dinâmica de funcionamento de uma planta que cresce quanto mais o ambiente lhe for propício.

1.2.2. Antigo = Grego, Grego = Ideal

⁵ Ver *Italian Travel in the Eighteenth Century in Winckelmann and the Notion of Aesthetic Education* de Jeffrey Morrison.

O movimento artístico-cultural de retorno aos antigos se deu na Europa latina moderna com o Renascimento, enquanto na Alemanha este retorno aos antigos foi se dar tardiamente, por conta de acontecimentos históricos como a Guerra dos Trinta Anos e a Reforma Protestante com suas irreversíveis incompatibilidades com a cultura latina que, segundo seu ponto de vista, seria responsável pela deturpação do livro sagrado do cristianismo a partir de suas traduções para o latim e da sectarização ao seu acesso - sendo que Lutero se pautava no texto grego do evangelho e realizou sua tradução para o alemão para que todos pudessem ter acesso direto à palavra de Deus, sem mediações de sacerdotes e da Igreja.

Deste modo, até meados do século XVIII, as culturas latinas européias se relacionavam com a antiguidade tendo Roma como ponto de referência, tanto no que diz respeito ao catolicismo romano quanto ao humanismo clássico. Ainda que tenha havido vários esforços e interesse pelos gregos, o modelo de *Humanitas* era pautado numa consideração primordialmente *Romanitas*, e quando a atenção era destinada aos gregos, isso se dava sempre pela via das apropriações romanas. Ou seja, pensava-se, em vários aspectos, a independência cultural de Roma em relação à Grécia.

No que diz respeito à Alemanha, desde Lutero até este momento não havia surgido grandes homens que pudessem proporcionar à cultura alemã um valor equiparável às produções culturais latinas – sem contar a sua inferioridade enquanto organização política. Numa tentativa de se reintegrar à cultura européia, ocorre na Alemanha um classicismo tardio. Mas esta volta à antiguidade ocorre de uma forma distinta, pois é colocada a questão acerca do que é afinal, o que se deve entender por “antigo”, por “antiguidade”. Encontra-se assim, dentre outras, uma figura de essencial importância para esta determinação: Johann Joachim Winckelmann (1717-1768). A sua grande novidade foi ter elegido a Grécia clássica como modelo de cultura, atribuindo a ela o significado de “antigo”. A partir daí, a Alemanha pôde se desprender da sombra de Lutero como referencial cultural e nacional, e buscar na Grécia clássica novos parâmetros de julgamento e compreensão acerca de seu próprio espírito.

Já nas primeiras linhas de seu texto publicado em 1755 intitulado *Reflexões sobre a Imitação das Obras Gregas em Pintura e Escultura*, Winckelmann apresenta sua tese fundamental quanto à origem do bom gosto: “O bom gosto, que se espalha cada vez mais pelo mundo, começou a se formar primeiramente sob o céu grego” (WINCKELMANN, 2002, p. 29a). Compartilhando de princípios de seus contemporâneos, o autor afirma o caráter determinante do contexto da Grécia antiga para o florescimento das artes, tanto no que diz

respeito ao clima (“o céu suave e puro”), quanto à conjuntura política e dos costumes - como o incentivo às artes por parte de legisladores esclarecidos e a preocupação com o cultivo do corpo, o qual servia de modelo para os artistas. O modo específico de cuidado com o corpo era o que possibilitava uma das características essenciais das obras gregas: a precisão dos contornos, as curvas sinuosas que delineavam os limites dos músculos, de modo que fossem evitados os excessos, tanto da magreza quanto da gordura, em prol da conservação da bela forma por meio de exercícios físicos que viabilizassem a exteriorização máxima das potencialidades da virilidade e saúde do corpo.

Enquanto os modernos, num processo de complexidade da estrutura da vida social, cada vez mais, por se especializarem em determinadas áreas de atuação, deixam de desenvolver outras possíveis habilidades; deixam também de ter o cuidado com o objeto de imitação por excelência na arte grega: o corpo. O qual, até no que se refere às suas vestimentas, não sofria pressões e apertos que as roupas dos modernos causam. Tanto os cueiros quanto as vestimentas do mundo adulto que apertam e moldam superficialmente o corpo eram desconhecidas dos gregos, os quais se vestiam com roupas que auxiliavam a deixar perceber suas belas formas, sem coerção da natureza de seus movimentos.

Winckelmann interpreta os gregos a partir de uma perspectiva que os entende numa relação mais originária com a natureza, e por conseqüência, numa maior harmonia com ela, chegando mesmo a afirmar que na Grécia, desde a juventude, as pessoas se dedicavam “ao prazer e à alegria” (p. 33)⁶. Assim, devido a uma certa auto-satisfação exacerbada, a uma exuberância de vida, a uma alegria originária, os gregos despendiam muito tempo contemplando a si mesmos e criando obras de arte a partir destas contemplações. Pois os meninos nus no Ginásio praticando seus exercícios, assim como o nu em determinadas festas e celebrações, eram as melhores oportunidades para o artista observar e aperfeiçoar seus conhecimentos acerca das formas e possibilidades do corpo humano, sadio e vívido. E, devido às suas “posturas variadas, verazes e nobres”, mostravam-se como modelos muitos mais ricos de serem contemplados do que os modernos modelos profissionais que posam na academia. Esta última afirmação só é possível devido à compreensão de Winckelmann de que “o sentimento interior forma o caráter da verdade”, o que quer dizer que, os modelos a partir dos

⁶ “A perfeição foi tal que o divino, poderíamos dizer, tornou-se sensível; a natureza grega – humana – era tão perfeita, que nela podia-se ler o traço da mão divina. A educação e o condicionamento geral da cultura grega ofereciam ao artista um tal esplendor da natureza, que o seu ato criador se processava em condições excepcionalmente felizes”. (BORNHEIM, 1975. p. 19)

quais os artistas gregos recebiam inspiração portavam em suas performances corporais toda uma carga espiritual que fez com que os artistas desenvolvessem um modo de apropriação da imagem que passou a extrapolar os resultados de seus conhecimentos sobre as partes isoladas do corpo ou de sua conformação integral, de modo que passaram a se elevar acima da mera natureza e, a partir da observação destes corpos, alçaram-se à contemplação de um modelo (*Urbild*) cuja natureza espiritual era concebida somente no entendimento. Ou seja, o modelo se constituía como o portador de espírito que o animava e determinava quanto à sua imitação pelo artista; não se tratava somente de uma forma exterior e empírica, mas, ao invés disso, esta exterioridade passou a ser vista pelo artista como manifestação de algo puramente espiritual, o que, a partir dos atuais modelos pagos para posar, torna-se difícil de encontrar.

A partir deste ponto de vista, a arte grega possibilitou a contemplação do ideal, dando início a um anti-naturalismo por meio da intensificação da imaginação em prol da superação das contingências da realidade. Assim, não bastava mais imitar bem a natureza, mas se tornava imperativo imitá-la de modo a deixá-la mais bela: “A beleza sensível deu ao artista a bela natureza; a beleza ideal deu a ele os traços sublimes: daquela ele se apoderou do que há de humano, desta, do que há de divino” (p. 35). Estes traços do sublime, do divino, só foram possíveis de serem percebidos porque se tratava de uma natureza presente nestes humanos gregos de forma mais perfeita, sendo que Winckelmann percebe nos corpos dos gregos, por meio de suas obras de arte, uma maior estruturação em seu conjunto, uma melhor distribuição e harmonia de suas partes constituintes, “uma medida mais rica da plenitude” (p.36), em comparação aos excessos, às desarticulações, às partes excessivamente comprimidas ou distendidas dos corpos e obras de arte modernas.

1.2.3. O Conceito de Imitação

A partir desta compreensão acerca de uma percepção ideal dos gregos, aproximamos-nos do conceito de imitação (*Nachahmung*)⁷. Winckelmann estabelece uma diferença entre

⁷ O qual na verdade não é de todo original de Winckelmann, pois outros críticos de arte contemporâneos a ele já trabalhavam de certa forma com este conceito, como De Piles em *A Arte da Pintura* e *Os Princípios da Arte*, ou Daniel Webb em *Uma Investigação*. O que, de forma alguma, diminui os méritos de Winckelmann, sendo que foi a partir de sua apropriação e reelaboração deste conceito em relação com a tentativa de determinação do espírito artístico em específico, e humano em geral do homem grego, que as *Reflexões* causaram um impacto sem precedentes na cultura alemã, desencadeando um interesse pelos gregos que interferiria nos desdobramentos de sua história expressa em seus pensadores e instituições; além, é claro, de suscitar o ponto de partida para o debate na Alemanha sobre o estatuto da beleza e do valor das artes visuais e da literatura.

imitação e cópia (*Copie*); esta seria um tipo de imitação que visa reproduzir um determinado atributo de um objeto da natureza, enquanto aquela visa “juntar as observações de diferentes indivíduos, para trazê-los a uma unidade” (p. 37). Ou seja, a imitação, ao invés da cópia, seria pautada no ideal, de modo que, quando o escultor se colocava perante um modelo para fazer sua obra, sua preocupação não era a fidelidade às características físicas daquele indivíduo, mas, ao invés disso, era apropriar-se de suas características transfigurando-as, de modo que, as partes constituintes que não fossem as mais expressivas, fossem remodeladas na escultura de modo a assumirem o caráter mais alto, perfeito e sublime possível. Deste modo, aparece a compreensão de que a natureza concede suas dádivas de forma completamente desordenada e dispersa, e o artista seria aquele capaz de unificar o que, originariamente, a natureza criou separado. Este procedimento teria constituído a regra elementar para o artista: conceber a obra de modo que fosse parecida com o modelo, mas, “ao mesmo tempo mais bonita” (p. 35).

A beleza sublime da arte grega reside, até este momento, em duas causas essenciais, intimamente ligadas: **1)** a um contexto favorável da vida grega e da sua relação mais natural com a própria natureza, que facilitava o desenvolvimento e a exuberância tanto de seu corpo como de seus valores, os quais não precisavam ser castradores violentos dos desejos e dos impulsos naturais devido justamente a uma outra forma de relação com eles, de modo que o sensível e o ideal se relacionavam de forma mais próxima e harmônica, não sendo necessário que, para a presença de um, o outro fosse suprimido; como ocorre na moral cristã por um lado, ou no imperativo categórico, por outro, onde impera a soberania da razão num sentido de independência da sensibilidade⁸. **2)** Praticamente não se produz mais obras belas como as gregas por não se realizar o movimento de unificação da multiplicidade dos atributos dispersos pela natureza numa única figura. Por conta da perda desta habilidade Winckelmann

⁸ É neste sentido que Schiller, tendo como referência teórica sobre os gregos as *Reflexões* e a *História da Arte da Antiguidade* de Winckelmann e *Sobre o Estudo da Antiguidade e da Antiguidade Grega em Particular* de Wilhelm von Humboldt, diz o seguinte em uma de suas cartas sobre *A Educação Estética do Homem*: “Naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação das fronteiras. A poesia não cortejara a espirosidade (*Witz*), nem a especulação se rebaixara pelo sofisma. Podiam, se necessário, trocar os seus misteres, pois as duas, cada qual a seu modo, honravam a verdade. Por mais alto que a razão se elevasse, trazia sempre consigo, amorosa, a matéria, e por fina e rente que a cortasse, nunca a mutilava. Embora decomposesse a natureza humana e a projetasse, ampliada em suas partes, em seu magnífico círculo divino, não a dilacerava, mas a mesclava de maneiras diversas, já que em deus nenhum faltava a humanidade inteira. Quão diferente é a situação entre nós outros modernos! Também entre nós se projetou a imagem da espécie, ampliada em suas partes, nos indivíduos – mas por fragmentos, não em combinações diferentes, de modo que, para reconstituir a totalidade da espécie, é preciso indagar, um a um, todos os indivíduos, (...) não vemos apenas sujeitos isolados, mas também classes inteiras de pessoas que desenvolvem apenas uma parte de suas potencialidades, enquanto as outras, como órgãos atrofiados, mal insinuam seu fraco vestígio”. (SCHILLER, 1995, p. 40)

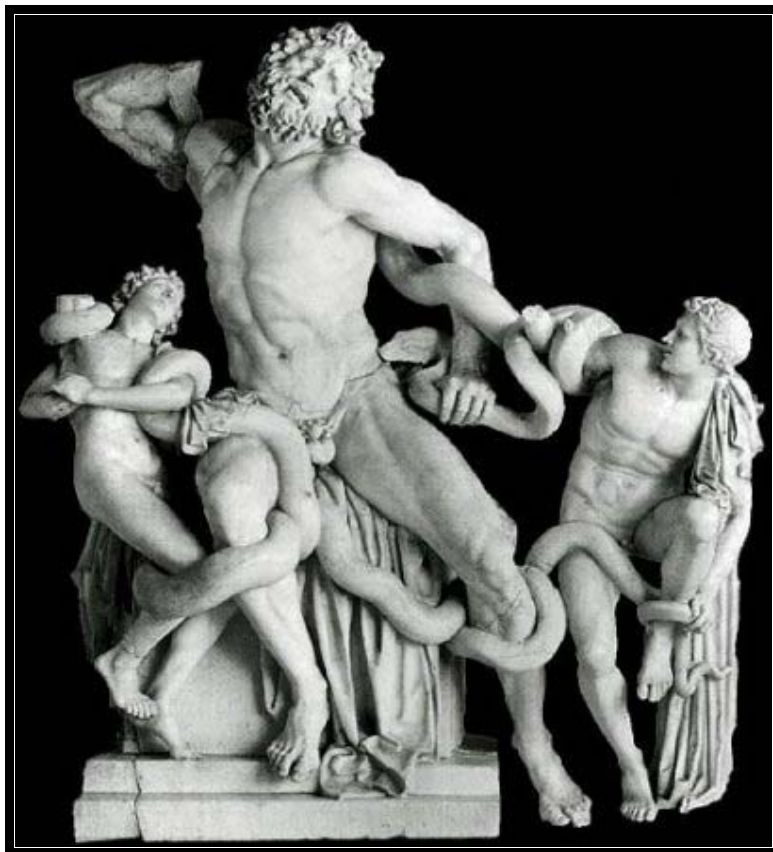
entende que imitar as obras dos gregos é o caminho mais seguro para uma efetiva imitação (enquanto *Nachahmung*) da natureza, ao invés da prática artística tendo a natureza como objeto privilegiado de imitação; ou seja, imita-se melhor a natureza por meio dos gregos, e não pela natureza. Esta não possibilita a exatidão e a nobreza do contorno que a arte grega realiza. É esta precisão do contorno que possibilitaria “circunscrever todas as partes da natureza mais bela e das belezas ideais” (p. 39) numa unidade completa e perfeita⁹ - o contorno (*Contour*), diz Winckelmann, era realizado como que a partir da ponta de um fio de cabelo. Após considerar a diferença na relação com a natureza e o modo específico de imitá-la, tratemos agora da terceira causa da beleza inigualável da arte dos gregos.

1.2.4. O Grego é Sereno

O ponto que nos parece ser culminante nas *Reflexões* se refere à interpretação de algumas obras de arte que se dão na tentativa de ilustrar uma intuição de Winckelmann que se refere ao sentido de dizer que, o que há de mais distintivo na obra dos gregos é o que ele chama de “nobre simplicidade e serena grandeza” (p. 43). Na tentativa de determinar com a linguagem algo que parece ser da alçada da intuição, o autor faz uso de metáforas, dizendo, por exemplo, que essas qualidades são equivalentes às profundezas de um mar que, mesmo com ondas e tempestades violentas em sua superfície, mantém-se calmo, silencioso e sereno. No que diz respeito ao caráter do homem grego expresso em suas obras de arte, isso se referiria a uma força presente nele que o possibilitaria manter sua alma sob a legislação de algumas regras que mantêm o seu equilíbrio mesmo na pior adversidade, mesmo frente às mais terríveis paixões. A escultura *Laocoonte*, oriunda do poema épico *Eneida* de Virgílio, seria a representação por excelência da expressão própria do sentido mais profundo do homem grego. Em sua representação está expressa uma situação das mais aterradoras, em que Laocoonte e seus filhos estão sendo atacados por cobras imensas. A ausência de qualquer

⁹ Sobre a força do ideal, da apreensão da idéia da humanidade em seu sentido universal presente na arte, é interessante comparar o que Schopenhauer diz em relação à poesia enquanto maneira mais adequada de apreender a história: “(...) vemos também como os historiadores antigos seguiam o preceito de Winckelmann, de que o retrato deve ser o ideal do indivíduo, pois expõe o individual de uma tal maneira que o lado nele expresso da Idéia de humanidade entra em cena. Já os novos historiadores, diferentemente, salvo exceções, apresentam na maioria das vezes apenas “um barril de entulhos e inutilidades, e quando muito uma ação principal de estado”. – Portanto, quem quiser conhecer a humanidade em sua essência interior e idêntica em todos os fenômenos e desenvolvimentos, logo, de acordo com a sua Idéia, para esses as obras dos grandes e imortais poetas fornecerão uma imagem muito mais fiel e distinta do que os historiadores são capazes”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 325)

vestimenta auxilia a visão da distensão de todos os seus músculos numa mistura de sensação de dor e de luta pela sobrevivência contra forças maiores que a sua. Mesmo perante a situação pavorosa, afirma Winckelmann, a posição e a expressão facial tanto de Laocoonte quanto de seus filhos não demonstra o desespero desvairado, furioso, tomado pelo completo descontrole de estar submetido a uma desgraça terrível e inevitável.



Laocoonte. Escultura em mármore de Hagesandro, Atenodoro e Polidoro de Rodas. Cerca de 175-150 a.C. ou I d.C.

Ao invés disso, até mesmo a boca de Laocoonte está numa posição que não permite que ele esteja gritando, assim como narra Virgílio na *Eneida*. Trata-se antes de “um gemido aflito e angustiado” (p. 43), de modo que a condição pavorosa e de perdição em que se encontra o seu corpo se harmoniza em perfeita medida com a força e grandeza de sua alma. A estrutura da obra alcança uma unidade que demonstra o caráter resolutivo de um espírito que sabe lidar com o terrível, de modo a aparecer a força de concretização do ideal numa intensidade muito maior que a facticidade da realidade empírica. Assim, o artista, para poder conceber esta obra, precisa ter extrapolado a formação (*Bildung*) meramente por meio da bela natureza; ele precisa, segundo Winckelmann, abarcar em si mesmo a força que ele imprime ao

mármore. É a partir de um ideal do espírito do artista, por assim dizer, que a expressão desta escultura foi possível, pois se se exigisse que Laocoonte se comportasse de modo mais adequado à circunstância, ou seja, no âmbito de um ser humano comum, num completo desespero, perder-se-ia o valor nuclear que a arte deve pôr em prática, que se refere à superação do real. Tanto é, que Winckelmann, em um escrito chamado *Epístola sobre as Reflexões da Imitação das Obras Gregas na Pintura e na Escultura*, lançado junto de uma segunda edição das *Reflexões* no interior de mesmo volume, no formato de uma espécie de carta destinada a si mesmo, com a finalidade de desenvolver alguns pontos sobre a compreensão e a produção das obras gregas não suficientemente desenvolvidos nas *Reflexões*, critica o naturalismo instaurado por Eurípides na tragédia ática¹⁰, por ter apresentado o homem simplesmente da forma como ele é, comum, o homem mediano, o cidadão qualquer, ao invés dos indivíduos exemplares e grandes heróis apresentados por Sófocles e Ésquilo; sendo que “na arte não há nada que seja baixo e pequeno” (WINCKELMANN, 2002, p. 77b). Neste mesmo texto, ele afirma que aquilo que é criado de modo a corresponder à forma como a natureza aparece, é contra “o ser da arte”, pois ela deve fazer com que “o que não é sublime apareça como sublime, e o que é sublime, aparece como não sublime” (p. 73). A arte legítima cria um tipo de cópia capaz de estimular muito mais do que a própria a natureza.

Assim, devido à afirmação da necessidade de o artista portar em si mesmo a característica que imprime na obra, Winckelmann deduz que na Grécia o artista também é sábio, pois, conforme o seu pensamento, somente alguém que desenvolveu em si um significativo controle sobre as paixões e se alçou a um mundo superior de idéias, de “belezas ideais” (sendo que no início das *Reflexões* ele chega a citar o nome de Platão), somente este pode criar obras que portem a “beleza ideal”. Mais uma vez, aqui aparece, de forma não desenvolvida e nem muito explícita, a compreensão acerca do homem grego enquanto uma unidade, que se estrutura de forma integral, abarcando o exercício de diversas habilidades, sem as cisões praticadas no mundo moderno. E, a relação da sabedoria (*Weisheit*) com a arte se fundamenta numa perspectiva que entende justamente a expressão de Laocoonte como “nobre simplicidade e serena grandeza” devido a uma valoração determinante: mantendo de certa forma a postura da tradição do pensamento ocidental desde Sócrates, a expressão das obras devem mostrar esta serenidade porque, caso contrário, ou seja, caso demonstrassem descontrole sobre si, instintos incandescentes, raivosos e enfurecidos, cometer-se-ia um erro,

¹⁰ Antecipando de certa forma a crítica que Nietzsche irá fazer a Eurípides em *O Nascimento da Tragédia* mais de um século depois.

por conta da prática da *Paranthyrasis*, ou seja, do exagero dos sentimentos, o que comprometeria definitivamente a beleza da obra de arte e do caráter do homem a quem se referisse. Assim, quanto mais calmo estiver o corpo, mais apto ele estará para descrever o caráter da alma. Por isso, para não cair em *Paranthyrasis*, o artista não pôde expressar somente a dor de Laocoonte; fez, ao invés disso, com que o comportamento do protagonista da escultura fosse o mais próximo possível do repouso (*Ruhe*), mas não de forma indiferente ou indolente, mas sim, ativa e ao mesmo tempo serena.

É importante lembrar que toda esta discussão sobre as obras gregas não se restringe a uma querela entre críticos de arte, mas que, ao invés disso, visa a determinação do ser do homem grego. Trata-se de um dos primeiros experimentos em defini-lo por meio de sua arte, e, para além disso, de estabelecê-lo como modelo digno de ser imitado, para que o homem moderno pudesse resgatar esta nobreza perdida. O que está em jogo aqui é uma preocupação pedagógica, mas não só em relação aos artistas modernos, que poderiam aperfeiçoar suas técnicas imitando os gregos; mas também de modo que, aqueles que pudessem simplesmente contemplar as obras, tivessem a capacidade de perceber a riqueza de sentido em sua estrutura, de modo a serem afetados e determinados por este suposto “espírito” grego. A escultura grega, pontualmente delineada em seus contornos, clara e estática, comportaria a verdadeira idéia correspondente àquilo que de mais valoroso e educativo reside na compreensão da criação artística: a bela forma, calma, serena, estática, perfeita, ideal. Este tipo específico de forma proporcionaria ao homem em geral, que delas pudesse fruir, a idéia universal de humanidade, de como ela *deve ser*, na forma mais bela possível de sua configuração corporal e moral; podendo, conseqüentemente, intuir o que caracteriza uma cultura no nível mais elevado em ela que pode ser pensada. A conseqüência disso é ver o homem grego como aquele que, naturalmente, vivia em harmonia com a natureza, consigo mesmo e com os outros, com suas instituições, com sua religião, com suas habilidades e com o Estado, tendo-se como modelos a posição resoluta dos silogismos de Sócrates e a delineação das obras de Fídias ou Polidoro.

Winckelmann se utiliza de outros exemplos das artes plásticas a título de comparação, para demonstrar o que não seria a expressão deste repouso, desta serenidade e grandeza grega. Nas *Reflexões* ele cita, desta vez, artistas modernos: o afresco *Átila* de Rafael em contraposição a um baixo relevo sobre a mesma história feito por Alessandro Algardi. Em ambas representações, o mote se refere ao relato de um milagre acontecido no século V, no

encontro entre o Papa Leão e Átila, rei dos Hunos, um império imenso, cuja extensão vinha desde as estepes da Ásia Central até a atual Alemanha, e desde o Danúbio até o Báltico, sendo o maior inimigo dos Impérios Romanos Ocidental e Oriental.



Átila havia se decidido por atacar Roma, e a cena tratada tanto em Rafael como em Algardi se refere ao encontro que ele teve com o Papa Leão, o qual pretendia persuadi-lo a desistir de seus planos. O milagre que teria acontecido seria o aparecimento no céu dos apóstolos São Pedro e São Paulo portando espadas, os quais acabaram por fazer com que Átila e as tropas hunas batessem em retirada.

Na representação de Rafael acima, o Papa Leão aparece num estado de extrema serenidade, levantando a mão num gesto de admoestação e controle sobre si e da situação. Este modo de representá-lo seria, aos olhos de Winckelmann, uma forma artística adequada ao ideal da beleza grega. Trata-se de um dos maiores milagres da história da Igreja, sendo que Leão era considerado, além de papa, um santo, ou seja, como aquele que portava em si de forma heróica todas as virtudes. Deste modo, ele aparece somente com uma mão apaziguadora levantada, sem maiores afetações; não como um orador, mas como alguém com uma força de espírito tamanha que faz com que, somente com a sua presença, toda a tensão de

um combate eminente seja acalmada. Mais uma vez, trata-se aqui da expressão: a sua é a da confiança em Deus digna de um santo, que calmamente se sobrepõe à fúria dos bárbaros. Quanto aos apóstolos, apesar de portarem armas, o modo como eles aparecem acontece num mesmo clima: eles são ameaçadores mais devido à nobreza e grandeza de suas figuras do que devido à ação violenta costumeira daquele que causa temor por portar uma arma. O modo de sua aparição se assemelharia à maneira que Homero descreve Zeus: “um sinal de suas pálpebras faz o Olimpo estremecer” (p. 45).



Expulsão de Átila. Alto relevo em Mármore de Alessandro Algardi. Século XVII.

Por outro lado, no alto relevo de Algardi, toda a sublimidade praticamente divina expressa nos protagonistas da representação de Rafael são perdidas, sendo substituídas pelo caráter demasiado humano das paixões que são deixadas transparecer. Ao invés da serenidade santa, o Papa Leão aparece praticamente expulsando por conta própria, por meio de violência física, o Rei Átila. As paixões puramente humanas, em seu caráter desmedido aparecem sem cerimônias. Trata-se de um tipo de representação com uma crueza realista capaz de incitar no espectador até mesmo a sensação da desavença, do caráter irrefletido dos extremos da cólera, da situação em que não há mais espaço para qualquer discurso ou mediação espiritual, e o que resta é a animalidade belicosa a que o homem é levado quando interesses muito caros estão

em jogo e não há mais o que se fazer para garantir sua realização. Os apóstolos por sua vez, descem do céu como “guerreiros mortais com armas humanas” (p. 45). É quase possível antecipar o corte de suas espadas no corpo do rei. A fúria sem medida e a ação da violência puramente terrena, humana, mundana é o que determina o clima da cena e inviabiliza a consecução do clima ideal e sublime da legítima bela arte em seu sentido grego: a calma, a serenidade e o repouso.

1.2.5. A Recepção das Obras

A partir deste momento de nosso percurso, podemos dizer que a arte deve provocar naquele que a contempla uma bipolaridade de efeitos. Por um lado, o contemplador deve ser afetado sensivelmente, pelo modo como a arte lhe aparece como fenômeno físico: de forma originariamente passional, emocional, sem passar por qualquer elaboração conceitual, é-se simplesmente atraído para a obra devido a um sentimento inexplicável. Por outro lado, para que possa haver uma legítima contemplação, é preciso que haja um mínimo de controle, de educação dos impulsos naturais para que o efeito estético possa afetar o indivíduo por meio do espírito, ou seja, é preciso uma certa neutralidade, um certo afastamento de aspectos puramente subjetivos para não se atribuir valores particulares à obra, os quais, no final das contas, em nada teriam a ver com ela propriamente; e também para que a propensão que há – principalmente na juventude – para distração e dispersão possa ser controlada. Isso não quer dizer que o fogo da juventude deva ser superado para possibilitar a contemplação estética, mas acontece que Winckelmann está a pensar num pupilo ideal, o qual poderia “combinar entusiasmo com delicadeza de reação, e ímpeto juvenil com um incomum nível de percepção madura” (MORRISON, 1996, p. 41).

Perante esta polaridade de modos de comportamento, Winckelmann lembra que o modo de afeto mais originário é justamente o despertar de um estado emocional, em que o contemplador é impossibilitado de ficar indiferente perante o contato com a obra. Esta primeira impressão seria muito mais forte e incisiva do que as posteriores considerações e ponderações racionais, e além disso, poderia ser completamente obscura e sem fundamento. Ou seja, com isso ele afirma que em sua origem, o movimento desencadeado pela experiência estética se daria de forma imediata, e, por consequência, não intelectual. Seria somente como um momento posterior a este primeiro arrebatamento que caberia a reflexão sobre a obra. Mas

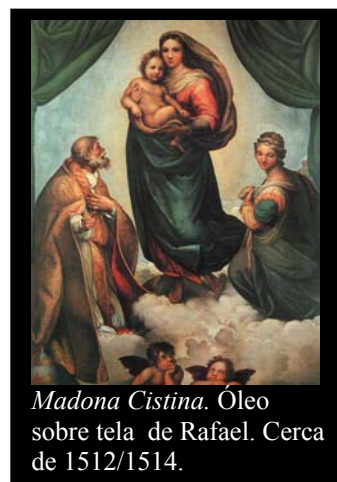
neste segundo momento residiria um problema essencial, pois se trata do momento de se estabelecer as qualidades e determinações da obra, e a linguagem aparece como uma forma insuficiente para dar conta de tal objetivo. Ou seja, o problema diz respeito a como ser possível passar de uma valoração imediata para uma compreensão mediada conceitualmente; pois se corre constantemente o risco de não se encontrar na linguagem expressões que possam equivaler a características puramente qualitativas e irracionais que são dadas imediatamente. Ao se deparar-se com esta dificuldade, é colocada em cheque a proposta primeira do poder da arte, qual seja, de educar; pois como seria possível uma educação estética se não é possível serem transmitidas valorações e considerações devido à cisão existente entre a experiência e a linguagem no que diz respeito em particular ao fenômeno estético? Assim, o ensino pela escrita e pela palavra quanto ao valor das obras de arte seria totalmente impossibilitado.

Como tentativa de superar este impasse, Winckelmann propunha a necessidade de que o discípulo visse por si mesmo a obra, que a contemplasse repetidas vezes, e, além disso, tentou realizar um refinamento em sua própria linguagem, sendo conciso e claro no mais possível. Mesmo assim suas dificuldades não foram sanadas. Uma forma alternativa foi o uso de metáforas (como a calma das profundezas do mar em relação à superfície tempestuosa, referindo-se ao caráter sereno de Laocoonte) ou o apelo à experiência literária como uma tentativa de tradução da experiência estética.

A questão referente à recepção da obra de arte se torna ainda mais complexa porque Winckelmann não tratou dela num nível teórico. A forma de seu tratamento se assemelha a um auto-reconhecimento que entende a si próprio como uma capacidade privilegiada de entrar em contato direto, praticamente se fundindo à obra, apresentando conclusões que precedem qualquer argumentação, pois ele direciona a visão do contemplador em conformidade com o seu próprio julgamento. Isso se mostra pelo modo como ele elege as obras que são superiores mesmo antes de qualquer explicação. E mesmo suas explicações são passíveis de questionamento.

Winckelmann se propõe como um guia para a determinação do bom gosto, assim como o desempenho de seu trabalho de *cicerone* em Roma. Mas, ao mesmo tempo, considera que a relação com a obra de arte se dá num processo de penetração em seus segredos, existe um caráter ativo daquele que se propõe a contemplar, por um lado, e por outro, um passivo, perante o qual a obra se revela. Tentemos compreender isso por meio de um exemplo.

Ao falar da criança no colo da *Madonna Cistina* de Rafael, Winckelmann diz o seguinte: “A criança nos seus braços é uma criança elevada acima das crianças comuns, por meio de um rosto que parece reluzir um raio da divindade através da inocência da infância” (p. 46). É cabível a objeção de que este modo de valorar não se encontra necessariamente na expressão da criança, de que ela não passa de uma criança comum. Mas, segundo Jeffrey Morrison, Winckelmann não pensava estar impondo uma interpretação arbitrariamente; pois na verdade, tal sutileza e capacidade de penetração na obra lhe seria concedida pela sua “consciência cultural”, pela sua formação, pois seria a obra por si mesma que, ativamente, estaria estimulando nele esta interpretação, esta “compreensão profunda”, que depende da qualificação daquele que a recebe.



Assim, Winckelmann entende a relação com a obra de arte numa mistura de qualificação do observador para conceituá-la, descrevendo-a e julgando-a, junto de uma abertura para ser tomado pela obra; o que proporcionaria uma comunhão entre a obra e o observador, a partir de onde, os conceitos que surgissem seriam como que revelados e, por conta disso, ele não pressupunha que estaria impondo o seu ponto de vista, mas, ao invés disso, estaria falando num estado de arrebatamento, como se não conseguisse se desligar, se

afastar da obra para concebê-la. Morrison cita uma anotação de Winckelmann em que ele chega a dizer: “Hier möchte ich stille stehen”¹¹, como se houvesse uma força maior imperando sobre ele provinda da própria obra de arte que o obrigasse a falar dela. Isso não significa que ele é passivo no processo, como um protagonista mediúnico, pois perante este arrebatamento há somente insinuações (*Andeutungen*) de conceitos, os quais só são possíveis de serem elaborados a partir de seu próprio entendimento. Ou seja, a relação se dá numa copertença entre obra e observador, e somente por meio desta relação é possível a apreensão adequada do objeto estético.

1.2.6. Arte como Elevação ao Supra-sensível

Quando acontece a relação recíproca entre a obra e o observador, ocorre na verdade um certo tipo de elevação (*sich erheben*), em que a matéria se torna espírito, sendo aquela somente um meio de acesso a este. Esta seria a grande tarefa do artista: “fazer da matéria, espírito”; a aparência externa da estátua teria a finalidade de expressar modos de ser espirituais como um todo, e morais em específico. E seu caráter educativo seria a força de influência que tais belezas poderiam exercer sobre o observador para incitar nele disposições espirituais análogas à da escultura¹²:

“(...) o conteúdo moral ou espiritual de uma obra de arte pode ser transmitido ao seu observador. As qualidades morais particulares incorporadas na estátua, em seus temas e aparência física, tornam-se significativos para o observador e podem adentrar em seu esquema moral particular; aqui elas operam como modelos para os julgamentos do observador, e talvez, no final das contas, para o seu comportamento futuro” (MORRISON, 1996, p. 65)

Mas, acima da influência espiritual/moral, o grande poder que a arte poderia exercer seria de viabilizar o contato direto com Deus. Este termo em nada tem a ver com o Deus cristão, é muito mais próximo às idéias platônicas, ou seja, à essência mais própria e imaterial das coisas, em que se concentra a fonte de toda a verdade. Assim, o artista teria o poder de fazer com que a pedra deixasse de ser a pedra rude e terrena e assumisse o aspecto do eterno, da Idéia. Pois, ainda que os artistas gregos representassem seus deuses em formas humanas,

¹¹ “Aqui eu gostaria de ficar em silêncio”

¹² Deve-se lembrar que Winckelmann só se interessou pelo belo nas artes, pois o feio, o mal, o cruel poderiam, seguindo esta lógica, causar péssimas conseqüências em quem os contemplasse.

eles o faziam de modo que seus traços e expressões ficassem superiores, muito acima da contingência e fugacidade da figura humana. A obra de arte seria o ponto de ligação entre o mundo cru e rude da realidade empírica e o mundo ideal, de modo a despertar em quem a contempla o esquecimento das misérias e limitações humanas e elevá-lo ao “reino das idéias incorpóreas”. Esta elevação seria o momento criativo de quem contempla, pois, a partir da incitação à elevação suscitada pela obra, o observador, por meio da capacidade de sua imaginação, torna-se capaz de criar esta idealidade. Seria justamente esta capacidade que determinaria fundamentalmente a função educativa da arte, de modo que, a partir do contato sensível com a obra, pudesse-se alçar ao supra-sensível. Este contato com o ideal interferiria em nosso modo de pensar, pois teríamos acesso à própria idéia de nobreza, por exemplo; perante a qual nosso comportamento seria determinado de bom grado a se moldar conforme a idealização então conquistada; o que a escultura de Laocoonte, se vista com olhos bem educados, poderia causar.

1.2.7. A Importância de Winckelmann

Pode-se fazer várias objeções a Winckelmann. É evidente a falta de especificação conceitual dos termos que ele emprega; a falta de tratamento legitimamente teórico das questões e das obras às quais ele dedica atenção. Pode-se dizer também que ele não foi original, pois idéias referentes ao sentido de imitação, à importância do contexto para a determinação das expressões artísticas ou ao valor educativo da obra de arte já eram questões levantadas por seus contemporâneos. Pode-se também dizer que lhe falta objetividade, que suas valorações sobre as obras provêm de fontes obscuras e não esclarecidas, sendo que é reincidente o emprego da primeira pessoa e a afirmação de coisas que não são tão óbvias por si mesmas e exigiriam maiores explicações - que ele não nos fornece. É possível também acusá-lo de contradição, pois se por um lado ele leva em consideração pressupostos históricos enquanto condição de possibilidade para a determinação do modo de expressão artística de um povo, por outro, pretende estabelecer o ideal grego de beleza na modernidade, num contexto completamente distinto, caindo num paradoxo entre historicismo e idealismo.

De fato, Winckelmann é sujeito a várias objeções. Mas o que consideramos digno de atenção nele é a forma como manifestou seu entusiasmo e paixão pelos gregos; a força com que ele fez que o ocidente se voltasse com tanta dedicação e cuidado seus olhos para os

gregos. Levamos em consideração o modo como ele - mesmo com a consciência da limitação imposta pela linguagem para tratar de algo aparentemente tão intuitivo como o gosto - fez uso de expressões, metáforas, símiles e interpretações sobre as obras que foram capazes de seduzir toda uma geração, apresentando um ideal de beleza que teria conseqüências que nem mesmo ele imaginaria, com o que se formou um ideal de homem a ser alcançado. A partir de sua preocupação com o caráter educativo da obra de arte, foi possível suscitar um imenso esforço reflexivo na Alemanha para pensar em como fazer do homem algo que fosse mais próximo de sua suposta idéia, que contivesse em si características que o determinassem e pudessem fazer dele a obra de arte por excelência, o ser humano ideal, ao modo como os gregos foram idealizados.

Depois de séculos de predominância da cultura latina na Europa por meio da Igreja e do Renascimento, é Winckelmann quem redescobre a Grécia, e, com a busca da pureza formal, do equilíbrio, da imagem bela e perfeita, é ele quem funda o classicismo tardio na Alemanha. A sua importância não é a de um pensador, pois isso ele não foi. A sua importância se refere à força do seu entusiasmo que foi capaz de influenciar toda uma tradição de pensamento. No caso específico desta dissertação, pretendemos acentuar a sua relação com o esforço de pensar a formação (*Bildung*) humana a partir do final do século XVIII e no início do século XIX.

Nosso próximo passo é compreender o significado que a subjetividade passa a ter na modernidade. Pois, após nossa consideração acerca do classicismo na figura de Winckelmann, é importante, em conformidade com a nossa escolha de caminho argumentativo, a explicação do sentido que assume a nova concepção de sujeito oriunda de pressupostos da *Aufklärung*. Sendo que, é a partir destas duas concepções que poderemos compreender melhor como foi possível a idealização de um modelo de homem que determinou o modo de estruturação dos novos procedimentos educativos alemães, e, conseqüentemente, a instauração de uma nova realidade cultural.

1.3. Fundamentos Teóricos da *Bildung*: Kant, Fichte e Humboldt

1.3.1. O Sujeito Moderno

Ao se falar de modernidade costuma-se falar de sujeito, costuma-se pensar que na modernidade surge a figura do sujeito como ponto central a partir de onde aparecem todas as possibilidades de reflexão; o sujeito passa a ser o ponto central da filosofia, o que determinará modos concretos de vida por conta deste pensamento essencial. Mas afinal, o que significa este termo? Conforme sua origem latina, *subjectum* é o que está submetido. A compreensão filosófica moderna se apropriou do termo de maneira contrária, entendendo que o que está submetido, ao invés de estar sob uma condição de subordinação, de dominação e dependência, ou seja, em estado de passividade; encontra-se no estado de ser a sustentação, de ser a atividade de sustentar. Este é o caráter essencial do sujeito moderno, que, primeiramente, sustenta a si mesmo. O que significa que ser sujeito é existir por si mesmo independentemente de qualquer outro ser, se auto compreendendo e se auto justificando, de modo que aquilo que está em mim, mas não depende de mim, na verdade, não é parte de meu eu. Assim, não bastam as peculiaridades de minhas características individuais para garantir meu caráter de humano, pois isso só é alcançado quando me aproprio ativamente, como sujeito, de todas as minhas determinações. Este processo só se dá se eu sou capaz de fazer uso destas apropriações para e por mim mesmo, ou seja, de maneira que eu o faça livremente; pois é por meio da liberdade que o sujeito pode de fato afirmar sua independência e a si mesmo como fundamento de sua existência. Esta auto-sustentabilidade possibilita que o sujeito se coloque, se ponha enquanto sujeito¹³, configurando o que lhe é mais essencial; e esta auto-posição se dá pelo fato de sua existência ser marcada pela liberdade. Por outro lado, pelo fato de o sujeito ser seu próprio fundamento, ele é independente, portanto, livre. Pode-se então caracterizar a filosofia moderna como aquela que põe o homem como fundamento absoluto de sua própria existência.

Enquanto primeiro momento em que aparece a figura do sujeito, costuma-se falar do *cogito* de Descartes, o qual é resultante da dúvida hiperbólica na busca de verdades em que não fosse possível incorrer em erro por conta da clareza da certeza conquistada. A primeira certeza conquistada é a da existência do eu como ser que sabe que duvida, que, no que diz respeito a esta certeza, não pode ser enganado, absolutamente. Mas com esta conquista só é possível garantir o fundamento da existência do eu enquanto substância pensante, como substância que conhece, sendo que, a prova de sua existência factual – empírica, mas principalmente prática, moral - e a do mundo ao seu redor, só se torna possível com a prova

¹³ “Assim, o pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura. – O eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser”. (FICHTE, 1988, p. 46)

da existência de um Deus que seja bom e veraz. Assim, o eu cartesiano carece da radicalidade do sujeito que sustenta absolutamente a si mesmo, pois depende de um fundamento que extrapola a sua própria capacidade de determinação. Por isso, a autêntica filosofia do sujeito não aparece com Descartes, mas com Kant e o sujeito moral. Pois, enquanto para Descartes o eu é seu próprio fundamento no que diz respeito à sua capacidade de saber, em Kant, o sujeito extrapola o âmbito teórico de sua instauração, configurando-se enquanto razão prática que comporta em si a lei moral. Não se trata de dois tipos distintos de sujeito, o do saber e o da moral, pois “se o sujeito deve ser totalmente fundamento de todas as suas determinações, não deve ser tão-somente fundamento de uma tarefa particular de sua atividade” (VICENTE, 1994, p. 10). Por isso é possível compreender Kant como o primeiro a afirmar de fato a filosofia do sujeito, em que o fundamento do saber encontra-se vinculado e determinado pelo sujeito moral, o qual configurar-se-ia como a integralidade do sujeito, de ação e conhecimento.

Como consequência, a partir de Kant é atribuída ao sujeito a total responsabilidade por seu saber e por sua postura perante o mundo, pois tudo o que ele é tem como causa exclusivamente ele mesmo. Isso lhe proporciona uma liberdade no mais alto grau, que faz com que ele seja responsável inclusive pela instauração da sua humanidade, de modo que não é mais possível pensar a essência humana enquanto algo previamente dado, pois cabe ao próprio homem se determinar, ou seja, trata-se de uma consciência acerca do homem enquanto transformação, enquanto projeto, algo a se realizar, a se formar, e este processo formativo se encontra nas mãos do homem, cabe a ele realizar.

Por isso é possível afirmar que a filosofia do sujeito deve ser compreendida no âmbito de uma filosofia da educação, por meio da qual o homem pode formar a si mesmo, pode criar uma natureza humana que extrapole a mera compreensão teórica de suas características e determinações essenciais, e que, para além disso, construa o seu caminho com vistas ao constante aperfeiçoamento de sua vida prática, alicerçada na moralidade.

1.3.2. Sujeito e Cultura: Kant e o projeto de uma nova educação

No conjunto de aulas ministradas por Kant entre os anos de 1776 e 1787, que foi intitulado como *Sobre Pedagogia*, aparece logo na primeira linha a frase: “O homem é a única criatura que deve ser educada” (KANT, 1964, p. 697). Com isso Kant afirma a diferença

essencial entre o ser humano e os outros animais a partir da compreensão de que as outras criaturas vêm ao mundo já prontas, estabelecidas numa forma determinada em que o instinto faz as vezes de uma “estranha razão” que cuida para que o indivíduo da espécie encontre seu caminho e viva de acordo com sua natureza. O homem por sua vez precisa do desenvolvimento da razão por não poder contar com esta programação prévia do instinto, tendo a necessidade de criar o planejamento acerca de seu modo de proceder no mundo. Por conta deste estado de carência de uma forma previamente definida ele precisa de cuidados exteriores desde o seu nascimento¹⁴.

Nestas aulas Kant constrói uma espécie de esquema de educação (*Erziehung*) que se divide em várias partes responsáveis por distintas habilidades a serem desenvolvidas, de modo que o homem passe a ser de fato homem por meio do desenvolvimento de todos os âmbitos de suas disposições, pois “o homem só se torna homem por meio da educação” (Idem, p. 699). Deste modo, como primeira preocupação, aparece, num sentido negativo, a disciplina, que deve evitar que o sujeito se afaste de sua determinação humana por conta da livre expressão de impulsos animais. Kant entende a selvageria (*Wildheit*) como a ausência de leis, e que a determinação por excelência do homem é a liberdade, que é propriamente a capacidade de estabelecer leis para si mesmo. Portanto, é preciso, desde o início – da mais tenra infância – controlar o caráter voluntarioso do arbítrio que tende somente à obtenção de prazer, para que possa ser cultivada e aplicada uma legítima vontade livre, que só pode ser livre quando “submete o homem às leis da humanidade” (p. 698), as quais são determinadas pela razão com a finalidade de propiciar ao homem algumas habilidades específicas, as quais devem submeter o eu empírico ao poder deliberativo da moral, entendida como razão prática. Estas habilidades estariam contidas na cultura (*Kultur*), que mais à frente Kant define como o exercício das faculdades do ânimo (*Gemütskräfte*) que nos diferencia dos outros animais. O uso do termo *Gemüt* é muito delicado e complexo, pois Kant não o define e esclarece muito bem nem nestas aulas e nem em outros textos em que ele o utiliza. Logo no início da *Analítica do Belo* na *Crítica da Faculdade do Juízo*, ao falar do caráter subjetivo do juízo de

¹⁴ É notável a semelhança desta consideração sobre a dualidade do homem e sua diferença em relação aos outros animais com a afirmação em um texto de Hegel chamado *Teoria do Direito, os Deveres e a Religião para a Classe Inferior*: “O homem é, por um lado, um ser natural. Enquanto tal se comporta de uma forma arbitrária e contingente, como um ser instável, subjetivo. Não distingue o essencial do inessencial. Em segundo lugar é um ser espiritual, racional. Segundo este aspecto *não é* por natureza o que ele deve ser. O animal não necessita de formação alguma, pois é por natureza o que deve ser. Ele é somente um ser natural. Mas o homem deve harmonizar esta dupla vertente, adequar sua singularidade à sua dimensão racional e fazer com que a última seja a dominante”. (HEGEL, 1991, p. 183)

gosto relativo ao sentimento de prazer ou desprazer, Kant afirma que aí se funda uma faculdade de julgamento que não contribui em nada ao conhecimento, “mas somente mantém a representação dada no sujeito em relação com a inteira faculdade de representações, da qual o ânimo [Gemüt] torna-se consciente do sentimento de seu estado” (KANT, 1995, p. 48). Neste ponto da tradução de Valério Rohden e António Marques há uma extensa nota de rodapé para auxiliar na compreensão do termo, sendo que Kant, em determinadas ocasiões se utiliza do equivalente latino *animus* “para designar o todo das faculdades de sentir, apetecer e pensar” - lembrando que no antigo alto alemão o termo *muot* já havia significado “a faculdade de pensar, querer e sentir”, e que, com a partícula integradora *ge*, que remete às partes de um todo, o termo *gemüte* teria alcançado o sentido de “totalidade das faculdades”. Para compreendermos melhor o sentido de *Kultur* em *Sobre Pedagogia*, vamos tomar como auxílio um outro trecho da *Crítica da Faculdade do Juízo*, porque é somente com a compreensão deste conceito que ficará mais claro o sentido do conjunto de habilidades a serem desenvolvidas no homem.

Enquanto Kant se refere à idéia de educação como o desenvolvimento “das disposições naturais do homem” (KANT, 1964, p. 701), no parágrafo 83 da terceira crítica aparece um fator complicador para a realização deste projeto, pois as disposições naturais do homem são consideradas incoerentes, e esta incoerência precisa ser compreendida. Na página anterior tínhamos dito que a princípio todo indivíduo tem um pendor para a satisfação meramente empírica, sendo que também dissemos que o homem precisa desenvolver a razão enquanto sua condutora por ser desprovido do instinto dos outros animais. Por sua vez, a razão é por origem oposta ao bem estar, não se relaciona imediatamente com ele, pois, no interior do sistema das faculdades kantianas, a razão ocupa o ponto mais alto da hierarquia entre as faculdades, o que faz com que ela não se relacione com os objetos. Pois ela funciona como um poder de organização que classifica os conceitos, sendo que são estes, em companhia do entendimento, que se relacionam diretamente com os objetos; o que faz com que a razão se encontre mais distanciada dos objetos do que o entendimento. A razão se relaciona com idéias, enquanto o que é empírico (condição necessária para que se dê um objeto) não é capaz de realizar idéias. O seu caráter sistematizador ou regulador tem como finalidade, no decorrer da progressão empírica, levar a investigação adiante, ordenando a realidade que provém dos conceitos do entendimento que subsumem a multiplicidade da sensibilidade a uma unidade, o que quer dizer que a razão não produz conhecimento, mas sim

idéias¹⁵, ou seja, o que diz respeito ao âmbito da representação e não da sensibilidade¹⁶. Mas, além disso, a classificação que a razão realiza se dá por meio da exigência de que será possível classificar “a totalidade daquilo que ordena” (VICENTE, 1994, p. 47). Assim, a imaginação representa o bem estar em sua totalidade com o auxílio da razão que visa a unificação, a síntese de todas as satisfações que são possíveis. Mas acontece que o conceito de felicidade (enquanto bem estar empírico) é inseparável da animalidade, e o homem projeta esta idéia de várias formas diferentes numa mistura de entendimento, imaginação e sentidos (KANT, 1995, p. 270), de modo que este conceito é extremamente oscilante e impreciso. É impossível a representação desta idéia em sua totalidade conforme a demanda universalizante da razão, porque para isso seria necessária a consciência de todos os prazeres possíveis – o que exigiria a onisciência -, e, além disso, sua representação é inviabilizada pelas contradições provenientes das próprias satisfações pensadas separadamente – como por exemplo, o prazer de ter para si o objeto de amor causa o medo terrível de perdê-lo, ou o gozo da saúde que exige privações e restrições, etc. A felicidade ou bem estar é por sua vez um conceito imperfeito devido à impossibilidade de unificação e estabilização da totalidade de seu sentido e abrangência. Por sua vez, o que faz com que ocorra a incoerência entre as disposições naturais do homem é o fato de ele ser constituído tanto de razão como de sensibilidade.

Mas esta incoerência só é de fato incoerência se se pretender usar o poder da razão para satisfazer as demandas da sensibilidade. Por sua vez, devemos então determinar a finalidade não natural da razão para estabelecer a meta do homem em meio à natureza. Sendo que o homem tem como caracterização peculiar a capacidade de estabelecer arbitrariamente fins a si mesmo por meio do entendimento (Ibid. p. 271), pode-se entender que o homem tem como finalidade submeter a natureza enquanto meio para os seus fins, tornando-se seu senhor. Mas esta consideração não pode se pautar somente na condição factual, ou seja, natural da posição do homem em meio à natureza, pois, se visto assim, por mais que ele seja sua

¹⁵ A razão pode tornar efetivo um objeto na medida em que determina o arbítrio, e isso é algo que se dá no nível da representação, pois ela não cria o objeto enquanto coisa sensível fora de nós. Ela cria um objeto para o próprio desejar. O entendimento (*Verstand*) também não cria, mas pode se referir a objetos que estão fora de nós e, portanto, também representá-los, como por exemplo, a natureza em suas leis físicas. Se a razão com suas idéias se referissem a coisas dadas sensivelmente Kant voltaria, por exemplo, às mesmas afirmações dogmáticas de Descartes sobre a existência de Deus.

¹⁶ “Se o entendimento pode ser considerado uma capacidade de unificação dos fenômenos por meio de regras, a razão é então a capacidade de unificar as regras do entendimento a partir de princípios. Então, ela nunca se dirige à experiência ou a qualquer objeto, mas sim ao entendimento, para conceder unidade aos objetos variados por meio de conceitos a priori, o que pode ser chamado de unidade da razão, que é completamente de outra espécie em relação ao que pode ser realizado pelo entendimento”. *Crítica da Razão Pura, Dialética Transcendental, Introdução, A 302/B 359*.

finalidade última (*letzter Zweck*) enquanto determinador arbitrário de finalidades, ele pode servir de meio, por exemplo, no interior da cadeia alimentar, contribuindo para o equilíbrio populacional das espécies; o que o privaria da radicalização de se constituir realmente enquanto finalidade última justamente por assumir uma posição de meio para finalidades que estariam acima dele. Por isso o estabelecimento do homem enquanto finalidade legitimamente última precisa ser independente da natureza, para alcançar assim o estatuto insuperável de meta final (*Endzweck*), ou seja, que jamais pode ser meio.

Somos obrigados então a pensar no que a natureza fez para possibilitar que o homem seja provido de meios para se colocar de fato enquanto meta final, e para isso, é preciso excluir qualquer fim que se fundamente em condições naturais, como por exemplo, a felicidade, que não pode ser colocada como fim supremo do homem sem que com isso ele não seja privado do poder de estabelecer um fim último para si de modo a entrar em acordo consigo mesmo. Assim, o único fim que permanece em sua determinação enquanto meta final é a “condição formal, subjetiva que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e (...) usar a natureza como meio de acordo com as máximas dos seus fins livres em geral” (Ibid, p. 272). Esta aptidão é o que caracteriza essencialmente o sentido da cultura, e só ela pode ser o fim último da natureza expresso no gênero humano.

A partir desta definição podemos retornar a um momento em que afirmamos que o homem precisa alcançar algumas habilidades específicas, pois estas se encontram no interior da cultura pensada em geral. Tínhamos já citado a disciplina (*Zucht*) enquanto uma forma primeira e negativa de fazer com que o indivíduo se afastasse do “despotismo dos desejos” (Ibid), o qual inviabiliza a escolha livre devido ao atrelamento indevido ao mundo sensível. Portanto é preciso estabelecer o controle da razão sobre a sensibilidade de modo a torná-la útil para os fins da razão. No interior da definição de cultura, além da disciplina, está o cultivo da habilidade (*Geschicklichkeit*), que consiste – a princípio, independentemente da moralidade - na capacidade de realização instrumental dos fins que o indivíduo coloca livremente para si, ou seja, um lado positivo da educação referente ao desenvolvimento da capacidade de concretização dos fins idealizados. Kant afirma também a importância, no interior da cultura, do cultivo da prudência (*Klugheit*), que possibilitaria ao indivíduo um bom relacionamento social, de modo a ser influente e querido, além de ser maleável conforme as opiniões do momento e até mesmo - por meio da submissão a certos costumes, etiquetas e boas maneiras -

fazer uso dos outros em conformidade com seus próprios fins; o que, em suma, pode ser designado enquanto capacidade de civilidade por meio da adaptação do homem à sociedade.

A partir do que até aqui foi dito, ainda está indeterminado o modo como a moralidade pode assumir a meta final do processo educativo que leve o homem à sua verdadeira destinação. Tratamos da compreensão de que, se originariamente o homem tem um pendor pelas inclinações naturais, é importante começar pelo cultivo delas, pois, tanto a disciplina, quanto a habilidade e a prudência estão ainda no âmbito do natural, na medida em que visam, de forma neutra (no sentido moral), o bem estar do indivíduo. Mas, por outro lado, o exercício da habilidade já se mostra enquanto um modo de extrapolar qualquer proposta de educação que se mantenha somente no âmbito teórico, pois a aquisição de conhecimentos só ganha sentido na medida em que o aluno se torna capaz de aplicá-los nas situações da vida e realizar seus intentos, o que significa a capacidade de agir livremente, de modo que suas capacidades intelectuais devem ser fortalecidas somente na medida em que intensifiquem sua capacidade de utilizá-las. Ou seja, trata-se de um modo de entender a formação distinto da maneira atual, que faz do saber uma finalidade em si mesma, restringindo o modo prático de nossa ação à aplicação de conhecimentos teóricos. Por sua vez, a cultura não visa a supressão da sensibilidade, mas somente impede que o eu empírico se torne o fator determinante na ação humana, que ele se torne o fim último, o que, conseqüentemente, no interior da reflexão kantiana, privaria o homem de sua humanidade.

A compreensão do homem como meta final, ou seja, como aquele com a aptidão de colocar fins a si mesmo, se faz necessariamente como lei moral, porque, a partir do momento em que eu me concebo enquanto sujeito livre por me compreender como um indivíduo que é um fim em si mesmo, e jamais um meio, devo respeitar tal condição presente em outro ser humano. De modo que o que me torna possível a definição de humanidade é o que me faz respeitar qualquer outro ser humano naquilo que lhe é mais essencial: a sua liberdade, ou seja, isso quer dizer que respeitá-lo significa que devo sempre tratá-lo enquanto fim em si mesmo, e nunca como meio.

Com isso, quando Kant prescreve a necessidade até da habilidade da dissimulação no interior da prudência, por exemplo - de usar os outros conforme nossos intentos -, não se trata meramente de usar o outro conforme os nossos interesses ao bel prazer, mas sim, de utilizá-los para alcançarmos nossa meta final. De modo que, a reputação e influência que um homem pode adquirir no interior da sociedade, devido ao cultivo de sua prudência, permitem-lhe,

enquanto indivíduo que alcançou a consciência de si como meta final, interferir nesta sociedade de modo a viabilizar um modo de constituição política que melhor viabilize a instauração da moralidade. É importante frisar isso porque há um momento em *Sobre a Pedagogia* em que Kant atenta para a importância do que ele chama de “cultura das faculdades do ânimo”, sendo que, ainda que ele considere necessário o respeito pelas peculiaridades próprias da infância - e por isso a atenção a uma formação que leve seriamente em consideração a experiência e a sensibilidade inicialmente -, as faculdades inferiores (imaginação, memória, sensibilidade, etc) devem sempre ser cultivadas visando as faculdades superiores, quais sejam, o entendimento, “o conhecimento do universal”, que produz os conceitos que se aplicarão às intuições; a faculdade de julgar, “aplicação do universal no particular”; e a razão, “a capacidade de compreender a combinação do universal com o particular”, instância em que ocorre a representação de idéias, como a moralidade, finalidade, regulação – a qual produz inclusive o objeto que é a representação da lei moral. O que significa que o desenvolvimento da razão seria a finalidade do desenvolvimento de todas as outras habilidades, e que, por sua vez, só faz sentido todo este trabalho em prol da razão se for visada a sua concretização na forma mais alta, qual seja, na forma da razão prática que estabelece e cumpre leis morais, dando corpo ao caráter reflexivo da razão pura.

Prezamos o conceito de cultura com uma certa arbitrariedade teórica por conta de algumas complicações que oferecem a leitura destas aulas de Kant, que, por terem sido ministradas ao longo de vários anos, emprega diferentes termos para sentidos aparentemente iguais. Pois, o termo educação (*Erziehung*) e o termo formação (*Bildung*), em determinados momentos, dão a entender que estão se referindo à mesma coisa, enquanto em outros momentos, não. Estamos tomando a primeira hipótese como válida para o uso conceitual que estamos fazendo acerca da *Bildung*, pois, neste sentido nos é possível pensá-la enquanto característica de um projeto educacional que visa abranger o florescimento de todas as habilidades possíveis do sujeito. Assim, a cultura estaria constituindo uma parte no interior da formação, sendo que esta abrange também os cuidados referentes ao desenvolvimento do corpo relativos, conforme Kant, até ao modo de amamentação, de aprender a andar, a nadar, a falar, a escrever; ao modo de cuidar da criança, de se relacionar com ela, etc.

Se no início desta dissertação houve a preocupação com uma consideração preliminar que diferenciase os sentidos originários de *Bildung* e *Kultur*, isto se deu na relação entre a formação particular do indivíduo e o todo social humano em suas variadas manifestações que

compunham um todo maior no interior do qual a formação se inseria como fenômeno a partir de uma analogia com a teoria das Idéias de Platão. Agora, ambos os termos não estão sendo pensados com ênfase no âmbito social de manifestação e determinação daquilo que foi definido anteriormente enquanto cultura, pois a especificidade dos conceitos kantianos se refere ao sujeito enquanto tal, e o modo de expressão antropológica ou social é tido enquanto consequência que não é neste momento examinada – ainda que se trate de um processo educativo, que pressupõe a existência do mestre ou preceptor. Ou seja, há duas diferenças no tratamento destes dois conceitos que poderiam suscitar a objeção acerca da desconexão entre estas duas partes no interior deste capítulo. Mas algo continua existindo de forma razoavelmente firme enquanto fio condutor da reflexão a que nos propomos, que é a necessidade de colocar o termo “cultura” em questão para pensar na determinação do humano que passou a demandar justificação e especificação de sua peculiaridade, porque, em ambos distintos focos dos dois contextos, o homem virou o problema central do pensamento, e, a partir da perspectiva de sua humanidade enquanto projeto, se fez necessário pensar sobre uma forma a partir da qual fosse possível garantir a ele a legitimidade daquilo que lhe é mais próprio por meio de um processo que lhe concedesse a forma pensada enquanto humana, ou seja, essencialmente racional e moral.

É importante atentar ao fato de que, no período destas aulas – mais precisamente em 1783 -, Kant publicou no periódico *Berlinische Monatsschrift* um texto que visava definir o que constituía o movimento intelectual, artístico, social, religioso e político que estava ocorrendo desde meados do século em torno da mudança de concepção acerca da essência do homem. Tornou-se premente a necessidade de definir um termo que estava tão em voga, mas que necessitava de esclarecimentos pontuais: o próprio esclarecimento, a *Aufklärung*. Este termo, para além de um sistema filosófico, tratava-se de uma “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*) (VIERHAUS, 1979, p. 27), de um apelo e convocação da razão enquanto elemento fundador de conhecimentos seguros legitimados pela vontade de instituir melhoras concretas em todos os âmbitos da vida. Colocando-se enquanto crítica da religião, da tradição e das instituições que vigoravam até então, a razão poderia, contrapondo-se aos dogmas, viabilizar o conhecimento da verdade por meio daquilo que passou a constituir a dignidade do homem, o poder de pensar de forma autônoma.

É neste ambiente que Kant publica *Resposta à Pergunta: o que é esclarecimento?* Logo de início ele define a *Aufklärung* enquanto a saída do homem de seu estado de

menoridade, da qual ele é responsável. Menoridade significando a incapacidade de fazer uso da própria razão sem que haja um outro para direcioná-la. A culpa pela manutenção da menoridade se dá quando não está em jogo qualquer tipo de incapacidade intelectual, mas sim a falta de coragem e decisão de fazer uso por si mesmo do próprio entendimento. A maioridade se dá quando o fundamento da obediência a preceitos de uma religião ou sistema político ocorre de forma refletida, ao invés de uma orientação cujo poder da tradição excede qualquer possibilidade de questionamento e crítica. Para exercer esta postura é necessária a conquista da liberdade, a qual só é possível a partir do empreendimento da *Kultur*, pois assim, com a hipótese de disseminação cada vez maior do esclarecimento, a ponto de constituir uma sociedade e um governo esclarecidos, ou seja, cultivados, instaurar-se-ia uma sociedade na qual seria possível haver liberdade entre todas as pessoas para fazer uso público de sua razão sobre todas as questões. Somente numa sociedade assim poder-se-ia não estabelecer leis imutáveis a partir de certos símbolos para manter as pessoas sob sua tutela, impedindo o avanço pressuposto do esclarecimento no decorrer das gerações futuras. Pois caso esse impedimento ocorresse, tratar-se-ia de “um crime contra a natureza humana, cuja determinação originária consiste justamente nestes progressos” (KANT, 1974, p. 111).

1.3.3. Fichte e a determinação do homem em si e do homem na sociedade

Vimos como em Kant o modo de compreender o sujeito como ser racional atribui a ele a faculdade dos princípios que lhe possibilita conceber idéias sem referência à experiência, pois esta não está submetida a regras necessariamente, e por isso, não é digna de ser fundamento para o princípio unificador, legislador e universalizante da razão: “pois o fundamento do mal não se encontra nas disposições naturais do homem. A única causa do mal é que a natureza não seja submetida às regras” (KANT, 1964, p. 705). Neste sentido de compreensão sobre o estatuto mais próprio do ser humano e o modo adequado para sua formação, queremos fazer alguns apontamentos a partir da filosofia de Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814), pois sua perspectiva estabelece conexão em vários momentos com Kant – inclusive no que diz respeito ao sentido de *Kultur*¹⁷. O que poderá nos auxiliar a uma melhor compreensão dos pressupostos da filosofia idealista kantiana e pós-kantiana para determinar o

¹⁷ “ser malvado consiste exatamente no fato de amar apenas seu bem estar sensível, e de só poder ser movido, por medo ou esperança, para esse bem estar, seja na atualidade ou na vida futura” (FICHTE, 1994, p. 104).

que é o sujeito, sua formação e, agora também, qual é seu sentido na intervenção do modo de configuração da sociedade.

Pensando na autonomia da razão considerada desde as Críticas kantianas, enquanto instância auto-regulativa que, ao se colocar no mundo, estabelece tanto as condições de possibilidade a partir das quais os fenômenos ao seu redor podem ser conhecidos, quanto as normas de ação que conduzirão o comportamento do sujeito racional; é possível, conforme a afirmação de Fichte em sua primeira preleção *Sobre a Determinação do Erudito*, conceber como algo inegavelmente característico do homem o fato de ele possuir razão. Por conta disso ele é o seu próprio fim, ele é porque é, porque seu ser está posto, seu simples ser é a finalidade última de seu ser, “ele é *porque* ele é esse caráter do ser absoluto” (FICHTE, Zeno.org – meine Bibliothek¹⁸). Mas no caso de Fichte, por meio de um idealismo transcendental, o peso que reside na subjetividade, enquanto conformadora do mundo, alcança um nível radical, pois a eguidade absoluta reside no modo de ser originário do eu a partir de sua configuração enquanto estado-de-ação (*Tathandlung*) (FICHTE, 1988, p. 43). Este estado é de ação, porque a sua autoposição se dá de modo que põe também o não-eu, em confronto com o qual se configura as delimitações do eu finito posto pelo eu absoluto, o qual tem o impulso para a identidade. O que significa que o eu, ao se pôr, põe também o não-eu, pois é o modo necessário para haver sua própria determinação, ou seja, realizando uma limitação. O seu estado é de ação porque, além de estabelecer esta delimitação a partir da qual o eu é possível, pondo-se; o eu tende a agir sobre o não-eu de modo a colocar em ação seu impulso à identidade, que visa o enfraquecimento do não-eu para a imposição em conformidade com a unidade do eu. Assim, o eu funda toda a objetividade e subjetividade, de modo que esta última não é uma abstração da razão, mas o fundamento de toda a realidade, ou seja, tanto do eu que se põe enquanto eu finito quanto de toda a sua negação no não-eu; estas duas entidades postas sendo sim entendidas como abstrações do eu absoluto, ou seja, do eu que simplesmente se põe.

Mas o eu não é somente ser absoluto, ele também é isso ou aquilo, ao se constituir no homem finito. Deste modo, se o que ele é de forma absoluta é um ser racional, cabe perguntar o que ele é quando ele é algo em específico. Bem, ele só pode ser alguma coisa que é fora dele, pois “a consciência de qualquer determinação em nós não é possível, a não ser sob a

¹⁸ Trata-se da referência na Internet do texto *Einige Vorlesungen Über die Bestimmung der Gelehrten (Algumas preleções sobre a determinação do erudito)* consultada no endereço <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Einige+Vorlesungen+%C3%BCber+die+Bestimmung+dés+Gelehrten>.

pressuposição de um não-eu” (FICHTE, Zeno.org – meine Bibliothek). Este não-eu é composto por todas as coisas que não constituem a essência própria do eu absoluto - ou seja, a pura racionalidade que se põe – que afetam o eu originariamente pelo que chamamos de *sensibilidade*. Se o homem, além de simplesmente ser, é *algo*, ele é também ser sensível. Assim uma primeira definição do eu puro é negativa: ele é oposto ao não-eu. Pressupondo-se que o não-eu é constituído pela multiplicidade, o eu puro é absoluta unidade. É neste sentido que “o homem deve sempre estar de acordo consigo mesmo; ele nunca deve se contradizer” (Ibid, p. 296), por ter a capacidade de se auto determinar, diferentemente da sensibilidade que é determinada por fatores externos¹⁹. Deste modo, “a determinação última de todo ser racional finito é pois a unidade (*Einigkeit*), a constante identidade, a completa concordância consigo mesmo” (Ibid). Assim, a sua humanidade é pensada enquanto tarefa, pelo fato de o homem ter uma disposição à humanidade; ele não é homem de uma forma já dada, ele tem a humanidade enquanto imperativo: “o homem deve ser o que ele é pura e simplesmente porque ele é” (Ibid), sendo que, a sensibilidade se constitui como um meio necessário para que a identidade possa se consumir.

Este acordo consigo mesmo que precisa ser conquistado demonstra a problemática educacional, pois, se por um lado, é necessário o contato com a sensibilidade para a consumação da identidade – pois nem Kant e nem Fichte pensam na possibilidade de um sujeito puramente espiritualizado –, por outro, é preciso determinar as forças do homem que devem ser cultivadas para se relacionar com a sensibilidade somente na medida do proveito para a intensificação do espírito. Para isso é necessário cultivar a vontade do indivíduo, sendo que seu poder de escolha originariamente não é livre, pois é determinado pelas incitações da sensibilidade visando o prazer. A legítima vontade não pode oscilar entre o bem e o mal, mas deve ser viabilizada pelo engendramento da necessidade das decisões que possibilitam ao sujeito a constância e a confiança residente na impossibilidade da contradição consigo mesmo. A finalidade da formação, conforme expressa no *Segundo Discurso à Nação Alemã*, é criar “um ser estável, determinado e constante, que não está mais em transformação, mas que é, e que não pode ser diferente do que é” (FICHTE, 1994, p. 102). Assim, o seu idealismo transcendental visa suspender a contradição fazendo a própria vontade coincidir com a necessidade: “Aquele que tem um tal querer estável quer o que deseja para a eternidade e não pode, em caso algum, querer diferentemente do que sempre quis. Para ele, a liberdade da

¹⁹ É recorrente o quanto Fichte afirma que a sensibilidade deve ser subordinada à racionalidade para que possa ser possível a identidade, e, conseqüentemente, a liberdade.

vontade está aniquilada e fundida na necessidade” (Ibid, p. 103). Isso significa uma crítica aos processos formativos de seu tempo que compreendiam a vontade livre do aluno como algo pressuposto e originário, no sentido de que seria possível aconselhá-lo, exortá-lo a seguir determinados modos de comportamento e pensamento, ensinar-lhe o caminho, etc; mas, no final das contas, por maiores que fossem os esforços, caberia a ele a escolha de seguir ou não os preceitos aprendidos. Neste sentido, Fichte entende que, para que a formação tenha êxito, não basta falar ao aluno o que ele deve ou não fazer, mas, ao invés disso, deve-se modelá-lo de modo que ele não possa querer de outro modo. Sua intenção é estabelecer um processo educativo de forma “segura e refletida, para formar uma vontade boa, constante e infalível no homem” (Ibid, p. 104). Trata-se de uma educação que alcance a determinação de sua forma para além da exterioridade expressa na docilidade ou no bom comportamento do cidadão, mas que influencie na interioridade do indivíduo que obedece às leis devido à compreensão de sua necessidade, de modo que não haja contradição entre a interioridade e o comportamento. A constatação de que o homem só deseja o que ama teria sido compreendida erroneamente ao se pressupor que o que ele originariamente e de forma primeira ama e quer é o bem-estar sensível. O erro residiria não na anterioridade desta condição, mas no estabelecimento de seu estatuto de “natureza” humana. Estruturou-se um formato de sociedade que consegue alcançar suas metas espirituais – como o respeito pela liberdade do outro por exemplo – por meio ou de ameaças ou recompensas sensíveis, como honra, bens, prazeres, etc. Assim, ao afirmar a necessidade do aniquilamento da vontade de modo que ela coincida com a necessidade, Fichte pretende criar um tipo de humano que aprenda a amar o bem por ele mesmo, sem se importar com qualquer utilidade ou vantagem para além de seu próprio valor, o que configuraria uma satisfação muito mais intensa e verdadeira.

Uma das primeiras habilidades a serem desenvolvidas no aluno que se propõe a este tipo educação que visa essa forma de satisfação é a instauração de imagens independentes da realidade – a qual não lhes corresponde – que se configurem enquanto modelos ideais, que devem se apresentar perante o espírito de modo a antecipar a concretização efetiva de algo que não se encontra ainda na realidade. O sentido desta imagem criada é de proporcionar prazer pelo próprio poder do sujeito de criar imagetivamente, e “seria o primeiro poder de onde deveria partir a formação do gênero humano pela nova educação” (Ibid, p. 106). Estas imagens devem ser esboçadas espontaneamente pelo aluno, pois só assim ele pode ter uma satisfação ativa com elas. Este processo de criação de imagens é baseado em regras que o

aluno descobre em meio à ação de criá-las, juntamente com a percepção de que a condição de possibilidade das criações reside nele mesmo. Por sua vez, criando essas imagens ideais, é desenvolvida no aluno a faculdade do conhecimento; não de um conhecimento histórico das coisas do modo como se apresentam, mas do conhecimento filosófico “da lei segundo a qual uma natureza estática das coisas necessariamente é” (Ibid, p. 107). A importância de que a imagem seja ideal - e de forma alguma um tipo de reprodução da realidade - se dá porque é imprescindível que as disposições naturais não sejam levadas em consideração e o aluno possa aprender por puro amor pelo ato de aprender, sem que haja qualquer tipo de recompensa social ou econômica no futuro. Há a explícita preocupação de Fichte com que o aluno possa ser formado de modo que ele sinta prazer pelo próprio exercício espiritual em que consiste o aprendizado. A condição de possibilidade disso se pauta numa pressuposição acerca da natureza humana que pensa que ela tem sempre a tendência a se voltar para a atividade espiritual. Pois, ainda que originariamente o homem tenha tendências ao egoísmo e à cega satisfação de suas carências sensíveis, com o princípio de seu cultivo, seria perceptível sua predileção pela pura contemplação e pelo puro pensamento sem qualquer ligação com o mundo empírico. Tanto é que ele sente prazer em incursões poéticas “em mundos ideais”, pois sua sensibilidade é voltada somente de forma muito branda e leve para o mundo temporal: sua predisposição para o eterno é muito mais determinante²⁰.

Neste processo de espiritualização que visa modificar inclusive aquilo que é exterior ao próprio eu, fazendo-o concordar com a forma do eu, é preciso, conforme aparece na *Primeira Preleção sobre a Determinação do Erudito*, uma certa habilidade (*Geschicklichkeit*), que é adquirida e aperfeiçoada com o exercício; pois, inicialmente, antes do despertar da razão, nosso eu empírico sofre a aberta influência das coisas exteriores. É para reconquistar esta forma que nos é própria (o eu puro) que é preciso a aquisição e o aperfeiçoamento desta habilidade. Neste sentido diz Fichte:

“A aquisição dessa habilidade de, em parte, suprimir e eliminar as inclinações deficientes surgidas em nós mesmos antes do despertar de nossa razão e do sentimento de nossa auto atividade; e em parte, de modificar as coisas fora de nós e alterá-las conforme o nosso conceito, a aquisição dessa habilidade, digo eu, se chama *cultura*” (FICHTE, Zeno.org-Meine Bibliothek)

²⁰ Este parágrafo pode ser, de certo modo, remetido a considerações que fizemos sobre Winckelmann.

A mais perfeita concórdia do homem consigo mesmo e a sua mais nobre meta é a concordância das coisas exteriores com os seus conceitos que determinam o modo como elas devem ser. Por sua vez, esta concordância se dá numa via dupla: por um lado a concórdia da vontade com a idéia de uma vontade que valha eternamente, o que constituiria o bem moral²¹; e por outro lado, a concórdia das coisas fora de nós com a nossa vontade racional, o que constituiria a legítima felicidade. A racionalidade desta vontade ocorre porque a felicidade proveniente da sua realização por meio da conformidade com a exterioridade pauta-se no critério de valor acerca do que é bom, de modo que o que é bom é o que determina o que faz feliz, e não o contrário; assim, a felicidade só é possível por meio da moralidade. Mas é importante lembrar que esta tarefa de dominar o que é desprovido de razão e controlá-lo de acordo com suas leis (da razão) - que é o objetivo final do homem -, é eternamente inalcançável em sua plenitude, pois caso fosse alcançável ele deixaria de ser homem e se tornaria um deus, sendo que o caráter inalcançável de sua meta suprema é algo que está contido no próprio conceito de homem, o qual é um ser incompleto, a ser aperfeiçoado, num processo infinito. Apesar de ser inalcançável, ele deve ter por meta o constante esforço pela aproximação da conquista de seu ideal, pois a “aproximação desta meta ao infinito é a sua verdadeira determinação enquanto homem, isto é, como um ser racional, mas finito; sensível, mas livre” (Ibid).

Esta determinação do homem em si diz respeito ao mote da primeira preleção *Sobre a Determinação do Erudito*. Em conformidade com o nosso interesse teórico neste momento, trataremos da segunda preleção, que se refere à determinação do homem na sociedade. A quarta preleção também é de nosso interesse, que trata da destinação do erudito, mas esta questão trataremos somente mais adiante, quando considerarmos os fundamentos teóricos da universidade e, conseqüentemente, o modelo ideal de homem a ser engendrado com ela. Por enquanto, é importante entender como Fichte concebe o homem na sociedade para continuarmos dando andamento a este tópico sobre a consideração do sujeito moderno, de seus pressupostos e conseqüências.

Fichte nos fornece uma primeira definição de sociedade: “chamo de sociedade a relação de seres racionais entre si” (Ibid). O conceito de sociedade somente é possível ao pressupor-se a existência de outros seres racionais fora de nós e a existência de marcas características por meio das quais os diferenciamos dos outros seres não racionais. Mas Fichte

²¹ A ilustração adequada disso seria a máxima da identidade moral pronunciada por Fichte neste mesmo texto: “Aja de tal modo que tu pudesses pensar as máximas do seu querer como leis eternas para ti”.

coloca uma questão aparentemente escandalosa: a partir de que critérios determinamos esta diferença essencial para saber quem é humano e, por conseqüência, faz parte da sociedade? Alguém poderia responder que a experiência nos auxilia a identificar a recorrência de algumas diferenças a partir das quais concluímos que uma pedra não é um humano, mas Fichte alega que a experiência não é capaz de nos garantir a certeza desta diferenciação, pois ela “só ensina que a representação de seres racionais fora de nós está contida na nossa consciência empírica”; sendo que a questão buscada é mais fundamental, referindo-se à dúvida de se esta representação corresponde a algo fora dela mesma, de modo que, mesmo se ela não existisse, o objeto da representação existiria independentemente - no caso, os seres dotados de racionalidade. Ou seja, se refere ao problema de como é possível discernir se os efeitos que eu identifico como sendo provenientes de causas racionais têm de fato suas referências como existentes. Assim, o que eu tenho por meio da experiência são efeitos dados, e não a determinação de existência de algum objeto como causa.

Se o impulso mais alto do homem é pela identidade dele consigo mesmo e das coisas que lhe são exteriores com os seus conceitos, todo conceito que está em seu interior tende a demandar sua correspondência no não-eu. Existem no homem os conceitos de razão e da ação e pensamento em conformidade com ela – e conseqüentemente em conformidade a fins -, e por isso, há esta exigência de que estes conceitos se realizem fora dele; esta necessidade corresponde a que haja fora dele seres racionais. Ele não pode produzi-los, mas coloca o conceito destes seres como fundamento de sua observação do não-eu, pretendendo encontrar algo que lhe corresponda. Assim, como a determinação do eu absoluto observada mais atrás, o primeiro modo em que a racionalidade aparece é de forma negativa, como “efetividade segundo conceitos, atividade conforme fins” (Ibid), pois uma característica fundamental da finalidade é a de ter um autor racional, ou seja, por meio do efeito se identifica a causa, por meio da percepção da presença de um sinal que se refere a uma característica da racionalidade que é observada somente pela própria racionalidade. Esta diferença poderia não ser suficiente para que fosse alcançada a almejada diferenciação - sendo que as leis da natureza também são voltadas à realização de fins – caso não houvesse aí uma diferença fundamental entre os tipos de conformidades a fins; pois a natureza age em conformidade a fins obedecendo a leis necessárias, enquanto a razão atua com liberdade. Deste modo, aquele que age conforme a fins e livremente é um ser racional. Mas como é possível diferenciar um efeito que se dá a partir de causas necessárias de outro que ocorre a partir da liberdade? Sendo que a liberdade

não se circunscreve no campo da consciência, pois não me torno consciente de forma imediata da liberdade em mim ou fora de mim. Mas eu posso me tornar consciente da existência em mim de um tipo de determinação empírica por meio da minha vontade que não encontra sua razão de ser em nada além do que a minha própria vontade – levando-se em conta um momento em que os objetos que supostamente poderiam ocasionar inclinações não dão conta de servirem de explicação para tal determinação da vontade. Este *não encontrar*, esta não consciência da causa deste “impulso” pode ser mesmo considerada como a consciência da liberdade, a partir da qual reconhecemos nossos atos enquanto atos livres. Deste modo, ao observar-se um indivíduo em suas determinações empíricas, de modo que as inclinações externas não podem fundamentá-las, trata-se de um ser livre.

Se há este impulso no homem - decorrente de sua necessidade de identidade - de assumir a existência de seres racionais fora dele, este impulso só pode se realizar se ele viver em sociedade; por isso há no homem um impulso à sociabilidade que o determina a viver nela²². Mas se há no homem este impulso fundamental para encontrar outros homens, o próprio conceito de “homem” se mantém ideal (*idealischer*), devido ao fato da consumação de sua finalidade ser inalcançável. Deste modo, o homem deve ser definido – idealmente – tendo-se como base valorativa o que há de mais alto possível, de melhor no homem, de modo que a determinação da sociedade seja o próprio “aperfeiçoamento da espécie” (Ibid), o qual se dá no interior da cultura, onde os melhores homens podem e devem influenciar os inferiores no que se refere ao desenvolvimento das habilidades concernentes à cultura²³. Uma destas habilidades é a própria sociabilidade, que leva à interação, ao dar e receber e a sobrepôr a subordinação com a coordenação entre seus membros. Esta última conseqüência da sociabilidade se refere justamente ao tratamento do outro tendo-se sempre em mente que ele é um fim em si mesmo, por ser um ser racional, e por isso, não podendo ser tratado como meio;

²² “os sujeitos nunca são isoladamente, porque não são, quando considerados em sua ‘natureza’ mais íntima – o puro estado-de-ação que é a autoposição absoluta que os constitui –, meros sujeitos empíricos, isto é, indivíduos desde sempre e inextricavelmente díspares e sem ligação necessária, mas uma só e mesma eguidade, que, quando põe-se a si mesma como existindo põe-se, a um só tempo, como a estrutura intersubjetiva que identifica e põe em relação os sujeitos finitos, e também como as próprias consciências finitas consideradas individualmente. Mesmo quando se considera o eu abstraindo de sua relação com os demais sujeitos, esse eu se apresenta como estrutura intersubjetiva, como consciência em geral, porque os conceitos mesmos que o caracterizam – o de razão, de agir racional e de pensamento – encontram-se nele como *impulsos*, exigindo então que se lhes dê um correspondente “fora do eu” para que o impulso se realize. BARBOSA, Rommel Luz Figueira. *Beleza e Liberdade: a humanidade como tarefa do Esclarecimento em Schiller e Fichte*. Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da UERJ em 2005.

²³ Assim ocorre a definição de sociedade (*Gesellschaft*): “uma influência recíproca (*Wechselwirkung*) segundo conceitos; uma comunidade conforme fins”

pois, ao se fazer isso, demonstra-se que não se chegou ao verdadeiro impulso à sociabilidade, e, por conseqüência, nem ao sentimento da liberdade e capacidade de agir por si mesmo. Sendo que, caso se tivesse chegado a esse sentimento, gostar-se-ia de reconhecer ao redor seres livres assim como a si mesmo; pois só é realmente livre aquele que torna livre tudo em torno de si – sendo que é assim que ocorre de fato a correspondência deste impulso à identidade, que é fazer corresponder o não-eu ao eu.

Ainda que todos os homens sejam diferentes entre si, há algo em comum entre todos eles, que é a sua destinação à perfeição, ou melhor, ao constante esforço para aproximar-se no mais possível da perfeição absoluta; que é, na verdade, inacessível. Caso fosse possível, a sociedade se consumiria numa “unidade e unanimidade absoluta” (Ibid), de modo que ela se constituiria como sendo um único sujeito. Esta total unidade é a última meta, mas não a determinação do homem na sociedade. Sua determinação é a aproximação ao infinito dessa unidade, o que se dá por meio de um aperfeiçoamento, ao se utilizar livremente da influência que os outros causam em nós e ao causar nos outros as melhores influências que temos a oferecer. Este duplo movimento é decorrente da aquisição e do desenvolvimento das habilidades de dar ou de afetar, por um lado, e, por outro, da receptividade ou do *tomar para si*, que é o saber tirar proveito em sua máxima intensidade dos efeitos salutareos dos outros em nós. Assim alcançamos a determinação do homem na sociedade, o “o que” ele deve ser nela.

A partir destas considerações sobre Fichte, podemos dizer, remetendo-nos à sua época, que a comunicação livre é um dos pressupostos da *Aufklärung*, pois ela seria o meio de formação recíproca que possibilitaria a crescente autonomia de pensamento entre os homens, o que lhes concederia a legítima dignidade humana. Esta preocupação que se estende ao âmbito social gerou um processo de esclarecimento das massas, por meio do crescimento imenso do mercado editorial, da criação de periódicos e revistas, da abundante publicação de romances, grupos de leitura, etc. Trata-se da origem da opinião pública. A partir de então a educação se torna coisa de Estado, o qual assume a responsabilidade de difundir, por meio de estabelecimentos de ensino, a nova perspectiva de mundo, o novo plano de ser humano e de sociedade, tendo como pressuposta a identificação entre as possibilidades naturais do indivíduo e as necessidades da sociedade, pois entende-se então que a única forma de o indivíduo encontrar a felicidade (não entendida como bem estar sensível obviamente) é no interior de uma sociedade organizada pela razão. Passa-se então a discutir assuntos que antes estavam reservados às autoridades tradicionais, de modo que mudava a concepção da figura

do súdito que, crescentemente, passava a ser entendido, de forma ideal, como cidadão ativo, reflexivo e autônomo.

Assim, ao se pensar na *Aufklärung* pode-se pensar num pretensioso projeto pedagógico que pretendia, até mesmo mais que a crítica, a instauração de reformas, e portanto, de orientação eminentemente prática, patriótica e administrativa; pois se pensava – diferentemente do Iluminismo francês – que a efetivação das melhoras para a sociedade não surgiriam por meio de revoluções, mas ao invés disso, por meio de um processo de mudança de consciência e da moral determinante no comportamento dos homens²⁴. Tanto é, que a burguesia alemã esclarecida teve o grande diferencial característico de não se colocar decisivamente, politicamente para a determinação concreta dos novos ideais, tendo muito maior tendência ao respeito pela religião e pelos estamentos sociais e políticos, sendo que, ao invés de ocasionar movimentos sociais independentes, depositaram toda sua confiança na mudança a ser ocasionada a partir do governo que se tornasse esclarecido, tanto por meio da pressão do crescente poderio reflexivo e crítico da opinião pública, quanto do assessoramento dos governantes por parte dos sábios e eruditos.

A crença na instauração de governos esclarecidos, de que os homens pudessem chegar a agir racionalmente pela maior parte de suas vidas, de que o caráter público do esclarecimento poderia coagir os homens ao agir racional e moral foram intentos que não se concretizaram em conformidade com suas expectativas, mas, mesmo assim, a “pedagogia, a política escolar e científica do século XIX são dificilmente pensáveis sem a *Aufklärung*” (VIERHAUS, 1979, p. 36). Portanto, vamos agora dedicar nossa atenção ao homem decisivo no que diz respeito à reflexão sobre as limitações da ação do Estado numa sociedade esclarecida, no que se refere à reforma educacional ocorrida então na Prússia do começo do século XIX e aos fundamentos da institucionalização do novo formato de ensino; trata-se de Wilhelm Von Humboldt.

1.3.4. Humboldt e o Projeto da Prática Formativa em Conformidade com as Idéias de Sujeito Autônomo, Limitação dos Poderes do Estado e Formação do Gosto

²⁴ “Enquanto a espada desembainhada da nação costuma limitar o poder físico do governante, aqui triunfam as idéias e a vontade do esclarecimento e da cultura (*Aufklärung und Kultur*) (...) a contemplação de um príncipe que por si mesmo solta as cadeias e concede a liberdade é incomparavelmente mais bela e sublime, e que considera esta ocupação não como fruto de sua boa vontade, mas como realização de seu primeiro e imprescindível dever”. HUMBOLDT, *Sobre os Limites da Ação do Estado, Introdução*.

1.3.4.1. A herança Grega

Desde o filólogo Christian Wolf praticava-se o estudo erudito acerca dos gregos na Alemanha, mas predominantemente por meio de textos críticos e análises filológicas de viés científico-histórico. Por outro lado, Wilhelm von Humboldt (1767 – 1835) passa a ver nos gregos sua máxima utilidade enquanto meio para a formação da personalidade, sendo que, para ele, a finalidade dos estudos eruditos acerca dos antigos devia ser um modo de conhecimento da humanidade em geral. Trata-se aqui da concepção de uma imagem sobre os gregos como o “desdobramento harmônico de todas as forças do indivíduo” e “a irrestrita liberdade do desdobramento da personalidade na formação e na vida diária” (SCURLA, 1970, p. 122). Nos gregos estaria presente tudo o que pode ser concebido de mais alto e puro na humanidade na mais completa perfeição, e o século de seu esplendor (o século V a. C.) assemelhar-se-ia à mais bela criatura recém saída do seio da natureza.

Sua atenção destinada aos gregos tinha a preocupação que extrapola interesses teóricos ou eruditos, visando questões relativas a mudanças práticas e públicas. A partir de cartas, biografias e estudos sobre Humboldt é evidente o seu descontentamento com a situação do homem moderno, que, a seu ver, constitui uma cultura que se importa mais com o valor externo do que com o verdadeiro conteúdo e sentido do homem, dos conhecimentos, dos valores, e das coisas; que tem a atenção mais voltada para a massa informe crescente no interior das nações do que aos indivíduos; que dá mais valor às coisas, às posses e aos gozos que elas possibilitam do que ao próprio homem. Por isso, ele considera necessário que uma cultura que se encontra neste estado se volte para uma outra que possa servir de exemplo contrário, os gregos. Pois ele entendia a constituição desta cultura como fundamentada num outro modo de formação dos indivíduos que a compunham. Numa carta a Wolff, Humboldt diz o seguinte:

“Para além de todos os estudos particulares e instruções do homem, existe ainda uma [formação] que ata o todo do homem, que o faz não somente mais capaz, mais forte e melhor nesta ou naquela parte, mas que, acima de tudo, o torna um homem maior e mais nobre, no que se refere tanto à força do intelecto, quanto ao valor da moralidade e à sensibilidade e receptividade das capacidades estéticas” (Apud, *ibid*, p. 120)

De certa forma, Humboldt compartilha da perspectiva sobre os gregos que os entende como um povo de homens harmônicos e naturais como vimos pelo viés estético de Winckelmann. Tanto é que ele entendia que o estudo sobre os gregos visava a conquista da pureza, da serenidade (*Heiterkeit*) e da alegria que proporcionariam, perante a desolação da realidade da sociedade moderna, um auxílio decisivo à sua correção e ao conseqüente encaminhamento do homem de volta à sua verdadeira destinação. Além do desenvolvimento livre de todas as forças, a Grécia inspirou em Humboldt o desenvolvimento de sua concepção de nação, a qual, assim como um indivíduo, seria formada por uma unidade orgânica de personalidade que se submeteria às mesmas leis. De modo que o caráter cultural estaria presente em todos os indivíduos, independente de suas particularidades, pois, conforme alguns escritores gregos, os homens mais simples e grandiosos comportavam em si mesmos os mais belos traços que caracterizavam o todo da nação. Por sua vez, é importante desenvolvermos um pouco o que Humboldt entende pelas finalidades últimas do homem e sua relação com a tradição idealista alemã desde Kant e com o classicismo de Winckelmann.

1.3.4.2. A Destinação do Homem

Logo nos inícios de suas considerações sobre os fins últimos do homem individual, como propedêutica para o desenvolvimento da análise *Sobre os Limites da Ação do Estado*, Humboldt define assim a meta última do homem em conformidade com o caráter imutável da razão compreendida em sentido kantiano: “a mais alta e mais proporcional formação de suas forças em um todo” (HUMBOLDT, 1954, p. 30). Novamente esta idéia já por nós conhecida, orientadora do sentido de *Bildung*. Esta formação somente seria possível com a liberdade que está estreitamente ligada ao que ele chama de variedade de situações (*Mannigfaltigkeit der Situationen*), ou seja, a pluralidade de vivências individuais e sociais, do cultivo de forças distintas. Mas acontece que, cada homem, para atuar, faz uso de uma só força, seu ser é determinado a cada vez à realização de uma única atividade. Assim, para que o homem possa escapar à unilateralidade, ele precisa unificar as forças individuais que se encontram separadas, esforçando-se para abarcar, ao longo de sua vida - ao invés dos objetos sobre os quais ele atua -, as forças com as quais ele atua sobre os objetos, tentando estabelecer ligação entre a multiplicidade destas forças.

Esta unidade, esta combinação unificada da multiplicidade se dá também nos laços sociais, sendo que, mantido na individualidade, o homem é privado do processo de tomar para si, conforme seu interesse no desenvolvimento de si mesmo, aquilo que lhe é salutar e passível de ser encontrado e adquirido a partir do outro – o que nos lembra a *ação recíproca* presente na intersubjetividade da sociabilidade sobre a qual discorreu Fichte. O estudo desta questão referente às relações (*Verbindungen*), diz Humboldt, é muito importante inclusive para compreendermos melhor o sentido que os gregos atribuíam ao amor e ao “impreciso conceito de amizade”.

O proveito destas relações depende da independência de cada indivíduo envolvido e da intimidade entre eles. A independência é importante para que o que for compreendido seja ponderado por aquele que entendeu, de modo a estabelecer critérios moderadores para determinar até que ponto e de que forma esta compreensão deve ou não afetá-lo e se tornar parte constituinte de seu ser, de sua personalidade. A intimidade auxilia uma melhor compreensão em torno do comunicado, viabilizando uma maior proximidade que não esbarre em ressalvas do distanciamento decorrente da impessoalidade. Estas duas habilidades exigem a existência de diferenças entre os indivíduos concernidos na relação, mas de modo que não sejam nem tão grandes e nem tão pequenas, porque no primeiro caso, atrapalharia ou mesmo impediria a comunicação, devido à distância dos horizontes de sentido entre os interlocutores; no segundo caso, atrapalharia a independência, pois, perante determinada compreensão, o interlocutor que compreendeu o comunicado do outro poderia ser tão influenciado – por exemplo, pelo sentimento de admiração (*Bewunderung*)– que tomaria para si de forma indevida - não processada de uma forma legitimamente individual e independente - aquilo que foi comunicado, assumindo para si algo que, do modo como apareceu e o que significa, diz respeito às configurações específicas do outro somente, ocasionando uma forma de apropriação imprópria. A associação entre a devida aplicação das forças (*Kräfte*) e das diferenças individuais é o que possibilita a *originalidade*, que é onde reside a grandeza do homem. E todo aquele que visa interagir e intervir, afetando os outros homens, deve cultivar, acima de tudo “a particularidade da força e da formação” (Ibid, p. 32).

Para aclarar estas idéias Humboldt dá uma explicação que se resume à relação de forma e matéria. A “forma mais pura com a cobertura mais leve” é a idéia, e a “matéria dotada de menos forma” (Ibid, p. 32) é a experiência sensível – novamente este par de opostos aparece em nosso horizonte de compreensão. Quando a matéria se junta surge a forma, e

quanto maior a abundância e variedade da matéria, mais nobre e sublime é a forma conquistada. A matéria reunida, transformada numa forma, torna-se matéria para outra forma, ainda mais bela e complexa. Isso acontece de certa forma na natureza, mas sem a realização de um processo de aperfeiçoamento como ocorre no homem. A flor se transforma em fruto, a semente do fruto se transforma numa outra planta da mesma espécie, que, após germinar e crescer, dará flores e frutos e assim por diante. Mesmo não ocorrendo um processo progressivo, quanto maior a variedade de sua constituição, maior força alcança a sua forma devido à intensa conexão das complexas ligações da matéria. No que diz respeito ao âmbito humano, ocorre a junção mais radical entre forma e matéria, o que significa que quanto mais cheio de idéias forem os sentimentos, e que quanto mais cheias de sentimentos forem as idéias, mais sublime é o homem e mais acima ele fica em relação aos outros. No homem ocorre a mais absoluta união de unidade e multiplicidade, de forma e matéria, e é isso que constitui sua grandeza. Pois, enquanto na natureza algo passa e morre para dar origem a algo igual, com o homem, coisas morrem para dar origem a algo mais belo, causando-nos admiração perante a “insondável infinitude eterna” (Ibid, p. 33). Deste modo, o que o homem recebe de fora é só a semente, e o ideal mais alto da vivência em conjunto é “cada um desenvolver-se somente a partir de si mesmo e da sua vontade” (Ibid).

1.3.4.3. A Preocupação em Limitar os Poderes do Estado para Garantir a *Bildung*

Assim vamos percebendo algumas particularidades da perspectiva de *Bildung* de Humboldt, que em alguns pontos toca no modo de compreensão de Schiller sobre a essência humana no que se refere à harmonização entre espiritualidade e sensibilidade presente em suas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem*. Ainda que mais a frente, ele afirme que a existência interior, o espírito, deva ser a meta última de toda atuação humana, de modo que o físico/material seja somente instrumento para este fim. Mas a preocupação de Humboldt com esta determinação do que diz respeito ao homem visa preparar o terreno para a delimitação do horizonte de atuação de uma forma de Estado que não inviabilize este livre desenvolvimento. Pois ele identifica a presença nos Estados vigentes de uma predisposição a guiar os homens de modo a não deixar que eles pensem por si mesmos. Assim, ainda que com a diferença pontual acerca do problema da sensibilidade (ao qual ainda voltaremos), Humboldt mantém fortemente a característica herdada da autonomia e liberdade da *Aufklärung*, que lembra as

próprias palavras de Kant em *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento*. Diz Humboldt: “Quem é freqüentemente conduzido, acaba por sacrificar o resto de sua auto-atividade voluntariamente. Acredita-se dispensado do cuidado que ele deixa em mãos estranhas, e pensa fazer o bastante quando espera pelo direcionamento alheio e o segue” (Ibid, p. 42). Sua postura de desconfiança em relação aos interesses do Estado é explícita, ao compará-lo com um médico que, ao invés de curar a doença, alimenta a enfermidade evitando a morte. O Estado, para que suas determinações sejam obedecidas, costuma visar o bem estar dos cidadãos, prometendo-lhes a felicidade, figurada no gozo natural, conforto e prazer empírico. Com isso apresentam-se dois pontos problemáticos: 1) estabelece-se um tipo de recompensa por um determinado modo de comportamento, sem haver a preocupação com a fundamentação do sentido do comportamento mesmo, o que coloca em cheque a liberdade, que consiste justamente em se fazer o que quer que seja pelo amor e pelo respeito, pelo fim em si mesmo, e não pelo interesse, resultado, ganho ou recompensa. 2) Além disso, ao defender a bandeira da felicidade enquanto desfrute empírico, deixa-se de lado o caráter essencialmente ativo, de auto-atividade (*Selbstätigkeit*) do homem, sendo que o relaxamento e auto-abandono do gozo estão distantes da verdadeira dignidade humana. Esta perspectiva apresenta um certo receio em relação ao oposto da felicidade, de modo a fazer com que os cidadãos se rendam de bom grado a uma forma de governo que evite este oposto. Mas acontece que, segundo Humboldt, os momentos de maior gozo do homem são aqueles em que ele sente o nível mais alto de suas forças e de sua unidade interna, e estes momentos abrangem também as suas piores misérias. O sistema de defesa da felicidade visa implementar uma escapatória da dor, o que é um esforço vão e negador da totalidade humana que alberga em si também a infelicidade; ou seja, esta unilateralidade sedutora é por princípio impossível de ser realizada e, além disso, despreza outras potencialidades passíveis de serem desenvolvidas somente no sofrimento. Portanto, a atuação do Estado não pode visar a garantia e nem a oferta de felicidade aos cidadãos.

Devido ao fato de que o interesse dos Estados pelos cidadãos costuma se restringir ao cuidado para que eles se mantenham não nocivos e em bem estar, não lhe importa a forma em que se configuram suas existências, de modo que, se ele se propôr a dirigir um projeto educacional, esta educação não visará qualquer virtude ou modo específico de ser, por estar somente interessada num direcionamento específico em conformidade com os seus interesses,

ocasionando uma uniformidade que inviabilizaria a multiplicidade de situações e caracteres sobre a qual falamos mais atrás, tão necessária à legítima formação:

“Pois virtude e vício não dependem deste ou daquele modo de ser do homem, não estão ligadas necessariamente com este ou aquele lado do seu caráter; mas sim, ao que vem muito mais da harmonia ou desarmonia dos diferentes traços do caráter, da relação da força com o conjunto das inclinações,(...) se a nação tem exclusivamente um [modo de formação], falta-lhe então toda força de resistência, e com isso, todo equilíbrio.” (Ibid, p. 83).

Portanto, a atuação do Estado deve se restringir à garantia de segurança somente, tanto contra inimigos externos quanto contra tensões internas, de modo a ser conveniente para os cidadãos somente na medida em que lhes serve para alcançarem seus próprios fins particulares.

Remetendo-nos mais uma vez a Winckelmann, Humboldt dia que “formamos os artistas enquanto exercitamos seu olhar nas obras mestras da arte e nutrimos sua faculdade de imaginação com as belas formas dos produtos da antiguidade” (Ibid, p. 96). Ele se refere à formação do artista para fazer um paralelo com a formação moral e sua relação com a religião, sendo que voltar o olhar ao que há de mais perfeito – figurado na idéia do divino – influi beneficentemente no homem enquanto modelo de comportamento e virtude. No intuito de afirmar a necessidade de o Estado também não intervir nas crenças religiosas, Humboldt expressa o seu posicionamento neo-humanista, ou seja, de que, enquanto o humanismo propunha uma formação baseada no estudo dos clássicos da antiguidade tanto profana como sagrada, orientada por um direcionamento predominantemente cristão, ou seja, com uma religião determinada institucionalmente; Humboldt, por outro lado, afirma que, independentemente de o cidadão cultivar ou não algum tipo de sentimento religioso, é importante que ele adquira a habilidade de guiar a si mesmo, criando um sentido interior mais profundo e mais harmônico que não dependa de ameaças exteriores, nem políticas e nem religiosas, para agir virtuosamente conforme a sua própria capacidade de julgamento. Assim, enquanto certas medidas somente evitam transgressões materiais, constringendo por meio de alguma doutrina ou ideologia, fazendo o indivíduo se tornar cindido entre sua vontade mal cultivada e sua realidade, acabando por buscar meios de transgredir a lei de modo a não ser punido ou se acomodando às condições exteriores; o cultivo da liberdade de espírito

interferiria diretamente nas inclinações, viabilizando uma maior harmonia interna entre a vontade e os impulsos.

1.3.4.4. O Sentimento Estético como Harmonização entre Sensibilidade e Espírito

Voltemos agora para a complicada relação não resolvida entre espiritualidade e sensibilidade. Humboldt considera que a fonte mais propícia à imoralidade e a ao conflito entre os homens é a predominância da sensibilidade e do interesse em satisfazer as suas arbitrariedades. Originariamente o homem é determinado por ela, e, enquanto não for cultivado para determiná-la em conformidade com fins espirituais, nada de bom, significativo, nobre ou grandioso surge de sua existência; mas, ao mesmo tempo, é a sensibilidade que o impulsiona para a atuação e lhe proporciona um “calor vivificante” para atitudes próprias, impelindo-o, por meio da insatisfação, a realizar planos e a criar meios para sua realização; e quando satisfeita, o incentiva a jogar livremente com as idéias, proporcionando-lhes a intensificação de seus movimentos e novas perspectivas. Mas é importante harmonizá-la com o não sensível, sendo que esta harmonização seria “a verdadeira meta da sabedoria humana” (Ibid, p. 114), de modo que um âmbito não impedisse a ação do outro. Assim, a relação da sensibilidade envolvendo, recobrando espírito, com este vivificando-a, consistiria no sentimento estético, e “o eterno estudo desta fisionomia da natureza forma[ria] o homem verdadeiro” (Ibid), pois aquilo que expressa o não sensível no sensível é o que exerce a influência mais determinante no caráter. Aqui podemos estabelecer a diferença decisiva entre este modo específico de percepção sensível e todas as outras, de modo que o que Humboldt entende por uma formação do gosto, expressa a perspectiva que se refere a uma educação da sensibilidade que tem como referência determinados modelos ideais, que nos remetem mais uma vez ao que Winckelmann compreendia pelo verdadeiro gosto e à sua interpretação acerca dos gregos:

“Mas somente o gosto - que deve residir no fundamento da grandeza, porque somente precisa da grandeza da medida e da força da atitude – unifica todos os tons dos seres em pleno acordo entre si numa encantadora harmonia. Ele leva todos os nossos sentimentos e inclinações puramente espirituais para uma moderação e ordenação, direcionando-os a “um” ponto”. (Ibid, p. 115)

É o gosto que refina a nossa percepção, inclusive especulativa e espiritual, sendo que Humboldt chega a afirmar que investigações científicas realizadas sem refinamento de gosto podem ser profundas, mas não alcançam resultados profícuos em suas aplicações práticas. Pois toda pesquisa necessita, além de profundidade, do trabalho conjunto de todas as partes constituintes do homem, ou seja, de “um reino múltiplo e um aquecimento interno do espírito”; o que significa que o conhecimento por si só não pode se constituir enquanto meta do homem. Os sentimentos que “aquecem” o espírito são necessários para que a pesquisa científica vise objetivos que extrapolem o exercer de sua atividade específica, possibilitando ao homem o sentimento de plenitude decorrente da percepção do funcionamento orgânico e pleno de todas as suas atividades internas, de modo que a pesquisa assuma o caráter do interesse do homem pelo cultivo de sua totalidade em aplicação até mesmo em setores específicos de atuação. Assim, até o mais abstrato e especulativo pensador deve ser formado em contato também com o deleite dos sentidos, e o homem legitimamente formado é aquele que age na vida prática de modo que, a partir daquilo que ele obteve em seu processo formativo, seja capaz de realizar criações, que seja capaz do novo.

No que se refere à moral, o sentimento estético seria também imprescindível, pois somente perante o sentimento da sublimidade de uma lei seria possível obedecê-la de forma completamente desinteressada. Trata-se do sentimento de beleza residente na consideração de o indivíduo se compreender como fim em si mesmo, de que a lei moral tem uma existência própria nele; mas trata-se de uma percepção que se dá sem a mediação e fragmentação dos conceitos, mas sim a partir da consideração como que da imagem da vigência desta lei, de modo a orientar as suas aplicações práticas, orientação que escaparia ao poder do frio entendimento. Esta imagem proporcionaria ao homem o prazer de obediência à lei, ao invés do puro e calculado cumprimento do dever, possibilitando-o gozar do direito de lidar com a felicidade por meio da virtude.

Assim se torna visível que, apesar de circular no interior do terreno de compreensão kantiana acerca do homem, Humboldt se distancia de Kant na medida em que não atribui o sentido da Ilustração ao Estado, considerando-o com interesses distintos da nação, ou seja, do corpo orgânico de seres humanos que pode se organizar e progredir desde que sejam devidamente cultivados por si mesmos. Ele se distancia de Kant também na medida em que pensa a possibilidade da felicidade, a qual é viabilizada por conta de seu distinto modo de consideração do sensível e do papel da formação do sentimento estético. Com isso não

pretendemos dizer que há uma valoração de Humboldt à sensibilidade enquanto fim em si mesma, pois ele considera também que o seu desenvolvimento deve visar metas não sensíveis e que ela só é saudável em equilíbrio com as forças espirituais, como o conhecimento e a moral; mas queremos dizer que há um caráter afirmativo em torno da sensibilidade que não pudemos vislumbrar em Kant.

Para finalizar a análise do sentido e meta do homem entendidos por Humboldt, cito um trecho de *Sobre os Limites da Ação do Estado* que sintetiza o que ele quer dizer ao falar num homem formado da forma mais plena:

“Quem procura constantemente elevar e, por meio do constante gozo, rejuvenescer suas forças; quem precisa afirmar as forças de seu caráter e sua independência perante a sensibilidade (*Sinnlichkeit*); quem se esforça por unir esta independência com a mais alta sensibilidade (*Reizbarkeit*); que indaga incansavelmente pelo reto e profundo sentido da verdade; a quem, perante o correto e fino sentimento da beleza, não passa despercebida nenhuma imagem encantadora; aquele cujo ímpeto toma para si o que foi sentido a partir de fora, fertiliza-o em novos nascimentos, de modo a transformar cada beleza em sua individualidade, casando-a com o seu ser, e se esforça para produzir nova beleza, pode alimentar a mais satisfeita consciência de estar no caminho correto, de se aproximar do ideal que nem a mais temerária fantasia da humanidade ousaria esboçar”. (Ibid, p. 120)

1.4. O Novo Ideal de Formação e a Intervenção na Realidade

1.4.1. Neo-humanismo e o Projeto da *Bildung* Institucionalizada

Em 1806 as tropas napoleônicas invadem a Alsácia, no oeste da Prússia. Com a derrota, percebeu-se a necessidade de uma reestruturação no interior do governo prussiano. Os soldados alemães eram indivíduos desprovidos de direitos, eram súditos, que, após a guerra, voltariam para o seu estado de servidão numa estrutura feudal. Por isso percebeu-se a necessidade de uma reforma política e civil para que pudesse haver uma mudança quanto ao direito dos homens, para que eles se tornassem cidadãos, e tivessem motivações mais legítimas para defenderem seu país com maior ímpeto. Isso passou a ser necessário pela percepção de que eram necessárias certas mudanças estruturais no Estado para que o povo alemão conseguisse conservar sua liberdade frente aos outros Estados. Tanto é que pouco tempo após a derrota, foi feita uma reforma agrária para a desagregação das antigas concentrações de terra e poder, e passou-se a realizar uma “ampla auto-governabilidade das

questões municipais por meio dos cidadãos” (SCURLA, 1970, p. 272). Assim, o Estado assumiu o controle dos poderes regionais instaurando um processo de democratização como meio de realizar a reforma administrativa, que tinha por meta “dar às forças da nação uma atividade livre e uma direção para a utilidade comum” (Ibid).

Mas para que as reformas fossem possíveis percebeu-se a necessidade de um novo modo de educar os homens para viverem de uma outra forma, ou seja, os súditos inconscientes teriam que se tornar cidadãos conscientes de suas responsabilidades para que a democratização fosse possível. Enquanto tentativa de adequação aos novos tempos, a Alemanha, essencialmente agrária, teve, já em 1801, a criação de um projeto de autoria do Ministro de Estado e da Justiça von Mossow para o aperfeiçoamento das escolas, segundo o qual as instituições de ensino obedeceriam as novas leis de mercado, de modo que se mantivesse o feudalismo no campo e que as crianças aprendessem o necessário para a agricultura, enquanto na época da colheita trabalhariam sem frequentar a escola; e na cidade criar-se-iam institutos científicos para fomentar a indústria. Mas este projeto não bastava para criar um novo sentido nacional pautado no patriotismo, em que os homens estivessem dispostos a lutar pela garantia da independência do seu país recém derrotado e para viverem democraticamente e com responsabilidade de cidadãos ao invés da subserviência de súditos. Para realizar esta nova tarefa, Wilhelm von Humboldt é convidado para assumir a Seção para o Culto e o Ensino no Ministério do Interior. Mas como já vimos, a relação que Humboldt estabelecia com o Estado era extremamente crítica, de modo que ele vivera um conflito interno por conta deste convite; pois ele já havia vivenciado a difícil relação entre o trabalho burocrático por um lado e o cultivo de si por outro, sendo que, entre 1790 e 1791 ele foi funcionário público, teve uma péssima experiência, abandonou o serviço e foi morar numa das residências da família. Nesta reclusão ele visava cultivar a si mesmo e explorar suas possíveis habilidades, sendo que quatro anos depois ele terminaria de escrever *Sobre os Limites da Ação do Estado*. Este texto reflete sua vivência pessoal de buscar o cultivo da interioridade. Depois de muita relutância, Humboldt aceita assumir o cargo vendo-o como possibilidade de interferir no processo formativo da nação. Mas para isso ele teria que estabelecer uma conciliação entre a *Aufklärung* - que considerava o Estado enquanto uma base necessária para a instauração da liberdade e do desenvolvimento das habilidades humanas – e a sua visão neo-humanista. Para entendermos esta conciliação, retomemos o sentido do neo-humanismo.

A postura de Humboldt, completamente oposta ao utilitarismo do ministro von Massow, entendia que era necessário um tipo de educação que visasse prover o homem da capacidade de reconhecer e desenvolver suas capacidades individuais. Para isso era imprescindível que os institutos educacionais fossem independentes tanto do Estado quanto dos interesses meramente econômicos, pois só assim seria possível o desenvolvimento criativo e livre das habilidades individuais a partir das quais o indivíduo se sentisse capaz de alterar a realidade ao seu redor e de auto-determinar a sua vida. Deste modo, uma das características do neo-humanismo diz respeito a um aspecto sobre o qual já falamos anteriormente, que se refere à “veneração de uma cultura grega idealizada, por seu desejo de uma educação harmônica de caráter integral, por seu cultivo da individualidade...” (GINZO, 1998, p. 12). Humboldt entendia que as escolas elementares a serem instituídas deveriam ser acessíveis a todos os cidadãos de modo a desenvolver harmonicamente todas as suas habilidades corporais e espirituais. Esta visão de totalidade da formação do homem era um meio de pensar na possibilidade de uma nova sociedade, em que o esclarecimento fosse disseminado e que os indivíduos se tornassem aptos a encarar, com convicção no sentido de sua nação, todo tipo de adversidade. Para atingir o seu ideal, Humboldt pensava ser necessário que as escolas gradativamente se libertassem do apoio financeiro e controle ideológico e político do Estado. Tanto é que em 1809 – ano em que assume o seu cargo – num de seus escritos oficiais no interior da Seção para o Culto e o Ensino no Ministério do Interior intitulado *Proposta para a Instituição da Universidade de Berlin*, Humboldt afirma que irá “se esforçar para que gradativamente (porque, de uma vez, é certamente impossível) o sistema geral de escolas e educação não fique mais a cargo da Majestade Real, mas que, ao invés disso, seja mantido pelos próprios meios e contribuições da nação” (HUMBOLDT, 1996, p. 33). Sendo que, se a nação – entendida como o elo de ligação entre o indivíduo e a idéia de humanidade - se responsabilizasse pela educação e a liberdade imperasse nas instituições de ensino, haveria o desenvolvimento de uma vida mais associada entre os seus membros, o que proporcionaria o estreitamento das inter-relações, possibilitando a cultivo recíproco no interior da sociabilidade, algo imprescindível para a realização da *Bildung*. Deste modo, o neo-humanismo é uma negação da idéia de educação que vise utilidades práticas, negando por sua vez a preponderância do ensino especializado-técnico, assemelhando-se ao humanismo renascentista, mas com a diferença de prezar acima de tudo o estudo da cultura antiga grega e

romana sem considerar a literatura cristã, focando-se nos escritos pagãos anteriores e posteriores a Cristo.

Por se opor à formação especializada e visar a interação social, Humboldt prezou a democratização do ensino, de modo que “futuros estudantes e futuros artesãos freqüentassem a mesma escola” (SORKIN, 1983, p. 62). Com isso, Humboldt visava colocar em interação social pessoas que não se relacionavam no antigo sistema. Assim, o currículo das chamadas escolas elementares (*Elementarschule*) visava uma educação geral que possibilitasse ao educando cultivar suas habilidades mais próprias, ao mesmo tempo em que aumentava a sua liberdade conforme ele ascendia aos outros níveis do processo educacional. Assim, a matemática, as línguas clássicas (latim e grego) e a história compunham a base do ensino geral pelo qual todos deveriam passar. O modo como Humboldt pensou que seria possível conciliar seu projeto neo-humanista de educação com a *Aufklärung* encabeçada pelo Estado consistia no argumento de que educar as pessoas para serem indivíduos livres faria com que elas se tornassem melhores cidadãos do que se fossem educados com a finalidade de serem exclusivamente cidadãos, ou seja, a meta da *Aufklärung* se realizaria de maneira indireta. Assim Humboldt tentava evitar com que a *Bildung* se tornasse um mero instrumento para o Estado, alegando que, desenvolver as forças humanas é imprescindível para o bom andamento de um Estado forte, o qual poderia ser constituído por indivíduos que, para além de terem habilidades específicas, teriam sua memória, entendimento, julgamento e moral cultivados.

Assim, a origem da *Bildung* constitui-se em dois âmbitos: na espiritualização interna e na harmonia social. Como cultivo interno sua meta era levar à perfeição as habilidades individuais de modo unitário e harmônico. Ainda que ela só possa ocorrer no interior de uma esfera social adequada, a sua finalidade concentra-se em si mesma, pois, seguindo a perspectiva moral de Kant, de que se deve agir moralmente independente de resultados externos, a meta suprema do homem é possuir a *Bildung* por ela mesma. Por outro lado, a concepção cívica ou social seria um complemento necessário para os elos sociais que demandam a *Bildung*, pois, a partir do alcance da harmonia interna, o indivíduo se torna capaz de reagir à sociedade de modo a lhe dar uma nova forma conforme sua formação interna. Assim, “a vida moral marca a consumação da realização da *Bildung*” (Ibid, p. 68). O que lhe dá um caráter político por meio de sua concepção prática, pois o cultivo da pessoa não mais se desliga do cultivo do cidadão, o qual deve passar a julgar o próprio Estado a partir de sua

harmonia interna – pressupondo-se, em conformidade com Kant, a presença de um imperativo moral interno que faz com que a *Bildung* deva ser a base para a política.

Agora adentraremos na análise das duas principais instituições decorrentes deste conceito de formação: o *Gymnasium* e a universidade.

1.4.2. O *Gymnasium*

A educação básica destinada a todos os cidadãos indistintamente era a primeira etapa de um plano educativo que assumia diferentes características conforme a percepção de que habilidades se destacavam no aluno, de modo que, se dos oito aos doze anos todos freqüentavam o mesmo tipo de escola, no próximo passo ocorria uma bifurcação: de um lado a escola de orientação técnico-científica com predominância no conhecimento das ciências naturais e no desenvolvimento de habilidades práticas profissionais, a *Realschule*; e por outro uma formação humanista, o *Gymnasium*, que visava principalmente o estudo da língua grega, tendo como pressuposto um bom conhecimento do latim e do alemão. Em ambos os casos ocorria um período preparatório (como por exemplo o *Progymnasium*) para que, aos quatorze anos, ocorresse a entrada definitiva no novo estágio, que se estendia até os dezoito anos.

A partir da concepção de que em todas as manifestações culturais das diversas nações a língua tem um papel determinante, e com a idealização acerca dos gregos sobre a qual já falamos, o aprendizado do grego e do latim tinha a finalidade de proporcionar o conhecimento do que há de próprio na humanidade como um todo. Aprender estas línguas não era somente um exercício de memória, mas um aprimoramento do entendimento, um modo de colocar o julgamento em análise e de conquistar perspectivas que seriam úteis para toda a vida do educando. Assim, o *Gymnasium* estava destinado aos alunos que demonstraram maior capacidade para o estudo de línguas e para o exercício especulativo-intelectual, sendo entendido enquanto um tipo de formação superior. Por um lado, “totalidade na preparação das habilidades, universalidade do saber, harmonia da personalidade individual eram a meta de uma educação humanista, a qual não era pensada e nem planejada como estágio precedente para o estudo em uma universidade” (SCURLA, 1970, p. 306), sendo que no *Gymnasium* era o momento da aquisição de aprendizados que depois, na universidade, não seriam mais possíveis, devido ao caráter especializado desta; ou seja, tratava-se do tipo de formação que visava cultivar o essencial para o homem adquirir os conhecimentos básicos para poder, por si

mesmo, desenvolver-se e determinar-se, criando em si um certo porto seguro espiritual com bases firmes e independente de toda especialização, fragmentação e singularização da vida moderna; ao qual o indivíduo pudesse se voltar e se identificar como uma pessoa formada de maneira a exercer a maior pluralidade de suas habilidades espirituais situadas em torno de um eixo sólido e estável. Mas por outro lado, o *Gymnasium* pode ser entendido como o nível que “deveria conduzir ao amadurecimento para o ensino superior, sem antecipar o percurso de estudo da universidade. Por isso o plano de ensino se limitava essencialmente em campos de formação geral, na área das línguas antigas, da matemática e da história” (FUHRMANN, 2002, p. 2002).

O *Gymnasium*, entendido então, por este segundo viés, enquanto “preparação para o estudo erudito” (*Vorbereitung zum gelehrten Studium*) (HEGEL, 1970, p. 314) tem por fundamento a compreensão da cultura antiga como o solo sobre o qual brotaram todas as criações da cultura ocidental, sendo que, mesmo que estas criações - figuradas em particular nas artes, na moral e nas ciências – tenham se tornado autônomas, guardariam em si sua inegável raiz. Por isso seu estudo é entendido enquanto um retorno à origem e revitalização das forças da ciência e da cultura – esta entendida no sentido amplo de conservação e criação de expressões num determinado contexto socialmente compartilhado. Mas, para além disso, retornar aos antigos serve para retomar o sentido de totalidade perdido pela fragmentação dos modernos modos de vida, das profissões, das especialidades científicas, da complexidade do mundo do trabalho e da política burocratizada. Retornar aos antigos teria a função de trazer novamente à tona a percepção da conexão firme entre o cidadão e o indivíduo, do privado em consonância com o público, do singular com a totalidade; os antigos seriam capazes de nos oferecer “a representação *familiar* da totalidade humana” (Ibid, p. 365)

É interessante atentar para o tipo de perspectiva acerca dos gregos que se repete em suas variantes em vários autores. G. W. F. Hegel (1770 – 1831) foi professor e diretor do *Gymnasium* de Nuremberg por mais de dez anos, e seus discursos proferidos ao fim de anos letivos demonstram a vigência do olhar classicista. Ele afirma no *Discurso de 29 de setembro de 1809* que o estudo da literatura antiga, e em particular dos gregos, deve ser o fundamento dos estudos superiores, porque a “perfeição e magnificência” (Ibid, p. 317) destas obras é o fator decisivo para a melhor formação do gosto e da ciência. E para isso é necessário aprofundar-se no estudo dos antigos de modo a ser possível aproximarmo-nos de sua atmosfera, de seus costumes e até mesmo de seus erros, praticados e constituintes do mundo

“mais belo que já existiu”. Trata-se de um paraíso originário na história da humanidade “em sua naturalidade, liberdade, profundidade e serenidade (*Heiterkeit*) mais belas”, que figura numa “claridade despreocupada; sua serenidade não é um jogo infantil, mas sim que se difunde sobre a melancolia, que conhece a dureza do destino, mas que, por causa dela, não é levada a perder a liberdade e a moderação” (Ibid). Hegel chega até mesmo a afirmar que “quem não conheceu as obras dos antigos, viveu sem conhecer a beleza” (Ibid, p. 318).

O estudo dos antigos tem como ponto de primordial importância o estudo de suas línguas, e, por consequência, da gramática. Hegel afirma que o estudo da gramática constitui o começo de uma educação para a compreensão da lógica, sendo que a gramática contém as determinações e o conteúdo do entendimento, o qual poderia ser cultivado por ela, porque ela se configura como o caminho mais viável para o início do seu cultivo. O aprendizado da gramática é o que há de mais exequível para a juventude dentre os aprendizados espirituais. Mesmo que a compreensão limitada desta idade ainda não seja capaz de perceber os vários aspectos de intervenção e importância da gramática para o espírito. O seu estudo possibilitaria o domínio dos signos referentes às determinações do entendimento, os quais seriam trazidos à consciência ao se transformarem em objeto na linguagem, a partir de onde se dá a dinâmica e lógica do pensamento.

Deste modo, para termos uma noção da abrangência concreta dos campos de estudos a serem aprendidos no *Gymnasium*, estes consistiam, além das línguas clássicas, em:

“ensino religioso, língua alemã junto da familiarização com os clássicos nacionais, aritmética, mais tarde álgebra, geometria, geografia, fisiografia (que abarca em si a cosmografia, a história natural e a física), ciências filosóficas preparatórias, além de língua francesa, o hebreu para os futuros teólogos, desenho e caligrafia (Ibid, p. 324)

Reiterando a concepção ativa do educando no processo educacional, Hegel afirma a necessidade de que a educação se dê de modo que o aluno não seja colocado somente na situação de receptor, pois é preciso que ele se aproprie ativamente do conhecimento se tornando capaz de aplicá-lo novamente e usá-lo, por exemplo, através da capacidade de explicar o aprendido ou de aplicar factualmente um conhecimento a partir da demanda de uma situação da vida. Esta exigência ocorre de modo que já aponta para o sentido de *ciência* do idealismo alemão desde Kant que vamos analisar no próximo tópico; pois Hegel afirma que o estudar consiste na habilidade de estabelecer constantemente a relação entre a particularidade

a ser apreendida e a totalidade dos conhecimentos em que ela se insere, ou seja, trata-se de uma forma de aprender que não considera questões ou matérias isoladas, mas que as concebe no interior de uma sistematicidade racional por meio da qual pode haver o legítimo êxito no processo educacional no qual um “homem formado (*gebildeter Mensch*) de fato não limitou sua natureza a algo particular, mas a tornou muito mais capaz para tudo” (Ibid, p. 331). Sendo que esta formação está sendo entendida em relação íntima e como condição para a formação moral, pois, por um lado, a escola por si só constitui-se como um espaço que abriga regras próprias e específicas e disciplina que a faz ser um espaço de determinação imediata de rumos para o comportamento do indivíduo - além de dever ser um espaço que, desde a infância, incentive à reflexão sobre questões éticas. Por outro lado, o efeito mediato do aprendizado das artes e das ciências, qual seja, da aquisição do hábito da disciplina necessária ao estudo seria elemento essencial, para além da moralização imediata figurada na disciplina exclusiva dos costumes; o que significa que o estudo científico, por viabilizar a percepção de relações no interior de um todo, elevando-se do singular ao universal, possibilita um maior discernimento para a aplicação do conhecimento formal - de caráter universal – na singularidade, ou seja, na vida prática. Pois, para agir bem, é preciso antes poder “compreender corretamente o caso e as circunstâncias” (Ibid, 348). A formação científica faz com que o indivíduo consiga se distanciar de sua existência meramente imediata e natural, onde há predominância de impulsos e sentimentos, alçando-o ao pensamento e à conquista da liberdade que se dá a partir da consciência acerca do caráter reativo perante as impressões externas ocorrente no âmbito do mero arbítrio e do caráter voluntarioso e ditador da sensibilidade; de modo que, o distanciamento dos impulsos é por si só um auxílio e pressuposto para a conduta moral. Corroboram-se nossos estudos preliminares quanto ao valor problemático da sensibilidade no interior desta idéia de homem do idealismo kantiano e fichteano.

1.4.3. A Universidade

1.4.3.1. O Advento da Idéia de uma Universidade Moderna

Em 1794 Kant publicou uma coletânea de textos escritos ao longo de alguns anos ao qual foi dado o nome de *Conflito das Faculdades*. Este texto é o início da reflexão sobre a universidade moderna e o marco para a mudança na determinação de seu sentido. Ele

representa esta mudança por se contrapor ao modelo de universidade medieval. Esta era constituída pelas três faculdades superiores (Teologia, Direito e Medicina) e a faculdade inferior (a Filosofia). A hierarquia desta organização refletiria uma ordem decorrente das necessidades empíricas percebidas pelo Estado. Pois a universidade lhe servia para formar indivíduos que teriam como tarefa simplesmente cumprir seu papel do modo como foi aprendido. Assim, o teólogo assume a autoridade quanto às questões referentes a Deus a partir da leitura da Bíblia, sem colocar em questão a validade do discurso ou a veracidade da doutrina. O jurista aprende e segue o código de leis promulgado pelo governo sem ter o direito de colocar em questão a justiça destas leis. O médico, apesar de ser mais livre - devido ao fato de que as leis de sua técnica não podem ser definidas por um legislador, pois são determinadas pela natureza -, ainda assim, ao ter conhecimento sobre o corpo e a saúde, age como polícia médica, também em conformidade com os interesses do Estado em relação ao bem estar físico ou não de seus súditos. Nesta tríade das faculdades superiores estaria figurada a preocupação com três fatores elementares: o bem eterno, o bem civil e o bem corporal. Assim, por meio do controle destas faculdades, o Estado estabelece sua influência sobre o povo. À faculdade inferior fica relegado o cuidado com os interesses da ciência, sendo ela considerada inferior “porque ela pode lidar com suas proposições do modo como achar melhor” (KANT, 1964b, p. 281). Em suma, Kant afirma que as faculdades superiores funcionam tendo como fundamento a autoridade do Estado na figura de um governante, ao invés de se alicerçarem no poder reflexivo e crítico da razão.

Kant parte do princípio de que a supremacia das faculdades superiores se identifica com uma idéia de bem estar do povo que não reside na liberdade, mas, ao invés disso, o mantém atrelado ao poder irrefletido de forças superiores que estabelecem que o que deve ser garantido são os fins naturais residentes na felicidade após a morte e na felicidade terrena figurada nos direitos legais da vida civil e no gozo do corpo. Com a autoridade sobre estas três questões concedida a eruditos versados no assunto, o Estado somente mantém o povo acomodado e não esclarecido, de modo a não refletir sobre as doutrinas que lhe são impostas - sendo que nem mesmo aos eruditos é dado o direito de discutir sobre questões referentes ao fundamento de certos conhecimentos que lhe são impostos. Este estado de coisas faz com que reine aquela menoridade da qual falamos mais atrás, qual seja, o povo é somente dirigido pelo clero, pelos juristas e pelos médicos por leis que, ao invés de promanarem do puro discernimento dos sábios das faculdades, provêm dos interesses do governo que, por meio de

decretos e determinados hábitos impostos, exerce seu poder sobre o povo. Trata-se de um estado de coisas ilegal, segundo Kant, por incitar o povo a se manter na comodidade de suas inclinações irrefletidas.

Isso significa que as leis arbitrariamente impostas podem não se harmonizar com o que a razão entende por necessário. A razão propriamente dita reside na faculdade de filosofia, que tem por obrigação exigir que o que quer que seja afirmado seja verdadeiro. E ao se falar em verdades, estas não podem ser impostas, mas devem ser julgadas de forma autônoma. O que, por consequência, quer dizer que a faculdade de filosofia não deve obediência alguma ao governo, mas somente à razão; tendo assim como função fazer das doutrinas das faculdades superiores seu objeto de crítica, visando “o benefício das ciências” (Ibid, p. 291). Com isso, Kant inverte o critério valorativo dos pólos opostos que formavam a universidade para afirmar a sua existência como um campo de conflito entre as faculdades superiores por um lado, que são defendidas pelo Estado não pela sua verdade, mas pela sua vantagem, e que nunca vão renunciar ao desejo de continuar governando; e da faculdade inferior por outro, que visa a verdade, se colocando na posição de esquerda, de oposição à manutenção do estado de coisas vigente e exigindo o direito de se tornar superior como conselheira do governo, o qual, a seu ver, teria muito mais êxito em seus empreendimentos e mais fundamento em suas deliberações se fosse influenciado e determinado pela clara voz da razão que exige o direito de expor suas dúvidas quanto a qualquer determinação dirigida às outras faculdades.

É esta inversão que marca a passagem da universidade medieval para a universidade moderna, “universidade secularizada como crítica do saber e do poder estatuído; como interesse pela autonomia, pela história da emancipação e pelas condições histórico-transcendentais da verdade” (THAYER, 2002, p. 50). A Filosofia se torna o fundamento da universidade, colocando-se numa posição de distância reflexiva, tanto do poder público vigente quanto da língua pública comum. Colocando com isso a universidade nesta distância simbolizada pelos seus muros que significariam “a divisão do trabalho entre universidade e atualidade, discurso e acontecimento, sentido e ação” (Ibid, p. 49). Pois a faculdade de filosofia aos moldes kantianos não visa influenciar o povo, estabelecendo o caráter público desta capacidade emancipadora e democrática, pois Kant é peremptório quanto à necessidade deste conflito permanecer entre os teóricos, os eruditos (*Gelehrten*); sendo que o povo nada sabe das ciências e, envolvendo-o na questão, somente se incitaria insurreições, anarquia e colocar-se-ia o governo em perigo. A função da faculdade de filosofia é interrogar os juízos

do senso comum, é pensar nas condições de possibilidade da própria linguagem que constrói discursos e legitima governos.

1.4.3.2. A Instauração da nova Universidade constituída filosoficamente

Na maioria das universidades imperava a opinião pronta e acabada do velho caderno do professor ao invés da troca de perspectivas e a prática conjunta de discussões e descobertas. Somente conhecimentos prontos eram transmitidos e não se praticava a elaboração crítica do saber, em suma, a *Aufklärung* não era praticada nas universidades. Na universidade inglesa os freqüentadores aristocratas eram alheios à investigação ou consideração de cunho prático, configurando um tipo de modelo medieval comandado pela Igreja, ou seja, tratava-se da transmissão de um corpo estático de conhecimentos num formato enciclopédico de obras reconhecidas pela sua autoridade, de modo que a criatividade não era algo bem vindo, sendo que a verdade já estava estabelecida, e era só questão de aprendê-la. Enquanto isso a investigação era feita pela burguesia em associações privadas. Na França, por outro lado, as 22 universidades antigas se transformaram em escolas técnicas controladas pela instituição chamada “Universidade Imperial” criada por Napoleão em 1806. Sob a influência da avassaladora expansão dos ideais iluministas franceses para todos os âmbitos da sociedade, deixou de haver a preocupação com as disciplinas entendidas como teóricas, de modo que o objetivo destas instituições passou a ser somente a ilustração do Estado, fazendo com que o caráter investigativo se tornasse alheio às universidades, e que estas se tornassem centros de cursos de capacitação técnica sob o controle do Estado. Na Alemanha também, desde meados do século XVIII, intensificara-se a presença de escolas superiores voltadas para a especialização técnica e cada vez mais se abandonava as instituições que não se vinculavam diretamente com a realidade em seu sentido pragmático e técnico.

Para piorar, no que diz respeito à Alemanha, em 1806, com a invasão das tropas de Napoleão, foi perdida a sua principal instituição de ensino superior, a Universidade de Halle, que se encontrava na área ocupada. Numa tentativa de realizar uma espécie de contrapartida cultural frente ao desastre militar, viu-se a necessidade da criação de instituições adequadas para o desenvolvimento da ciência, num sentido distinto da mera produção de técnica, manipulação da natureza e aplicação positiva. O sentido de ciência aqui passa a se referir à compreensão da totalidade do saber humano de forma sistematicamente ordenada, de modo

que todos os saberes configurem um sistema de inter-relações e de dependência recíproca, ou seja, tratamos aqui do sentido de ciência entendido pelo idealismo alemão, o qual se apropria da filosofia kantiana e se transforma num projeto filosófico cuja meta é a constante aproximação teórica e prática de um sistema que fosse capaz de ordenar e dotar de inteligibilidade todo o real, conceitualizando todos os seus âmbitos, determinando a lógica que estabelece o vínculo entre estes diversos campos, situando toda a multiplicidade da realidade em lugares específicos de modo a constituírem uma totalidade orgânica onde cada elemento ocupasse uma função específica e imprescindível. “A orientação filosófica do idealismo alemão se define assim como adesão a um projeto de sistematismo racional, onde a unificação do múltiplo é a racionalidade como o poder de produzir e de ligar os conceitos” (FERRY, PESRON, RENAUT, 1979, p. 15). É neste sentido de unificação da multiplicidade do saber de forma sistemática, visando o saber pelo seu valor intrínseco por meio da pesquisa científica orientada pelo fundamento universalizante racional figurado na filosofia, que surge a universidade alemã moderna. Para além de uma reação cultural perante a realidade de uma nação derrotada, ou, nas palavras de Humboldt, de “um novo zelo e calor para o reflorescimento” da nação; entendia-se que seria a ciência que possibilitaria a conquista da liberdade, a qual, ao invés de se circunscrever ao cenário político como na França, proporcionaria o desenvolvimento completo do homem por meio da compreensão proveniente de um projeto filosófico que viabilizaria um tipo de formação em que a ciência – entendida no sentido alemão – mostrar-se-ia como o modo de determinação do saber e da moral dos homens em sua interioridade, de modo que eles tornar-se-iam muito mais aptos a buscarem, por si mesmos, suas autênticas metas e ideais, além de poderem trabalhar como educadores da humanidade.

Neste sentido, em 1808 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834) escreve o texto *Pensamentos Ocasionais sobre as Universidades em Sentido Alemão*, o qual é perpassado em vários momentos pela idéia de filosofia enquanto sistema e fundamento do saber científico. Um exemplo disso é afirmar que o homem precisa, para além de conhecimentos, de ciência. Como uma de suas particularidades, a ciência propicia um fundamento mais compreensível e justificável para os procedimentos, para os comportamentos e afazeres mesmo daqueles que não têm a dedicação à ciência como sua prioridade na vida; no sentido de auxiliá-los a não se remeterem somente à força da tradição para explicarem o porquê fazem as coisas do modo como fazem; mas, ao invés disso, a se

tornarem capazes de esclarecer o sentido de suas ações, por elas estarem fundamentadas não em saberes soltos que as determinem, mas no interior de uma totalidade de saberes que se relacionam e estabelecem uma relação de interdependência que faz com que seja preciso, no que se refere à vida prática, a assunção da obrigação, da responsabilidade de justificar sua atitude perante os outros; e no que diz respeito ao proceder teórico, a necessidade de justificar escolhas e afirmações. Nesse intento por totalidade e interdependência das partes, Schleiermacher atenta para o fator imprescindível da comunicação por meio da qual se torna possível o “trabalho em comum” e justifica a necessidade da ciência ocorrer em *comunidades* científicas, em que o indivíduo perceba o seu caráter de dependência das outras áreas do saber para poder lidar corretamente com a sua própria, justamente por meio da relação (*Verbindung*) com as outras áreas. Isso quer dizer que, para se fazer ciência, é preciso algo que se tornou moeda corrente em nossa atualidade e que se costuma chamar de *interdisciplinaridade*. O sentido deste termo enquanto exigência para todo especialista – o *Gelehrte* a que já me referi enquanto *erudito* – aponta para a necessidade de que ele tome parte em outras áreas do saber para que possa ser melhor desenvolvida a pesquisa que se faz quando consciente de que seu sentido só é conquistado ao ser percebido o lugar que ela ocupa numa suposta totalidade dos saberes que constituiria a universidade enquanto tal, dialogando com estas outras áreas e percebendo as relações necessárias a serem estabelecidas para que seja possível perceber as conseqüências e causas de determinados conhecimentos especializados, os quais, tomados isoladamente, não sustentam o seu sentido de ser. Tanto é que Schleiermacher chega a afirmar que todo professor universitário deve às vezes realizar conferências referentes a outras áreas do saber, pois assim não se gestariam os conhecimentos puramente especializados que fariam daqueles que os estudam conhecedores somente de um específico campo, de modo a nada ter a dizer acerca de qualquer coisa que extrapole a limitação de sua especialização, pois “todos os esforços científicos se atraem uns aos outros e querem se tornar uma coisa só” (SCHLEIERMACHER, 1996, p. 337).

Como expressão da idéia de sistema do idealismo, Schleiermacher afirma que aqueles que se unem visando a ciência buscam algo que vai muito além de um acúmulo de conhecimentos, sendo que “o que os une é a consciência da necessária unidade do saber, das leis e condições de seu surgimento, da forma e do selo por meio do qual realmente cada percepção, cada pensamento seja um saber legítimo” (Ibid, p. 346). Esta unidade seria a condição de possibilidade para a verdade e a certeza, as quais podem ser alcançadas na

medida em que a soma de conhecimentos assuma um caráter científico, de modo que a multiplicidade se torne compreensível quando em cada elemento individual seja possível vislumbrar a totalidade a que ele se remete, sendo considerado somente na relação com o todo, nunca isoladamente. Assim, aquele que quer se formar (*sich bilden wollen*) deve sempre lidar com o particular nesta relação com o todo característico da unidade científica, porque os conhecimentos, quando mantidos isolados, são somente um “tatear incerto” e de “valor passageiro”. Esta necessidade de se familiarizar com os variados campos do saber constituiria o que há de mais essencial na universidade, a qual seria a representação máxima da idéia da ciência:

“(…) despertar a juventude já preparada com alguns conhecimentos (*Kenntnissen*) que a auxiliem no domínio de certo campo de conhecimento (*Erkenntnis*) ao qual se quer dedicar-se, de modo que se lhes torne natural considerar tudo do ponto de vista da ciência, observar tudo em suas relações científicas próximas ao invés do particular em si mesmo, inscrevendo-o numa grande conexão em constante relação com a unidade e totalidade do conhecimento, de modo que se aprenda, em cada pensamento, a estar consciente das leis fundamentais da ciência, e por isso mesmo se destacar gradativamente na própria capacidade de pesquisar, inventar e representar. Este é o afazer da universidade” (Ibid, p. 355)

Na Universidade trata-se de “aprender a aprender”, pois, diferentemente da escola, em que os conteúdos e matérias podem ser tomados de forma menos preocupada com a sistematicidade e aprendidos enquanto conhecimentos prontos, na universidade deve-se antes de tudo despertar o homem para o princípio que deve conduzi-lo, “a mais alta consciência da razão” (Ibid, p. 356). Assim, a verdadeira ciência não pode prosperar sem que o cientista, o especialista, o *Gelehrte* seja capaz de vislumbrar o campo geral do saber ainda que em seus aspectos mais gerais, e a área de conhecimento que possibilita o cultivo desta habilidade é a filosofia. Por isso a afirmação de que tudo deve começar com o mais geral na universidade, para que depois, conforme a identificação do destaque de determinados talentos e inclinações, seja possível voltar-se para campos particulares do saber. Por sua vez, tudo deve começar com a filosofia, entendida como “pura especulação”, que se dá como uma ponte entre a escola e a Academia²⁵. Por sua vez, para que a universidade possa se constituir, é preciso que ela não se

²⁵ Esta sendo considerada como o espaço em que, diferentemente da universidade - em que os professores se relacionam a partir de considerações relativas especificamente a aspectos de ordem interna e externa de suas disciplinas -, seria destinado à submissão do trabalho científico ao julgamento de todos (HUMBOLDT, 1996, p. 264), além de se configurar, conforme as palavras de Schleiermacher, como o lugar destinado à pesquisa das

resuma à pura forma de especulação, voltando-se para a atividade das ciências reais, de modo que seja suspensa a oposição entre “razão e experiência”, “especulação e empiria”. Isso se faz necessário para ser alcançada a abrangência total do saber a que se propõe a universidade, sendo que, se não houvesse a ligação entre a filosofia e as outras ciências, a própria razão de ser da filosofia estaria comprometida, pois se restringiria a leis lógicas e a um conjunto de “conceitos e fórmulas”; ao mesmo tempo que, por outro lado, não existe ciência sem o pensamento especulativo, pois, por mais intuitiva que seja a invenção de um procedimento, ela é dependente, “consciente ou inconscientemente”, de “um direcionamento especulativo da razão” (Ibid, p. 357). A faculdade de filosofia dota as outras áreas do conhecimento de cientificidade por realizar este movimento de unificação, pois, diferentemente delas, ela não pode surgir de relações exteriores e nem se constituir originariamente de multiplicidades. Por causa disso todas as ciências têm suas raízes fincadas na filosofia, de modo que, a fragmentação a partir da qual é possível o surgimento de descobertas nas ciências positivas, remeta-se a ela enquanto pensamento fundamental que possibilita determinar regras de funcionamento, princípios lógicos e conceituais, definições elementares que não cabem às outras ciências, as quais trabalham com certas definições tidas como pressupostas e fornecidas pelo poder sistemático da razão figurado na filosofia. Por isso Schleiermacher assinala a necessidade de que todos os calouros tenham durante o primeiro ano da universidade, independente da especialidade, a primazia das aulas de filosofia.

Acerca desta relação da filosofia com as outras ciências, é interessante atentarmos a um texto de Hegel chamado *Sobre a Conferência de Filosofia nas Universidades*, onde ele afirma que uma filosofia desenvolvida cientificamente exige por si mesma conhecimentos pontuais, específicos, característicos das outras ciências; que “o caráter geral das relações espirituais e naturais” (HEGEL, 1970, p. 423) no interior da filosofia a leva imediatamente em direção às ciências positivas, as quais expressam concretamente este conteúdo e, por sua vez, são necessárias inclusive para uma maior compreensão da filosofia. Por isso, Hegel afirma que na universidade, independente da especialidade que se pretende estudar, deve-se sempre lidar com a filosofia como ciência propedêutica, que visa “guiar a formação formal (*formelle Bildung*) e o exercício do pensamento” (Ibid, p. 424) por si mesmo.

Deste modo, levando-se em conta que Humboldt desenvolveu o relatório *Sobre a Organização Interna e Externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim* a partir do

“ciências reais”, voltadas à aplicação e desenvolvimento prático, tendo o caráter totalizante da especulação filosófica como algo já pressuposto, e, por sua vez, não o considerando como foco primordial de atenção.

trabalho conjunto e da consideração das reflexões de Schleiermacher, seu ponto de partida é uma idéia, que reúne um princípio e um ideal: o seu princípio primeiro é de que o trabalho científico deve ser o meio pelo qual tudo deve ser deduzido, a partir de onde tudo é derivado; e o ideal desta derivação deve receber todos os esforços possíveis para a sua realização. Trata-se de um imperativo que exige “uma dedução lógica e completa da multiplicidade a partir de um princípio único e unificador” (FERRY, PESRON, RENAUT, 1979, p. 14). A ciência é apresentada por Humboldt como uma “pura idéia” que provém “das profundezas do espírito”, e que, por definição, não é realizável. Isso é muito importante porque é um fator essencial de diferenciação da universidade alemã em relação à escola e em relação às universidades de outras nações. Pois, além de entender a ciência a partir da perspectiva de sistema idealista, a universidade alemã tem por fundamento – por coerência com o próprio idealismo – a impossibilidade do conhecimento da totalidade sistemática dos fenômenos, o que possibilita a idéia de progresso infinito do conhecimento das ciências e justifica a concepção de ciência como um processo de correção e aperfeiçoamento infinito, de modo a não ser possível estabelecer um quadro ou sistema de sua totalidade, mas, ao invés disso, um progresso no decorrer da história humana e das gerações que entende a ciência (enquanto compreensão unificada e sistemática de um todo) como processo em progresso, mas sem que seja possível uma última palavra definitiva. Trata-se do conhecimento como processo progressivo que nunca chega a abranger o conhecimento da totalidade, ainda que essa conquista deva ser mantida como ideal. É neste sentido que Humboldt afirma que “a ciência deve sempre ser tratada como um problema ainda não totalmente resolvido, e por isso, mantendo-se sempre como pesquisa” (HUMBOLDT, 1996, p. 256). Isso assinala a particularidade do projeto de universidade alemã que entende a ciência como busca, sempre aberta a desenvolvimentos não trabalhados. Ou seja, o que marca o caráter distintivo das instituições de ensino alemãs é a separação bem clara entre conhecimento puramente científico e técnico. Na universidade o aluno e o professor vivenciam um tipo peculiar de interação em relação à escola, pois, ao invés do segundo ter como finalidade o primeiro, ambos tem como fim último a ciência por si mesma, ambos trabalham para e pela ciência, entendida “como algo ainda não totalmente encontrado e nunca totalmente descoberto” (Ibid, p. 257).

Se a idéia de ciência se dá desta forma não acabada, a universidade é o espaço definitivamente não destinado ao acúmulo de conhecimento por meio do exercício mecânico da memória, e também não pode se restringir ao enriquecimento do entendimento

(SCHLEIERMACHER, 1996, p. 400), pois o exercício científico constrói uma nova postura perante a vida, ou seja, não se trata somente de conhecimento, mas se refere ao âmbito da ação, quer dizer, da liberdade e da moral.

A liberdade é necessária para se fazer ciência, sendo possível por meio do contato com a multiplicidade²⁶ de vivências, valores e estímulos. Aquele que pratica a ciência deve sofrer o mínimo possível de restrições externas, e por isso deve escolher, conforme a sua condição e disposição, os momentos mais adequados para o estudo. Neste sentido Schleiermacher falará sobre *liberdade acadêmica*, presente por exemplo, na possibilidade de escolha de que cursos frequentar e na falta de supervisão sobre as atividades do estudante. Pois Humboldt definira a instituição de ensino superior como o lugar de cultivo “da vida espiritual do homem”, a partir do predomínio de um espírito científico. Este espírito científico só pode ser alcançado num ambiente de liberdade, pois ele se caracteriza - devido à sua visão de conjunto e relação entre as coisas - pela capacidade de não precisar de coações exteriores para agir e pensar conforme a orientação racional; e, se é este espírito que deve ser alcançado, já em sua gestação tem que haver a vivência de um ambiente livre. Ou seja, a partir do momento em que a autoridade se torna a própria capacidade de conhecimento, ela deixa de ser autoridade e se torna autonomia, proporcionando a verdadeira liberdade da qual Kant já havia falado, que determina leis a si mesma. A liberdade tem tamanha importância na universidade para que não ocorra um tipo de aprendizado mecânico, mas para que, ao invés disso, a conquista do espírito científico se dê de forma espontânea e em conformidade com as habilidades e interesses daquele que se dedica à ciência.

Assim, por outro lado, a *liberdade estudantil* se refere à liberdade que o estudante deve usufruir em relação à moralidade dos costumes da sociedade em geral. Pois naquele que se dedica à ciência, a moralidade deve ser construída sem que seja por meio da coação e do hábito provindos do mundo externo. Sendo que Schleiermacher realiza uma pressuposição muito delicada, que é a de que, se alguém se dedica à busca da verdade, conseqüentemente, este alguém é “moral e nobre” (Ibid, p. 407). Esta afirmação é decorrente da idéia de que aquele que se acostumou a avaliar as coisas pela perspectiva da ciência sabe exigir critérios contundentes para o seu julgamento, por saber diferenciar o que é significativo ou não, o que é digno de valor ou não, percebendo rapidamente se algo deve ser considerado ou descartado. Além do que, o rigor da pesquisa científica desenvolveria no indivíduo o valor da disciplina

²⁶ A *Mannigfaltigkeit* que nos remete inevitavelmente a Humboldt.

por si mesma ao invés da disciplina obtida por coação. Faria com que ele aprendesse o valor do trabalho dedicado e cuidadoso, o caráter determinante das sutilezas, da diligência no tratamento com as coisas. A ciência possibilitaria a legítima formação, sendo que os únicos aptos a fazer ciência seriam aqueles que fossem capazes de desenvolver uma moralidade (*Sittlichkeit*) por si mesmos, livremente. Os progressos do conhecimento científico não se expressariam somente na interioridade e individualidade do caráter, mas também na sua exteriorização coletiva representada na sociedade moral. Pois a constante investigação deveria realizar, enquanto consequência, a intervenção direta nos costumes, tornando-os maleáveis e suscetíveis a um constante aperfeiçoamento. Isso seria, segundo Schleiermacher, uma peculiaridade da Alemanha, que entende os valores (*Sitten*) num constante processo de formação (*Bildung*). Este ideal de formação moral por meio do distanciamento do jovem das conveniências estabelecidas possibilitaria afinal a criação livre de valores conforme às circunstâncias, de modo a não estabilizar atemporalmente a validade de um valor, o qual, em ocasiões futuras, deveria receber alterações de acordo também com a especificidade da situação.

Quanto à relação que a universidade deve ter com o Estado, mantém-se a desconfiança e a compreensão que Humboldt já elaborara antes em *Sobre os Limites da Ação do Estado*, o qual deve deixar as instituições de ensino superior livres, por terem interesses diversos dos seus. Isso é recorrente, tanto no texto de Schleiermacher quanto no relatório de Humboldt. Pois, enquanto o Estado se interessa pela ciência na medida em que ela lhe é útil, o erudito se volta para ela pelo seu próprio valor. Portanto, o exemplar mais alto da universidade é o erudito (*Gelehrte*), ele é o modelo mais nobre em que reside o novo ideal de humanidade, é quem se dedica exclusivamente ao saber; ele se torna o mentor da *Bildung*, pois, para que o desenvolvimento harmônico de todas as disposições do homem se realize, estas disposições ou aptidões, assim como impulsos e necessidades, devem ser previamente conhecidas para serem viabilizadas as formas mais eficazes para a sua realização. Como não é possível ao *Gelehrte* abarcar a totalidade do saber humano, ele deve escolher partes específicas do conhecimento para se dedicar, gerando-se assim as especializações, que assumem a responsabilidade pelo progresso da humanidade. Assim, o erudito se constitui como aquele que zela por esse progresso e o promove. Ele assume para si a tarefa de ser “o mestre do gênero humano” (*der Lehrer des Menschengeschlechtes*) (FICHTE, Zeno.org-Meine Bibliothek), fazendo com que venha à tona um sentimento que o homem já tem, que é o

sentimento da verdade, conquistado pela prova, pela purificação e pelo desenvolvimento - sendo que não são necessárias profundas bases para propiciar este norteamento pelo sentimento da verdade, desde que alguém o guie. O erudito, ao olhar sempre para o futuro, para o caminho que tem que ser seguido corretamente, orientando a sociedade neste caminho, age como “educador da humanidade” (*Erzieher der Menschheit*) (Ibid). Sua orientação visa o “enobrecimento moral de todos os homens” (Ibid, p. 332), e para isso, não basta somente o conhecimento teórico, mas também a atitude, o modo de ser; ele precisa ser nobre para pretender enobrecer, pois se ensina com o exemplo, além das palavras; sendo que é inadmissível a contradição entre o ensino da nobreza e a ação daquele que a ensina destituída desta nobreza, pois os conceitos devem se referir à experiência e ao modo de nela viver. Por isso o sábio deve ser o modelo, o tipo de homem que é o melhor de seu tempo, e, o espaço privilegiado para a sua gestação, a universidade.

Com este capítulo tive a intenção de apresentar, por meio de um recorte conceitual do pensamento de alguns autores, a forma como a preocupação com a formação do homem apareceu na Alemanha. Dissertar sobre Winckelmann me foi necessário para pensar de que modo foi feita a imagem de um ideal de humanidade pautado na serenidade, na alegria e harmonia. O valor do espiritual, do supra-sensível e do divino em suas análises sobre a obra de arte grega nos traz a um âmbito de compreensão que pode nos remeter à tradição filosófica grega clássica figurada em Sócrates, Platão e Aristóteles, segundo a qual, o que não muda tem mais valor que o transitório, de que a compreensão que se dá no espírito se eleva acima dos afetos das paixões e das percepções da sensibilidade. A fundamentação filosófica desta separação e valoração que aparece no idealismo alemão - tanto kantiano, quanto pós-kantiano, que visa a suspensão da contradição entre estes dois âmbitos separados por meio de uma unificação compreensiva e conceituante da totalidade humana e dos outros entes – nos fornece a possibilidade de refletirmos sobre a teoria da *Bildung* surgida deste modo de compreensão, a partir do qual, o homem enquanto meta é ideal, ou seja, deve ser o mais alto exemplar pensável, e, além disso, tem por definição a característica de se constituir como uma infinita aproximação deste ideal. O que problematizaremos com os dois próximos capítulos será justamente os fundamentos desta idealização, que se pauta na idéia de sujeito autônomo por conta de sua racionalidade que deve se expressar na prática por meio da moralidade. O homem até aqui está sendo pensado enquanto aquele que tem o poder completamente em suas mãos para se determinar, e a racionalidade é entendida enquanto o fio condutor que é a última

e decisiva voz. O que queremos com esta dissertação de agora em diante é tentar conceber a *perfeição* do homem, ou seja, a sua consumação, atentando ao exercício de outras esferas que participam de sua dinâmica de funcionamento e estruturação de significados e comportamentos que podem não estar ao alcance de uma concepção que dota a racionalidade e a moralidade da responsabilidade mais absoluta sobre o seu destino. Para fazermos isso, voltaremos novamente às origens do ocidente: os gregos. Mas desta vez o faremos pela perspectiva de Nietzsche. Este passo é essencial para compreendermos como, para este autor, o otimismo esclarecido se mistura a uma apropriação indevida dos gregos. A partir do esclarecimento do sentido desta “apropriação indevida” por meio da análise da compreensão de Nietzsche sobre como a identidade grega pode ser percebida pela sua arte - que, ao invés de ser a escultura, agora será a música e o teatro -, poderemos tratar de suas críticas direcionadas à cultura alemã de seu tempo que, segundo nossa hipótese, estrutura-se na institucionalização de determinados procedimentos educativos pautados no classicismo e no idealismo alemão.

2. OUTRA GRÉCIA OU A *BILDUNG* TRÁGICA

2.1. A Repercussão do Primeiro Livro Publicado Por Nietzsche

“Ignorância e falta de amor à verdade”, “confusão grosseira”, “inexatidão fraudulenta”, “vã fantasmagoria”, “Que ninho de asneiras!”, “palerma descuidado”, “ilimitadamente burro e mentiroso”, “ignorância destituída de pensamento”, “afirmação extremamente estúpida e deturpada”, “falsificações deliberadas”, “crítico fanfarrão”, “impotência arrogante”, “pretensões presunçosas”, “compreensão inteiramente equivocada”, “erros grosseiros”, “ vaidade ingênua de uma ignorância confiante”, “tolice completa”, “impertinência insolente”, “obscenidades grosseiras”, “rede complexa de negligências imperdoáveis e absoluta incompreensão”, “caráter tosco das idéias”, “entendimento atrofiado”, “charlatão”, “estupenda ignorância”, “motivações mesquinhas”, “monstruosa incompreensão”, “provisão incalculável de saudável ignorância”, “além de todas as capacidades humanas de astúcia mal-intencionada”, “ausência até da capacidade mais comum de julgar”, “ataque totalmente frívolo”, “desonestidade intencional”, “profunda ignorância”, “abismo de incompreensão e de falso saber”, “formação imatura”, “insensato e perverso”, “ignorância presunçosa”, “o indizível atrevimento de tal afirmação inteiramente forjada e vazia”, “farrapos e tralhas de suas citações mendicantes”, “que um pessimismo insípido fizesse suas caretas no vazio”, “O senhor Nietzsche não conhece nem mesmo a tragédia”²⁷.

Este é o tom das discussões eruditas em torno da publicação do primeiro livro de Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Lançado em janeiro de 1872, enquanto Nietzsche ocupava a cátedra de professor de filologia clássica na universidade da Basileia, *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* foi um completo fracasso. O que houve foi um mutismo absoluto acerca do livro que apresentava uma perspectiva sobre o sentido do espírito grego em franca oposição ao classicismo que estudamos no capítulo anterior. Em maio deste ano Erwin Rohde (1845 – 1898), filólogo e amigo de Nietzsche, publica uma resenha sobre o livro ignorado. Logo em seguida aparece a primeira manifestação crítica acerca do livro por parte de um jovem recém doutor de apenas 24 anos chamado Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf (1848 – 1931). O que ele fez foi destruir filologicamente de cima à baixo a complexa teia de argumentos que Nietzsche construía. A partir daí Rohde toma as dores do amigo e escreve

²⁷ Todos estes trechos são da tradução de Pedro Süsskind.

uma réplica que recebe uma tréplica de Wilamowitz. As citações do parágrafo anterior se referem aos textos dos dois filólogos tanto se agredindo mutuamente, quanto, no caso de Wilamowitz, desqualificando a pertinência e veracidade das afirmações nietzscheanas. Além de um pequeno texto de Richard Wagner (1813 – 1883), intervindo por Nietzsche, tudo o que foi dito sobre *O Nascimento da Tragédia* na época, se reduz aos artigos belicosos dos dois filólogos. Tudo começou belicosamente, teve que ser assim, pois algo muito caro e valioso estava sendo afrontado.

Antes de adentrarmos na análise do ponto central que nos interessa neste livro de Nietzsche, é importante atentar para o sentido de tanto alarde ao ponto da indelicadeza e da ferocidade de ataques trocados. Estes dois fatores são importantes: a expressão de desagrado manifestada pelo silêncio por um lado, e o julgamento e a condenação por outro. Não se trata somente de uma discussão filológica, existem posturas filosóficas fundamentais se opondo, e a violência em que se dá esta polêmica em torno de *O nascimento da Tragédia* pode ser vista como algo muito sintomático em relação à magnitude do empreendimento nietzscheano que se opõe - e chega a assumir o caráter de ameaça - a toda cultura científica fundamentada e desenvolvida a partir de pressupostos da *Aufklärung* e seus desdobramentos.

Wilamowitz desqualifica o escrito de Nietzsche por falta de cientificidade, afirmando que foi escrito de forma intuitiva e num tom de “pregador religioso”. Acontece que a filologia - cujo sentido etimológico é o do “amor pelo estudo” em si mesmo, e cujo sentido prático é o do estudo histórico-científico das fontes escritas de povos e culturas para a determinação de sua identidade -, e mais especificamente, a filologia clássica, intensificou-se e se consolidou durante o século XIX a partir do pressuposto de alcançar a verdade sobre as características de um povo (no caso, dos antigos) por meio de um método que visasse “compreender cada fenômeno histórico somente a partir das condições da época em que eles se desenvolveram e de ver sua justificativa na própria necessidade histórica” (WILAMOWITZ, 2005, p. 58). Este método historicista que já vinha tomando força desde a época de Winckelmann assumiu um caráter de cientificidade que conferia aos filólogos a última palavra sobre a verdade dos povos antigos. Não é a toa que Wilamowitz chega a acusar Nietzsche de não ter lido Winckelmann, pois o grego que Nietzsche descreve em nada tem a ver com aquela serenidade, calma e equilíbrio; características estas que este chega a afirmar como ingênuas e superficiais para a compreensão do verdadeiro posicionamento do homem grego perante a existência.

“Afinal, não foi justamente Winckelmann quem mostrou, em um exemplo imperecível, que as regras gerais da crítica científica também são necessárias tanto para a história da arte quanto para a compreensão de cada obra de arte em particular? Não foi ele quem mostrou que a avaliação estética é possível unicamente a partir das concepções da época em que a obra de arte surgiu, a partir do espírito do povo que a produziu?” (Ibid, p. 59)

Esta crítica se dá por conta da influência conceitual schopenhaueriana assumida abertamente por Nietzsche no que se refere à sua compreensão sobre o sentido da música e sua relação com a vontade metafísica para pensar os gregos; o que, aos olhos de Wilamowitz, seria um puro anacronismo. Mas a influência teórica de Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) tem importância que extrapola a alegação de anacronismo por parte da perspectiva historicista, pois determina o modo de compreensão e julgamento acerca da ciência promovida nas instituições de ensino e em particular na universidade. O que está em jogo é algo muito mais sério e grave do que a disputa pela verdade histórica praticada entre eruditos; o que está sendo colocado em questão por Nietzsche, a partir de sua interpretação sobre os gregos e da sua influência por Schopenhauer, é justamente o sentido do valor atribuído ao próprio erudito enquanto patrono da maximização e do monopólio da visão científica enquanto única via de acesso à verdade; e mais que isso, (como veremos em maiores detalhes mais a frente) o que está em jogo é a afirmação de que o valor da ciência por si mesma, ainda que possa ser útil, é a instauração de um processo de abandono do cultivo da totalidade de potencialidades do homem que, de certa forma, a própria *Bildung* clássica visava. Esta disparidade entre ciência e a totalidade das potencialidades do homem ocorre por conta do fato de que a ciência da época de Nietzsche não mais corresponde à concepção de ciência idealista, mas sim à fragmentação dos conhecimentos e especializações que visam o preenchimento de postos de trabalho. Assim, ciência que honra a neutralidade e conhecimento somente, negligencia o cuidado para que seja garantida a formação de homens que possam se constituir enquanto personalidades fortes, voltadas para a ação e a intensificação da vida e da cultura. O elemento complicador é que até aqui não foi definido o sentido nem de “vida” e nem de “cultura” no horizonte conceitual nietzscheano, e são estes termos respectivamente que este e o próximo capítulo visam abordar e definir. Veremos que Nietzsche, ao se opor a pressupostos da *Aufklärung* - como a idéia de progresso, de ciência como sistema, de soberania absoluta da razão – não prega simplesmente um retorno a algum momento originário mítico, anterior à cultura, ou a algum irracionalismo inconseqüente; mas que, ao

invés disso, visa colocar às claras a forma que assumiu a realidade de seu tempo a partir destes pressupostos, e como isso apresenta conseqüências imediatas na mediocrização, instrumentalização, nivelamento, massificação, enfraquecimento e degenerescência do homem moderno. Apesar deste caráter de oposição, Nietzsche avalia a pequenez do homem de seu tempo tendo como referencial os gregos, ou seja, Nietzsche é herdeiro de uma tradição que leva tão fortemente este mesmo povo em consideração. Mas é aqui que a palavra “mesmo” se torna problema, pois o que parece é que se trata de outro povo, de outros gregos, de gregos trágicos. Deste modo, enquanto o classicismo abordou os gregos tendo como referência principalmente suas esculturas e os diálogos socráticos, Nietzsche enfatizará a música, os mitos arcaicos e os poetas trágicos. Nosso percurso se constituirá então, neste momento primeiramente, na análise sobre a relação dos impulsos apolíneo e dionisíaco provenientes da natureza, para que assim possamos compreender em que sentido se dá o rompimento entre o pensamento de Nietzsche e a tradição alemã que colocava os gregos no foco de sua consideração. Este passo será decisivo para a compreensão do deslocamento do foco de atenção: da interioridade da consciência do sujeito racional ideal para a efetividade da vida do homem em sua multiplicidade de relações com o mundo. Pois assim poderemos, no terceiro capítulo, a partir da leitura das *Considerações Extemporâneas*, compreender de que modo esta mudança de perspectiva sobre os gregos ocorre enquanto crítica à cultura contemporânea a Nietzsche.

2.2. Observação Preliminar e Breve Análise a Respeito do Sentido da Expressão “Impulsos Artísticos da Natureza” em *O Nascimento da Tragédia*²⁸

O que torna possível a consecução de uma metafísica estética em *O Nascimento da Tragédia* é a interpretação atribuída à atividade artística enquanto elemento possibilitador de configuração de tudo o que existe, como característica da própria natureza em sua dinâmica de mostrar-se e retrain-se, de conformar-se e de desconstituir-se. Ou seja, o fenômeno estético é entendido como paradigma para a determinação do modo de ser da totalidade. O ímpeto de criação inerente à concepção grega de mundo residiria na perspectiva de que este se faz, se apresenta enquanto constante resultado de modificação permanente, que se concretiza a todo o momento a partir de forças, - da ambigüidade de forças - de impulsos da natureza que são

²⁸ “Kunsttriebe der Natur”. *O Nascimento da Tragédia*, p.30. Doravante NT.

sempre criadores de novas configurações. Por conseguinte, a valoração da arte trágica dos gregos, aos olhos de Nietzsche, não se sustenta meramente em relação à consideração da tragédia enquanto uma forma de manifestação artística privilegiada devido ao seu caráter literário, estilístico ou de peculiaridade enquanto obra de arte entre as outras, e nem ao efeito que a arte trágica produz no espectador; mas sim enquanto a capacidade de elevar ao máximo a beleza aniquiladora de uma percepção de mundo que o entende propriamente enquanto obra de arte: a tragédia atinge tal estatuto de primazia devido à sua intuição da essência mais íntima da configuração da existência. De uma existência, de uma natureza, ou da vida que se dá enquanto *movimento criador*, movido por impulsos artísticos. Estes impulsos seriam as forças apolíneas e dionisíacas da natureza. Mas antes de tratá-los separadamente preferimos explicitar em que consiste o poder de constituição do existente na figura destes dois deuses: Apolo e Dioniso.

Nietzsche os nomeia enquanto “impulsos artísticos da natureza”²⁹, e esta nomeação deve ser preliminarmente examinada. Primeiramente o que Nietzsche entende por *arte* (*Kunst*)? Certamente não diz respeito a uma forma de expressão cultural ou antropológica, nem a algo formal ou material, como um suposto *produto* artístico. Ela não se refere aos produtos artísticos, mas aos meios de realização da própria produção³⁰. E mesmo para a possibilidade de emissão de um juízo estético, é necessário, segundo Nietzsche, realizar a dinâmica de produção artística, é preciso ser artista. Ou seja, o que Nietzsche entende por *arte* se relaciona diretamente com a experiência de sua produção, ao invés da experiência de obras, e, somente com a experiência da própria atividade artística pode-se apreender a essência do fenômeno estético. Então, se arte aqui é entendida enquanto o caráter ontológico da ação criadora, sob esta ambigüidade conformadora do real (Apolo e Dioniso) subjaz o caráter imanente destes impulsos enquanto elementos constitutivos da criação, a qual é o acontecimento que é o mundo. Ou seja, estas forças não agem de fora do acontecimento, não se exteriorizam em relação ao que elas produzem, mas são a própria constituição criadora, são as forças que trazem o que *não é* ao vigor de seu *ser* (CASANOVA, 2003, p. 10).

O elemento que faz com que estas forças criadoras transpassem a realidade em seu sentido originário, que configurem o próprio ímpeto criativo do *vivente*, remete-nos à elucidação de um outro termo da definição nietzschiana de “impulsos artísticos da natureza”:

²⁹ “Consideramos até agora o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como forças artísticas que irrompem da própria natureza, *sem mediação do artista humano*(...). NT, p. 30.

³⁰ “a verdadeira arte é o poder de criar imagens”. *A Visão de Mundo Dionisíaca*, p. 564.

os *impulsos*. Esta tradução se refere à interpretação do termo alemão *Trieb*, o qual se refere ao verbo *treiben*, que significa mover-se ou impelir algo para determinada direção; causar, provocar movimento; o levar de uma corrente, o demandar; além de: exercer, praticar, acionar, tanger, estimular. Com o que se poderia entender o substantivo *Trieb* como “*um ímpeto que traz consigo uma conexão originária com necessidades vitais incontornáveis, um impulso para a plenificação de um movimento em relação ao qual a consciência não se mostra como o derradeiro ponto de sustentação*”(Ibid). Existem controvérsias no que se refere à tradução deste termo, como, por *inclinação* ou *instinto natural*. A incompatibilidade ou inexatidão da tradução pelo segundo termo ocorre por este se referir ao funcionamento e manutenção do funcionamento de um corpo orgânico; no primeiro caso, parece haver na idéia de “*inclinação*” algo como uma maior disposição para a escolha de uma coisa em desconsideração de outra. Mas ambas traduções talvez não atinjam o cerne do significado de *Trieb*, que se refere aos impulsos enquanto “*mobilizadores estruturais*” (Ibid, p. 11) da ação mesma, ou seja, queremos nos referir a algo que prescinde a possibilidade da atuação no mundo, que faz a ação do mundo *ser*. O *impulso* significa a própria estruturação da dinâmica do vir-a-ser que constitui a dimensão de existência de todo fenômeno, é o próprio movimento constituinte da vida. Assim, o que a *arte* faz é determinar a concretude do instante da criação, a partir das duas forças referidas; e a idéia de *impulso* vem para explicitar este *leitmotiv* criativo que é movimento a partir do qual as coisas *são*. A constante criação, a constante realização artística que constitui o mundo enquanto tal acontece devido ao caráter inevitável de ação destes impulsos, que sempre visam horizontes de plenificação de suas realizações, porque sempre trazem à existência algo que não estava aí: é a vida sempre brotando e se desfazendo para que outra possa brotar e se desfazer; e mesmo assim, brotando, no sentido de um outro acontecimento estético, conformador da realidade, constituindo novas imagens do mundo. O impulso dita o movimento, que é artístico, sempre originário, e ineditamente criativo; possibilita que a criação aja enquanto provedora de *ser* ao que não *era*. É o impulso que possibilita o movimento e o transpassa. Os impulsos sintetizam em si o modo de concretização de todo acontecimento artístico.

Mas, para que possamos chegar à explicitação do termo no início referido – “*impulsos artísticos da natureza*” -, falta-nos ainda a análise do termo que talvez seja o de primordial importância para a compreensão da metafísica estética de Nietzsche. Porque o que pode lhe conferir o título de ‘*metafísica*’ é justamente o conceito ‘*natureza*’ (*Natur*); e o que pode

conferir-lhe a pretensão de uma ‘metafísica estética’ é a articulação do movimento de criação artística com a natureza. Primeiramente, cabe-nos apreender o que é que Nietzsche não entende por natureza: a compreensão desta não se refere à concepção moderna de natureza, que é entendida como algo que previamente existe, independente de juízos a respeito dela, configurando-se por leis regidas pela sua própria legislação natural. Para Nietzsche, natureza diz respeito ao termo grego φύσις, que não restringe a sua tradução ‘natureza’ a uma separação ontológica entre o que é físico somente, e o que é resultado de ação do homem. Por isso é de muita importância atentar para a etimologia da palavra, que foi traduzida para o latim por *natura*, cuja substantivação provém do verbo *nasci*, que significa nascer, florescer, o crescer de todos os entes que compõem a realidade. Por sua vez, poder-se-ia definir o termo como o que “descreve antes de mais nada a força de nascividade, o brilho prenhe da florescência, o vigor do que intensamente se assoma” (Ibid, p. 13). O nascimento de todas as coisas singulares sempre visa a plenificação de sua finalidade em direção à sua reabsorção, à sua reinstauração através do devir, ao todo originário de onde elas são provenientes. O termo φύσις carrega consigo esta carga semântica que une o florescer das unidades particulares que se constituem em entes em meio ao mundo, com o devir da realidade mesma. Trata-se da união entre o vir-a-ser e o deixar-de-ser, que se tornam uma e mesma coisa na dinâmica sempre atuante da auto-constituição da realidade. Com isso, estamos levando em consideração a necessidade de perecimento para o surgimento, para a fertilização; do obscurecimento para o surgir da luz³¹.

A partir do que foi dito até aqui, pode-se entender que, primeiramente, o que estamos entendendo por *arte* diz respeito ao ímpeto da criação, da produção, do trazer à realidade algo que não estava aí. Segundo, que *impulso* se refere à constituição da própria dinâmica que faz o que é criado ser criado, que se constitui enquanto força imanente à configuração dos fenômenos. E em terceiro lugar, o termo *natureza*, que complementa a definição acerca de Apolo e Dioniso enquanto impulsos artísticos da natureza, carrega consigo o sentido da força de nascividade, de fertilidade que traz entes à existência e os aniquila, dota-lhes de identidade

³¹ Já se aproximando do fim de NT, Nietzsche reflete sobre a insatisfação frente ao seu desconhecimento acerca do mistério da origem da tragédia grega, e de como esta mesma dinâmica de mostra e ocultamento se dá no sentimento de precisar ver para além daquilo que se mostra, dinâmica esta que constituiria o cerne mais próprio do mito trágico por meio da forma específica da tragédia ática: “A mais clara nitidez da imagem não nos satisfazia: pois ela parecia tanto revelar como encobrir algo; e enquanto ela, com sua revelação similiforme, parecia convidar para rasgar o véu, para o desvelamento do fundo misterioso, exatamente aquela total visibilidade de luminosidade transpassante mantinha novamente o olho encantado e o impedia de penetrar mais fundo”. NT, p. 150. Neste sentido podemos pensar com Clarice Lispector: “nunca soube ver sem logo precisar mais do que ver”. (LISPECTOR, 1998b, p. 21)

por meio da individuação e duração provisória, e ao mesmo tempo os submete à constante mudança e ao desaparecimento, dota-lhes de forma e os desfigura. O que vale dizer que estes impulsos extrapolam o âmbito da constituição e formação puramente estética no sentido de obra de arte como concebemos no interior da cultura, ou seja, enquanto um âmbito restrito e determinado de considerar as coisas, como obras de arte ou não; pois os impulsos estéticos constituiriam o que há de mais originário na realidade que vivenciamos como um todo. Por isso, o interesse nietzscheano pela obra de arte acontece devido à percepção de que a arte repete a dinâmica concretizante e originária da própria vida. Não a imita ou fala dela, mas acontece, se faz com o mesmo dinamismo de auto-criação-realização que a vida, em seu seio mais íntimo, exerce, é.

2.3. O Sonho e a Beleza de Apolo

Segundo Nietzsche, na cultura da Grécia arcaica – com suas devidas heranças até o período clássico - ocorre a presença de um elemento, de uma força na natureza que se configura pela sua característica de ordenação do mundo. Este elemento é o responsável pelo discernimento e diferenciação das coisas, das formas em suas peculiaridades, pelo múltiplo do que existe. Tal elemento é um impulso da natureza que faz com que o mundo se apresente dividido em individuações, identidades, sujeitos, coisas; as quais se mostram definidas, delineadas. Segundo esta perspectiva, um dos principais componentes deste impulso natural seria a própria força da razão, que define, que conceitua, que mede, que conta, que atribui identidade às coisas do mundo (ROSSET, 1989, p. 14); mas também a simples multiplicidade das coisas que compõem o mundo empírico. Apolo é o deus conformador, é um dos aspectos componentes da dinâmica da φύσις, em que os entes consomem sua existência, pois possibilita as formas de aparição dos entes, sustentando as infindáveis possibilidades de maneiras de constituição da realidade.

. No que diz respeito à arte, o poder de Apolo seria equivalente às artes figurativas, como a pintura, a escultura e a própria poesia; mas principalmente no que diz respeito às artes plásticas, ao figurador plástico (*Bildner*) onde os traços e a métrica precisam ser rigidamente respeitados na forma vista para alcançarem o efeito estético desejado, que se dá na delimitação da forma, tanto do bloco de pedra a ser esculpido ou nos traços precisos do pincel, quanto nas rimas e palavras da poesia.

Apolo aparece como sendo o deus responsável por este impulso. Poder-se-ia mesmo falar em um *logos* (que se remete diretamente à palavra, ao discurso) que organiza o caos, que coloca as coisas em seus devidos lugares, como aquilo que é capaz de conhecer, de desvelar o íntimo das coisas, iluminando-as. Que pode alçar ao conhecimento do “Ser”³². E que, inclusive, pode conhecer a si mesmo – tanto é que a lendária frase “*conhece-te a ti mesmo*” estava grafada no oráculo de Delfos, em que a Pítia, que dizia o destino por meio de seus enigmas, era uma sacerdotisa inspirada por Apolo. Daqui já é possível também inferir outra consequência desta luminosidade; como a própria ética, que se funda na doutrina de que é possível discernir racionalmente como se deve agir. O que só pode ocorrer a partir da capacidade de julgar e pensar, tratando-se do ser das coisas, e do conhecimento deste ser, do auto-conhecimento, do estabelecimento da *justa medida*³³.

Apolo se configura como deus da luminosidade, do brilho, da aparência. Pois as linhas delimitadas do que se pode ver aparecem exatamente devido ao jogo de luz e sombra, ou seja, sem luz as formas são inconcebíveis de serem vistas. Tratar-se-ia das origens do grande valor conferido à visibilidade na história da cultura ocidental. Nela, a visão foi desde então o sentido mais privilegiado da percepção, o que costuma ser mais digno de valor é aquilo que se pode ver. A própria palavra ‘teoria’ devém da palavra “theos”, cujo significado originário – deus – se referia àquele que vê de cima, o que se relaciona com o conceito de visibilidade privilegiada. De qualquer maneira, só aparece o que brilha, o que reflete a luminosidade recebida. Apolo, por conseguinte, é o deus solar, responsável pela delimitação que separa as coisas em individualizações; sendo que, o próprio termo empregado por Nietzsche, “*Schein*”, se refere propriamente ao que se mostra à luz, ao que brilha, ao que aparece, e também à luz e ao esplendor³⁴.

³² “ - Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma -; depois de se aproximar e se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento; antes disso, não?”. (PLATÃO, 1949, p. 278).

³³ “Este endeusamento da individualização, se é pensado acima de tudo como imperativo prescritivo, conhece apenas uma lei, o indivíduo, isto é, a manutenção das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder mantê-la, o auto-conhecimento. E assim caminha ao lado da necessidade estética da beleza a exigência do “conhece-te a ti mesmo” e do “Nada em demasia”. NT, p. 40.

³⁴ “Apolo, como deus das forças plásticas, é igualmente o deus divinatório. Ele, cuja raiz do nome é o “brilhante” (*Scheinende*), a divindade da luz, domina também a bela aparência do mundo interno da fantasia”. NT, p. 27.

Neste sentido de compreensão, numa correlação com a aparência, é possível atribuir a Apolo a sua qualidade de potencial ilusionista. Analogamente nos referimos ao sonho e ao prazer que ele proporciona. Instância do existir em que criamos imagens e situações em que, durante o seu tempo de duração, acreditamos piamente serem legítimas. E mesmo quando percebemos estarmos sonhando, sentimos imenso prazer na aparência do sonho, e até necessidade deste júbilo na aparência. É um jogo de imagens onde todo homem é artista, criando as mais variadas formas de coisas e situações. Daí a estreita ligação conceitual com ‘aparência’ (*Schein*), pois, quando acordados, costumamos dar ênfase de valor ao tempo de vigília, considerando o sonho como uma cópia, como algo irreal, digno de atenção e consideração inferior em comparação a quando estamos acordados. Porque nos acostumamos a entender o real como algo previamente dado, que subsiste independentemente de alguma compreensão que lhe dê sentido; costumamos conceber esta exterioridade que compõe a realidade como o ponto de partida de toda investigação, como princípio de problematização, como algo que é autônomo em relação a qualquer concepção. O que, por conseqüência, acaba por atribuir às ciências (humanas ou naturais) o estatuto privilegiado de alcance da verdade sobre o modo de ser dos entes em geral. Por sua vez, esta clássica separação entre o que é imaginativo ou ilusório por um lado, e o que é efetivamente real por outro, traz problemas sérios para o pensamento. Porque, quando nos referimos à realidade - atribuindo-lhe características, propriedades, designações -, o real não é necessariamente compreendido ou absorvido em seu caráter essencial pelo entendimento, porque o que é apreendido é a palavra, é o nome, e não a coisa propriamente dita: a linguagem não apreende fundamento algum³⁵. Mas o problema instaura-se na concepção do elemento que possibilita a efetividade do conhecimento, que classicamente é entendido como o movimento de relação da percepção intelectual com o objeto percebido, o que desemboca na formulação do entendimento que vislumbra o caráter essencial da compreensão dos objetos como um procedimento eminentemente atrelado à noção de causalidade, a qual interfere na relação sujeito/objeto de maneira tal que, através da assunção do caráter de plenificação de significado que irradia do

³⁵ “Por conceito, num sentido amplo, entende-se um índice geral, melhor, universal, isto é, que vale igualmente para cada um dos indivíduos ou dos elementos de um conjunto, de uma totalidade (de uma ‘espécie’) e ao qual todo indivíduo (particular) é reduzido ou reconduzido, quer dizer, através do qual a realidade (sempre o concreto e individual) é captada e apresentada e, então, através dele reapresentada, de modo que se passa a ter uma determinação, um ‘valor’ comum, único e igualmente válido (verdadeiro) para todo ou cada um dos indivíduos do conjunto em questão. Em suma, têm-se que conhecer é reapresentar através de conceitos, ou seja, é apreender e subsumir um certo domínio do real através de índices universais de apreensão, que assim se fazem igualmente verdadeiros (adequados) para cada um dos termos ou dos indivíduos componentes desse domínio de realidade em questão”. (FOGEL, 2003, p. 54).

ente, nosso entendimento acaba por captá-lo de forma incontornavelmente única, atribuindo-lhe seu caráter ontológico mais essencial e estático, enquanto percepção do ser da coisa; o que se concretiza através do valor atribuído à linguagem³⁶. Através deste procedimento, o conceito de “razão suficiente” encontra terreno seguro para a sua credibilidade, entendendo que tudo o que existe tem sua razão de ser; e, se tem razão de ser, é devido ao princípio de causalidade. Esta é uma expressão da força apolínea, que viabiliza a atribuição de significado, razão, causalidade a tudo o que é *inteligido*.

Segundo Nietzsche, o grande equívoco da concepção de razão suficiente reside no fato de que não foi percebido o caráter representacional deste intelecto que se relaciona com as coisas; que a atribuição de identidade, ou qualquer designação realiza um encurtamento, uma simplificação do fenômeno que se apresenta³⁷; pois o intelecto não apreende, o intelecto traduz. A precipitação no que se refere à atribuição de identidade a qualquer fenômeno se mostra evidente porque este processo somente empreende um movimento de estabelecimento de relação entre o homem e as coisas, e não de apreensão das coisas, ou seja, a linguagem acontece sempre enquanto metáfora (do grego μεταφέρω, que significa trazer algo de um lugar para outro, transportar algo até algo)³⁸. Por conseguinte a palavra não é capaz de se referir ao *em-si* da coisa, o que, por consequência, confere à palavra o caráter inventivo, criativo, assim como a todo pensamento, que também se instaura enquanto tradutor, e que, inevitavelmente, *cria* ao conceber suas traduções, que são sempre arbitrárias. Assim chegamos ao grande ponto da questão: é necessário que a idéia de uma razão suficiente, que fosse capaz de apreender o mundo objetivamente, seja superada; porque, por um lado, a exterioridade que compõe o mundo não é causa do efeito que é o pensamento e a linguagem, e por outro, a realidade não é um mundo previamente constituído que se oferece à nossa adequada apreensão. É preciso superar esta concepção de causa/efeito (que é elemento

³⁶ “ao se avaliar uma coisa como valor, só se admite o que assim se valoriza, como objeto de uma avaliação do homem. Ora, o que uma coisa é, em seu ser, não se esgota em sua objetividade e principalmente quando a objetividade possui o caráter de valor. Toda valorização, mesmo quando se valoriza positivamente, é uma subjetivação. Pois ela não deixa o ente ser, mas deixa apenas que o ente valha, como objeto de sua atividade (*Tun*). O esforço extravagante, de se provar a objetividade dos valores, não sabe o que faz” (HEIDEGGER, 1967, p. 78).

³⁷ “A falta de atenção ao individual e efetivo nos dá o conceito, assim como também nos dá a forma, sendo que a natureza não conhece formas e conceitos, e, deste modo, nem gêneros, mas somente um X inacessível e indefinível para nós”. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, p. 880. Doravante VM.

³⁸ “O que é então a verdade? Um batalhão movente de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em suma, uma soma de relações humanas, que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas, embelezadas, e que, depois de 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 sensorialmente sem força, moedas que perderam sua forma e agora não são mais consideradas como moedas, mas só como metal”. VM, p. 880/881.

possibilitador do princípio de razão) e ser compreendido que o que confere realidade à realidade é o processo artístico-metafórico que a linguagem empreende. É preciso que haja a compreensão de que a nomeação ou suposta inteligibilidade só é possível enquanto encurtamento, cisão, simplificação arbitrária dos fenômenos; pois o impulso nervoso que nos possibilita, por exemplo, a visualização de uma imagem, é de natureza outra em relação ao que aparece para o sentido afetado – além de ser outro o âmbito o do som que proferimos na fala -; e, por serem realidades diversas, a sua mútua-pertença ocorre como transposição de um âmbito da realidade para outro (μεταφέρω), inevitavelmente diferente. O que evidencia o caráter mais próprio da realidade: um processo ininterrupto de criação.

Por isso, quando Nietzsche diz que o mundo do sonho é um mundo artístico, ele se refere à relação essencial que configura o caráter mais íntimo tanto do sonho como da realidade: seu estatuto sempre ficcional. Só que, no sonho, a ilusão é conduzida à exacerbação extrema da superfície da aparência; a ilusão é levada a cabo a ponto de superar a ficção que todo fenômeno da vida em vigília já é. A reviravolta acerca da concepção de mundo proposta aqui por Nietzsche se relaciona diretamente à analogia do mundo do sonho com o mundo da vigília, pois, ao relacionar Apolo com o mundo onírico, salienta-se assim o caráter totalmente subjetivo da construção das formas componentes do sonho, independentemente de qualquer objetividade que transcenda a percepção singular do sonhador. Ou seja, a produção das formas oníricas não pressupõe nenhuma realidade previamente dada, constituindo-se unicamente enquanto pura produção poética, criativa, artística. E, exatamente devido a isto é que Nietzsche diz que no sonho, todo homem é plenamente um artista, porque ele realiza o movimento originário da criação, de forma absoluta, sem se lembrar ou se ocupar com as estabilidades estabelecidas no mundo da vigília.

Chegando neste ponto, podemos entender porque as artes plásticas, figurativas, conformadoras têm como pressuposto a bela aparência: porque o sonho explicita o caráter mais próprio da realidade, que é puramente construção. Pois a bela aparência não pressupõe absolutamente nada extrínseco ao seu processo de auto-conformação, de aparição; e porque esta aparência se potencializa na medida em que sua condição de possibilidade é essencialmente o seu poder poético.

Bem, se tudo o que *é*, é aparente, é produção incessante, adentramos numa indiferenciação em relação ao que concerne à clássica divisão metafísica entre ser e aparência. Pois, sendo que, dispomos somente da aparência, e não há a possibilidade de pensar em nada

para além disso, cabe-nos a questão: que critério então nos resta para a realização de alguma distinção entre os diversos modos de configuração da realidade? Não nos é possível o discernimento acerca do que é uma alucinação ou do que é real? Vale lembrar que o que diferencia o mundo da vigília do mundo do sonho é o fato de, no último, haver a total abertura para a plenificação das produções, para a configuração do que aparece, ou seja, há a livre produção poética, independentemente da concepção de qualquer realidade que seja previamente dada; a potência criadora se volta totalmente para o interior da criação. E, por outro lado, o mundo em vigília, é entendido e caracterizado como a percepção da existência de um mundo que subsiste por si num “para além” do processo de transposição criativa frente ao fenômeno; costuma-se pensar a realidade como algo subjacente, o que, por conseqüência, inviabiliza a plenificação do movimento criativo da transposição perceptiva, devido ao fato de estar-se “inconsciente” do caráter sempre conformador e criativo de todo movimento imanente à dinâmica fenomenal da existência. Nietzsche, apesar de salientar a importância do sonho, por conta da sua clarificação da evidência referente à criatividade artística própria da realidade mesma, refere-se a Apolo como o deus que propicia a atribuição de identidade às coisas, por poder fazê-las tomar corpo, existirem. Desta forma, por Apolo ser capaz de evidenciar o caráter ficcional e criativo de tudo que existe, a visão apolínea, devido ao seu poder mesmo de clarificação delineadora, torna visível o caráter puramente artístico de sua “mostração”. O que vale dizer que Apolo garante a sobriedade, garante o afastamento da patologia que se instauraria caso se confundisse o sonho com a realidade³⁹. Porque, se a imagem que o grego percebesse não lhe viesse enquanto algo criado, se ele não fosse consciente de seu caráter artístico, ele estaria novamente relegado a uma apreensão da realidade como algo que independesse de sua apreensão, compreendendo-a como algo que subsiste, que subjaz, indiferente ao modo de percepção. Sendo que, o que Nietzsche está querendo demonstrar é justamente o modo distinto de consideração dos gregos sobre a natureza. Sem este movimento sanador de Apolo, entender-se-ia a realidade como um produto realizado, e não como realização arbitrariamente auto-conformadora. Em suma, Apolo age duplamente: sintetiza em si o impulso à configuração, à ininterrupta formação do real; e simultaneamente, dota estas aparições, onde os entes se tornam o que aparecem, de uma

³⁹ “Mas também não deve faltar na imagem de Apolo aquela linha sutil que a imagem de sonho não deve ultrapassar para não atuar patologicamente, caso contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira: aquela moderada fronteira, aquela liberdade frente às excitações mais selvagens, aquela sábia calma do deus configurador plástico”. KSA1, NT, §01, p.28.

identidade explicitamente artística, criativa. Criatividade esta que individualiza todos os entes em geral, atribuindo-lhes identidade que os torna evidente e transparentemente únicos, separados, delimitados em seus contornos e características próprias, individuados a partir da instauração da medida que lhes confere seu horizonte de realização de possibilidades enquanto entes que aparecem no mundo em meio aos outros; o que, conseqüentemente, confere-lhes o estatuto de *ser* em suas particularidades distintas, possibilitando a visualização do que eles são, ou da forma pela qual eles se apresentam.

Após esta incursão na caracterização do poder “transpositor” de Apolo, nos encaminhamos para a finalização deste tópico atentando para a sua relação com o surgimento de todo o Olimpo nas figuras de seus deuses resplandecentes; que são aqueles agentes das grandes atitudes e realizações, com características humanas elevadas a um âmbito cósmico, plenamente intensificadas, narradas nos poemas de Homero e Hesíodo. Estes deuses são grandes individualidades, em formas magníficas, constituindo a personificação das grandes forças e potências, em outras palavras, os deuses do Olimpo são criações de Apolo por excelência, por serem belas figuras, inexoráveis figuras de beleza. Mas quem esperar olhares piedosos e misericordiosos, como nas santidades cristãs, neste mundo divino helênico, nada vai encontrar: “Aqui nada lembra ascese, espiritualidade e dever: aqui nos fala somente uma existência luxuriante, sim, triunfante, na qual todo o existente é divinizado, não importando se é bom ou mau” (NT, p. 34/35), ou seja, o que há é a exaltação incondicional da vida. O porquê deste exagero de afirmação da existência examinaremos mais adiante.

Nietzsche afirma que, metaforicamente, Apolo é o pai de todos os outros deuses do Olimpo. E por quê? Bem, o que são propriamente estes deuses? São imagens, figuras da mais extrema beleza, das formas mais exuberantes e ideais, responsáveis pelas grandes ações. E figuras são as próprias criações de Apolo, só que neste âmbito, criações, ilusões potencializadas na beleza, no excesso de beleza. Portanto, Apolo é o deus que ocasiona o deleite na fruição das belas formas, da aparência, da ilusão, característica do sonho.

Por meio da vontade de clareamento do mundo, o homem helênico pôde ordená-lo. O sonho, que consegue tornar qualquer ser humano num artista (em grande parte das vezes) inconsciente, através da criação das mais variadas formas, é trazido até a realidade da literatura e da moral, desde quando Homero começa a introduzir valores supremos à cultura grega - provindos da ascensão do herói épico aos desígnios superiores dos deuses, trazendo a definição do que *deve ser* de volta aos homens -; até a realidade das artes plásticas, onde o

escultor e o pintor concretizam seu olhar acerca do mundo com suas figuras e aparências, e colocam em jogo suas concepções de perfeição e elevação da figura humana⁴⁰; e mesmo até a idéia de indivíduo⁴¹, pois concebendo o mundo em sua aparência, composto de seres delineadamente separados, se torna tangível ao homem apolíneo o *princípio de individuação*, onde o que impera é a peculiaridade, a existência de identidades, a linha que separa o indivíduo do mundo, que separa as coisas entre si.

Resta-nos a indagação a respeito do que caracteriza esta atitude do homem grego para com a aparência, a forma, a figura. A satisfação estética apolínea é proveniente da luz que deixa claros os contornos que condizem às nossas mais profundas necessidades de embelezamento, de formas idealizadas para além mundo, devido ao fato de que as formas desta existência (ou mesmo pelo seu caráter, a um olhar mais profundo, informe e caótico) são às vezes terrificantes demais. Apolo, o deus resplendente, atua então como o responsável pela existência do caráter lúdico, da fantasia inerente ao sonho proporcionada pela “natureza sanadora e auxiliadora do sono” (NT §1), que se torna o único meio de amenizar os infortúnios presentes na existência em vigília. Pensar em super-humanos, sonhar com eles, pintá-los e esculpi-los, dedicar-lhes cultos, propiciam ao pobre homem um meio de regozijo com a vida, que, com seu aspecto meramente inteligível e sensorial relega-o inevitavelmente à desolação, à dor, ao sofrimento e solidão que configuram seu aspecto carente de sublimação da existência. E talvez, devido exatamente a esta carência, justifica-se a sua intenção de ordenamento frente ao insuportável caos da natureza, imoral, sem leis, imprevisível. Apesar disso, o que veremos no próximo tópico evidencia também o quão afirmativo é este mesmo homem, que é capaz de se regozijar perante o caos informe da vida em seu caráter originário e aterrador.

2.4. A Embriaguez e o Terror de Dioniso

Assim, de forma oposta a toda esta luminosidade, clareza, evidência e transparência do mundo, no que se refere à compreensão do termo φύσις, existiria um outro elemento, um

⁴⁰ “Em sonhos primeiramente, conforme a representação de Lucrécio, as formas maravilhosas dos deuses passaram diante das almas dos homens, em sonhos o grande configurador plástico viu a arrebatadora estrutura corporal de seres sobre-humanos”. NT, §1, p.26.

⁴¹ Com isso não pretendo postular a existência da concepção de “indivíduo” no cenário grego (coisa que seria extremamente complexa de se pensar). Mas só pretendo com esta palavra me referir à idéia da separação figurativa que se mostra fenomenalmente no mundo, a clareza que distingue o lógico do patológico, o particular do universal.

outro impulso da natureza de atuação direta na cultura grega, que mantinha constantes atritos com o outro impulso descrito acima - em suas formas de manifestação e princípio - que estaria simbolizado na figura de um outro deus: Dioniso. Ele simbolizaria este lado que se retrai - ao invés de se mostrar -, que se obscurece, que se esconde, mantendo-se na condição de um puro poder-ser, e possibilitando a realização plena da dinâmica do movimento da φύσις enquanto um “mostrar-se” e um “retrair-se”. Ao contrário da clarificação do obscuro, Dioniso representa justamente a própria escuridão, o que há de mais sombrio, tenebroso e arrebatador na existência. Dioniso seria então a fonte originária de tudo o que aparece em formas individuadas. Seria a unidade primitiva de tudo o que aparece separadamente, e o destino do perecimento de tudo o que é, representando a instância onde seriam reabsorvidas todas as coisas: à sua origem. Seria a percepção deste homem grego, que, atento às formas fenomenais da natureza com seu caráter “aparente” de individualidades, sente um imenso pavor: em meio ao quebrantamento daquela subjetividade que criara as mais belas formas, aparecem os aspectos mais contraditórios em relação a tudo que havia sido criado pela sua frágil cognição doadora de identidades, arrebatando este homem com impetuosidade e violência. É quando ele sente que todas as suas criações de seres individualizados tanto em sonho (Olimpo) como em vigília (a aparente diversidade das coisas ao seu redor) são espectros de algo donde todas essas individualidades provêm; aqui se começa a pensar no sentido dionisíaco de considerar o mundo.

Da mesma forma com que a natureza se mostra em todo seu esplendor de formas, a percepção grega de mundo percebe também que ela ama se esconder, que nela reside o *pathos* pelo ocultamento, a paixão pela dissolução de toda conformidade. A necessidade deste contraponto no interior da própria dinâmica da natureza se faz imprescindível, pois, caso contrário, seria inviabilizada a abertura existente em sua essência, que a constitui enquanto plena estrutura de possibilidades. Sendo que, se a natureza somente se configurasse como exposição de suas conformações, a partir deste momento de configuração, toda e qualquer nova criação seria inviabilizada, porque, a partir de então, ela concentraria em si todas as suas possibilidades de realização já realizadas. Assim, para que o tempo possa fluir em seu devir de inovações componentes da vida, é necessário que aquilo que é deixe de ser em algum momento. Pois, o que possibilita o nascimento de uma nova conformação é a transformação ocorrida neste evento, que se utiliza da dissolução de algo para a formação de outra coisa. Ou seja, a força de Dioniso exerce um papel fundamental na dinâmica da φύσις, porque é a partir

de seu caráter de dissolução, de pura possibilidade para vir-a-ser, que todas as configurações são passíveis de consumação. Então, se ele não permite a cristalização das configurações apolíneas - inviabilizando a manutenção destas singularidades criadas, desfazendo-as - o elemento dionisíaco vitaliza o próprio poder conformador de Apolo, sendo que, a partir da dissolução do que era mantido de maneira perene, singular, e com anseios de permanência, abre-se sempre novamente um novo leque de possibilidades de conformações, as quais são inevitavelmente exercidas novamente com a sede avassaladora de criação de formas de Apolo. O que vale dizer que a experiência do dionisíaco diz respeito à perda do princípio de individuação:

“(...)Schopenhauer nos descreveu o inaudito horror que se apodera do homem, quando ele, de repente, é transviado pelas formas de conhecimento do fenômeno, enquanto o princípio de razão, em alguma de suas formas, parece sofrer uma exceção. Se acrescentarmos a esse horror o delicioso êxtase que ascende do mais íntimo fundo do homem, sim, da natureza, pela mesma ruptura do principi individuationis, então damos uma olhada na essência do dionisíaco, que nos é trazido ainda da forma mais próxima por meio da analogia com a embriaguês”. (NT, p. 28)

A clareza ontológica propiciada pelo poder de Apolo proporciona a evidência da plenificação da identidade dos entes, que, devido ao explícito delineamento e diferenciação, possibilita a concretude de singularidades, as quais compõem a efetividade, que é a realização plena dos entes em geral. Com esta clareza e transparência é aberto o caminho para a quietude tranqüila da vigência desta “enticidade”. Mas a grande complicação da questão se instaura no que se refere aos seres percepcionantes personificados no *ser humano*, porque esta aparente vigência das conformações o induz a entendê-las enquanto realmente entidades estáticas, atribuindo-lhes identidades que as estabilizam, e que, conseqüentemente, as tornam familiares. Sendo que, esta aparente fixação definitiva do perfil das coisas percebidas, faz com que o homem utilize “uma suposição da validade universal da lógica inerente ao mundo individuado” (IE, p. 38), tendendo a interpretar estas percepções como o próprio “em si” da realidade, desprezando a dinâmica de configurações e conformações criativas que constituem isso que se mostra enquanto o real⁴². Frente a este detalhe esquecido, quando o homem sente, mesmo que levemente, de alguma maneira, a vacilação da permanência do princípio de

⁴² “Vale mais apenas ver uma cousa sempre pela primeira vez que conhecê-la, / Porque conhecer é como nunca ter visto pela primeira vez, / E nunca ter visto pela primeira vez é só ter ouvido contar.” (PESSOA, 1980, p. 170).

individuação, ele se sente como que perdido de si mesmo, sem qualquer referencial para se orientar como possuidor de identidade que o instaura e lhe dá significado em meio ao mundo. Quando ele perde a sua certeza lógica racional, o sentimento que lhe invade é justamente o pavor mais terrível. Por isso, pode-se dizer que a experiência do impulso dionisíaco seria análoga à experiência do arrebatamento, do não discernimento da diferenciação entre os seres e identidades, exatamente o oposto das características do sonho, que, para não cair em patologia, clarifica as formas e as linhas, possibilitando a visão definida, e restituindo a familiaridade – pois vale lembrar que nos sonhos não nos chocamos nem mesmo com grandes absurdos.

Assim, esclarecido o porquê da sensação de terror perante a sensação da experiência dionisíaca, resta-nos entender como ocorre o sentimento de embriaguez e êxtase em meio a este horror. Como tínhamos nos referido a pouco, o elemento dionisíaco, além de significar a dissolução das determinações singulares, significa também o substrato que abarca a indistinção de possibilidades; o que se refere à instância que se retrai, contendo em si a condição de um pleno poder-ser. O que significa o âmbito de onde toda configuração é proveniente. Refiro-me a este “algo” por de trás de toda possível individuação, à vida eterna, que faz tudo nascer e perecer. Assim, no que diz respeito às artes, a beleza plástica ou a aparência não abarcam toda a carga significativa da compreensão trágica do mundo, sendo que as artes figurativas não podem ilustrar o que há de mais essencial da constituição do existente, pois elas alcançam somente o âmbito da plenificação ontológica da exposição formal, visual, dos entes constituídos, prontos, consumados em suas figuras. Assim sendo, para que haja a devida exposição artística do caráter trágico da vida de forma completa, é necessária a música: arte que, contrariamente às artes figurativas, enleva o sentimento à percepção do que reside enquanto puro horizonte de possibilidades de todas as formas de configuração, que as fazem retornar à sua origem pelo perecimento, pela aniquilação. Trata-se da aniquilação do indivíduo e de todas as singularidades em geral, e o que a tragédia celebra é justamente esta aniquilação do indivíduo⁴³.

⁴³ “quem detém o sentido último de espetáculo trágico? É o sujeito expectador, aquele a quem Nietzsche chama de “artista-ouvinte”, porque é de sua tonalidade afetiva, exaltada e inexplicavelmente feliz, que nasce o efeito trágico”. Trata-se aqui da alegria sentida perante a percepção, perante o contato com algo que é mais originário, mais primordial, refiro-me à percepção, através do aniquilamento do indivíduo, daquilo que subsiste por trás dele, a própria vida em sua inteireza única, puramente enquanto possibilidade para possibilidade, por isso “a obra de arte permite, pois, “pressentir” (*ahnen*) uma alegria “mais elevada” que a alegria propriamente estética: a de pertencer à unidade dionisíaca original, à realidade mais profunda e eternamente ditosa, que subjaz a todos os

A música - diferentemente das artes figurativas, que dizem respeito aos fenômenos, às representações constituintes de realidade individuada – representaria a própria essência, o que há de mais originário na composição da realidade, que Nietzsche denomina de *vontade*. Tentemos entender melhor este termo. Quando havíamos dito que a percepção acontecia como um processo de transposição metafórica - que se dirigia do fenômeno em direção à percepção nervosa, e que se transpunha em seguida para a linguagem -, isso significava que tal representação que percebe o fenômeno não representa, através da apropriação da linguagem, a essência da realidade. Ela traz em si toda uma carga de afecção, que varia conforme o estado de ânimo, o interesse, o modo de disposição, e que, por conseqüência, interfere no modo de apreensão. Pois toda ação é realizada em meio a um emaranhado de afecções, e a percepção do espaço e do tempo em que elas acontecem somente são possíveis enquanto uma determinada configuração da realidade, que depende da maneira como ocorre esta ou aquela transposição, tal ou tal realização criativa. Por isso, toda ação acontece de forma não objetiva, ela carrega condições, sensações, meios específicos de se concretizar, conformações exclusivas em meio ao modo como os fenômenos se dispõem; pois as afecções dão vida e significado à ação, que acontece sempre nesta imersão nos estados de ânimo que a promove. Desta forma, para além da representação, existe uma força que, independentemente das individuações, em sua pura força de possibilidade residente num eterno poder-ser, move a estrutura da realidade, afetando e finitizando tudo o que vem à existência. Assim, todo configurador de mundo (a vontade) se vê, ao invés de cindido em sua individuação, “configurado no interior de cada configuração da realidade” (IE, p. 45), pois a sua configuração não é essencial e nem desvela a verdade do ente, mas lhe dá forma arbitrariamente, conforme sua disposição afetiva. Frente a esta comum-pertença entre o singular e o todo, pode-se então dizer que:

“A dor não nasce de uma simples apreensão de um estado interno, ela repercute muito mais a dor da totalidade em sua própria individuação. As representações funcionam neste contexto como uma mediação: elas tornam possível o surgimento das mais diversas disposições de ânimo na medida em que articulam estas disposições com a dinâmica da realização do real. As representações possibilitam a conexão entre a dor dos singulares e a dor do universal, uma vez que se perfazem enquanto o horizonte de cada finitização. A este todo, Nietzsche deu o nome de *vontade*.” (Ibid)

seres do mundo e cuja alegria ultrapassa de antemão a dor. A obra de arte é concebida como um meio de nos iniciar na alegria metafísica de que ela é expressão”. (HAAR, 2000, p. 70/71).

Vontade então significa o próprio movimento constitutivo da realidade em seu vir-a-ser ininterrupto, diz respeito ao caráter dionisíaco da vida, refere-se ao que há de mais originário na dinâmica do real, é o que reside por trás da aparência fenomenal que evidencia entes individuados, é o que se esconde por trás das formas singulares de expressão da vida. *É, por sua vez, a própria vida.* Ou seja, todo vivente nasce a partir de uma totalidade, consumando-se na aparência, no que é físico. E a força criadora constituinte do cerne mais próprio da totalidade é o que há de metafísico, o que traz o Todo para as singularidades que compõem a existência.

Agora, é de extrema importância explicitar um ponto perante o qual um astuto leitor poderia objetar: então Nietzsche realiza o mesmo movimento de divisão de mundos realizado pela metafísica clássica? Parece-nos que não, e por quê? Bem, esta cisão entre o que é vontade e o que é individuação diz respeito a dois lados residentes no interior de um mesmo acontecimento, que é originário. Sendo que, toda transposição metafórica que constitui os entes que existem de maneira individuada, e compõem, por sua vez, a constante realização da realidade, não se dá enquanto deliberação meramente subjetiva, mas sim como parte de todo o processo de individuação componente da realidade; não é possível atribuir a força da vida ao ente particular; e vida aqui é sinônimo de vontade. Queremos dizer que não é possível nos referirmos à vida enquanto força do devir a partir do que é físico, mas sim, que seu poder é metafísico. É metafísico porque não diz respeito à transposição de cada ente em particular, a cada individuação subjetiva, “porque este devir não aponta para o que cada vez acontece, mas para a dinâmica que transpassa e propicia os acontecimentos em geral” (Ibid, p. 47). Assim, a vontade é também aparência, porque toda aparência denuncia o alcance da finalidade que a vontade propriamente exerce. Ao mesmo tempo em que ela é a forma mais universal de tudo que compõe o que chamamos de mundo fenomenal, porque, para além da finitude e dissolução de todo ente particular, ela se mantém enquanto força instauradora da manutenção do infinito leque de possibilidades de configurações do mundo.

Talvez, agora tenhamos melhores condições de entender o que significa a arte da música quando Nietzsche se refere a ela enquanto expressão, não do fenômeno, mas da própria vontade. Porque a música expressa a eterna fonte originária que flui na mudança realizada pelo devir nas transposições que possibilitam a realidade. Aqui nos referimos àquilo que tínhamos dito logo mais atrás, no que diz respeito às afecções. Pois a razão realiza um movimento – talvez por não lhe ser compatível, compreensível ou alcançável – que relega as

sensações interiores do homem, aquelas mais carregadas de afetos, de disposições de ânimo, - poder-se-ia até mesmo dizer, de estados de humor - ao âmbito de conceitualização negativa de “sentimentos”. Os sentimentos não se caracterizam pela aparição através daquela transposição metafórica, não se constituem enquanto formas da realidade, mas sim, eles compreendem em si o modo como se torna possível a realização da forma, eles são o *pathos* “fundamental da aparição, (...) a vida do fenômeno. Este modo de realização da forma, este *πάθος* fundamental da aparição e esta vida do fenômeno indicam justamente o que vem à tona através das melodias musicais” (Ibid, p. 49). A música não expressa nenhuma conformação que alcança sua concretude de fenômeno, mas sim, ela expressa o que há de mais originário, essencial e fundamental de toda possibilidade de configuração. Tanto é que ela não é matéria, mas é puramente a pluralidade criativa das formas sonoras. E aqui nos reencontramos novamente com o significado do termo *metafísico*: sendo que, a música expressa simplesmente a pura forma, ausentando-se de qualquer caráter físico, exprimindo somente estados de ânimo e afecções, e não de formas determinadas. Levando-se em conta que a música nada significa, ela somente desperta a comoção, desperta a imaginação, que é a instância criadora por excelência. Só que a imaginação não imagina a música propriamente, ela lhe atribui imagens ficcionais a partir de um estado de ânimo que é sempre específico e circunstancial. E, por isso, somente o poder do espírito da música é capaz de proporcionar o prazer frente ao aniquilamento do indivíduo, porque ela desperta o sentimento da dinâmica da própria *vontade* que, ao mesmo tempo em que traz os entes à realidade, os dilui, os transpassa aniquilando-os, num movimento de retraimento. Agora talvez, podemos vislumbrar mais claramente porque, juntamente com o terror do rompimento da individuação, há também a sensação de embriaguez, de êxtase perante a dissolução: a música é capaz de despertar a percepção da vida eterna que vige para além de toda representação fenomenal singular.

Portanto, o estado dionisíaco se refere à ocasião da união de si com o mundo, ao momento em que o homem sente o êxtase de comunhão com o todo, devido ao dilaceramento do véu que impunha a tudo a devida delimitação, onde não existe mais valor moral, classe social, tendências éticas ou estéticas. Onde se rasga o véu de Maia⁴⁴ que separa os seres em individualidades, onde não existe mais sujeito de consciência.

⁴⁴ “Teoria da representação, segundo a qual todo objeto pressupõe um sujeito que o representa. Onde termina o sujeito começa o objeto e vice-versa; cada um desses termos só tem sentido em relação ao outro. No caso dos fenômenos da efetividade, têm-se apenas a aparência dos objetos, não eles em si mesmos. Trata-se do Véu de Maia da existência. Para ver através deste, faz-se necessário intuir esteticamente a coisa-em-si do mundo, que

Nos primórdios dos cultos a Dioniso imperava a ‘desordem’, figurada nos bacanaís, nas orgias sexuais, e em sacrifícios cruéis, independente de sexo, idade ou condição social dos participantes. As festas e cultos em louvor a Dioniso, antes de chegarem ao conhecimento dos gregos, já se realizavam no oriente – na Ásia menor, em especial na Babilônia⁴⁵. Tais celebrações, ao olhar de Nietzsche, eram a manifestação de um espírito bárbaro, onde o homem retrocedia ao animal, ao bestial, de maneira tal que esta fusão com a natureza não se compunha de forma artística, como uma unificação da fragmentação da realidade objetiva. Principalmente nas sáceas - que eram as celebrações babilônicas, realizadas num período de cinco dias - irrompia esta descomunal força desfiguradora e rítmica da natureza, onde se tornou imprescindível a presença dos velhos sátiros barbudos, com atributos de bode⁴⁶.

Quando chega ao conhecimento dos gregos a ocorrência de tais eventos, eles já tinham um respaldo que assegurava precisamente a linha limítrofe entre a sua concepção ordenada de mundo e tal barbárie grotesca. O que assegurava tal equilíbrio de estado de ânimo era exatamente a figura de Apolo. Equilíbrio que se viu obrigado a recuar frente à impetuosidade da força da nova entidade, que pouco a pouco fazia surtir seus efeitos em solo helênico. O que restava a esta auto-proteção apolínea era a promoção de uma conciliação com esta poderosa força oposta; conciliação esta que teria sido responsável pelo maior acontecimento no culto grego. De forma caracteristicamente apolínea, a princípio foi estabelecido o limite fronteiro entre as forças de expressão dos dois cultos (referentes a Apolo e a Dioniso) e da forma pela qual se refletiam na vida helênica, sendo então admitida a coexistência de ambos os impulsos.

Tal pacto de paz fez com que o impulso dionisíaco se manifestasse de forma nunca vista, onde, contrariamente às sáceas babilônicas, se tornou possível, devido à conciliação de tais impulsos opostos, a transfiguração resultante de uma redenção universal. Trata-se agora de um culto de possuídos pelo deus em homenagem à chegada da primavera. E é também importante lembrar que o entorpecimento análogo à embriaguez passa a não se referir a

Schopenhauer identifica na vontade”. Nota de Jair Barbosa presente em *A Metafísica do Belo* de Arthur Schopenhauer, 2003. p. 29.

⁴⁵ Escavações na ilha de Ceos comprovam a prática do culto de forma ininterrupta neste lugar desde o século XV a.C.

⁴⁶ Etimologicamente *Traigoidia* é uma palavra formada por outras duas: *tragos*, cujo significado é *bode*; e *oidé*, que significa *canto*. Constituindo então o seu significado de *canto do bode*. As interpretações referentes a esta denominação variam de pontos de vista. Diz-se que os sátiros, que cantavam os ditirambos à Dionísio vestiam pele de bode; existe também a possibilidade de que o referido nome condiga com o fato de haver a premiação com um bode nos concursos de cantos ditirâmicos; há ainda uma terceira variante de interpretação acerca da origem etimológica da palavra “tragédia”, a qual significaria a ocorrência do canto sacrificial do bode, que representaria a aniquilação do herói perante o público no teatro, sendo assim imposta a nova ordem, que consistiria na democracia da *polis*.

qualquer uso narcótico, mas sim à experiência do arrebatamento, do excesso do terrível que é o próprio devir da natureza, que se sobrepõe a qualquer pretensão de previsão, de progresso ou de ordenação, típicos do impulso apolíneo. Seria o estado em que há a reconciliação de homem com homem, do homem com a natureza, do que é múltiplo com o uno originário⁴⁷. Nesta condição do êxtase dionisíaco, perde-se o sentido da menção ao princípio de razão⁴⁸, pois não há concepção alguma de qualquer coisa que seja. O que há é o regozijo do encontro do homem com aquilo do que ele foi separado justamente devido a esta razão calculadora, que se entende como ponto de decisão acerca do que deve ser; e o júbilo pela junção com o que há de mais originário, que se refere à dinâmica do vir-a-ser da existência, independente do que se estabeleça e se cristalice enquanto pretensão para o *que* ela seja. O estado dionisíaco talvez pudesse ser considerado como o estado de afirmação inconsciente do que ‘é’, da maneira como ‘é’. Em que se pode sentir a anterior subjetividade como componente indiferenciado do todo constituinte da existência. Este seria o êxtase, o arrebatamento.

Por conseguinte, como havíamos já salientado no que se refere às artes, poderíamos relacionar este impulso natural, denominado aqui de dionisíaco, à música. Arte que já era conhecida pelo ímpeto apolíneo, mas somente enquanto batida ondulante de ritmo, a qual foi desenvolvida para ser capaz de figurar através da regularidade previsível de seus sons a previsibilidade das definições plásticas apolíneas. A arte não figurativa (*unbildlichen*), simplesmente tonal, cuja forma é oscilante e não determina nenhum ponto de delimitação, a qual seria capaz de expressar o caos essencial que configura a essência da natureza, o princípio de onde provêm as formas e figurações, só se deu mesmo na música dionisíaca; característica que, diga-se de passagem, configura o caráter da música em geral: “a comovente violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia” (NT §2), características figuradas nos ditirambos dionisíacos, onde cantar com os lábios não era mais suficiente. Todo o corpo precisava dançar e cantar, simbolizando a

⁴⁷ As Bacantes “primeiro soltaram os cabelos sobre os ombros e apertavam as peles de gamo, aquelas a quem se haviam soltado os nós que as prendiam, e cingiam com serpentes, que lhe lambiam as faces, essas peles mosqueadas. Outras seguravam nos braços crias selvagens de veado ou de lobo, oferecendo o alvo leite, quantas tinham os peitos ainda túmidos de filhos que deixaram, há pouco nascidos. Coroam-se de folhas de hera, de carvalho, ou de flores de alegre campo. Uma pega no tirso e bate com ele na rocha: fresca, jorra daí água orvalhada. Outra deixa baixar o nártex até ao solo, e por aí o deus faz subir uma fonte de vinho. As que tinham desejo da alva bebida, arranhavam a terra com a ponta dos dedos, obtinha um jacto de leite. Dos seus tirsos de hera caía gota a gota o doce mel.” (EURÍPIDES, 1998, v. 694-710).

⁴⁸ Trata-se da concepção do tempo, do espaço e da causalidade, a partir de onde todo fenômeno pode ser representado.

essência da φύσις, sem limites de ordenação, sendo sentido o fundo mais íntimo da natureza nele, no corpo.

Portanto, Dioniso é um deus dilacerado⁴⁹ que requer a sua primitiva unidade e que deixa claro que isso a que nós chamamos de mundo ou natureza é meramente uma aparência dolorida, por separar o que era unido⁵⁰. E que o ímpeto apolíneo é responsável por esta dor que deu forma ao informe e essencial⁵¹. Ocorre neste âmbito a afirmação da existência em meio à sua condição originária. Não é mais desejada a criação de belas formas, pois não há mais individualidade que contempla o exterior. O que tornava o homem num artista onírico anteriormente, agora o torna a própria obra de arte; a sua condição extática o enleva de forma tal que o seu julgamento estético sucumbe devido à sua inserção na obra, sendo somente possível sentir a dissonância, “aquela comovente violência do som”, que ressoa das profundezas do Uno Primordial, que é a própria existência do mundo, causando o arrebatamento, o êxtase na dor, o sacrifício, o *sim* e a intensificação perante a vida, indissociável da morte⁵², da purgação, tanto quanto do êxtase e da completude realizada “para a deliciosa satisfação do Uno Primordial” (NT §1)⁵³. O horror, o triste, o feio despertam o prazer neste homem dionisíaco, por proporcionarem nele a sensação de uma primitiva união, que a visão apolínea de mundo havia ocultado. Pois a maior dor concebível seria a sensação de fragmentação sentida por este homem, a sensação de que a individuação seria responsável pelos maiores tormentos, a fonte de todo sofrimento. Assim sendo, o maior júbilo a ser

⁴⁹ O nascimento deste deus evidencia o seu caráter quebrantado, dividido e paradoxal. A lenda de seu nascimento refere-se à princesa tebana Sêmele, filha de Cadmo, que pedira a Zeus (seu amante), por sugestão malévola de Hera (irmã e esposa de Zeus), que lhe aparecesse em todo o seu esplendor de raios de trovão, para provar a sua origem. Zeus, surgindo então com todos os seus atributos, inevitavelmente causou a morte de sua amada, através do fogo de seus raios, ao passo que tornou imortal seu filho ainda não nascido que estava no ventre de Sêmele: Dioniso. A criança prematuramente parida pelo raio de Zeus fica em posse de Ino, irmã de Sêmele. Após perseguições, Zeus leva a criança às Ninfas de Nisa, onde é perseguido novamente. Depois de ser vilipendiado, perseguido e despedaçado pelos Titãs, a única parte que restou de seu corpo foi seu coração, que foi apanhado por Atena, que o entregou a Zeus, possibilitando assim um segundo nascimento. Para os gregos, Dioniso é um deus desprivilegiado, ou melhor, um semi-deus, um herói que é fadado ao desfacelamento, ao sofrimento e ao renascimento dos infortúnios a que é submetido.

⁵⁰ Dioniso era também denominado *Zagreus*, que significa, em trácio ou frígio, desfeito em pedaços.

⁵¹ “Todo mito seria a expressão, em termos apolíneos, mais complexos, de uma sabedoria dionisíaca simples, segundo a qual a falta original, fonte do mal, seria a dispersão em indivíduos. A individuação representa simbolicamente o desmembramento de Dioniso (esquartejado pelos Titãs), ao passo que a morte do indivíduo seria o retorno à unidade, a ressurreição de Dioniso. (...) O incesto de Édipo e o sacrilégio de Prometeu simbolizariam o sofrimento da individuação. Sua derrota (pois nem um nem outro morre) é sentida pelo expectador como libertação, como um acontecimento gozoso, pois ela liberta desse sofrimento da individuação e reafirma que o laço dionisíaco é mais forte, mais original, que toda figura apolínea isolada”. (HAAR, 2000, p. 70).

⁵² “A vida é tão contínua que nós a dividimos em etapas, e uma delas chamamos de morte”. (LISPECTOR, 1998, p. 65).

⁵³ Tradução de J. Guinsburg.

sentido é a união deste homem (fragmento de Dioniso) junto à natureza originária, proporcionando a junção “com o deus-artista, através de um completo alheamento” (ARALDI, 1999, p. 240).

O conflito e a união destes dois impulsos na cultura helênica é o que a partir do próximo tópico será desenvolvido; e mais especificamente o resultado da presença destes dois elementos concretizados numa arte em particular – a qual seria capaz de expressar o fundo mais íntimo da natureza do mundo, realizando a junção da figuração com o não figurado, e constituindo a tragédia ática. Tanto é que só a partir do embasamento figurativo apolíneo, o próprio rompimento do princípio de individualização se torna um fenômeno estético.

2.5. A Percepção Aniquiladora e o Posicionamento Trágico

Frente a essas duas polaridades que se inter-relacionavam na concepção de mundo grega, Nietzsche se propõe a investigar o que poderia ter motivado os gregos à tão magnífica criação artística, que se configurava especificamente na criação dos deuses olímpicos. Seu modo de consideração se coloca numa outra perspectiva de abordagem em relação à idéia de serenidade, ingenuidade e harmonia a partir da qual toda uma tradição que ainda vigia, contemporânea a ele, entendia o espírito grego. É então que Nietzsche vai pesquisar, nas origens da cultura grega, o que talvez pudesse haver de mais fidedigno ao real sentimento que pudesse ter ocasionado a ascensão tão magnífica de tal cultura. Ele considera necessário para isso que seja desconstruído este imenso e reluzente edifício do Olimpo para que se pudesse ver o que há por trás de tudo isso. Procedendo assim, Nietzsche age de forma genealógica para compreender o sentido da arte proveniente da religião grega; o que significa que, para compreender o esplendor de sua cultura, ele considera necessário voltar a atenção para um momento precedente na constituição de suas características. Enquanto a tradição classicista se pautava na Grécia clássica para compreender os gregos, Nietzsche julga ser necessário se voltar para um período arcaico de sua história. Voltando-se para a investigação da sabedoria popular proveniente de séculos antes do esplendor de Atenas, ele verifica a existência de uma lenda popular que dizia que um rei chamado Midas havia perseguido nas entranhas da floresta, o companheiro viandante de Dioniso, o sábio Sileno, para fazê-lo uma pergunta: seu intento era saber o que é melhor e mais preferível aos homens, ao que o sábio Sileno respondeu:

“Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”⁵⁴

Agora talvez se torne mais compreensível o porquê de tanta beleza em seus deuses: era imprescindivelmente necessário o embelezamento máximo de uma existência em que os gregos puderam sentir a força de seu caráter titânico, que passa por cima até dos maiores feitos. Destruindo toda e qualquer realização, submetendo toda ação à Moira, ao destino que leva em sua agitada correnteza todas as construções e convicções do homem, e até mesmo o traz à vida de maneira totalmente casual, sem nenhum sentido: a falta de significado, o caráter fortuito e gratuito da vida, são as sensações trágicas por excelência. As histórias dos grandes heróis como Édipo e Prometeu, que apesar de extrema sabedoria, sucumbiram ao destino, são grandes exemplares desta consciência de que a Moira é implacável e impetuosa⁵⁵. E que, por mais que façamos para ordenar os rumos do decorrer das coisas, existe uma força esmagadoramente maior que aniquila toda pretensão de realização, de conhecimento e de sabedoria. Esta força não é de forma alguma algo meramente exterior ao indivíduo que planeja, calcula, esquematiza e fracassa em seu intento, mas pelo contrário, este descontrole que relega toda a existência ao acaso habita o interior mesmo do indivíduo, que realiza escolhas e toma atitudes sem alcançar de fato a reflexão que condiga realmente com o cerne próprio das circunstâncias: a consciência não é capaz de alcançar objetivamente os acontecimentos, pois seu caráter puramente criador a partir de transposições metafóricas dá corpo a realidades que, tragicamente, nunca são passíveis da garantia de acerto. O que aconteceu com Édipo, por exemplo, sendo que o modo como as circunstâncias figuravam para ele o levaram, inconscientemente, à sua própria derrocada. Trata-se da *invisibilidade do*

⁵⁴ NT, p. 36 da tradução de J. Guinsburg.

⁵⁵ No que se refere a esta percepção de que a vida é causadora de tanta dor e sofrimento, e de que o destino age soberano por sobre todas as pretensões de realização de uma suposta felicidade, cito um trecho do pensamento de Brás Cubas acerca de uma anciã, filha de sacristãos, que trabalha de caseira em uma propriedade sua, e que, durante sua longa vida, tinha passado pelas piores condições e situações, trabalhando para se sustentar, fazendo doces e costurando: “É de crer que Dona Plácida não falasse quando nasceu, mas se falasse podia dizer aos autores de seus dias: - Aqui estou. Para que me chamastes? E o sacristão e a sacristã naturalmente lhe responderiam: - Chamamos-te para queimar os dedos nos tachos, os olhos na costura, comer mal, ou não comer, andar de uma lado para outro, na faina, adoecendo e sarando, com o fim de tornar a adoecer e sarar outra vez, triste agora, logo desesperada, amanhã resignada, mas sempre com as mãos no tacho e os olhos na costura, até acabar um dia na lama ou no hospital; foi para isso que te chamamos, num momento de simpatia”. (ASSIS, 19--., p. 121).

visível (ROSSET, 1989, p. 69), que é a cegueira perante o que está mais próximo, é o estranhamento daquilo que parece ser o mais familiar. Perante uma consciência tão aterradora, vê-se que a criação de tais deuses oníricos em seus atributos majestosamente delineados e resplandecentes, surge como uma necessidade de embelezar o que é horrível para que se possa seguir vivendo⁵⁶. Frente à consciência de que a verdade da vida é a morte⁵⁷ e de que tudo o que existe é ilusório, faz-se necessária esta transfiguração do que há de mais tenebroso no que há de mais belo: a arte, por sua vez, salva a existência⁵⁸.

Desta forma, parece que, pensar os gregos como crianças grandes, ingênuas, como a expressão de “nobre simplicidade e serena grandeza”, desconsideranso-se o lado escuro escondido por tanta luz proveniente em seus deuses retratados em suas artes plásticas e poesia épica, pode ser tida como uma perspectiva que não se aprofunda e nem adentra na total abrangência da compreensão de mundo grega⁵⁹, porque tal posicionamento não leva em consideração que o significado expresso nos deuses gregos não é somente mostrado, mas também ocultado⁶⁰. Tanto é, que Nietzsche pensa que, somente em meio a um espírito de decadência moderna poder-se-ia interpretar de forma tão tosca um povo tão profundo como os gregos. Somente numa época em que se acredita cegamente no progresso, na emancipação da razão como solução de todos os problemas e mazelas da existência, é que se pode levar em conta tal interpretação. Sendo que, segundo Nietzsche, isso sim se torna um grande anacronismo - ao invés daquele anacronismo de que ele foi acusado por Wilamowitz -, pois a visão de mundo grega seria na verdade uma consciência trágica, que compreendia o caráter incontrolável e incognoscível do mundo, a incapacidade da razão para alterar as características mais fundamentais da existência, porque, por mais que esta se mostre, ela também se esconde, guardando velada a sua verdade. O que Nietzsche provoca com isso é uma ácida crítica ao otimismo moderno, que vê a união do homem com a natureza como

⁵⁶ “Ninguém na vida está a salvo da infelicidade”. (SÓFOCLES, 1998, v. 2035-2036 de *Édipo em Colono*)

⁵⁷ “E desde então o nosso alívio único / Será aquele que dará a todos / o mesmo fim, na hora de chegar / de súbito destino procedente / do tenebroso reino onde não há / cantos nem líras, onde não há danças / - ou seja, a Morte, epílogo de tudo / Melhor seria não haver nascido, / como segunda escolha bom seria / voltar logo depois de ver a luz / à mesma região de onde veio”. *Ibid.* v. 1424-1441.

⁵⁸ “O asco pela continuidade da vida é sentido como um meio para criar, seja este agora um meio santo ou artístico”. VDM, p. 570.

⁵⁹ “Justamente eles [os progressistas modernos], que gostariam de se considerar espelhos inteiramente imparciais da Antigüidade, na verdade vêem ali apenas a pobreza tosca de sua própria sensibilidade, o vazio superficial de seu interior, a parva limitação de sua mentalidade. E a figura do alegre brincalhão, como eles adoram apresentar os gregos da melhor época, na verdade não tem mais semelhança com o protótipo de um contemporâneo de Ésquilo do que um macaco tem com Heracles”. (ROHDE, 2005, p. 96)

⁶⁰ “Os gregos, que igualmente expressam e ocultam a doutrina secreta de sua visão de mundo em seus deuses, apresentaram duas divindades como dupla fonte de sua arte, Apolo e Dionísio”. VDM, p. 553.

sendo a gênese do surgimento de toda cultura, como algo natural que, com o desenvolvimento da complexidade das relações sociais e dos procedimentos científicos que especializaram as áreas de atuação humana, fragmentando-a, teria sido perdido na modernidade. O que Nietzsche quer deixar claro aqui é que nada disso pode ser natural, mas sim, só pode ser fruto de muito trabalho, só pode ser fruto da formação da cultura, e não do homem em sua natureza. Só pode acontecer tal união quando se sente tal dor e sofrimento perante o sentimento de dissolução de todas as realizações, perante o caráter informe e inexpugnável do transformismo de tudo que se apresenta enquanto realidade, que nos relega à distância abismal das coisas devido justamente à presença que elas efetivam em sua dinâmica de não nos permitir apreendê-las. O que, por sua vez, faz com que se torne necessário contrapor esta conseqüente carência de apreensão de realidade em puro devir, com a arte, com a beleza, com a assunção clara da finalidade criativa residente no homem, em analogia com o modo de ser da natureza; e somente assim, tornando-se possível haver esta união entre homem e natureza. Esta inocência e infantilidade grega é apenas aparência e artifício para lidar com tal profundidade de sabedoria e conhecimento⁶¹. Assim, quanto maior a profundidade desta sabedoria, maior é a aparência; e quanto mais maravilhosa a arte de um povo, maior é a sua sensibilidade ao sofrimento.

Esta transfiguração realizada pelos gregos assemelha-se ao sentimento do asceta, ou do mártir, que, perante as suas dores, atinge o estado de sublimação, estabelecendo o contato com a própria divindade, entrando em êxtase frente à dor a que é infligido, “como rosas irrompem do arbusto espinhoso”⁶².

Aqui se dá uma primeira conciliação entre as duas divindades em questão: por um lado é percebido o caráter arrebatador e tenebroso da existência, o caráter dionisíaco do mundo. Frente a esta percepção, por outro lado, entra em ação o poder transfigurador do horror em beleza realizado por Apolo. Com isso aparece o potencial artístico em seu ímpeto, pois cria-se imagens, sonhos, aparências, ilusões tão magníficas, e com tanta obstinação e força de intento pela beleza, que, em meio a esta ilusão, a este sonho, não se sabe mais se se está acordado ou sonhando, não se sabe mais diferenciar o que é realidade do que é ficção. Pois a obra de arte

⁶¹ “Quando nós, por uma vigorosa tentativa, fitamos o sol e nos desviamos ofuscados, surgem manchas de cor escura, como que remédio diante dos olhos: inversamente, aquelas imagens fenomenais luminosas dos heróis sofocleanos, são, em suma, o apolíneo da máscara, criações necessárias de um olhar no interior e no terrível da natureza, como se fossem manchas luminosas para curar o olhar ferido pela noite tenebrosa”. NT, p.65.

⁶² NT, p.36.

se torna algo tão fortemente embelezado que o próprio homem grego se vê como elemento desta obra, como personagem deste sonho divinizado em tanta beleza⁶³.

O significado de tal tese nietzschiana se torna tangível perante a inversão de valores da cultura popular grega, pois a partir de tal transfiguração “O que há de pior para eles é morrer logo, e, o que é em segundo lugar pior é, absolutamente, morrer um dia”⁶⁴. O que era o pior dos males prescrito na sabedoria popular, depois da realização de arte tão elevada pelo poder criador figurativo apolíneo, passa a ser o maior dos bens: a vida. Pois a partir de então, com o horrível tão artisticamente embelezado, a vida se torna tão apetecível, que o principal sofrimento passa a ser o pensamento acerca da própria finitude. Se antes o crime era totalmente irremediável devido ao fato de simplesmente termos nascido, a partir de então a presença da morte passa a ser a coisa mais temida e indesejada que pode ser concebida, de tanto amor pela vida que a beleza se faz capaz de causar.

O que Nietzsche designa com a compreensão dionisíaca de mundo se refere a uma instância originária da qual tudo provém, um fundo genérico, indiferenciado, onde não há multiplicidade, em outras palavras, este fundo genérico seria o Uno Primordial. Este Uno primordial, ao mesmo tempo em que gera e reabsorve tudo que existe (a realidade empírica), ele mesmo não é nada da natureza, pois caso fosse, se configuraria numa mera individualidade fenomenal, aparente. Para exemplificar e explicar de forma mais clara esta idéia, pode-se falar da vida. A vida é a instância donde tudo provém e para onde tudo volta com o perecimento na finitude. Ao mesmo tempo em que a vida é tudo o que é, compõe a forma de todos os seres, nenhum dos seres em particular na natureza é a própria vida. Ela se caracteriza por impulsionar esta força que faz com que as coisas venham ao mundo, da mesma forma que as faz perecer no tempo, trazendo-as à morte. E, para entender a forma pela qual Nietzsche se utiliza da metafísica schopenhaueriana, e, simultaneamente, se distancia dela enquanto forma de compreensão da dinâmica trágica da existência, devemos aqui, nem que seja de forma breve, discorrer um pouco a respeito da metafísica da vontade de Schopenhauer, e entendermos de modo mais próximo como Nietzsche concebe a intercalação,

⁶³ “Então nos deve ficar claro acima de tudo, para nossa humilhação e elevação, que a grande comédia da arte não é absolutamente representada para nós, para nossa melhoria e formação, sim, que nós tampouco somos os reais criadores deste mundo da arte: mas devemos aceitar, por nós mesmos, que já somos para o verdadeiro criador as mesmas formas e projeções artísticas, e temos nossa mais alta dignidade no sentido de obras de arte – então somente como fenômeno estético a existência e o mundo são eternamente justificados: - enquanto certamente nossa consciência sobre esta nossa significação não é nada mais do que, quanto à batalha representada, a de guerreiros pintados numa tela. NT, p.47.

⁶⁴ Ibid, p. 37.

a mútua pertença consumada na Grécia anterior a Sócrates, entre esta bipolaridade de forças que constitui a vida.

Para Schopenhauer, o mundo se divide entre vontade e representação. Conceção herdada da bipartição metafísica kantiana de coisa em si e fenômeno, ou seja, do que por um lado, realmente ‘é’ - independente de nossas faculdades cognitivas e nossas formas de percepção subjetivas que se encerram no espaço, tempo e causalidade, e que, segundo Kant, nos inviabiliza o acesso devido às limitações de nosso entendimento -; e por outro lado, do que ‘aparenta ser’, pois o conceito ‘fenômeno’ na história da filosofia tem por significado, grosso modo, ‘aquilo que aparece’, os objetos da percepção de nossa sensibilidade⁶⁵. Schopenhauer entende que este mundo fenomenal é composto por dois princípios que mantêm a sua ordenação: o princípio de individuação, o qual é responsável, através do espaço e tempo, pela divisão dos seres em seres em separado, individualizados, compondo o caráter múltiplo deste mundo aparente, fenomenal; e o princípio de razão ou causalidade, o qual possibilita o acontecimento dos fenômenos no espaço e no tempo, fazendo com que, através da causalidade, seja percebida e inferida a causa do fenômeno, a sua explicação, conferindo-lhe sua razão de ser. Mas para Schopenhauer a essência do mundo é vontade, algo que estaria por trás desta mundaneidade que percebemos sensorialmente, base metafísica que possibilitaria a existência do mundo dos fenômenos. E esta vontade se expressa na representação de cada ser individuado, que é o impulso à ação através do corpo, o qual é vontade (mesmo que o corpo como elemento empírico dentre os outros corpos do mundo seja somente representação), o qual é um *em-si*, percebido do ponto de vista da vida afetiva; das dores e prazeres sentidos, na alternância entre faltas, carências e satisfações. Neste sentido, o corpo representa a vontade como essência do mundo, como querer sem dono e que a tudo move, perpetuamente⁶⁶. Seu movimento incessante seria a ação pela satisfação da carência de algo. Mas antes dessa vontade se manifestar na representação componente da multiplicidade fenomenal do mundo, a vontade se objetiva em formas eternas e imutáveis, as quais Schopenhauer chama de Idéias platônicas. O que seria um estágio intermediário entre a vontade - a coisa-em-si -, e a

⁶⁵ Tanto é que o termo alemão para “fenômeno” é *Erscheinung*, forma substantivada do verbo *scheinen*, que significa *aparecer*, brilhar.

⁶⁶ “Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

representação. Elas são as primeiras objetivações do querer da natureza, modelos das coisas particulares; a diferença é que a Idéia não adotou as formas do princípio de razão característica dos fenômenos, mantendo a forma mais primitiva do ser em geral. Assim sendo, a vontade se objetivaria mediatamente em fenômenos e imediatamente em Idéias⁶⁷.

Esta vontade insaciável de vida seria a responsável pelo surgimento do mundo, criando as formas individualizadas. Mas, apesar de sua fragmentação, ela manteria a sua unidade “querente”, faltante, e que busca a supressão - metamorfoseando o objeto de desejo - da sua dor e carência, e que, na verdade, constituir-se-ia sempre no mesmo objeto: nela mesma. Isso significa a multiplicação da falta cega e insaciável, pois, se mesmo dividida e dilacerada em seres separados ela se mantém una, então quer dizer que ela acaba como que mordendo a própria carne, inconsciente, pois é composta por seres que não se compreendem como meras representações. Quando um animal mata o outro para saciar a sua fome, a sua necessidade vital, o outro animal que é abatido se torna, ao mesmo tempo da satisfação da carência do outro, um déficit da satisfação da vontade metafísica. Assim, a objetivação fenomenal da vontade a relega a um eterno machucar-se e vilipendiar-se a si mesma, o que, portanto, faz com que a dor e a destruição sejam elementos componentes da ordem eterna das coisas. Por isso, pode-se dizer que Schopenhauer, por ser um filósofo da vontade, conseqüentemente, acaba por ser um filósofo pessimista.

Esta vontade se objetiva em diferentes graus, desde as formas mais grosseiras, ao que me refiro às formas inanimadas, inorgânicas, como os minerais; passando pelos vegetais, chegando aos animais. Ela atinge o seu estatuto mais elevado de representação no homem, por este conceber a Idéia, a qual, como já disse, é uma percepção imediata da objetivação da vontade. Por sua vez, é no homem que esta vontade atinge a maior perfeição e clareza em seu devir de representação. Mas esta hierarquia não é evolutiva, ela é estática, constituindo-se desta maneira desde toda a eternidade. E, devido ao fato de o homem pressupor, que, por causa de seu contato com a Idéia, o mundo está à sua disposição, permitindo-se se constituir em predador do mundo, a vontade se fere e mutila cada vez mais, infundavelmente. Pois o egoísmo, imanente à ordem do mundo, ocasiona, indiferentemente, a mazela ao outro, para que haja a satisfação do agente da ação. Segundo a perspectiva de que tudo e todos os seres

⁶⁷ A forma pela qual a vontade se objetiva e aparece gradualmente na representação, é a Idéia platônica; o modelo cujo mundo empírico é cópia. A Idéia não é objeto da experiência, por não ser relegada ao devir, à causalidade, por conseguinte ela é imutável. A condição de conhecimento do princípio de individuação não lhe serve, tendo este que ser suprimido para se lhe intuir. (SCHOPENHAUER, 2003, §2).

são elementos constituintes de uma só vontade, explica-se o posicionamento pessimista schopenhaueriano, pois, sendo que só o corpo é dotado de vontade, os corpos individualizados da natureza tendem a sustentar cada um a sua sobrevivência através da busca de suas necessidades e carências, constituindo o mundo como um campo de luta de forças, que, em suas diferenças e separações, constituem uma só vontade que vilipendia somente a si mesma, cegamente.

Para os seres fenomenais e individuados do mundo, esta ação de busca para sanar a carência está fadada ao equívoco, pois os efeitos do objeto sobre o sujeito são simplesmente aparência, ou nas palavras de Schopenhauer, são “modos da representação afetar-se a si mesma”. Porque a vontade cega, que a tudo move, nunca é saciada; a falsidade e ilusão dos objetos de satisfação fazem com que, após a satisfação, perceba-se que aquele objeto buscado, na verdade não existia, pois o sofrimento pela falta já se instala e mira outro objeto para a satisfação, e aquele já se torna o seu contrário⁶⁸. O fato da existência de individuações seria devido a um mistério metafísico insondável que foi responsável pelo estilhaçamento desta vontade una em diversos seres dotados de vontade, mas que estão relegados meramente à percepção de representações. O grande problema instaurado é que estes seres se vêem como coisas em si, como realmente existentes, sendo que são meramente representação desta vontade fora do tempo e do espaço. Se para Kant não podíamos alcançar o conhecimento da coisa em si, Schopenhauer estabelece a sua discordância, dizendo que podemos sim alcançar este patamar da coisa em si, mas não através do intelecto, e sim através de um processo de pura intuição, imediato; que se dá através de nossas experiências com o nosso corpo. E isso pode acontecer através da contemplação estética ou da anulação da vontade, de uma espécie de Nirvana.

A natureza nos incita à contemplação estética e à ausência da vontade através da sua clareza de formas onde se individualizam Idéias, e nos elevamos do mero conhecimento de relações, transformando-nos em sujeitos de conhecimento sem vontade, sujeitos de conhecimento puro. Isto seria a sensação perante algo belo, diante de uma bela forma. Quando estes objetos da natureza se tornam hostis ou ameaçadores para com este corpo (no caso da dor, do sofrimento), e o sujeito se reconhece nesta relação e se abstrai dela, sua vontade se

⁶⁸ “Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma,, que, nesse sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 164/165).

liberta de tal relação e emerge em sua qualidade de ser cognoscente puro. Passa a contemplar serenamente essas relações e os objetos aterradores, passa a apreender as Idéias desses objetos indiferentemente a qualquer relação. Permanece em prazer nesta contemplação e se eleva acima de si, de sua personalidade, de sua vontade e de qualquer vontade em geral. Mantém-se num estado de arrebatamento (*Erhebung*): este seria o estado do sublime (*Erhaben*)⁶⁹.

Mas tanto através do belo como do sublime, acontece a experiência de alheamento do mundo e do devir entre a dor e o tédio, ocorre o sentimento do intemporal, do esquecimento dos infortúnios da vida ordinária. Não vem mais à tona nenhuma subjetividade da consciência comum, o olhar se torna simplesmente objetivo, se perdendo na fruição estética que transborda do objeto de contemplação. O que acontece é intuição imediata pura, não havendo intervenção do princípio de razão, ou seja, de nada que seja conceitual. Neste estado não importa a condição de vontade sem objeto, nem a disjunção entre vontade e mundo; e este passa a ser visto pelo ponto de vista da eternidade.

Se na fruição estética é abandonada toda e qualquer percepção espaço-temporal, o alvo desta percepção é a Idéia platônica. Isso não significa que há a extração desta Idéia imanente à arte de um mundo ontologicamente distinto do mundo concreto, mas o que ocorre é a percepção do que há de essencial no objeto que se apresenta, é o que dá o significado de tal objeto, independentemente de todos os seus atributos e acidentes; e esta percepção é extraída do objeto mesmo, em sua fenomenalidade. Desta forma, a beleza se configura como a iluminação proveniente da Idéia, que se faz aparecer irradiando do objeto, tornando possível que este se liberte de todas as suas peculiaridades concretas, sensíveis.

Para Schopenhauer, se esta cega “vontade de...” só causa sofrimento e dor, pois relega os seres à carência após carência, o único meio válido para a supressão da dor é a anulação desta vontade, o não querer, a ascese, num estado de contemplação passiva⁷⁰; pois desta forma, não estaríamos sujeitos aos infortúnios dos falsos objetos, os quais nossa vontade individual escolhe como meio de se redimir, e que, logo em seguida, percebe a sua insatisfação e angústia. E por causa desta angústia, o olhar do indivíduo vê existência na aparência dos fenômenos, os quais são somente condições de possibilidade da representação. Considerando o que já havia sido dito anteriormente, referente ao prazer pela aparência do

⁶⁹ Ver *Para Uma Arqueologia do Lugar de Nietzsche na Estética da Pós-Modernidade* in *Metafísica do Trágico* de Nuno Nabais.

⁷⁰ Pois a contemplação estética por meio da arte garante só de forma provisória o afastamento e a libertação da vontade. A ascese seria uma postura de vida, uma atitude com um caráter mais definitivo frente a esta libertação.

sonho, ao se pensar no mundo empírico como aparência desta essência que é o Uno Primordial (*das Ur-Eine*) – o qual está fora do tempo, do espaço e da causalidade -, o sonho pode ser pensado agora como aparência da aparência, o que significa um prazer estético ainda maior do que a objetivação do fenômeno que constitui o mundo - segundo Nietzsche, para o deleite do Uno Primordial. Se o despedaçamento e dilaceração daquela unidade em seres individuados é responsável pela manutenção da dor primordial da essência do mundo, o que se dá é um outro movimento de realização desta vontade sofredora: é o movimento estético que reproduz o movimento inicial da vontade em direção à aparência. Pois, mesmo que seja difícil falar a respeito dos sonhos dos gregos, Nietzsche parte do princípio de que todo artista é um imitador, e todo artista plástico figurativo é imitador de sonhos. E perante tanta luminosidade de seus deuses, Nietzsche deduz, a partir de certas referências antigas - como um epigrama conservado do pintor Parrásio de Éfeso (440 – 380 a.C.), que afirma ter pintado Hércules conforme o viu em sonho - que suas criações são frutos de sonhos - de figurações e plasticidade, ou seja, de Apolo. Desta forma, o regozijo na aparência se instaura plenamente através do sonho, que é o bálsamo para o querer: através dos potenciais limitados e frágeis constituintes do ser humano, criam-se figuras que possuem as mesmas características humanas, mas em níveis divinos, em sua cólera, em sua alegria, em suas mazelas e desgraças, poder e gozo.

Este é o grande ponto de viragem entre as filosofias de Schopenhauer e de Nietzsche, porque, enquanto o primeiro entende como solução para o impasse do eterno equívoco da vontade, a ascese, o cessar da vontade; o segundo compreende justamente o oposto: a essência tem necessidade da aparência para se redimir (Dioniso tem necessidade de Apolo), para que ela possa encontrar a si própria, “o cerne mais íntimo da natureza sente aquele prazer indescritível no artista ingênuo e na obra de arte ingênuo”⁷¹. Assim como nos regozijamos ao nos darmos conta, durante um sonho, que estamos sonhando, a essência do mundo precisa da aparência para se realizar, o que se dá através de arte ingênuo, pois a arte inspirada no sonho ocorre como um prazer duplicado, fazendo com que o Uno Primordial se regozije através da aparência da aparência. Pois esta essência criou seu objeto como meio de tentativa de criação de um alvo que pudesse sustentar a sua vontade pura: a aparência da existência do objeto que é o mundo. Com a arte ingênuo, o Uno-Primordial atinge um patamar tal de contemplação da aparência – que, com o sonho, passa a ser aparência da aparência - que sua dor fundamental, a

⁷¹ NT, p. 39/40 da tradução de J. Guinsburg.

dor do mundo, pode ser redimida por este estado contemplativo criador característico do artista. Queremos dizer que, o que justifica a existência é a compreensão de nós mesmos como fenômeno estético para a fruição e meio de redimir a dor primordial instaurada na essência mais íntima do mundo: a vontade, a essência é artista (a natureza, a vida é artista), e precisa de nós (mundo) como meio de redenção através do deleite estético. Assim, é necessário que o horror seja transfigurado em beleza, ou seja, a necessidade irresistível de sobrepor a essência com a aparência, ou mais ainda, a aparência com a aparência da aparência. A essência requer a instauração da aparência para se redimir. O mundo como representação é necessário para Nietzsche porque é o único meio da reatualização da vontade, ou seja, da vida. E cessar a vontade é cessar a vida. Poder-se-ia objetar obviamente dizendo-se que não há sentido em insistir em algo que nunca corresponde ao anseio da vontade, e que por conseguinte só causará desilusão, sofrimento e erro. Este é o ponto: a ilusão da existência dos objetos é necessária para a constante reposição da vontade, da vida. Nisto consistiria a idéia de redenção na aparência, porque mesmo que nenhum objeto seja o real objeto do desejo, não há desejo sem objeto, o que significa dizer que não há metafísica sem física, que não há prazer sem dor, que não há vida sem morte, e que não há crescimento e expansão sem perecimento e extinção. Pretender somente o bom, o racional, a felicidade ou qualquer idéia que inviabilize a assunção deste aspecto necessariamente contraditório da existência – a qual exige a presença de seus contrários -, é, aos olhos de Nietzsche, sinal de perda de vitalidade e força, de um otimismo raso proveniente de determinadas manifestações da modernidade.

Portanto, o intento superficial de Apolo é cobrir o terror da experiência dionisíaca com a beleza, enquanto o intento profundo de Dioniso é consumir a sua redenção através do engendramento da ilusão da satisfação da vontade, por meio da criação do objeto de satisfação: o mundo, como tentativa frustrada de lenitivo para a dor primordial - que é a unidade transformada em individuações, e que, diga-se de passagem, só causa sofrimento à unidade primordial do mundo –; de modo que, o grande e eficaz medicamento, o lenitivo e bálsamo: é a arte ingênua. Assim sendo, é possível dizer que Apolo depende de Dioniso porque este é o elemento de condição de possibilidade da figuração, que torna possível a realidade objetiva oriunda da dor primordial; e que Dioniso depende diretamente de Apolo, por este ser o elemento possibilitador da redenção do sofrimento primordial.

Desta forma, se por um lado temos a arte ingênua como elemento lenitivo para a dor primordial, na arte dionisíaca tem-se um efeito muito mais profundo de reconciliação: porque,

ao invés da criação estética figurativa como meio de saciar esta vontade cega que quer viver, ela é capaz de promover, ao invés de uma redenção na aparência, a real conciliação com o fundo mais íntimo e contraditório da natureza, se instaurando como indiferenciação entre indivíduos, extinguindo a subjetividade. Estabelecer-se-ia assim um contato com aquilo do que fomos separados, a unidade primeva da vida da qual fazemos parte. E a dor primordial, devido a esta separação, se transforma em êxtase e arrebatamento pela unificação originária do homem com a natureza, ou melhor dizendo, da natureza com ela mesma, em sua inteireza una.

Ainda em outras palavras, a interdependência destes dois lados da vida – o que alcança a sua plenitude de ser, e o que se constitui enquanto pura possibilidade de ser – faz-se evidente e não digna de lástima, mas de alegria. Porque a vida precisa ser despedaçada para a sua própria plenificação. Nossa consciência conceitual nos separou da vida (para Nietzsche a vida perdeu seu ponto de gravidade) no ponto em que não pudemos mais nos sentir fundidos a ela; no ponto em que determinadas pretensões humanas dotaram o informe de formatos específicos, ansiando pela imutabilidade. E o que dá vida realmente a todo o processo é o fato de que, o formato recém formado, existe para sofrer modificação, e dali a pouco deixar de ser, se diluir em meio à também invencível força de Dioniso, que é aquele impulso que, independentemente de toda aparência fenomenal, continua subsistindo perenemente, sustentando o decorrer da auto-poiesis da vida⁷². Estamos tratando aqui de uma concepção de mundo onde não existem pressupostos sólidos para fundamentar a existência - assim como Schopenhauer tem a “dor” como ponto de partida. Pois, o pensamento trágico se instaura num âmbito anterior àquele que diz que “algo existe”. A dor, no sentido schopenhaueriano, aparece como algo previamente dado na existência, porque, se “as coisas estão ruins”, pressupõe-se com esta afirmação que há algo de errado, que, irremediavelmente ou não, existe alguma organização por trás da desorganização donde brota tantos maus frutos; ou seja, tende-se a pensar ainda em algo de inteligível que possa residir numa instância transcendente, como por exemplo, na quietação da vontade. Situamo-nos, junto de Nietzsche, num grau mais humilde, tentando ser cautelosos quanto a qualquer afirmação sobre o mundo, arriscando-nos ao máximo em dizer somente que as coisas aparecem e desaparecem. “O que” as coisas são ou

⁷² “O contraste desta verdade originária da natureza com a mentira da cultura, que se comporta como se fosse a única realidade, é parecido ao que há entre o cerne eterno das coisas - da coisa em si - e todo o mundo fenomênico: e assim como a tragédia com seu consolo metafísico - que aponta para a vida eterna daquele cerne da existência que se dá pela constante destruição dos fenômenos -, o simbólico do coro satírico já expressa numa analogia aquela relação originária entre coisa em si e fenômeno”. NT, p. 58/59.

deixam de ser não vem ao caso neste momento, pois aí incorreríamos na mesma frustrada metafísica da tradição. A única asserção realmente proferida aqui é que não há como pensar em uma natureza constituída de tal ou tal modo, de forma cristalizada; não há como atribuir características que determinem o ser do mundo, que alcancem a sua verdade de forma definitiva.

Neste momento se torna imprescindível a explicitação do diferencial respectivo à compreensão do termo “vontade” para Nietzsche por um lado, e para Schopenhauer por outro. Enquanto o último entende a vontade como a base sobre a qual todas as possibilidades se alicerçam, ele pensa num acontecimento único e imutável a partir do qual as feridas, que sempre se abrem perdidas na imensidão incognoscível do acaso, podem acontecer; ele pensa na dor enquanto natureza. Por outro lado, para o primeiro, que se insere numa outra perspectiva, talvez mais radicalmente trágica, a única base na qual o acaso dos acontecimentos da existência pode se sustentar é no próprio acaso, lembrando que Nietzsche entende a vontade enquanto a própria vida, e que entende a vida como um movimento de conformação e dissolução arbitrária e intransigente, por conseguinte, ele entende o que tradicionalmente se chama de “natureza”, por acaso. Assim, não há como aferir absolutamente nada a respeito da existência a partir do momento em que se constata que toda asserção, todo pensamento, toda interpretação é fruto do acaso⁷³. Assim, todo e qualquer ato é impossível por si mesmo para o pensamento trágico, porque, apesar dele interagir em meio ao que existe, ele não muda em nada o existente, ele é uma adjunção natural à própria natureza, é “*acaso acrescentando acaso*” (ROSSET, 1989, p. 49). Apesar de ser óbvio que o homem ocasiona mudanças no real a partir de sua ação, sendo estas mudanças totalmente casuais, em nada modifica naquilo que existe, pois todo ato acrescido no devir do tempo simplesmente muda algo que tem por natureza a própria mudança, não se constituindo assim enquanto acontecimento, mas como alterações “que já estão previstas no catálogo do ser” (Ibid). O que, por sua vez, relega-nos a pensar que a única constatação trágica é aquela que diz respeito à impossibilidade da constatação, é aquela que não pressupõe nada como assente a partir de onde se tornam possíveis as infinitas variações interpretativas frente ao real. Porque se tem em mente nesta perspectiva - na perspectiva trágica - o entendimento a respeito do significado

⁷³ “A embriaguez do sofrer e a do sonho belo têm os seus diferentes mundos de deuses: a primeira, na onipotência de seu ser, penetra no mais íntimo pensamento da natureza, ela reconhece o terrível impulso em direção à existência e igualmente a constante morte de tudo que entra na existência; os deuses que ela cria são bons e maus, assemelham-se ao acaso (...)”. VMD, p. 562.

de “acaso” de maneira que não está sendo compreendida aqui a variabilidade de possibilidades constituintes da existência, o fortuito a que está sujeito tudo que está lançado na realidade. Justamente não tratamos desta dinâmica temporal dos acontecimentos inesperados em meio ao que, teoricamente, seria o natural, configurando-se assim o acaso enquanto o que é propriamente anti-natural, exceção. Não, esta perspectiva diz respeito a um conceito de “acaso” muito mais originário, o qual é incompatível com a idéia de natureza no sentido de existência dada, constituída. Quando, mais atrás mencionei que nos referimos aqui à concepção de natureza enquanto acaso, estava dizendo que, conforme fiz questão de salientar no início deste capítulo, o que configura a forma pela qual a natureza propriamente se dá é o seu caráter criador que cria até mesmo o que se chamará de natureza. Refiro-me a uma compreensão de acaso que comporta o próprio vir-a-ser de tudo que é, e que, então, passa a ser chamado de natureza. Assim, levando-se em conta a interpretação de Clément Rosset, Nietzsche pensa o sentido do trágico em sua radicalidade enquanto a lógica do pior possível, que é não criar nenhuma expectativa e nem esperança acerca da vida. Sendo que, com o aparecimento de Sócrates na história do Ocidente, tudo se torna mais apetecível ao pensamento sedento de compreensão, organização e arrumação; que se opõe de uma forma muito peculiar ao caos originário da criação incessante da totalidade; pois, partindo-se da concepção de que algo tão sólido e perene existe – a Idéia ou o conceito -, se torna bem mais compreensível o olhar do homem para o mundo, homem este que não pôde se manter na não determinação de identidades perenes; homem este que não foi capaz de continuar a dar sentido através da pura arte (como no caso do Mito), precisando se alicerçar no valor de verdade promovido pelo discurso lógico – que se tornou a base do conhecimento científico. Trata-se de um posicionamento bem mais otimista frente à realidade, pois, assim como Schopenhauer (ainda que de forma distinta), Sócrates viabiliza a estruturação necessária para haver a localização do homem em meio à existência da totalidade, a qual, apesar de, em sua essência, não ter organização, pode passar a ser organizada. Contrariamente, o pensamento trágico regozija-se com tal percepção frente à realidade: que ela não é dizível, que não é possível ser pensada, determinada ou definida; mas sim, somente criada, constantemente, obedecendo a sua própria maneira de configuração, pois não há como desobedecer o acaso. E perante este olhar às profundezas mais íntimas da nascividade do real, ao invés da preocupação, lamentação, ou busca de solução para este mundo desordenado e ininteligível, as sensações que ocorrem àquele que assume para si a perspectiva e vivência trágica são a

alegria, o júbilo e a afirmação incondicional de tudo o que existe da forma como existe, juntamente com o respeito ao pudor desta “natureza” que, além de se mostrar, se vela, se esconde.

Ao se falar de acaso não se postula uma pura resignação perante a realidade humana, em que, independentemente de sua situação, seria digna de ser adorada com alegria. Porque, se assim fosse, todo e qualquer ato estaria já inviabilizado em sua raiz. Deste modo, para encarar esta verdade dionisíaca, trágica, é necessária a manutenção da atividade apolínea, para que não sejamos imobilizados pela consciência da incapacidade de se mudar qualquer coisa em meio ao todo. Ou seja, o imperativo trágico requer a ação em prol da conformação da realidade, o que significa dizer que a verdade trágica requer a roupagem apolínea para que não nos aniquilemos em sua profundidade silenciosa. A consciência dionisíaca por meio da forma apolínea é a essência da tragédia, e assim como mencionamos mais atrás, esta conjugação – que é a condição de possibilidade para uma afirmação absoluta da existência por meio de sua intensificação – somente é possível pelos esforços da cultura. É por meio dela que pode haver esta união, e é através dela que podem surgir as grandes criações artísticas capazes de elevar a humanidade como um todo a partir de alguns indivíduos excepcionais, os gênios. O próximo capítulo trata justamente do sentido da cultura enquanto intensificação da dinâmica da própria φύσις: de que modo se dá a aprovação da vida na ação do homem? Esta é a pergunta que norteará a discussão em nosso próximo passo. Antecipo a resposta: é por meio da cultura. Mas que tipo de cultura? Que elementos constituem as características essenciais que tem que ter essa cultura para a realização do homem em conformidade com o modo de proceder da natureza? Este capítulo que se finda tratou justamente do que é a natureza (ou a vida) e qual a sua dinâmica de efetivação; tendo isso em mente, podemos agora lidar com a questão: o que é, como se dá uma humanidade organizada em prol das criações mais belas e grandiosas, verdadeiras e terríveis? Como é possível pensar numa cultura que corresponda ao modo de ser da natureza?

3. A JUNÇÃO METAFÍSICA ENTRE CULTURA E NATUREZA *OU* A EFETIVA REALIZAÇÃO DA CULTURA

3.1. Como Uma Querela Estético-Metafísica Assume o Caráter de Crítica à Cultura

Com as considerações sobre os gregos a partir de suas tragédias - as quais teriam como origem a percepção do caráter terrificante da essência da existência figurado na música -, Nietzsche afirma que a serenidade grega é resultado do alcance do conhecimento sobre o que há de mais cruel, que seria justamente a compreensão trágica da vida. Ou seja, a compreensão de que não há fundamento originário que dê conta de determinar de antemão a destinação do homem e da vida em vista de qualquer teleologia em que vigore a soberania de aspectos meramente antropomórficos, pois o próprio homem participa da dinâmica de funcionamento de impulsos da natureza que são originários. Com isso, pôde-se pensar que o mundo não é algo que está aí simplesmente dado à nossa observação, para poder ser assim conhecido progressivamente e corrigido. O sentido do termo natureza entendido como φύσις a partir da compreensão de suas forças estruturadoras pautadas em pólos opostos de criação e dissolução de formas, confere ao mundo o caráter genuinamente plástico, artístico, em eterna luta e contradição para a continuidade do engendramento da vida entendida enquanto *forma* propriamente – por isso o sentido da vida como fenômeno estético, pois forças inerentes à própria natureza:

“revelam o construir e destruir brincalhão do mundo individual como a descarga de um prazer originário, de maneira parecida com o que pensou Heráclito o obscuro, em que a força formadora de mundo é comparada a uma criança que, brincando, coloca pedras aqui e ali, constrói montes de areia e volta a pô-los abaixo” (NT, p. 153)

Ao afirmar que o grego trágico constituía a mais bela cultura de que se tem notícia, a afirmação de Nietzsche carrega consigo o sentido da importância de limitar o instinto pelo conhecimento, a sabedoria residente nesta limitação - apolínea por excelência. Este véu lançado sobre a visão de mundo do homem grego lhe permitia criar explicações para os fenômenos humanos e naturais que não buscavam a verdade teórica sobre as coisas, ou seja, sua busca pela verdade não se dava no âmbito conceitual sobre as determinações da vida, transformado na deliberação de idéias e palavras que visassem descortinar os segredos da

existência por meio do pensamento lógico-causal. Pois, ao invés disso, eles faziam uso das imagens provenientes de seus mitos populares, de seus deuses para se aproximarem da verdade, a qual, se tocada diretamente, teria uma força aniquiladora que, por conta da perspectiva de um pessimismo trágico, ocasionaria uma auto-entrega de reconciliação ao todo uno e originário de onde tudo provém e para onde tudo retorna – por sua vez, tratar-se-ia de uma completa negação da vida. Ou seja, a cosmogonia grega, ao invés de ser um modo ingênuo de um tipo de cultura primitiva e alegre espontaneamente embelezar tudo o que vê, seria uma forma mediada de lidar com a verdade, mediada pela imaginação, pela beleza e pela criação que tinha por objetivo fazer da existência algo mais exuberante do que ela realmente é.

Acontece que Nietzsche acusa Sócrates de ser o responsável pelo ocaso da visão trágica de mundo. Sua responsabilidade residiria justamente em seu impulso irrestrito para o conhecimento, no estabelecimento do caminho lógico-discursivo enquanto única forma válida de busca da verdade. Além de única forma válida, ela poderia garantir o progressivo melhoramento da compreensão do homem sobre as coisas, de modo a poder chegar a controlá-las e adequá-las à sua vontade e aos seus objetivos. A tragédia passa a ser algo sem sentido, sem justiça poética, feio; tudo porque não se apresentava na forma de um encadeamento lógico, justamente porque mostrava uma outra forma de ver as coisas que entendia que o absurdo, o impensado, o acaso, a obscuridade, a *hybris*, o *pathos*, as resoluções irrefletidas e as causas misteriosas constituíam indelével e originariamente a existência humana. O que Nietzsche chama de socratismo estético - ou seja, a necessidade de que, para algo ser belo, seja compreensível -, se expressa de forma modelar nos diálogos socráticos, onde é inaugurada a figura do homem teórico, o qual se alegra com o constante desvelamento progressivo, sem nenhum pudor, de todas as questões mal explicadas ou resolvidas. Sócrates seria o precursor do modelo do homem teórico, que alimentaria a “crença inabalável de que o pensamento, tendo como guia a causalidade, alcança até os mais profundos abismos do ser, e de que o pensamento não está somente em condições de conhecer o ser, mas também até mesmo de corrigi-lo” (Ibid, p. 99). Ou seja, a fundação da perspectiva que Nietzsche entende como científica, inicia-se com Sócrates; e toda a tradição de pensamento que aposta na capacidade humana de desvelar os segredos da existência de forma desmedida, de estabelecer o progresso enquanto capacidade e meta humana, e de acreditar que o homem pode, por meio do conhecimento conceitual, apoderar-se do mundo e estabelecer-se enquanto senhor da

natureza por meio da racionalidade, seriam formas de herança por excelência deste otimismo engendrado a partir da crença no poder do conhecimento do homem socrático. Por sua vez, o que Nietzsche entende por ciência tem um sentido muito mais abrangente do que o que, por exemplo, vimos no contexto específico do idealismo. Mas, a ciência do idealismo, ao pretender constituir-se enquanto sistematização e conceitualização de todos os âmbitos da realidade, toma parte deste espírito socrático. A *Aufklärung*, ao pressupor a destinação do homem para o progresso, autonomia, absoluta moralidade e infinito desenvolvimento do esclarecimento, incorre no mesmo princípio, a unilateralidade de seus pressupostos: as luzes, em desconsideração do papel fundamental da escuridão constituinte, ativa e também importante de ser cultivada que reside em nossos afetos, desejos e ímpetos.

Neste sentido vamos nos aproximando da crítica que Nietzsche faz à cultura moderna. Lembrando que o termo “cultura” (*Cultur* ou *Kultur*) tem também um sentido mais abrangente; ou seja, ao contrário do pensamento de Kant ou Fichte, que acentua o seu sentido como uma parte constituinte de habilidades a serem desenvolvidas na interioridade do indivíduo; Nietzsche a compreende como “acima de tudo, unidade do estilo artístico em todas as exteriorizações da vida de um povo” (NIETZSCHE, 1988b, p. 163). Neste sentido, o excesso de saber em nada tem a ver com a cultura; até pelo contrário: o saber em excesso viabiliza a barbárie, entendida enquanto a completa confusão de estilos, como a não determinação de um modo próprio de se constituir; formando, ao invés disso, por meio de uma busca incessante, uma coletânea de conhecimentos buscados em toda parte, em todos os povos e épocas, em todos os costumes.

Ao se referir ao homem teórico, Nietzsche afirma que “todos os nossos meios de educação têm originariamente este ideal em vista” (NT, p. 116), ou seja, constituem uma cultura socrática, pautada num “otimismo ilusório” e na “crença na felicidade na terra para todos”; com a consequência de que, até mesmo nas instituições superiores de ensino, o modo de apropriação dos gregos se reduz a uma forma de catalogações, análises histórico-filológicas ou como crítica literária. Ou seja, por um lado, se lida com as obras gregas de forma puramente erudita, científica, dissecando-as de modo a torná-las algo inerte, morto; sem que seu estudo interfira na ação e na visão de mundo desta cultura moderna alemã que tanto se dedica, com seus filólogos e historiadores, a saber a verdade sobre os gregos. Por outro lado, se há alguma interferência e influência dos gregos sobre os alemães (em particular os eruditos), esta se dá enquanto uma forma de acomodar os gregos em conformidade com as

conveniências modernas, ou seja, entendendo-os somente a partir da perspectiva de harmonia, beleza e jovialidade correspondente ao otimismo necessário para corroborar os pressupostos da modernidade fundada na democracia, na idéia de progresso e na satisfação consigo mesma por conta dos seus eventos políticos, econômicos, tecnológicos e militares.

3.2. Para uma Abordagem da Cultura

Cabe-nos perguntar qual é a finalidade das *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche, pois delas trataremos a partir de agora, juntamente com as conferências ministradas no início de 1872 intituladas *Sobre o Futuro das Nossas Instituições de Formação*. Costuma-se saber que elas tratam de uma crítica à cultura, mas o que afinal isso significa? Ao nos depararmos com a primeira *Extemporânea*, toda ela dedicada a uma tarefa crítica, cuja acidez se volta com toda a força contra um escrito publicado em 1872 de David Strauss intitulado *A Velha e a nova fé*, é cabível a pergunta sobre o porquê de tamanha dedicação em rebaixar e atacar um livro – sendo que, ainda que de formas distintas, o caráter ofensivo marca as *Extemporâneas*. É importante lembrar que neste mesmo ano Nietzsche havia publicado *O Nascimento da Tragédia* e a conseqüência foi o fracasso do qual falamos no início do capítulo anterior. O silêncio geral em torno do livro, a reprovação velada ou expressa no interior dos círculos filológicos apontavam para a morte científica de Nietzsche. Sem contar que até mesmo os alunos deixaram de freqüentar seus cursos, sendo que neste ano Nietzsche chegou a cancelar cursos por falta de alunos, enquanto outros cursos que ele ainda ministrava eram freqüentados por pouquíssimas pessoas. Para além do círculo acadêmico também não havia repercussão significativa de seu livro cuja primeira edição estava entravada com o editor. Por outro lado, sua esperança na renovação da cultura alemã a partir da música de Wagner (a quem seu primeiro livro foi abertamente dedicado) também não correspondia à efetividade, como por exemplo, nos planos para a construção do teatro de Bayreuth, cujo projeto nesta altura, andava de mal a pior. Perante esta situação de adversidades quanto à realização do ideal de uma verdadeira cultura espelhada no sentido trágico dos gregos, cabia a Nietzsche a pergunta: por que fracassam esses projetos? E por que outros fazem sucesso? Um exemplo deste sucesso de uma outra perspectiva é justamente o livro de Strauss que, lançado em outubro de 1872, em dezembro do mesmo ano, já estava em sua quarta edição.

É importante fazer esta pergunta sobre o porquê do caráter crítico, até mesmo reativo – de reação contra seu tempo - das *Extemporâneas* em geral e da primeira em particular para entendermos a estreita relação das *Extemporâneas* com *O Nascimento da Tragédia*, ainda que aparentemente os assuntos tratados nos dois ambientes textuais apresentem uma certa distinção. Neste sentido Andrés Sanches Pascual faz uma esclarecedora observação:

“Nietzsche havia erigido um ideal de cultura assentado em três pilares: a Grécia pré-platônica, Schopenhauer e Wagner. O livro de Strauss se opunha de maneira exemplar a eles. E seu êxito indicava que o perigo era mais grave do que se podia supor. Nietzsche não se cansa de repetir que foi o *êxito* do livro, e não o livro mesmo, o que o impulsionou a redigir seu escrito” (PASCUAL, 1997, p. 19)

Assim, Strauss seria somente um exemplar de toda uma tendência contra a qual Nietzsche se opunha: no caso, a satisfação e o orgulho de si presente na modernidade, a convicção de que a vitória militar contra a França - a partir de onde a Alemanha se unificou em 1871 – significava a mesma coisa que a vitória da cultura; o modo displicente de lidar com o idioma alemão, o ideal de vida burguês como o ideal de vida humana em geral, o conforto e agrado com a unanimidade da opinião pública, o louvor à expansão do espírito democrático para todos os âmbitos da cultura, o conseqüente nivelamento das personalidades comuns e medianas dos indivíduos, o apreço pelo valor do trabalho sem um sentido maior que o fundamentasse, a alegria com as conquistas científicas e tecnológicas, com o próprio proceder científico em si mesmo, com o excesso de cultura historiográfica, etc; e tudo isso sem nenhuma meta que fosse superior, que considerasse o homem como algo ao mesmo tempo mais elevado e coerente com seus impulsos.

Não temos o objetivo de adentrarmos numa análise da obra de Strauss, e nem mesmo sequer da primeira *Consideração Extemporânea* ou das *Extemporâneas* em geral. Queremos, ao invés disso, nos apropriar de questões levantadas ao longo destes textos de Nietzsche para compormos uma análise a partir de determinadas questões que são reincidentes e nucleares neste momento de seu pensamento. Então, podemos fazer a pergunta - para respondermos à questão sobre o sentido de crítica à cultura – sobre a finalidade das *Extemporâneas* em geral - se é que este caráter unitário é passível de ser pensado. Em *Ecce Homo* Nietzsche nos dá uma indicação, de que nestes textos o que estava em jogo era “um problema de educação sem igual, um novo conceito de auto-disciplina e auto-defesa até a severidade, em que um caminho para a grandeza e para as tarefas da historia universal foram exigidas conforme sua

primeira expressão” (EH, p. 319). Com estas rápidas passagens sobre o motivo da forma crítica das *Extemporâneas* e o seu objetivo, temos elementos para compreendermos o caráter praticamente panfletário das acusações feitas por Nietzsche ao longo destes diferentes textos; os quais, por um lado, se deram no intuito de acusar a baixezza do ideal de cultura que já se impunha, e por outro, de declarar qual seria a formação (*Bildung*) e a cultura que seriam realmente legítimas. Neste sentido é possível pensar no caráter apropriado do nome dos textos, *Unzeitgemässige Betrachtungen*, considerações que não se inserem na contemporaneidade do escritor, que se opõem justamente ao seu tempo. E, ao dizer que há uma preocupação primordial com a educação (*Erziehung*) nestes escritos, Nietzsche nos faz recorrer à importância do termo *Bildung* que aparece neles inumeráveis vezes. Por isso, antes de analisar os aspectos pontuais constituintes da cultura e da crítica à cultura, consideramos importante atentar (mais uma vez) a este par de termos: *Bildung* e *Kultur*.

Iniciamos esta dissertação fazendo uma breve digressão sobre a variação destes dois termos, onde dissemos que a *Bildung* é um meio de cultivo individual pelo qual se faz possível entrar na *Kultur*, sendo esta entendida como o campo de possibilidades criativas de um povo (nas artes, religião, filosofia, ciência, etc) juntamente com sua memória em museus, bibliotecas, etc. Ao se pensar em cultura como unidade de estilo na totalidade de criações de um povo, conforme afirma Nietzsche, parece-nos adequada a relação desta primeira definição e diferenciação com o pensamento de Nietzsche. Mas por outro lado, em determinados momentos, parece que o filósofo faz uso sem muita preocupação em especificar o sentido específico de cada um dos termos, de modo que *Bildung* e *Kultur* parecem ser “freqüentemente intercambiáveis” (KOFMAN, 1985, p. 107). Neste sentido diz ainda Sarah Kofman:

“O “conceito” de cultura nas *Extemporâneas*? Não existe um conceito, mas conceitos de cultura: já estamos diante de uma leitura tipológica. Além disso, não existem *conceitos* de cultura: existe apenas uma série de metáforas reunidas umas às outras, que deslocam cada uma o sentido habitual da outra. Nenhuma é privilegiada, nenhuma é *própria*. (Ibid, p. 104/105)

Deste modo, o que faremos ao longo do texto não é uma definição conceitual de cultura, mas apontamentos em torno de questões que Nietzsche considera importantes para a formação, para a constituição da cultura; para assim talvez, podermos chegar a uma

aproximação do sentido da idéia de que a cultura deve ser uma “*physis* nova e aperfeiçoada” (CE II, p. 334)⁷⁴.

3.3. O Tratamento Com a Língua

Como uma primeira questão para designar o processo de “desculturalização” compreendido por Nietzsche, voltamos nossa atenção à importância da crescente falta de cuidado com a língua. É válido lembrar que o século XIX na Alemanha é o momento em que surgem inúmeras revistas, jornais e periódicos, tanto gerais como especializados; além do imenso número de publicações de romances de acesso popular, assim como livros de história com vocabulário simplificado para o povo ter acesso aos “bens da cultura”. Trata-se de uma consequência dos fundamentos dos ideais da *Aufklärung*, em que a prática da leitura por meio da democratização da alfabetização e a liberdade de imprensa garantiam a possibilidade de qualquer indivíduo publicar seu texto e ser lido. Este processo de metamorfose do uso escrito da língua vinha se expandindo de modo a extraviar ou subverter as normas gramaticais e o próprio espírito da língua, de modo que surgia então espaço para a negligência e o afrouxamento da rigidez no seu trato. O problema se torna mais grave quando este tipo de procedimento ocorre no interior das instituições de formação superior, sendo que este seria o local por excelência para o aprendizado legítimo e a valorização mais alta do idioma materno. Referindo-se aos antigos, Nietzsche afirma que a habilidade no manejo seguro e correto da língua era um dos pilares fundamentais de sua educação (NIETZSCHE, 1988g, p. 682), considerando-se que a língua seria a expressão elementar da personalidade e autenticidade de um povo. Neste sentido, nas conferências *Sobre o Futuro das Nossas Instituições de Formação*⁷⁵, Nietzsche dedica sua atenção à instituição que seria por excelência o lugar de gestação de toda formação superior: o *Gymnasium*.

Ao pensar sobre a dificuldade inerente ao trato com a língua, Nietzsche já aponta para o caráter aristocrático da verdadeira formação (*Bildung*), ou seja, para a impossibilidade de sua democratização. Não por conta de um critério capaz de estabelecer a escolha de quem receberá ou não a formação, de modo arbitrariamente excludente; mas, ao invés disso, por conta do exercício e exigência rígida de constantes reformulações do pensamento por meio da

⁷⁴ A partir de agora, devido à frequência em que citaremos as *Considerações Extemporâneas*, utilizaremos a abreviação CE junto ao número romano referente ao número da *Consideração*.

⁷⁵ Doravante FIF.

linguagem, de modo que, em pouco tempo, já seria possível perceber quem de fato, entre os jovens do *Gymnasium*, tem uma maior disposição, inclinação, habilidade para o penoso aprendizado do uso da língua materna. Assim, através da leitura “linha por linha” dos clássicos (alemães, no caso), o professor teria a tarefa de demonstrar para os alunos o cuidado estrito que estes grandes gênios tiveram ao manejar a sua língua. Sendo que a habilidade de utilizá-la corretamente, segundo Nietzsche, é um pressuposto elementar inclusive para determinar a capacidade de julgamento estético, ou seja, a capacidade de distinguir o que de fato é belo ou não depende diretamente do trabalho e desenvolvimento exaustivo do uso da língua. Assim, a impossibilidade da democratização da formação não significa necessariamente que Nietzsche estivesse afirmando que não se deve ensinar todos a ler, escrever e a contar por exemplo; mas sim que esse caráter aristocrático da formação diz respeito a maiores e menores inclinações e habilidades que extrapolam qualquer deliberação, ou seja, que dizem respeito a disposições naturais, ainda que possam ser mais ou menos cultivadas. O que significa que, dizer que a *Bildung* é para todos, acaba sendo uma grande demagogia, na medida em que somente alguns são dotados para desenvolvê-la. Assim, o Estado pode dizer que fornece uma forma de instrução (*Belehrung*) pública, democrática; mas não uma formação, a qual, dentre os poucos que para ela são minimamente dotados, tem em exemplares raríssimos seus efeitos últimos e mais incisivos: as personalidades geniais.

O termo *Bildung* nos parece estar sendo utilizado num sentido próximo ao de uma formação da totalidade das habilidades e disposições humanas sobre a qual discorreremos no primeiro capítulo, principalmente conforme o pensamento de Humboldt – mas com o diferencial determinante no que diz respeito às suas pretensões de abrangência, aristocrática em Nietzsche, e democrática Humboldt, tanto no que diz respeito ao âmbito de todo um povo como no interior das disposições individuais. E aparece de uma forma nítida a constatação da inaptidão para formar das instituições destinadas à formação. Pois Nietzsche afirma que a *Bildung* legítima nunca aconteceu de fato no *Gymnasium*, desde sua origem. O que ocorria originariamente era um tipo de educação para a erudição (*Gelehrtsamkeit*); sendo que, atualmente (década de 70 do séc. XIX) nem mesmo isso vinha ocorrendo, sendo praticada somente uma educação para o jornalismo, ou seja, para a novidade do dia, para a querela sem importância essencial, para a escrita de textos estéreis e mal escritos, voltados à preocupação em massa com questões que não proporcionam qualquer reflexão verdadeira.

Na crítica ao trato com a língua é notável o julgamento sobre o excesso de historicismo⁷⁶. Nietzsche se refere ao tratamento histórico com a língua como um modo de lidar com ela como se se tratasse de algo morto. Isso, a nosso ver, significa que não basta a obrigação de ler os clássicos da língua materna, analisá-los de forma exegética ou citar versos de *Fausto* de cor. Para o verdadeiro aprendizado e efetividade da prática, manejo e criação com as ferramentas da língua, é importante se preocupar em fazer dessas leituras uma forma de apropriação da língua figurada em seus clássicos de modo que a fala e a escrita daquele que é por esse meio educado, expressem o tratamento ativo com a língua, lidando com ela de forma viva, ou seja, colocando em prática, primeiramente, a expressão deste contato com os belos textos por meio da bela forma de falar e escrever; e em segundo lugar, potencializando este aprendizado por meio da capacidade de designar bem as coisas e os pensamentos para ulteriormente poder haver a própria criação poética com a língua legitimamente aprendida. Parece-nos ser esta a crítica de Nietzsche referente ao excesso de historicismo no aprendizado da língua quando ele diz que “as coisas devem, acima de tudo, ser corretamente manejadas, e não conhecidas” (FIF, p. 677). Além do que, quando ele se refere ao aprendizado das línguas antigas, critica o costume de que este aprendizado consiste somente na leitura, não se fala nem o latim e nem o grego, ou seja, se se apropria destas línguas de forma meramente histórica⁷⁷.

Ao afirmar que toda rigorosa formação começa “com a obediência, com a submissão, com a disciplina, com a servidão” (Ibid, p. 750) e “com o hábito” (Ibid, p. 685), Nietzsche se preocupa em evitar que ocorra uma crença no educando de um amadurecimento prematuro por meio de uma outorga de liberdade sem fundamentos bem construídos. Isso se refere em particular ao exercício de uma habilidade que é considerada como o ápice da formação do *Gymnasium*: a composição alemã (*deutsche Arbeit*), onde é exercitada a capacidade de dissertar, da escrita de textos. Nietzsche atenta para o perigo residente neste exercício em dois momentos. Primeiramente, propõem-se temas que fazem o aluno tratar de questões que extrapolam o horizonte de suas vivências e exploram para além da medida o ainda tosco, limitado e superficial conhecimento que ele adquiriu até então. Isso acontece, por exemplo, ao se propor ao aluno que ele disserte sobre os problemas éticos mais fundamentais na história

⁷⁶ Lembrando que trataremos de forma mais detida da questão do historicismo mais a frente.

⁷⁷ No que se refere ao estudo puramente teórico de línguas estrangeiras (não somente antigas), podemos perceber em nossos próprios meios acadêmicos atuais o costume de, quando se sabe ler em línguas estrangeiras, em geral, somente se lê, sem haver a vivência destas línguas aprendidas teoricamente – lembrando que no mais das vezes a única habilidade adquirida é a leitura.

do pensamento, ou que ele emita opiniões sobre grandes pensadores e artistas, ou que ele faça um relato sobre o seu próprio processo de desenvolvimento que o tornou o que ele é até então (Ibid, p. 679). Em suma, exige-se assim que o aluno se convença de sua capacidade para lidar de forma original e autônoma com questões tão sérias e complicadas numa idade em que o que ele teria mesmo que fazer seria aprender rigidamente a ler e escrever bem - o que se dá com a obediência ao mestre e às regras da língua.

E em segundo lugar, o professor, perante os textos escritos sobre esses temas, censura o aluno justamente naquilo que, em sua idade, é possível de ocorrer de forma original: “os excessos da forma e de pensamento” (Ibid, p. 680). Com isso, o professor censura o que há de realmente original possível nesta idade em que falta a habilidade, e a palavra ainda sai de forma canhestra, tímida e incerta; elogiando a “mediocridade uniforme”. Deste modo, “a originalidade é exigida, mas, por sua vez, a única que é possível nesta idade é censurada” (Ibid). Esta forma de educar é extremamente nociva para um efetivo desenvolvimento das habilidades espirituais justamente por pressupor que os adolescentes são capazes por si mesmos de fazer literatura e filosofia. A consequência disso é uma cultura que adquire o péssimo hábito de ficar escrevendo livros indiscriminadamente, por conta de uma formação que iludiu os indivíduos no momento mais decisivo da possibilidade de seu efetivo desenvolvimento, fazendo-os se satisfazerem consigo mesmos num momento em que estavam somente começando, impossibilitando com isso o trabalho demorado a partir do qual é possível surgir um estilo, uma unidade, uma forma realmente própria e determinada. A situação cultural, ou, segundo as palavras de Nietzsche, a inexistência de uma cultura alemã⁷⁸, têm suas raízes em erros do processo formativo dos indivíduos neste momento determinante que é o *Gymnasium*. Um desses erros é a falta de cuidado com a língua, o que se expressa no interesse do público em geral pelos livros mal escritos, pelos lugares comuns e na falta de capacidade de julgar. Falando de forma mais concreta e simples: no texto dos jornalistas, dos “escrevinhadores” de romances (*Romanschreiber*) e dos eruditos em geral.

Assim, o trato correto com a língua se dá mesmo como a instauração de uma segunda natureza, muito mais por meio de uma autodisciplina e desenvolvimento do hábito do que por meio de pesquisas lingüísticas. Fazendo analogia com o aprendizado da marcha do soldado,

⁷⁸ “(...) o alemão não tem cultura porque ele não é capaz de tê-la na base de sua educação. Ele quer a flor sem a raiz e o talo (...), (...) nós somos sem formação (*Bildung*), e ainda mais, nós somos corrompidos para a vida, para o ver e o ouvir simples e correto, para a compreensão feliz do que está mais perto e do que é natural, e ainda não temos até agora o fundamento de uma cultura (*Cultur*) (...)” (CE II, p. 328). Ver também em CE II, p. 325 e CE I, p. 200.

Nietzsche afirma que “com o passo correto da língua começa a formação” (Ibid, p. 685), e que uma “formação clássica (*klassische Bildung*) só tem um ponto de partida sadio e natural, num costume artisticamente sério e estrito no uso da língua materna” (Ibid), o que se dá com o auxílio da leitura dos clássicos nacionais, para, a partir deles, alçar-se “à terra da nostalgia, para a Grécia” (Ibid, p. 686).

Nietzsche toca num ponto essencial da educação que diz respeito ao modo como deve se desenvolver uma maturação lenta e verdadeira, em que não deve ser exigido do aluno qualquer aspiração à independência por meio de sua linguagem e pensamento ainda vacilantes, sendo que, ao invés disso, é importante que ele aprenda a falar corretamente primeiro. Ao invés de apresentar pretensões de juízo estético ou mesmo de criações estéticas é preciso antes ser guiado pelos cânones das artes, sendo devoto e dedicado ao seu conhecimento e contemplação. Ao invés de ser incitado a filosofar, deve-se aprender a ler os filósofos e a compreendê-los (Ibid, p. 687/688).

Neste âmbito de compreensão é possível entender como Nietzsche afirma a inexistência de bons escritores na Alemanha na primeira *Consideração Extemporânea* como um fenômeno decorrente da falta de estilo por conta da inexistência de uma “norma unitária” (CE I, p. 220) da língua que faça jus ao cuidado dos escritores clássicos alemães. Também neste sentido, talvez se torne mais claro porque tamanha dedicação no último capítulo da CE I em citar inúmeras frases do livro de Strauss para demonstrar a perda de toda regra estabilizadora da forma da língua. Pois não se trata somente de um problema de Strauss, mas da cultura alemã, decorrente dos seus procedimentos formativos que, com a incapacidade de dar uma forma unitária à própria língua, se mostra ainda mais impotente para a autenticidade de sua cultura perante as outras, constituindo-se num cosmopolitismo caótico decorrente do excesso de conhecimentos sem que houvesse a preocupação com uma apropriação que fizesse destes conhecimentos algo próprio, assim como os gregos o fizeram com as influências estrangeiras.

3.4. A Liberdade Juvenil e o Abandono da Filosofia

Uma característica elementar do *Gymnasium* seria a preparação para a universidade. E, conforme vimos no primeiro capítulo a partir de Schleiermacher e Humboldt, a universidade seria o espaço destinado à ciência, a qual, devido à sua visão de conjunto da conexão entre os

diversos conhecimentos, deveria proporcionar ao estudante a capacidade de pensamento e deliberação racional independentemente de coações externas, pelo próprio valor do conhecimento capaz de discernir e julgar por si mesmo, conquistado com o exercício do modo de proceder científico. Por sua vez Schleiermacher considerava importante 1) a liberdade acadêmica, que diz respeito à liberdade que o aluno tem em relação à escolha de que disciplinas cursar e em que horas e como estudar, e 2) a liberdade estudantil, que se configura na liberdade em relação às convenções sociais; sendo que o rigor e a disciplina do trabalho científico possibilitariam a autonomia, a auto-determinação da lei moral. Ou seja, a universidade deveria ser um espaço livre para que o aluno se experimentasse e criasse uma moral própria a partir de sua autonomia. Neste sentido, haveria já no *Gymnasium* uma tendência a preparar o aluno para esta liberdade; de que forma? Dando-lhe liberdade, ao invés da disciplina rígida e obediência que exige Nietzsche.

Pois para ele, a liberdade acadêmica que ocorre nas universidades se dá desastrosamente como resultado do mal preparo do aluno no *Gymnasium*. A seu ver, a essencial característica da liberdade acadêmica se dá pela posição que o aluno assume como ouvinte, o ouvido é o ponto de ligação do estudante com a universidade. Ele pode escolher o que ouvir, sem que seja necessário que ele acredite ou veja efetivo valor no que ouve; assim como pode simplesmente fechar os ouvidos quando não quiser mais ouvir. Nisso consistiria a sua liberdade. Haveria liberdade também num outro sentido: devido ao fato de que tudo o que o estudante faz, diz e pensa quando está em sociedade, que tudo o que o estudante é quando está imerso na vida pode ser completamente independente da sua relação com a instituição de formação superior corporificada na universidade. O professor experimenta também a sua parte na liberdade acadêmica, sendo que, o que ele diz, em geral, não tem relação com o que ele pensa e faz, e somente a sua fala é o que se exterioriza para os estudantes. Enquanto o aluno escreve às vezes enquanto ouve, o professor frequentemente lê enquanto fala, e os supostos representantes da cultura se orgulham exaltados desta “dupla autonomia” a que chamam “liberdade acadêmica” (FIF, p.740).

A universidade em sua fundação, tendo como uma das principais referências teóricas o escrito de Schleiermacher, propunha-se a defender a autonomia do conhecimento, para que ele ocorresse numa dinâmica de auto-realização e independente dos interesses nocivos do Estado. Mas o que acabou por acontecer foi que, ao invés de a universidade ser separada do Estado, este se manteve enquanto seu tutor realizando a vigília e supervisão sobre o seu

funcionamento, de modo que, com o ímpeto de independência, a universidade acabou por se tornar distante da vida, e não do Estado; e como consequência, o saber se distanciou da ação, e a formação se manteve sempre no âmbito puramente teórico, intelectual. É por isso que Nietzsche pode dizer que os atos dos professores em nada têm a ver com o que dizem, pois o pensamento, ao invés de ser um fim em si mesmo, quando subsumido à máquina estatal, torna-se inevitavelmente um meio para fins subjetivos: tanto no que diz respeito aos fins do professor enquanto funcionário desempenhando um trabalho para garantir a subsistência; quanto aos fins do Estado, que passa a ter na universidade vários elementos para a sua manutenção e para a intensificação de sua força, seja a partir de ideologias eruditamente elaboradas que justifiquem a sua existência e os seus desígnios (do Estado), seja com o oferecimento de oportunidades em postos de trabalho para seus súditos interessados na ciência, ou na produção de técnica e pensamento para fortalecê-lo perante outros Estados.

Devido à falta de professores que vivam filosoficamente ocorre a falta de verdadeiros guias para a juventude, de verdadeiros mestres e educadores. Pois só pode servir como guia aquele que serve como exemplo (o que lembra as palavras de Fichte na p. 72); e o exemplo extrapola em muito o que se diz, pois se refere ao modo como se configura a vida do indivíduo como um todo. Nietzsche entende que a formação legítima só pode surgir quando é provocado o espanto filosófico, o qual é possível desde que a educação seja bem direcionada por alguém que vivencia em si mesmo este espanto. É daí que se consegue um solo frutífero para se desenvolver a formação. Pois o homem já é naturalmente afligido por tantos problemas sérios que, ao provocar certas reflexões, o aluno pode, a partir de suas próprias experiências, ser levado a pensar sobre os problemas mais fundamentais. O período tempestuoso da juventude é ainda mais propício devido à afetação a que o indivíduo está sujeito ser mais forte e sensível, de modo que meras questões e acontecimentos do dia-a-dia podem aparecer com tal grau de importância para merecerem explicação e reflexão.

Mas acontece que na época de Nietzsche a filosofia já não ocupava o lugar central e sustentador da universidade conforme seu projeto originário e já não era pensada enquanto ciência absoluta e área de conhecimento privilegiada mesmo no *Gymnasium*. A ciência moderna fez com que ocorresse algo inédito acerca do que havia sido entendido como ciência no decorrer da história do ocidente. Pois, o avanço científico em áreas do conhecimento cada vez mais especializadas (o que se intensificou no século XIX) fez definitivamente com que ela passasse a interferir diretamente na realidade, o que se deu através da produção de técnica.

Com a produção de técnica, a formação de especialistas se tornou algo imprescindível, sendo que passou a ser necessária a atuação de pessoas capacitadas nas respectivas áreas de conhecimento enquanto profissionais. Com a interferência no mundo natural ocorreu a intervenção nas esferas sociais – através da divisão social do trabalho -, políticas – pois a posse de conhecimento científico passou a significar cada vez mais o aumento de poder dos Estados – e cultural – através da criação de um ideal de realização humana na Terra por meio do infinito progresso da manipulação técnica e conseqüente proporcionamento da felicidade e bem estar enquanto finalidades últimas do homem. Deste modo, as ciências particulares desbancaram a soberania e independência da filosofia. Pois com a morte de Hegel em 1832, as idéias de sistema e filosofia especulativa caíram em descrédito, porque, por um lado não se pensava mais na possibilidade da construção de um sistema de pensamento que fosse capaz de abarcar o todo da realidade; e por outro, o valor da experimentação e demonstração adquiriram legitimidade por se mostrarem como métodos seguros para o conhecimento, que extrapolavam a subjetividade das visões de mundo de filósofo A ou B.

Deste modo, a desvalorização da filosofia e a prática monológica da docência dificultam a determinação de direcionamentos para o jovem, devido tanto ao distanciamento da vivência propriamente dita a que pode se referir tudo aquilo que ele está a ouvir, assim como a distância em que o professor se encontra em relação ao que diz e em relação aos pensamentos e vivências do estudante. Neste formato de liberdade acadêmica o aluno é deixado a si mesmo, sendo que, afirma Nietzsche, o homem na juventude precisa de guias, de orientadores, porque, devido à sua imensa susceptibilidade ao metafísico, pode passar “quase instintivamente” a uma consideração de que tudo na existência é ambíguo e que as opiniões recebidas ao longo de uma tradição nada significam (FIF, p. 742). Não se trata simplesmente de entender Nietzsche como um conservador por dizer que conhecer a pluralidade de valores passados e de distintas civilizações atuais não é o mais importante, pois o que não é o mais importante não se refere aos *valores* em si mesmos, mas ao seu *conhecimento teórico e histórico*. Sendo que, ao invés disso, deveria estar havendo uma maior atenção ao desenvolvimento de habilidades, por meio da filosofia, para que o jovem aprendesse a atuar com decisão na vida – o que exige o aprendizado da limitação do seu ímpeto por conhecimentos.⁷⁹ Ele deve aprender a limitar o seu ímpeto por conhecimento para não se

⁷⁹ É importante atentar para a importância em Nietzsche da limitação do conhecimento enquanto questão fundamental numa legítima formação. Sendo que ele chega até a fazer um elogio em CE II, p. 327/328, da “mentira necessária” proposta por Platão para ser contada às crianças sobre a “aeterna veritas”, o caráter estável

acostumar a se deparar com todas as novidades de forma neutra, objetiva e insensível; mas que, ao invés disso, pudesse relacionar o aprendido com suas vivências mais próximas, de modo que fosse capaz de interferir na formação de sua personalidade. Neste sentido diz Nietzsche na segunda *Consideração Extemporânea* acerca dos procedimentos formativos de seu tempo:

“(...) o homem jovem tem que dar início por si mesmo a um saber para a formação (*Bildung*), e não mais a um saber para a vida, ainda menos para o viver e o vivenciar. E este saber para a formação é incentivado e infundido no jovem como saber histórico; quer dizer, sua cabeça é repleta com um incrível número de conceitos, que são deduzidos do conhecimento mais altamente mediado acerca dos tempos e povos passados, e não da visão imediata da vida.” (CE II, p.327)

O estudante precisa ser orientado por pressupostos morais apresentados por bons guias, por bons educadores; pressupostos estes que propiciem, por exemplo, a percepção da necessidade de ser extemporâneo, de sempre levar em consideração os acontecimentos contemporâneos sem necessariamente ser influenciado por eles; por pressupostos que possibilitem ao jovem analisar e julgar o seu próprio tempo, ao invés de se considerar como aquele que vivencia o tempo mais velho, o último, o que desenvolveu a consciência histórica, e que, por isso, tem o direito de julgar os tempos anteriores como etapas inferiores de um processo de compreensão amadurecido somente na contemporaneidade. Somente assim seria possível desenvolver no jovem a habilidade para determinar e interferir no mundo ao seu redor.

Nietzsche identifica sua cultura numa perspectiva acomodada, sem forças criativas, que, envelhecida, só vive retrospectivamente sem fazer do presente o centro da atenção; pautada no senso comum, na opinião pública, no conforto burguês e no trio valorativo soberano figurado em Deus, na pátria e na família. É contra este ideal de civilização que Nietzsche considera importante orientar os jovens, propiciando-os a capacidade de perceber a existência com mais seriedade e dificuldade, de percebê-la como problema, de conseguir tirar

e previamente definido de suas naturezas e ofícios, ou seja, de sua colocação no interior do Estado ideal; remetendo-se à história de um estado de sonho originário que precedera seus nascimentos, em que já fora definido pelo “artesão da natureza” o metal que constituiria cada alma. Definição esta que, devido ao seu caráter divino e natural, proporcionaria uma forma de crença salutar e respeito pelas diferentes funções e pelos distintos talentos enquanto uma ordem natural das coisas, uma ordem a-histórica; de modo que os indivíduos pudessem se restringir a um âmbito determinado de atuação por considerarem a existência sólida e imutável de sua proveniência e destinação: eles não seriam fruto do caos da história, mas de uma determinação detentora de sentido que viabilizaria a intensificação da ação.

lições da vida, de conseguir identificar os motivos que determinaram e determinam a sua personalidade, de perguntar como se tornaram o que se tornaram e porque sofrem em serem assim (CE III, p. 374).

Deste modo, a formação histórica paralisa o espírito filosófico, sendo que as preocupações filosóficas, ou seja, acerca dos problemas que são eternamente presentes e fundamentais, acabam por ser substituídas por questões históricas e filológicas, como a de cogitar se o que um filósofo pensou foi isso ou aquilo, ou se se pode atribuir a autoria de um escrito a esse ou àquele filósofo, ou qual interpretação sobre seu escrito merece mais consideração. Obviamente estas questões são dignas de atenção, mas não podem assumir o estatuto de filosofia, pois fazer história da filosofia seria, segundo Nietzsche, uma forma de banir o questionamento filosófico genuíno da universidade. Deste modo, o problema da aula puramente histórico-expositiva reside no fato de este método ser, em geral, um sintoma da incapacidade do professor para fazer filosofia, sendo que então, ao invés disso, resta-lhe descrever sistemas e filosofias. O contrário do monólogo seria a conversa, o diálogo, que exigiria daquele que dele participasse a sensibilidade à percepção do caráter problemático da existência em seus variados setores sem que fosse necessário ter formação erudita para isso, sem que o que legitimasse a posse da palavra fosse o conhecimento histórico, em suma, sem a aula acromática.

Quando acontece uma exceção à regra, e o professor expressa certos pensamentos graves e sinceros, o modo como isso tem que acontecer é contra o legítimo proceder filosófico, pois, além de exigir hora marcada – o que vai contra a espontaneidade com que o pensamento brota em determinados estados de ânimo que são muito específicos –, exige a divulgação em caráter público de algo que na verdade se configura enquanto pensamento íntimo, que merece ser comunicado a um restrito grupo de amigos, ou seja, onde a amizade é o veículo para o pensamento legítimo. O problema nuclear da filosofia institucionalizada é que o modo acadêmico de tratá-la contradiz o seu sentido originário, de que filosofia é coisa de amigos, é algo que se dá devido a um sentimento que leva o indivíduo em direção a este objeto de amor que é o saber para aprender a melhor viver, a superar a si mesmo⁸⁰; em que a atração é irresistível porque existe um *pathos* filosófico, o qual se realiza na interlocução entre indivíduos afetados por este *pathos*, que são tomados pelo sentimento de amizade e espanto

⁸⁰ “(...) pois no amor a alma não ganha somente a visão clara, dividida e desdenhosa para consigo mesma, mas também aquele desejo de olhar-se de cima e procurar com todas as forças um si-mesmo ainda mais alto escondido em algum lugar”. (CE III, p. 385)

(*Erstaunen*), devido respectivamente à percepção de recíproca atenção e consideração pelo valor do pensamento, e à perenidade da seriedade de determinadas questões que independem do momento histórico.

Com este tipo de formação universitária – cujo modelo, segundo Nietzsche, já provém do *Gymnasium* -, o estudante goza de fato de certa liberdade, mas é um tipo de liberdade que não alcança em profundidade o seu sentido, pois proporciona o desalento, a indecisão, a falta de poder de autodeterminação, a constante dúvida, a incapacidade para agir e para julgar. Nietzsche entendia que o verdadeiro educador é um libertador, que possibilita que o jovem pense por si mesmo. Pensar por si mesmo sem alguém que auxilie nesta difícil tarefa pode ocasionar a perda da capacidade de se direcionar por meio da descoberta em si de quais inclinações e habilidades merecem receber mais atenção e em que medida devem se relacionar com o desenvolvimento das outras; faz com que o jovem, em meio à falta dos pressupostos básicos para sua autodeterminação, se atormente quanto ao rumo que sua vida deve tomar, sendo impelido a mergulhar no mundo do trabalho e das ocupações do dia-a-dia. Isso não inviabiliza sua crise interna, pois em certos momentos ele retoma a força e tenta desesperadamente se apoiar em algo para não sucumbir de vez a alguma especialização qualquer. Em meio à inabilidade consigo mesmo, ele busca pelo mundo da atividade para não voltar os olhos para seu caos, abandono e indigência interior. Em suma, Nietzsche entende que o jovem não pode ser simplesmente deixado por si mesmo para se autodeterminar, ele deve ser conduzido de uma forma adequada para que possa lhe ser possibilitada a capacidade de se educar e pensar por si mesmo, ao invés de se esperar somente dele esta determinação e conhecimento de si o suficiente para deixá-lo livre em conformidade com suas inclinações e resoluções provindas da inexperiência, descuido, pressa e incerteza da juventude.

3.5. A Ciência e o Especialista

Nesta forma de educação em que faltam guias e modelos, a juventude fica a mercê de si mesma e de um sistema educativo que a encaminha para dois caminhos possíveis, os quais Nietzsche denomina “ampliação e expansão da formação” (*Erweiterung und Ausbreitung der Bildung*) por um lado e a “redução da formação” (*Verminderung der Bildung*) por outro. A primeira se constituiria basicamente na seguinte lógica: o máximo de conhecimento possível → o máximo de produção possível → a maior felicidade possível. Trata-se da formação

voltada para aquilo que lhe há originariamente de mais contrário: a utilidade, o lucro. O conhecimento tem a finalidade imediata de produzir dinheiro, e torna-se imprescindível que o processo formativo viabilize este objetivo o quanto antes, criando-se uma necessidade moral na relação entre inteligência e posse, riqueza e cultura. Por outro lado, a outra tendência educacional, a redução da formação, visaria a produção daqueles que se dedicariam a ciência, quem Nietzsche denomina como *Gelehrte*. Neste momento é ele quem nos interessa, sendo que, apesar de o *Gymnasium* ser também um caminho para postos de trabalho burocráticos e cargos estatais, - ou seja, trabalhos que teriam a finalidade última de proporcionar bons salários -, em seu fundamento reside a formação científica, a preparação para a formação do *Gelehrte*. Vamos então agora fazer uma pequena digressão sobre o sentido histórico desta palavra e retomá-la em seu uso no pensamento da *Bildung* clássica que tratamos no primeiro capítulo.

Segundo o dicionário dos irmãos Grimm, já no século XV o termo *Gelehrt* se referia ao indivíduo versado em questões jurídicas, referentes tanto ao conhecimento e julgamento da vida espiritual pensada no sentido religioso, quanto de questões mundanas, relacionadas à vida civil, ao domínio do direito. Enquanto substantivação do participio passado do verbo “*lehren*”, que significa “ensinar”, o termo *Gelehrt* teria o sentido de se referir àquele que foi “ensinado”, ao douto, o erudito, o instruído, disciplinado, perito, homem de ciência. Passando por várias conotações específicas, o *Gelehrt* já se referiu ao douto em literatura, àquele que sabe o latim, ou mesmo àquele que sabe escrever em geral. Em equivalência ao latim e ao grego, carrega consigo o sentido tanto do *doctus* latino quanto do *sofos* grego. Nos estudos sobre a Grécia que se intensificam no século XVIII aparece o termo “*gelehrte Griechenland*”, ou seja, Grécia sábia ou erudita. Até mesmo Winckelmann chega a se referir a estátuas gregas como “*gelehrte Statue*”, “estátuas sábias”, figurando o ideal do equilíbrio, serenidade e beleza. Chegou-se a associar o termo *Gelehrte* com *Werte*, ou seja, o erudito com o valor, como algo digno de valor. Afirmou-se até que a distância que separava um erudito de um leigo seria equivalente à que separava um vivo de um morto.

Retomemos o sentido que o *Gelehrte* passou a ter especificamente como representante da ciência no interior da instituição que passaria a figurar como o principal baluarte da cultura: a universidade. Vimos que em *O conflito das Faculdades*, Kant fez a exigência de que, no interior da arquitetura do saber então vigente com base na instituição da universidade, a faculdade de filosofia assumisse o papel de faculdade livre de todos os

interesses do governo, podendo assim, em contraposição às outras faculdades, colocar suas questões quanto ao sentido dos fundamentos e modos de proceder destas faculdades. Assim, segundo Kant, quem detém o uso livre da razão é a filosofia, enquanto as outras ciências têm por finalidade o cumprimento obediente dos desígnios do Estado; ou seja, elas detêm o poder executivo, mas não o legislativo, e, por conseqüência, “não são livres para fazer um uso público da própria sabedoria” (KANT, 1964, p. 280). Pois seus estudiosos se limitam à condição de “letrados (estudiosos)”, “homens de afazeres ou técnicos da erudição” (Ibid). A liberdade de pensamento aparece como exclusividade daqueles que se ocupam da filosofia, que visam a verdade, o conhecimento e a ciência por si mesmos, sem qualquer interferência de poderes políticos, sociais ou religiosos. Somente estes seriam os *Gelehrten*, excluindo-se os outros estudiosos.

O caráter filosófico do qual as outras faculdades eram privadas poderia ser-lhes conferido por meio de um projeto de sistematicidade do todo do saber, de modo que a liberdade então exigida para a filosofia passasse a ser exigida para a universidade como um todo – o que foi o projeto de nova universidade alemã. Deste modo, o *Gelehrte* passa a ser o homem de ciência, mas não necessariamente que lida diretamente com a filosofia enquanto disciplina, porque, independentemente da área do saber, aquele formado na nova universidade alemã, teria também uma formação filosófica, o que significa que seria capaz de perceber a relação da totalidade das ciências configurando um todo sistemático somente possível pela capacidade de pensamento filosófico em que todo cientista deveria passar a ser formado. O que significa que o *Gelehrte*, entendido como cientista, por definição, não estaria restrito somente a um âmbito específico de saber, pois seria capaz de compreender a ciência a que se dedica sempre numa relação de universalidade, sempre em relação com o todo do saber proveniente das outras ciências. Este seria o modo de se evitar a pura especialização que limita o horizonte de conhecimento e atuação a um único campo do saber. A universidade se torna o lugar privilegiado do *Gelehrte*, o qual se apresenta como o protagonista da visão sistêmica da realidade e, nas palavras de Fichte, o “educador da humanidade”, aquele que tem a última palavra no julgamento dos vários âmbitos da cultura. E, além disso, o erudito, como também já vimos, devido ao exercício da ciência, estaria melhor preparado para a moralidade.

Voltando-nos rapidamente ao dicionário dos irmãos Grimm, o termo *Gelehrte* aparece em outras acepções em relação às que citamos no início mais atrás. No século XVIII, o *Gelehrte* tem também o sentido de pedante, como aquele que estuda muito com a finalidade de

poder criticar, censurar, criar polêmica; que, ao invés de ter o intuito de sentir e descobrir a beleza dos autores, estuda para mostrar sua erudição. Seria aquele que é muito bom em sua especialidade, enquanto no que diz respeito à sua ação na exterioridade, na vida, é inábil. O *Gelehrte* seria uma oposição da vida ativa no mundo. Tanto que já eram correntes afirmações como a de que passou a haver maior preocupação com uma citação bibliográfica equivocada do que com a falta da prática da virtude e da moral; ou de que os *Gelehrten* eram recipientes de informações, enciclopédias ambulantes; que, de tanto buscarem aprender o que os outros pensaram, só aprendiam a aprender, ao invés de inventar, criar e efetivar algo realmente. Além disso, aparece também a crítica no sentido da instrumentalização do saber, sendo que Lessing afirmara que os *Gelehrten* tinham feito da ciência uma ferramenta; Schiller havia feito a diferença entre o “erudito de ganha pão” e o filósofo. E enquanto havia a rima de *Gelehrte* com *Werte*, havia também, já no século XV, a rima de *Gelehrte* com *verkehrte*, ou seja, invertido, errado; ou como aquele que se gaba de seu conhecimento especializado e se esforça para aproveitar qualquer situação para empregá-lo de alguma forma. De qualquer modo, o *Gelehrte*, na variação e evolução de seu emprego, apresenta o caráter de detentor de um conhecimento especializado.

Por este caminho podemos nos aproximar das considerações feitas por Nietzsche sobre o *Gelehrte*. Ele o considera como resultado de um dos desdobramentos do dogma nacional e econômico de seu tempo. O *Gelehrte* seria, enquanto servidor da ciência, o representante do que Nietzsche chamou de “redução da formação”. Uma de suas características essenciais é não precisar ser excepcionalmente bom em nada, basta ser esforçado e dedicar-se a uma única área de conhecimento de modo a ignorar todas as outras. Enquanto em sua área de atuação e estudo ele se eleva acima do vulgo, em todas as outras áreas e questões ele se assemelha a este mesmo vulgo⁸¹. Ao afirmar isso, num tom de diagnóstico da realidade, Nietzsche aponta para o fracasso de todo o projeto de formação pautado na universidade e na concepção de ciência idealista. Pois o que ele constata é a disseminação das especialidades cientificamente desenvolvidas, mas não enquanto compreensão universalizante como se propunha

⁸¹ Além disso, quando, por sua vez, o especialista se encontra acima do vulgo em outras questões, sua esterilidade prática ocorre por conta de sua covardia, nas palavras de Nietzsche: “Pois os não acadêmicos têm boas razões para um certo desprezo geral pelas universidades; eles as reprovam por serem covardes, porque os pequenos temem os grandes e os grandes temem a opinião pública; porque não tomam a frente em todas as questões da cultura (*Kultur*), mas, ao invés disso, vão, lentos e atrasados, mancando atrás; porque o verdadeiro direcionamento fundamental das ciências estimadas não é mais mantido”. (CE III, p. 424).

originariamente, ou seja, a ciência não se apresenta perpassada pela filosofia⁸². A realização da ciência vinha ocorrendo de forma instrumental e pautada na pesquisa bibliográfica especializada e em experimentos que gradativamente vinham propiciando descobertas em várias áreas das ciências naturais. Não ocorreu a aproximação do ideal do *Gelehrte* enquanto representante de uma personalidade refinada pela habilidosa circulação por entre várias áreas de conhecimento que o possibilitasse compreender os fenômenos de forma global, de modo a se tornar capaz de colocar questões que fossem essenciais para a determinação dos modos de vida do homem. Muito pelo contrário, as questões filosóficas são cada vez mais deixadas de lado, as questões mais essenciais sobre o homem passam a não vir mais ao caso quando se trata da realização da ciência pensada objetiva e positivamente. Intensifica-se o saber sobre vários ramos do conhecimento de forma cada vez mais detalhada e independente, mas, ao mesmo tempo, cada vez mais fragmentária, ou nas palavras de Nietzsche, cada vez mais míope, sendo preciso sempre ver tudo de perto demais, o que vai diretamente em oposição a qualquer idéia de compreensão global, que possibilite relacionar conhecimentos específicos com problemas em torno das questões perenes que se mantêm a cargo da filosofia.

É neste sentido que Nietzsche reivindica a necessidade de que o indivíduo pense no por que de sua personalidade ter assumido as características que assumiu, no por que se transformou nisso que se é. Este tipo de reivindicação se propõe a pensar em algo que já é tido como pressuposto e ignorado pelo novo dogma da formação, o qual, além de visar a busca de conhecimento sem conseqüências morais intensificadoras e questionadoras da concepção de humanidade, passa ainda a ser revestido por um outro tipo de valor moral: a limitação especializada é compreendida como “fidelidade às pequenas coisas”, ou como sinal de sobriedade e moderação. Assim, a formação vira sinônimo de ciência – no sentido de ciência positiva especializada. Ao fazer da formação um procedimento tão unilateral, são

⁸² Lembramos que esta constatação não quer dizer que Nietzsche acreditasse na possibilidade e nem mesmo concordasse com o pensamento da filosofia do idealismo, sendo que é notável sua crítica a toda idéia de sistema. Mas que, ao invés disso, se trata de uma crítica ao abandono do exercício especulativo e reflexivo da filosofia em prol da pesquisa em áreas distintas da realidade com a única finalidade de conhecê-las e torná-las úteis. Há sim a exigência de Nietzsche pelo exercício de uma capacidade globalizante de pensar, mas não na forma de uma “compreensão conceituante” (*begreifende Betrachtung*) como aparece em Hegel (ver, por exemplo, a introdução da *Filosofia da Natureza* em sua *Enciclopédia Filosófica*), que se dá no fim de um processo progressivo de auto-compreensão e identificação da razão. O sentido de globalidade, de uma imagem do todo se refere ao que fez Schopenhauer por meio de sua metafísica da vontade, em que, pelo pensamento conceitual, tenta mostrar sua compreensão acerca do caráter intuitivo e imediato de apropriação da verdade residente no sentimento estético, o qual é tratado em minúcias no 3º livro de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Neste sentido diz Nietzsche na CE III, p. 356: “(...) pode-se dizer que somente aquele que concebeu de forma sólida o quadro geral da vida e do ser tratará das ciências particulares sem prejuízo (...)”.

inevitavelmente deixadas de lado outras dinâmicas de realização do homem, como a relação com os sentimentos e com a moralidade.

A ciência neutra que visa o conhecimento sem a preocupação em estabelecer sua relação com outras disposições do homem, faz daquele que a ela se dedica um indivíduo que passa a incorporar esta frieza, não se exercitando para lidar com outras dinâmicas do funcionamento de sua humanidade, como o cultivo dos sentimentos, costumeiramente entendidos em sentido negativo ao que é lógico/racional. Por um lado seriam justamente os sentimentos que proporcionariam ao homem as atitudes que dariam verdadeiro valor e vida à sua existência. Nietzsche chega a falar da importância dos sentimentos de insatisfação e nostalgia, enquanto duas forças motoras que devem impulsionar o homem. Chega a falar do desespero da verdade (*Verzweiflung der Wahrheit*) e da importância do caráter impetuoso da juventude. Uma das formas de funcionamento da personalidade que devia receber maior atenção – e que não cabe à ciência –, é o exercício da habilidade de se apropriar e fazer uso ativo de certos sentimentos de que somos acometidos.

Ao contrário do pensado por Kant, o *Gelehrte* não se tornou o filósofo; ao contrário do pensado por Fichte, o *Gelehrte* não assumiu uma configuração que lhe possibilitasse ser modelo, pois, para além de seu campo de estudo, ele é tão vulgar como a massa inculta; ao contrário dos pressupostos de Hegel e Schleiermacher, o exercício da ciência não ocasionou a moralização. Tanto é que Nietzsche, na terceira *Consideração Extemporânea – Schopenhauer como Educador*⁸³, atenta justamente para a característica essencial das chamadas instituições superiores de ensino no que se refere à situação da ciência não estar atrelada a nenhum princípio que a restrinja e lhe seja superior⁸⁴. O cientista assume a característica de alguém desprovido de pensamento, voltado para um restrito campo de signos que se inserem num horizonte semântico pré-determinado. Perante momentos de efetiva decisão, ele é colocado em xeque, pois não cultivou certas partes constituintes de sua personalidade responsáveis pela valoração das ações ou pela boa escolha da atitude nos momentos em que as circunstâncias lhe exigem, devido à exclusividade da dedicação à neutralidade, à objetividade, à constante

⁸³ Doravante CE III.

⁸⁴ Aqui podemos vislumbrar uma radicalização daquela exigência de Kant quanto à liberdade e autonomia da faculdade de filosofia no interior da universidade; pois para Nietzsche, o caráter de supervisão que caberia a filosofia sobre as demais ciências deveria ocorrer de modo que ela estivesse completamente liberta da própria universidade, pois somente assim ela teria real autonomia: “Parece-me ser do mais alto valor se surgir um tribunal mais alto fora das universidades, o qual controle e dirija também as instituições que se referem à formação e a promovem; e, assim que a filosofia se separar das universidades e, com isso, se purificar de todas as considerações e obscurecimentos indignos, ela poderá ser nada mais que tal tribunal (...)”. (CE III, p. 425)

recorrência à referência bibliográfica. O *Gelehrte* se apresenta como uma figura “distorcida e debilitada” porque foi educado pela ciência, “um abstrato desumano”. Como consequência, num formato de cultura pautado na formação científica, passa a não mais haver espaço para reflexões morais, e muito menos para modelos figurados em indivíduos que criam, que determinam valores. Passa a ser inexistente a figura do modelo moral porque o valor que alguém tem passa a ser medido pelo âmbito teórico de seu desempenho, o que significa que alguém que desenvolve uma grande pesquisa e realiza descobertas decisivas em nada tem a ver necessariamente com algum tipo de grandeza da personalidade ou com posturas morais relevantes, ou, em suma, com a forma de sua personalidade. Mas o pior é que, em geral, os *Gelehrten* a que Nietzsche se refere, sequer fazem grandes descobertas, resumindo-se a catalogadores de uma limitada área de conhecimento. Seriam indivíduos que se dedicam com tanto afincamento ao conhecimento por não saberem o que fazer do ócio, não suportando não ter um livro ou alguém para se entreter, para poderem assim não voltar a atenção para si mesmos. Trata-se da constatação de que a formação “esclarecida” nunca ultrapassou o ensino meramente intelectual.

3.6. A Lembrança e o Esquecimento

Até agora, ao tratarmos das questões referentes ao problema da formação aos olhos de Nietzsche, em diversos momentos tocamos levemente no problema do excesso de história, seja no modo de lidar com a língua, tratando-a como algo morto; seja no modo de o estudo científico se compor a partir de pesquisas históricas e ocasionar a desorientação por conta de uma concepção de total relatividade contextual para os jovens formados com base numa compreensão historicista; seja pelo excesso de história ocasionar um cosmopolitismo que inviabiliza a criação de um estilo, de uma identidade tanto ao indivíduo como ao povo. Mas agora trataremos especificamente do modo como Nietzsche considera a relação entre a lembrança figurada na história e o esquecimento para compreendermos melhor um fator determinante de sua perspectiva trágica, que entende o homem como um ser que precisa esquecer para agir de forma decisiva. É muito importante este passo no caminho de nossa ocupação com o modo que Nietzsche pensa o problema da formação, porque o sentido positivo do esquecimento em seu pensamento aponta para uma concepção de humanidade completamente distinta do ideal das filosofias da consciência e da representação da

modernidade, assim como dos objetivos historicistas. Pois o esquecimento é algo que escapa à consciência, é justamente aquilo que não é consciente, em meio do que a frágil consciência está lançada. O esquecimento, justamente desse modo, viabiliza o funcionamento da capacidade criativa como contraposição ao valor - também importante - da lembrança que, enquanto presente, estabiliza o que já foi criado. Ou seja, aqui nos reaproximamos, de certa forma, de um par de oposições que nos remete à constituição da *physis*: do caráter necessário da convivência de impulsos que trazem coisas à luz com os que as obscurecem, aniquilam, para que novas criações possam brotar. Ao exigir o equilíbrio entre estas duas esferas de constituição do homem (proveniente da duplicidade de impulsos da natureza), Nietzsche expande o sentido da compreensão de humanidade, a qual vinha sofrendo em déficits vitais por conta de, no decorrer da história ocidental, ter valorado demais um lado somente desta duplicidade necessária. Depois destes milênios trata-se de reaprender a esquecer. Tratemos pois desta habilidade agora. Mas para tanto, vejamos brevemente algumas características elementares do historicismo do século XIX.

3.6.1. O Historicismo

Há algumas páginas falamos sobre como a filosofia, após a morte de Hegel, perdeu o estatuto de explicação última sobre o todo da realidade e caiu em descrédito perante as ciências positivas. Por sua vez, a ciência histórica, no interior da já consolidada faculdade de Filologia, passa então a se desenvolver com cada vez maior intensidade, expandindo-se para as várias áreas do conhecimento. Com a progressiva introdução da história em todos os âmbitos da cultura, passa-se a negar as tradicionais perspectivas de entidades atemporais como a concepção de *razão* do esclarecimento, de direitos naturais e da teologia ortodoxa -, e intenta-se demonstrar a origem histórica de todos os âmbitos da realidade humana – e também da realidade natural.

Com a crescente cientificização da cultura, e a historicização da ciência, houve o intento de fazer com que a história se tornasse uma ciência, sendo que esta passou a ser a única forma legítima de conhecimento. O primeiro problema encarado por esta corrente de pensamento que entendia a história como o princípio fundamental de compreensão principalmente dos fenômenos humanos, denominada como *historicismo*, foi o desafio da conquista da objetividade. Pois, ao contrário das ciências naturais por exemplo, os fenômenos

históricos nunca se repetem; assim, tornando-se impossível a almejada universalização científica que possibilitasse a instauração de leis. Por sua vez, uma das primeiras formas de manifestação do historicismo foi a utilização do positivismo prático das recentes ciências do espírito (as *Geisteswissenschaften* que cresciam em autoridade através da sociologia, antropologia, psicologia, etc), de modo que se trabalhava com o acúmulo e seleção de materiais e fatos não hierarquizados e com pretensões de objetividade, constituindo-se uma prática científica que se abstinha por completo de considerações de tipo prático, mantendo-se na tranqüilidade que possibilita a não preocupação com questões morais, sociais ou políticas. Em suma, trata-se de reunir as fontes e os materiais que facilitam o acesso aos textos (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 50).

Uma outra conseqüência do modo historicista de se compreender o conhecimento foi a instauração de um corrosivo relativismo, sendo que se tinha como pressuposto a impossibilidade da validade absoluta científica, normativa ou estética. Deste modo, somente a constatação de fatos e conexões históricas poderiam promover a garantia de objetividade, e a história assume a posição de exposição não valorativa dos fatos, sendo que noções de norma e valor não têm justificação científica, e, por conseqüência, não se espera qualquer moralização do indivíduo que pratica ciência - aquela moralização pretendida pelo projeto de ciência idealista.

De forma geral, a tarefa fundamental do historicismo como um todo seria a de “observar, entender e explicar a totalidade dos fenômenos culturais desde sua historicidade” (Ibid). E, se a vida humana é resultado da ação do homem - descartando-se a idéia de desenvolvimento natural -, por conseqüência, não há a inalterabilidade da razão defendida tanto pelo Iluminismo francês quanto pelo Esclarecimento alemão, e o que resta à história é narrar o que aconteceu até o presente e apresentar aos nossos olhos o que a tradição tem a oferecer, o que dá margem à presença de um certo conservadorismo. Deste modo, a neutra coleção de fatos, o relativismo e o conservadorismo são três características que aqui apresentamos como essenciais para se compreender o historicismo – mesmo que sem contar outras faces do decorrer desta complexa corrente de pensamento.

Justamente devido à historicização da razão é que se tornou impossível a sustentação da reflexão filosófica sistemática enquanto uma instância independente e de autoridade suprema sobre pensamento. Porque a partir de então, a razão também tem sua história, tem causas exteriores a ela, e, por muitas vezes, até mesmo irracionais. Levando-se a cabo e

radicalmente este pensamento, ocorre a percepção de que o próprio historicismo é resultado de um decorrer histórico. Assim, o sujeito da investigação no caso, passa também a ser conhecido quando se dá o conhecimento do mundo, o que desperta a consciência da finitude e da autonomia limitada frente à força superior da totalidade histórica, abrindo-se espaço para uma resignação prática que somente intensifica o relativismo citado acima, e evidencia, apesar de tudo, um outro momento da história do Ocidente, em que os paradigmas fundamentais da modernidade não dão mais conta de explicar a realidade; pois pela primeira vez, tanto o homem como a razão são pensados enquanto frutos de um processo, de uma história. E, além disso, faz-se necessário repensar os fundamentos da teoria do conhecimento que pressupunha uma diferença ontológica e a separação colocada entre o sujeito e o objeto de investigação – o que, diga-se de passagem, passaria a conferir à ciência histórica e às outras ciências do espírito sua peculiaridade.

É inegável a importância deste movimento na história do pensamento que se refere à tomada de consciência da existência do homem no tempo como uma contrapartida em relação à tradição que sempre considerou, de algum modo, a soberania e veracidade superior daquilo que é atemporal. Mas, dependendo como este homem lida com esta consciência, as conseqüências que daí decorrem podem ser desfavoráveis à intensificação deste “poder obscuro, propulsor, insaciável e desejante de si mesmo” (CE II, p. 269) que é a vida e à pluralidade de modos de viver que façam jus a uma realização humana com metas mais elevadas.

3.6.2. O Excesso De Memória

Uma característica essencial da perspectiva histórica é a super valorização da memória de modo que o esquecimento se tornasse algo para ser evitado e considerado numa escala mais baixa de valor⁸⁵. Uma conseqüência do ponto de vista histórico é a sensação de que residimos no mais diáfano e etéreo devir. Ainda mais que, com a consciência histórica, o homem percebeu como os grandes personagens e impérios da humanidade foram consumidos de forma voraz por este constante devir que tudo muda e destrói, de modo que, pensando-se historicamente, a grandeza destas particularidades parecem até menores. Pois o olhar histórico

⁸⁵ Ou seja, apesar de romper com as entidades atemporais da tradição, a historicização das visões de mundo, em seu sentido radical, reafirma, por outros meios, a importância da lembrança já realçada por meio de fundamentos metafísicos da tradição ocidental presente desde a teoria da reminiscência de Platão.

não consegue estabilizar os fatos, de forma a-histórica, para que estes fatos alcancem sua legítima grandeza, que só se faz possível esquecendo-se do caráter esmagador da totalidade do tempo. Ou seja, somente uma estabilização momentânea e não comparativa pode fazer com que o homem acabe por se sentir no direito de julgar com autoridade o passado, devido ao fato de sua tomada de consciência do caráter histórico da humanidade. E também para que sua própria ação no presente não seja inviabilizada pela perda da capacidade de poder *estar sendo* de forma não histórica, para que então de fato se possa fazer história, através de atos que tragam novidades salutaras ao homem, e que lhe propiciem a intensificação e criação de sua própria vida - atos estes, que, para poderem se efetivar, precisam do *esquecimento* (*Vergessenheit*).

Para aclarar o sentido do esquecimento, remetomo-nos à segunda *Consideração Extemporânea - Da utilidade e desvantagem da história para a vida*⁸⁶, onde no primeiro capítulo Nietzsche diz o seguinte: “Para toda ação é necessário o esquecimento: assim como para a vida de todo o orgânico é necessária não somente a luz, mas também a escuridão” (CE II, p. 250). Com isso podemos entender que, se nos depararmos com um modo de ver a realidade em que nada se consolida - mesmo que temporariamente - numa aparência cuja fixidez ontológica nos permita apreendê-la como algo com o mínimo de estabilidade, toda a realidade se desfaz num devir implacável que a tudo consome, fazendo com que toda “coisa” ou todo “ato” perca a razão de ser por se tornar efêmero demais; ou seja, é necessário não pensar historicamente também – entendendo-se “historicamente” como plena instabilidade e mutabilidade⁸⁷. Assim, Nietzsche estabelece uma relação muito próxima entre o homem que quer sedentamente viver somente de forma histórica com um tipo de homem que não quer dormir, que é incapaz de não se pautar na memória, de não se pautar em qualquer resquício do que passou para criar o presente⁸⁸. É neste sentido que o autor atenta à tarefa de não nos tornarmos coveiros do presente (*Totengräber des Gegenwärtigen*) (Ibid, p. 251), pois é necessário que tenhamos força plástica para “reconfigurar e assimilar o que nos é estranho e

⁸⁶ Doravante CE II.

⁸⁷ Parece-nos ser neste sentido de oposição a um devir absoluto que podemos interpretar uma afirmação que soa extremamente metafísica que aparece em CE III: “No devir é tudo vazio, enganoso, raso e merecedor de nosso desprezo; o enigma que o homem deve resolver, ele só pode resolver a partir do Ser (...) (p. 374).

⁸⁸ Ainda que Nietzsche leve em consideração também de forma positiva determinado modo de apropriação do passado praticado pelo que ele chama de *história monumental* (ver CE II, p. 258-264), em que voltar-se para os grandes feitos passados servem para estimular a atitude do presente; ou como ele assinala na CE III: “Quando a ocupação com a história de povos passados e estranhos é valiosa, o é, na maioria das vezes, para os filósofos que querem proferir um julgamento justo sobre todo o destino humano; por sua vez, não somente sobre o que é ordinário, mas sim, antes de tudo, sobre o mais alto destino que pode caber a homens individuais ou a povos inteiros”. (p. 361)

passado, curar feridas, compensar perdas, dar novas formas ao que se quebrou” (Ibid). Quando não se sabe fazer isso, o indivíduo se torna fraco, pois, devido ao valor que dá à lembrança, não consegue dar espaço para as possibilidades componentes do devir, de modo que o que já aconteceu se mantém com tanta força como se de fato ainda fosse presente, inviabilizando assim o processo poético inerente à dinâmica de imprevisibilidade do próprio tempo. Daí ocorre a peculiar situação em que se pode chegar a perder a capacidade de ação por compreender-se o mundo historicamente como uma contínua passagem instável, voltando-se para o passado por pressupor que ao menos ele é algo acabado e seguro para se ater.

Do mesmo modo que existem esses frágeis indivíduos que não conseguem dar forma que seja capaz de impelir o querer viver do presente, há aqueles que, perante as maiores desgraças em meio aos incidentes da vida, e também quanto à maldade de seus próprios atos, acabam por não se prejudicar, pois mesmo durante, ou logo após o acontecimento, sua saúde psíquica é reconquistada de modo que um bem estar (*Wohlbefinden*) toma conta dele, pois a força do esquecimento lhe possibilita a dedicação de sua força vital e criativa para outras vivências. Este tipo de homem realiza uma economia vital, de modo que aquilo que ele não consegue controlar e fazer um bom uso para a sua existência, é esquecido. Isto que é esquecido é como que colocado fora do horizonte a partir de então perceptível, de forma que não venha a interferir no âmbito de realizações que este horizonte deve se limitar a abarcar⁸⁹. Esta perda da capacidade de se estabelecer e de se circunscrever no interior da limitação que compõe o horizonte, é o que faz o homem perder todo e qualquer ponto de referência para agir, pois os limites que sua visão alcança se mantêm numa constante oscilação, que não permite a dedicação a uma determinada tarefa ou propósito de forma com que este engajamento se dê com todas as forças possíveis, porque seu olhar não consegue manter-se focado nestas limitações momentâneas. Esta avidez de querer novos horizontes, sem que haja o contentamento com o horizonte de possibilidades em que se está numa determinada conjuntura, é o espírito que Nietzsche vê no homem histórico que, devido à ânsia de ampliar sua perspectiva, querendo saber irrestritamente, acaba por não explorar as várias dimensões possíveis residentes num mesmo ponto. Este que consegue se focar num mesmo ponto é o que consegue criar, pois preferiu o momentâneo *não buscar saber* para que sua ação neste momento não fosse inviabilizada. Pois, a tarefa de saber como foram os tempos, os povos, as

⁸⁹ “E isto é uma lei geral: cada vivente só pode se tornar sadio, forte e fecundo no interior de um horizonte (...)”. (CE II, p. 251)

culturas pode significar uma séria displicência quanto à criação de um novo tempo, de uma nova cultura, estagnando os modos de decisão necessários à atribuição de sentidos à existência que é *agora*. E, além disso, esta ânsia acaba por não ter nenhum critério seletivo para determinar *o que* saber, impossibilitando a apreensão criativa do passado de modo que este pudesse servir à vida. Portanto, é preciso desenvolver a habilidade de saber lembrar e esquecer na hora certa, o que diz respeito tanto ao indivíduo quanto à cultura.

Por mais injusto e cheio de erros que seja a limitação dos horizontes de alguém, ainda assim, se estes estiverem bem fixados, há a presença da saúde e da vivacidade. Enquanto os “justos” e os “sábios”, que continuamente deslocam ansiosos estes horizontes de possibilidades, não conseguem se livrar do emaranhado de sua justiça e verdade para darem a devida vazão e o devido espaço ao querer (*Wollen*) e ao desejar (*Begehren*). Isso quer dizer que, sem o invólucro do sentido a-histórico a história sequer teria começado, pois, estamos aqui levando em consideração a necessidade da delimitação do “espaço” para a ação enquanto algo necessário para a efetivação de qualquer acontecimento. Os feitos realmente decisivos, ou seja, que fazem história, somente são possíveis quando o agente ou os agentes que o provocam se encerram nesta densa nuvem de esquecimento que faz com que sua percepção se contente com o que lhe é possível abarcar neste momento. Ignorando todas as outras possibilidades, torna-se inconsciente de tudo que não se refira àquele propósito que ele teve a força de determinar valorativamente a ponto de se manter firmemente nesta resolução que lhe proporcionou a decisão e a ação. É neste sentido que cabe entender a afirmação de que todo acontecimento só se faz devido ao esquecimento, pois a viabilização das forças, devido à não ocupação com toda uma amplitude de possíveis considerações, se torna poderosa quando pode se dedicar de maneira tão exclusiva a realizações selecionadas por uma memória que aprendeu a selecionar o lembrado conforme a intensidade em que isto lhe intensifique a força de querer viver e do querer moldar o tipo de configuração desta vida que lhe propicia o seu *como*.

Agora vai se tornando possível compreender o que Nietzsche estava querendo dizer ao escrever que “A serenidade (*Heiterkeit*), a boa consciência, os atos felizes, a confiança no que está por vir” (Ibid, p. 251) somente se fazem possíveis com o esquecimento através da delimitação de horizontes, pois, encaminhar-se para a condição de serenidade, de jovialidade é ir com audácia e com todo arsenal possível em direção às decisões tomadas. A partir do momento em que é tomada uma decisão, deve-se debruçar-se sobre a possibilidade que foi

acolhida, pois o que foi escolhido é o que determinará o modo de configuração que constituirá a vida de quem decidiu. A serenidade (*Heiterkeit*) é consequência do nível de força aplicado sobre a tarefa norteadora do alcance do êxito, independentemente se o êxito acontecerá ou não. É neste sentido que cabe pensar a serenidade dos gregos, como algo conquistado com muita luta e aprendizado. Por meio de seus mitos transmitidos pelas gerações acerca do Olimpo, foi-lhes possível de certa forma esquecer a verdade aniquiladora de sua sabedoria arcaica; ainda que não totalmente, o suficiente para produzir uma cultura rica em criações em seus variados âmbitos, onde, caso não tivessem aprendido a pôr de lado a verdade dionisíaca ou a embelezá-la com a beleza apolínea, transformando-a em arte, provavelmente não teriam tanta vivacidade e amor à vida como evidenciam seus legados culturais. Aqui se aplica de forma notável a instauração de horizontes existenciais enquanto um modo de *dever ser* do homem, como a capacidade de criar horizontes que viabilizem um processo de compreensão e distinção acerca do que de fato se refere ao que lhe é mais próprio, de modo que estes horizontes interfiram na possibilitação do conhecimento de si mesmo, mas de forma consciente dos segredos que nos constituem e que extrapolam nossa capacidade de compreensão estritamente racional e consciente. Trata-se da constituição de uma vida em que haja constantes tentativas de autodeterminação da própria personalidade com a consciência de que ela também apresenta traços que nos são inacessíveis ou que não se nos revelam inteiramente. De qualquer modo, querendo ou não, o homem está inserido em horizontes de visibilidade, e, tendo-se isso como pressuposto, há ao menos dois modos distintos deste homem se comportar.

Por um lado, o homem pode colocar-se na posição de, perante o tempo, apresentar uma atitude deveras devotada ao passado. A postura científica transforma a reflexão sobre o próprio devir – a história, o tempo – num conhecimento com pretensões de objetividade, de objetividade histórica. Aqueles que se voltam demais para as manifestações daquilo que já aconteceu, ao invés de se aterem de forma privilegiada ao presente, acabam por não afirmar com plena força os caminhos que se lhes apresentam e evidenciam suas cruas possibilidades⁹⁰. Desta forma, torna-se impossível a aplicação plena às ações assumidas por meio de decisões, fazendo com que aquilo que sua efetiva e decisiva existência entre os outros

⁹⁰ É bom lembrar que, além disso, a postura que visa a coleta dos fatos históricos com o intuito de organizá-los de forma compreensível e, até certo ponto, lógica, se vê obrigada a praticar uma violência sobre o passado ao acomodar a incompatibilidade ocasional dos dados - os quais são por muitas vezes contraditórios entre si -, de modo a provê-los de relações causais que pretendem eliminar a arbitrariedade e singularidade oriundas na verdade de causas indeterminadas e desconhecidas.

e as coisas é, assuma características que denunciam a falta da devida atenção à construção do presente. Mas então alguém poderia dizer: “o cientista devotado ao seu trabalho é um exemplo de alguém que sabe circunscrever suas possibilidades e, conseqüentemente, alcançar a serenidade que uma proba vontade proporciona”. Mas esta afirmação é problemática, porque não basta o engajamento por si só, não basta simplesmente a escolha. O que Nietzsche afirma é a necessidade de que os frutos da decisão interfiram diretamente nos modos de disposição, de configuração da personalidade daquele que escolhe. Pois o conhecimento por si só não é capaz e nem deve substituir os valores, a capacidade de julgar, de estabelecer medidas e equivalências. Porque assim, o valor da personalidade é substituído pelo da objetividade, a ciência se torna algo buscado em si mesmo pelos *experts* (pelos *Gelehrten*), que adquirem a função de proteger a cultura do excesso de exigência de sentido e valores morais relativos à idéia de personalidade, autenticidade, grandeza e criação. Assim, o homem educado historicamente é aquele cuja instância de atenção temporal privilegiada se volta para aquilo que é impossível de mudar, porque não é mais.

Por outro lado, o homem educado entre o uso da memória e do esquecimento, considera a história enquanto algo passível de sofrer reconfigurações plásticas. E, extrapolando as pretensões de alcance dos fatos - do *factum* histórico enquanto realidade objetiva -, relaciona-se também com o caráter necessário da ignorância, do não dar-se conta, e, ao invés de se voltar engajadamente para a apreensão ou busca contínua pelos fatos históricos, compreende o “não-saber” enquanto um valor também afirmativo. Isso não significa algum tipo de apologia à ignorância voluntária ou coisa que o valha, mas quer dizer que esquecer é muito importante para uma adequada delimitação de interesses no interior de horizontes que torne possível a plenitude do esforço frente ao desejo presente. De tal modo que a ida para a realização do plano e a própria realização do plano (de ação) possam até mesmo se tornar tranqüilas e serenas. A serenidade ocorre devido à consciência acerca da intensidade da auto-entrega para *o que se está sendo*. Pois, ao se perceber na aplicação máxima e exausta por sobre um modo de ser escolhido para si, o indivíduo pode se sentir mais à vontade para lidar de uma forma mais afetuosa e atenciosa com o mundo. Uma afetuosidade e atenção cuidadosa que propicia instantes de leveza, de uma sensação de destino, de que o que poderia ser feito para a realização de determinado propósito está sendo ou já foi feito. A consciência de que foi feito o máximo possibilita à ação esta tranqüilidade, pois caso não dê certo o propósito visado e ocorra uma frustração, esta frustração poderá daí ser entendida

somente enquanto resultado de algo que de fato tinha que ser do jeito que foi: destino. A vitória ou a derrota acabam por não ser aquilo que determina, porque ambas são referentes a um tempo que ainda está por vir. É óbvio que de repente a vitória seja desejada, mas o que é de fato importante é o desenvolvimento de um discernimento seletivo capaz de afastar da consciência as pré-ocupações que coloquem em risco o percurso que ainda está sendo percorrido.

Este valor destinado ao instante é algo que Nietzsche percebe enquanto faltante nesta cultura histórica que toma conta da Alemanha no século XIX, impedindo a realização de uma cultura dedicada ao novo e inédito, ao engendramento de indivíduos que, por conta de suas criações, se destaquem da massa presente nas escolas, ruas, teatros e assembleias. E a grande ação se faz realmente com o esquecimento porque, enquanto darmos tanto valor ao desejo de saber exatamente como foi o passado, perdemos a oportunidade de criar artisticamente este passado a partir de nosso presente – extrapolando a necessidade de estabelecer a conexão causal de uma totalidade histórica, que pratica violência contra seu caráter inacessível, obscuro, apaixonado e absurdo -, e também de criar o próprio presente e nossas vidas. Ou seja, com tanta ânsia histórica nos tornamos menos fecundos e mais eruditos.

O sentido em se dizer que tudo o que é histórico depende do a-histórico vai assim se clareando, e, com o auxílio de um exemplo do próprio Nietzsche, torna-se compreensível a afirmação de que é a partir do esquecimento que os grandes atos se tornam possíveis. Trata-se do exemplo de um homem apaixonado por alguém ou um ideal: tudo à sua volta fica menos claro e importante, sendo que sua atual realidade o faz sentir que nunca tinha percebido tão bem o que é verdadeiro de fato. Sua capacidade de julgamento é transfigurada, e muitas coisas ele sequer é capaz de julgar, sendo que o seu pensamento se restringe a um mesmo círculo incansavelmente, ainda que ele esteja esgotado por esta paixão. Trata-se do momento em que se é mais injusto, mais ingrato, não razoável, desmedido em relação a tudo que extrapole este atual instante; e inclusive em relação às outras vivências e pessoas que, - num momento de razoabilidade racional, teriam necessariamente que ser levadas em consideração – acabam por não fazer parte de seu interesse. O “não saber”, a inconsciência desses espíritos valiosos - que não sabem dizer a partir exatamente de que vivências a sua perspectiva das coisas assumiu a forma que assumiu, e que mesmo assim, devido à força de seu ímpeto e ao incomensurável amor pela sua “idéia”, sentem a incontornável necessidade de impô-la aos outros -, costuma ser incompreendida pelos que estão à sua volta, os quais acabam por “subjugar a aparição

deste poderoso espírito, que traz numa dada forma a mais alta intensidade da paixão” (Ibid, p. 254).

O conhecimento histórico tem sua importância sim, mas não como conhecimento puro, objetivo e desinteressado, e sim como um tipo de conhecimento que só deve ser realmente empreendido na medida em que nos auxilie a viver. E para que isso aconteça, é necessário que seja dado o devido valor ao esquecimento, de modo que o excesso de história seja dominado em prol da intensificação do presente, do futuro e da vida.

3.6.3. A Perda De Si

Este excesso de memória acarreta uma outra consequência na configuração cultural e individual. Por meio da dedicação excessiva a este aspecto puramente teórico de relação com o conhecimento e o tempo, acaba por ocorrer gradativamente a intensificação da separação entre dois âmbitos inextrincáveis da totalidade da personalidade: ou seja, conforme já nos referimos quando tratamos do modo de aulas na universidade, no interior desta cultura histórica, cada vez mais o que as pessoas se tornam em sua interioridade (*Innerlichkeit*) não se revela, ou em nada tem a ver com o modo de expressão daquilo que lhe é exterior (*äußerlich*)⁹¹. Isso significa que uma tal concepção de cultura propõe enquanto forma educacional o paradigma de que o conhecimento por si só é importante, o conhecimento puro, independentemente da maneira que ele afete ou não a vida e a personalidade (*Persönlichkeit*) do indivíduo que se envolve com ele. Assim, a formação compreendida como ciência ou erudição, faz com que a construção de uma verdadeira cultura não seja possível. De uma cultura onde pudessem surgir indivíduos que desenvolvessem ao máximo a pluralidade de suas habilidades e que soubessem lidar com os sentimentos, os instintos e os valores morais, para além de puras capacidades cognitivas.

Isso significa que a cultura histórica se enche e transborda de conhecimento acerca de todas as épocas, religiões, costumes, artes, lutas, etc, ocasionando o crescimento de um certo *cosmopolitismo esclarecido*, que se farta do saber ocioso e curioso acerca de peculiaridades

⁹¹ É neste sentido que em CE III Nietzsche se refere ao mau exemplo de Kant, como uma natureza subjugada e submissa às conveniências para com o Estado, por um lado (p. 351 e 414), e por ter sido só um pensador, e não um homem efetivo, por outro (p. 409/410); à incompatibilidade entre obra e vida de David Straus (p. 349); à apropriação dos costumes franceses como uma forma de mascarar “a doença e a pressa indigna” dos alemães (p. 392); chegando a se referir àquele que é culto (*Gebildetsein*) como o que “não deixa perceber o quão miserável e ruim se é” (Ibid).

alheias, de maneira que nada realmente próprio é criado. O “próprio” por sua vez se esconde cada vez mais na interioridade dos indivíduos, que se tornam como que enciclopédias ambulantes (*wandelnden Encyclopädien*). Pois a consideração acerca de se alguém é culto ou não, não é afetada pelos atos e decisões do indivíduo, sendo que o que vem ao caso é o conhecimento bem armazenado em sua interioridade; deste modo é possível ser interiormente culto e exteriormente bárbaro. Este estado de coisas constituiria uma segunda natureza, mais fraca, nociva e estéril, porque esta fissura entre o interior e o exterior se alarga a tal ponto que se instaura a situação de insensibilidade (*Gefühllosigkeit*) perante a própria barbárie. Torna-se indiferente, de modo que por nada se é afetado, porque a preocupação primordial é o lidar com as novas buscas por novidades e se satisfazer com a guarda zelosa de cada vez mais conhecimento insensível adquirido⁹². Em contrapartida, somente seria possível, enquanto saída desta *barbárie*, uma concepção de cultura que propiciasse a conjunção entre forma e conteúdo, onde a força e virilidade pudessem se mostrar justamente devido ao ímpeto capaz de transformar o mundo da vida de modo que correspondesse àquilo que se cultivava, anseia e se forma interiormente. Por conta da falta disso, segundo Nietzsche, as ações dos alemães não expressam o que lhes ocorre de fato, não revelam um todo constituinte de firmes personalidades em que houvesse um verdadeiro entrelaçamento que pudesse significar uma verdadeira probidade; pois assim não se pode julgar realmente o indivíduo a partir de seus atos, porque sua individualidade continua velada. Este velamento não se refere somente aos outros, não é somente para os outros que a personalidade não aparece. O pior de tudo é que o próprio indivíduo vacila em sua indeterminação, pois o desenvolvimento da necessidade de recorrência à história para agir e decidir faz com que se perda a confiança naquilo que sempre nos guiou quando o intelecto não podia (ou mesmo não devia) vir em nosso auxílio: o instinto, a intuição. Perde-se o poder da certeza e da espontaneidade, pois ao se dobrar sobre si mesmo, sobre a interioridade, o que vem ao exterior são somente máscaras que designam papéis sociais; e enquanto isso, o indivíduo somente se perde de si mesmo gradativamente, ruminando e acomodando frias abstrações.

É importante tornar claro o quanto a formação histórica não possibilita que aquele que ainda está num processo educativo – o jovem -, amadureça num ritmo compatível com o emprego de sua individualidade no trabalho criativo a partir de suas próprias vivências. Sendo que ele recebe em quantidades exorbitantes a narração de como foi determinado sistema

⁹² “(...) justamente o embotamento (*Abstumpfung*) é agora a meta destes admiradores não filosóficos do nil admirari quando buscam compreender tudo historicamente.” (CE I, p. 169)

político em determinada época, de como foi certa guerra numa determinada ocasião, é apresentado a toda a história das artes produzidas até então, com comparações, denominações e classificações. Enquanto a vida deste jovem carece de vivências que poderiam lhe garantir o reconhecimento de si mesmo na coisa sobre a qual dedicasse sua atenção. Passa-se a ter um tipo de conhecimento geral como se este fosse algum tipo de garantia para o acerto das atitudes futuras, como se o controle sobre o que de fato aconteceu no passado fosse uma ferramenta imprescindível para o *aprender a viver*. Mas na realidade, não seria este o intuito da formação histórica, porque esta maneira de formar seres humanos não permite o desenvolvimento daquela maturação necessariamente lenta que faz com que o aprendido e o vivido mantenham estreita conexão e sentido. Isso se dá porque o objetivo deste tipo de cultura não seria mais esse; o alcance rápido de uma suposta maturidade somente corresponderia a uma proposta de deixar o jovem apto, o quanto antes possível, para a tomada de lugar em um posto de trabalho, para dar continuidade ao movimento produtor da sociedade imediata das necessidades primordiais e básicas no intuito do alcance da comodidade cujo conforto se pauta no lema “quanto menor o esforço, melhor”. Este modo de formar espelha o todo da conjuntura deste tipo de civilização onde a rapidez se institui enquanto regra num acelerado ritmo de produção para sanar necessidades e para criar outras necessidades a serem sanadas.

A cultura histórica também, devido ao seu clareamento e dissolução das características nebulosas do passado, faz com que o jovem sinta o caráter puramente contextual e casual do momento em que vive, como se sua realidade pudesse ser qualquer outra, devido à pluralidade dos costumes e culturas que ele conheceu por meio de sua formação histórica. Assim, intensifica-se nele aquela referida indiferença decorrente da disposição de seu ânimo que passou a não se surpreender com mais nada, pois, como narra a história, todos os absurdos são passíveis de já não serem novidade. A perda deste sentimento de admiração estupefata, do espanto, é um indício de que a própria filosofia já não tem mais lugar em tal cultura, porque até o jovem já adquire um olhar velho - a quem nada surpreende, pois já viu de tudo. Mas o problema é que este jovem ainda não sabe praticamente nada sobre a vida e, mesmo assim, é educado de tal forma que assume o caráter da crença geral da velhice da humanidade, a partir da qual se pode viver olhando para trás, enquanto a vivacidade para a fecundidade da vida presente é canalizada para a realização de algum tipo de tarefa cuja finalidade e sentido não extrapola o esforço pela subsistência ou o entretenimento leviano. Ao mesmo tempo em que

se perde o espanto, sente-se a incômoda sensação de que se é estrangeiro, pois aquela nuvem de ilusão que possibilita a nossa inserção numa cultura determinada pelas suas peculiaridades se dissipa, abrindo espaço à forte e cegante luz que traz a história de todas as culturas, das diferenças sem explicação, da falta de fundamento dos valores como um todo, das idéias, das vidas; servindo para que este jovem mergulhado nesta inundação de informações “duvide de todos os valores e conceitos” (Ibid, p. 299). Mas o maior problema não é o fato da dúvida, o problema é o de não haver o preparo para que, perante estas constatações e dúvidas, criem-se novas concepções. Assim o indivíduo se torna infrutífero e cético, sendo vítima de um completo relativismo resignado perante o qual lhe resta somente um bom emprego. Porque o conhecimento histórico instaura-se nele de modo que, na consciência de um incessante devir, pouco importa quem se é, pois um grão de poeira instável, efêmero e passageiro vale muito pouco a partir do momento em que se tem em mente a totalidade do devir histórico.

Deste modo, a perda de si é estreitamente ligada à perda de delimitações dos horizontes, porque, quando nos referimos à necessidade de uma nuvem de ilusão - ou, conforme as palavras de Nietzsche, a uma “atmosfera envolvente” (*umhüllenden Atmosphäre*) -, pensávamos na apreensão deste caráter passageiro circunscrito no horizonte existencial, no qual não se encontra a totalidade pensada historicamente, e por isso, podendo ser chamada de ilusão. Seria ilusório porque estaria deixando de lado todas as outras possíveis considerações e relações que extrapolam o horizonte no qual temporariamente nos instalamos, mas mesmo assim, alcançaria um legítimo estatuto de verdade, no sentido de se localizar num momento em que a completa novidade viçosa teria espaço para brotar; em que, ao invés da fatigante busca pelo “como foi”, haveria a oportunidade para o “como deve ser”, para o ideal, para o ato poético em si mesmo, com o ardor, a ousadia e vivacidade típicas da juventude. Com isso Nietzsche tenta demonstrar que a ilusão não é necessariamente uma oposição à verdade, mas que, a própria verdade entendida enquanto verdade objetiva, não tem o poder de se alçar valorativamente por sobre as outras formas de relacionamento com a realidade efetiva. Sua preocupação é com o não desfacelamento do ser humano, de modo que ele não se torne incapaz de estabelecer ideais nobres a si mesmo. Trata-se do propósito de que, ao invés desta situação dominada por filisteus da cultura (*Bildungsphilister*), seja possível a construção de uma nova cultura onde as pessoas aprendam a como lutar contra si mesmas; e lutar contra si é ter forças suficientes para lutar contra tudo aquilo que fizeram de nós, que nos inculcaram enquanto uma segunda natureza. Talvez se trate da mais penosa das tarefas, mas, para pensar

num modo mais legítimo e verdadeiro de viver, não há como abandonar o belo e terrível destino da luta em busca do *tornar-se o que se é*. Assim como os gregos o fizeram perante as influências estrangeiras, aprendendo, a partir deste lema apolíneo, a selecionar o que correspondia de fato à peculiaridade do seu modo de ser, o alemão moderno “deve organizar o caos dentro de si, para que, desta forma, lembre-se de suas necessidades legítimas”. (Ibid, p. 333).

3.7. A Cultura Trágica

Os aspectos das demandas expostas por Nietzsche para a formação dos homens estão nos conduzindo à sua compreensão acerca do que constitui os processos formativos e as razões de sua crítica à cultura de seu tempo - dois pontos estes que são nossa meta última. Sendo que, se ao pensarmos em cultura – como vimos no início desta dissertação – estamos a pensar em algo exclusivamente humano, somos levados também a pensar o que para Nietzsche é caracteristicamente humano, qual é a sua destinação.

Em conformidade com Kant, ainda que por motivações distintas, Nietzsche considera que o homem não pode ter a felicidade como meta, pois caso o fosse, o homem estaria somente a “querer com consciência o que o animal busca com ímpeto cego” (CE III, 377). Sua concepção acerca dos animais não corresponde a nada de muito novo em relação às considerações sobre os animais no decorrer da tradição ocidental metafísica, sendo que os considera como seres simplesmente desejantes e famintos, cambiantes entre o prazer e a dor, numa luta cega e constante pela sobrevivência, sem que nenhuma outra motivação para além das necessidades imediatas os determinem. Em CE II Nietzsche se refere de uma forma menos negativa ao animais, apresentando-os até como seres invejados pelos homens devido ao seu estado de constante esquecimento, o que os poupam de serem melancólicos e enfadados, pois o horizonte no qual eles se circunscrevem corresponde somente a um ponto, a um eterno instante, sem projeções e nem lembranças. Com estas duas caracterizações somos levados a determinar dois elementos essenciais do homem: 1) a capacidade de se lembrar das coisas e 2) de criar um sentido para o seu sofrimento, ou seja, de poder justificar o seu sofrimento de forma metafísica.

Quanto à lembrança, vimos no tópico anterior que algo essencialmente humano se refere à capacidade de lidar de forma criativa com o passado, pois “o homem se torna homem

por meio da força de usar o passado para a vida e de fazer novamente história a partir do que já aconteceu” (CE II, p. 253). Por outro lado, o sentido de uma atitude metafísica corresponde ao discernimento que propicie a afirmação última somente daquilo que não pode ser negado, cuja verdade jamais pode se tornar uma farsa. A crença nesta estabilidade e verdade que reside por trás de toda a aparência fenomenal e do tempo é o que propicia ao homem o seu sentimento pela verdade do ser em oposição ao devir e que o coloca numa postura metafísica. Esta compreensão, ou mesmo intuição, sobre uma verdade que está num nível mais alto que toda a história e as instituições humanas, causa o sofrimento àquele que compreende esta verdade mais alta, pois, visando-a e tendo-a como fio condutor de sua vida, ele acaba por se opor às leis e convenções estabelecidas pelos homens que se atêm à busca de satisfação, em última instância, animal. Nietzsche diz isso tendo em mente seu grande mestre Schopenhauer, a quem atribui a bravura de ousar se opor a todo um mundo cuja preocupação residia em questões pragmáticas e interesses pessoais em suas variadas formas: políticos, econômicos, militares e religiosos. A grande intuição de Schopenhauer se refere à sua teoria da vontade de que falamos no segundo capítulo, perante a qual ele sofreu por conta do fato de tomar essa verdade para si e vivenciá-la, em oposição ao ambiente ao seu redor, que visava se ocupar predominantemente com uma perspectiva otimista acerca das capacidades da racionalidade humana e com procedimentos científicos neutros e objetivos, em que os resultados das pesquisas e descobertas se mantinham distantes da interioridade do pesquisador. A sua força metafísica reside justamente na capacidade de perceber uma suposta verdade sobre a ferida incurável da existência enquanto dilaceramento em vontades particulares cegas e, a partir disso, apontar para o caminho possível ao homem para se colocar acima desta fatalidade por meio do tornar-se o puro sujeito de conhecimento da vivência estética ou por meio da ascese – ambas formas que se constituem como meios de se elevar acima da vontade cega e possibilitar que a natureza alcance sua meta última: o engendramento de homens capazes de redimi-la da “maldição animal” (CE III, p. 378). A natureza teria como meta o homem que fosse capaz de, a partir de sua obra, apresentar como que um espelho diante da própria natureza, do “eterno e imutável ser das coisas” (FIF, p. 729), uma representação elevada da estrutura de seu funcionamento, por meio do caráter pontual e bem sucedido que somente a intervenção humana seria capaz. É por isso que, aos olhos de Nietzsche, a maioria dos homens se mantém na animalidade, ou seja, exigindo satisfação e bem estar, por meio de guerras, cidades, Estados, multidões, falatório, muita pressa e lucro, sem nenhuma meta que

vise algo que esteja acima desta demandas que são uma forma de continuação e refinamento de métodos de satisfação de necessidades animais; de modo que, em geral, “nós mesmos somos os animais que parecem sofrer sem nenhum sentido” (Ibid).

Com isso, já é deixado claro que não basta exercer a racionalidade e a moralidade para que se possa ser considerado humano, e vai se mostrando em que medida a idéia que Nietzsche faz acerca do sentido de humanidade é um rompimento com as outras formas de humanismo. A maioria dos homens está mergulhada em tarefas que não correspondem à destinação humana de viabilizar a redenção da natureza, a qual, enquanto sinônimo de vida, vive “de negar e consumir a si mesma, de se contradizer” (CE II, p. 249). E, além disso, não é possível aos homens saírem por si mesmos deste estado de não correspondência à sua verdadeira meta, sendo que, os que possibilitam a outorga de humanidade ao homem, ou, mais que isso, os únicos que são verdadeiramente humanos, que saíram da animalidade, são “os filósofos, os artistas e os santos” (CE III, p. 380). A meta da natureza alcançada nestes indivíduos exemplares possibilita a sua transfiguração, possibilita a beleza, “o grande esclarecimento (*Aufklärung*) sobre a existência” (Ibid). São estes indivíduos que proporcionam o conhecimento da natureza sobre si mesma, o qual não é possível em meio à fugacidade do devir; pois todos eles realizam a tarefa de fixar uma imagem sobre a verdade da existência: o filósofo (especialmente na figura de Schopenhauer) cristaliza a sua imagem do mundo, decifrando, por meio de conceitos, o “hieróglifo da existência” (Ibid, p. 381); o santo, por conta de sua elevação em relação ao mundo sensível, faz cessar nele a vontade cega que vive de consumir a si mesma; e o artista seria quem reconstituiria o movimento criativo inerente aos impulsos da natureza, alcançado a beleza da individuação que o impulso cego e o caráter pródigo da natureza não foi capaz de alcançar sem ele.

Neste sentido é possível compreender porque Nietzsche concebe que a felicidade entendida como bem estar material não é capaz de suprir as necessidades metafísicas do homem, porque ela não dá conta de suprir a carência que o homem tem pela conquista de um sentido sobre a existência. Deste modo, seriam estes indivíduos mais elevados os únicos que poderiam garantir a justificativa da continuidade dos homens no mundo, os gênios, a “expressão ideal da espécie humana” (CE I, p. 195).

Agora adentramos na questão que problematiza a condição de possibilidade para o surgimento destes indivíduos exemplares, onde Nietzsche apresenta sua metafísica da natureza. Atribuindo um adjetivo demasiadamente humano a ela, ele a chama de melancólica.

Isso ocorre porque, apesar de ela ter como meta o engendramento de indivíduos humanos que a redimam de sua vontade cega, que direcionem e determinem esta vontade para grandes obras, falta-lhe habilidade para criar estes indivíduos; e quando os cria, o efeito que eles causam é muito menor do que os esforços necessários para fazê-los surgir. Isso significa que um filósofo ou um artista raramente se torna de utilidade comum (*gemeinnützig*), pois em geral são incompreendidos por seu tempo ou sequer são reconhecidos em meio ao caráter vulgar das compreensões em geral. Em suma, sua intervenção no interior da cultura alcança níveis muito menores que a grandeza de seus empreendimentos⁹³. Deste modo, a natureza depende esforços imensos para resultados mínimos, e por isso, uma verdadeira cultura só pode ser constituída se visar “auxiliar a Physis e ser um pouco o corretor de seus disparates e inabilidades” (CE III, p. 357)

Assim, ao considerar que somente estes raros indivíduos trariam em si os traços mais verdadeiros da humanidade, Nietzsche critica as instituições de ensino, por pretenderem, por meio de um projeto de emancipação figurado na *Aufklärung*, proporcionar aos indivíduos em geral uma autoconfiança e autoavaliação que desconsidera a superioridade do gênio, criando naquele que é educado conforme este projeto a pretensão de poder também ele ser um exemplar capaz de alcançar a finalidade humana. A proposta de disseminação de instituições que se propõem a ser formativas (*Bildungsanstalten*) vai contra os “objetivos eternamente iguais da natureza”: a “concentração da formação em poucos” (FIF, p. 647). Assumindo uma postura depreciativa em relação às massas humanas, afirmando suas limitações e incapacidades, Nietzsche atenta para o perigo da então chamada formação do povo (*Volksbildung*), pois ela seria um modo definitivo de abandono do apreço pelo que há de melhor e com maiores talentos em prol da uniformidade de uma educação que já não teria nenhuma finalidade para além de interesses alheios à cultura, sejam os do Estado, sejam os da ciência (em sua companhia ou não) ou da lógica estritamente econômica. Nietzsche está aqui pensando que o gênio só se torna realmente fecundo se for promovido, apoiado, auxiliado pelo povo que a sua cultura natal abrange, pois somente assim ele pode vir a realmente

⁹³ Em suas preleções *Os Filósofos Pré-Platônicos* aparece uma referência quanto ao caráter modelar da cultura grega no que diz respeito à correspondência entre o talento genial e a recepção, o acolhimento proveniente do povo em que o gênio surgiu: “Isso nos leva (...) à relação do filósofo com os não filósofos, o povo (*Volk*). Os gregos têm um espantoso apreço por todos os grandes indivíduos, e por isso, as posições e legados destes homens foram estabelecidos de forma incomparavelmente precoce na história. Foi dito corretamente que um tempo não é tão caracterizado por seus grandes homens, mas por como ele os reconheceu e honrou. Isso constitui a questão mais notável entre os gregos, que suas necessidades e seus talentos coincidiam (...)”. (NIETZSCHE, 2001, p. 4)

aflorar, de modo a expressar em suas obras as características mais próprias deste mesmo povo em seus aspectos mais sublimes e essenciais, de modo que ocorra “a mais alta determinação de um povo no ser similiforme de um indivíduo” (Ibid, p. 700), o qual, com o caráter eterno de sua obra, eterniza também aquilo que há em seu povo impossível de ser apreendido no fluxo do devir. Para que isso seja possível, é necessário que sejam mantidas certas características que garantam a peculiaridade deste povo, o que se expressa na conservação de sua religião, seus mitos, em seus costumes, no valor originário de sua terra natal e na língua materna. Aqui somos remetidos de volta à questão da língua e do conhecimento histórico de que tratamos mais atrás. Quando Nietzsche afirmava o estudo prático da língua, ao invés da dissecação histórica, sua preocupação estava focada na manutenção de características culturais que possuem seu fundamento em causas realmente obscuras, não esclarecidas, cultivadas ao longo do tempo, proporcionando a identidade a um povo. O apreço e o cuidado com a língua materna seriam importantes por ela ser uma das principais expressões daquilo que é mais próprio em um povo. Nietzsche está preocupado com este *próprio* e com a ameaça de sua perda a partir de um excesso de cosmopolitismo que inviabiliza a percepção de um caráter unitário, de um estilo, de uma identidade alemã, de uma identidade cultural. O mesmo vale para o excesso de história, pois, por mais que pareça estar presente um certo conservadorismo em Nietzsche quando ele afirma a necessidade de se cultivar também a ignorância em relação ao conhecimento sobre os valores distintos de diversos povos e épocas, sua intenção é a de preservar algo que possa realmente ser genuíno, que preceda a relativização de tudo realizada pelo conhecimento histórico. Com isso, Nietzsche está inserido numa tradição que entende o termo *Volk* como uma espécie de entidade supra-sensível, como uma unidade capaz de determinar os modos de expressão dos indivíduos no interior de uma cultura. Em CE II ele já havia considerado o caráter nocivo de investigar os motivos muitas vezes absurdos e violentos que estão na origem dos valores morais e da própria instituição de castas a partir das quais surgiram os povos. Neste sentido é que ele afirma a necessidade da manutenção de uma certa “inconsciência salutar” (FIF, p. 699), única e exclusivamente a partir da qual pode consistir uma cultura. Caso contrário, por um lado anula-se o caráter privilegiado de indivíduos mais talentosos e propícios a um fecundo desenvolvimento por meio de um sistema educacional que preza o nivelamento e a uniformidade; e por outro lado, com os pressupostos esclarecidos desta educação geral e democrática, priva-se o povo das

suas principais forças motoras responsáveis inclusive por acalentar e propiciar um solo sólido e fértil para o surgimento do gênio:

“Exatamente isso e exatamente com esses meios eles lutam contra a hierarquia natural no reino do intelecto, destroem aquelas raízes inconscientes do povo a partir de onde irrompem as forças formativas mais altas e nobres” (Ibid)

Deste modo, para Nietzsche, deve-se ser educado com a consciência de que sua educação só tem sentido se servir ao surgimento do gênio. A escola deve deixar bem claro que seu sentido de ser não é educar em massa indivíduos que possam desenvolver habilidades como as do gênio e nem pretender um tipo de educação que vise os fins meramente pessoais dos educandos. Mas, ao invés disso, a tarefa da escola é educar para que não seja inviabilizado o surgimento do gênio, é educar fazendo saber que a formação não é algo nem para todos e nem para a maioria. Por isso é importante que não ocorra uma educação meramente científica, a qual desconsidera o valor do talento raro, tornando possível que qualquer um ouse afirmar-se portador de uma legítima *Bildung*. Educar cientificamente é um modo de fazer com que as pessoas se esqueçam que o seu processo educativo, na verdade, não visa o seu próprio proveito egoísta (de ter dinheiro, posto e honras) - é neste sentido que é importante desconsiderar a subjetividade⁹⁴. Pois se deve sempre lembrar que a formação ocorre, de certa forma, fazendo das pessoas em geral instrumentos para uma finalidade maior, que é a expressão do caráter de um povo na obra de raros indivíduos. A crítica nietzscheana tão insistente à ciência ocorre porque ela é uma forma de procedimento que intensifica o estreitamento da visão sobre a verdadeira meta que a formação deve ter, que é viabilizar o surgimento de indivíduos exemplares capazes de criar obras que constituam os traços do espírito do povo, e, por consequência, de dar forma à sua cultura. A crítica à ciência ocorre, porque ela, junto do Estado, assumiu o papel de ser a meta da cultura, e, por sua vez, o tipo de homem que a ela corresponde não é mais nenhum indivíduo excepcional e criador, mas qualquer um proveniente da massa agora então “esclarecida” pelo excesso de ciência e história. A crítica à pretensão de formação em massa, de forma democrática, tem sentido na medida em que esta significa que são habilidades e talentos medianos os que passam a ser reverenciados: o cientista (o especialista) assume o topo da cultura, enquanto os problemas

⁹⁴ Sobre a importância de oferecer a individualidade em sacrifício pela causa maior da cultura, ver FIF, p. 695. Sobre o abandono do caráter de sujeito (*Subjekt*) da vivência pessoal e a superação da restrição a necessidades da luta pela sobrevivência, ver FIF, p. 713/714.

essenciais da filosofia assumem somente um matiz de pesquisa histórica e erudita realizada por outros indivíduos também medianos.

Assim retomamos aquele caráter por muitas vezes indistinto entendido por Nietzsche entre *Bildung* e *Kultur*. Pois, a partir do que até então discorremos, a causa de toda cultura, a sua raiz se dá justamente a partir do sentimento de injustiça e do caráter pecaminoso (*Sündhaftigkeit*) presente na limitação dos talentos individuais e na precariedade de sua força moral para assumir a constância do caráter por meio de um processo de luta em busca do conhecimento de si mesmo. Deste modo, toda verdadeira cultura teria seu início justamente no anseio pelo homem de renascer gênio, sendo que somente ele seria “a meta de toda cultura” (CE III, p. 358). Daí a importância do sentimento de insatisfação – sendo que o excesso de satisfação é uma das principais críticas que Nietzsche realiza à cultura de seu tempo. Pois a seu ver, a insatisfação seria educativa na medida em que fizesse os jovens compreenderem a si mesmos como um projeto mal sucedido da natureza, de modo que pudessem, a partir desta compreensão, dedicar-se à verdadeira meta da cultura, por conta da tomada de consciência de que existe algo mais alto e mais legitimamente humano do que eles mesmos. É neste sentido que Nietzsche afirma que a cultura é “a criança do autoconhecimento de cada indivíduo e da insatisfação em si” (Ibid, p. 385). Isso significa que um fator essencial da cultura é a manutenção de sua idéia no âmbito do ideal, pois deve ser mantido o estado de busca, não se alcança a sua plenitude ao ponto do repouso e saciedade que dispense a continuidade da busca. A insatisfação é uma condição elementar de sua possibilidade e força motora de seus desdobramentos. Talvez seja nesta perspectiva que nos seja possível pensar que “o sofrimento é o animal mais rápido que nos leva à perfeição” (Ibid, p. 372).

Assim o “pensamento fundamental” da cultura é a promoção dos indivíduos que sejam os mais altos exemplares, e seu imperativo é para que haja esforços e trabalho dedicado ao surgimento do gênio no interior da cultura por meio do cultivo das peculiaridades que dêem unidade ao modo de ser de um povo, pois é a partir desta unidade, desta “totalidade harmônica” cultural que é possível surgir indivíduos que também sejam compostos com este caráter de unidade. Pois, a partir da metafísica da natureza de Nietzsche, fazer isso é trabalhar para a perfeição da natureza (Ibid, p. 382), é proporcionar a ela a sua redenção no próprio modo de vida humano. Sendo que, assim como vimos o quanto a tragédia ática representaria um modo de realizar esta redenção da natureza melancólica diante de seu dilaceramento por meio da exacerbação da individuação figurada no herói trágico; no interior da cultura, o ponto

máximo desta individuação estaria justamente na criação de um caráter totalmente peculiar a partir de onde pudessem surgir as ações capazes de criar formas cuja beleza a natureza por si só não é capaz de alcançar. No homem residiria assim esta tarefa e imperativo de ser ao mesmo tempo um imitador e cultuador da natureza por um lado, e aquele que a completa, que a consoma por outro; cobrindo com um véu de beleza o seu caráter de incompreensão, erro, miséria, carência e negligência (Ibid, p. 341). Esta seria a destinação do homem, sua teleologia: a constituição de uma cultura que, para ser legítima, precisa brotar da vida (Ibid, p. 326), ou seja, trata-se da oposição à falta de cultivo do cientista e dos chamados filisteus da cultura, que se vêem como a finalidade humana, tagarelando sobre questões que não dizem respeito a nada além da vulgaridade carente de grandes ideais; ao formato de educação que visa perpetuar o processo de tornar o homem uma criatura sem peculiaridades relevantes: num comerciante, burocrata, político ou professor universitário. Esta pseudo cultura seria algo antinatural, pois afastaria o homem de sua verdadeira destinação que está estreitamente ligada à natureza. Pois seria somente a partir do cultivo da intuição da “unidade metafísica de todas as coisas” (FIF, p. 715) que o homem poderia desenvolver em si as habilidades para realizar com maior eficácia os fins da própria natureza, por meio da criação deste excedente, deste suplemento a ela que é a cultura. Portanto, a verdadeira cultura é artística, ela vela e dissimula as fraquezas naturais e humanas, ela embeleza. E a capacidade de embelezamento a partir de uma visão geral do quadro da existência é uma habilidade que se opõe fundamentalmente tanto ao cientista quanto ao filisteu, trata-se de uma capacidade de propiciar o estilo. Este termo, estilo, tem o sentido da composição de um todo sem justaposições forçadas, coletadas aleatoriamente e organizadas a partir dos artifícios superficiais da lógica. Mas, ao invés disso, diz respeito à formação de uma multiplicidade que se constitua de forma natural e necessária, sem que determinadas forças ou instintos obtenham poder demasiado de modo que atrofiem o desenvolvimento de outros. É neste sentido que Nietzsche se refere em CE III a um possível caminho para resolver o impasse entre as duas máximas da educação em voga em seu tempo, quais sejam: de um lado, a reivindicação da necessidade de identificar o quanto antes as inclinações e forças mais peculiares do discípulo, de modo que fosse voltada toda a atenção ao desenvolvimento destas habilidades então reconhecidas. De outro lado, a postura acerca da necessidade de cultivar todas as habilidades do indivíduo de modo a constituir uma relação harmônica entre elas. A primeira máxima, por prezar o desenvolvimento de habilidades específicas, inviabilizaria o desenvolvimento de outras; a segunda, por não prezar nenhuma,

formaria somente indivíduos sem qualidades significativas. O caminho sugerido por Nietzsche seria o de viabilizar o reconhecimento da dinâmica de funcionamento do indivíduo de forma que fosse possível cultivar nele um movimento vivo e harmônico em que “conhecer, desejar, amar e odiar” consistisse num sistema harmônico, em que suas diferentes forças auxiliassem a intensificação umas das outras de forma proporcional. Somente esta proporcionalidade possibilitaria a criação de estilo. “Dar um estilo é hierarquizar uma pluralidade, acabar com a anarquia natural que, se não fosse imediatamente disciplinada, seria o mesmo que a morte (KOFMAN, 1985, p. 92). Ao reafirmar várias vezes a inexistência de uma cultura alemã, Nietzsche se refere ao seu caráter bárbaro de mistura de vários estilos sem que seja criada uma unidade. Trata-se de uma reivindicação de submissão dos instintos conflitantes a um mesmo querer, do abandono de uma mera convenção figurada na opinião pública em prol da construção de valores próprios, de individualidades que expressem ao máximo suas inimitáveis particularidades. Esta busca de unidade visa a correspondência, ou mesmo a unificação entre as disposições internas e as atitudes que se exteriorizam; visa rechaçar o excesso de cosmopolitismo que impossibilita a identificação de uma unidade interna; visa a unificação entre natureza e cultura, tendo-se em vista que esta é o que pode embelezar e complementar aquela. Ou seja, não se trata de uma vontade nostálgica de retorno a uma origem rousseauniana, mas de realizar numa forma superior o movimento criativo que a natureza realiza trazendo e dissolvendo formas e, ao mesmo tempo, eternizar os momentos de ápice deste processo de criações por meio de obras que determinem o caráter da cultura em meio a qual elas foram gestadas. Assim, quando Nietzsche se refere ao caráter rígido e disciplinado por meio do qual toda formação deve ter início, seu intento é dizer o quanto é necessário que haja o estabelecimento de regras para que determinadas características – sejam da língua, da relação com a memória ou com o conhecimento – se tornem dominantes, determinando um estilo; pois somente assim é possível o embelezamento da natureza que a cultura deve realizar: o embelezamento só é possível a partir da submissão da multiplicidade a uma perspectiva, a um instinto que seja dominante. A oposição de Nietzsche ao espírito democrático se dá pelo seu caráter múltiplo em que forças maiores não se impõe, a não ser pela junção de um conjunto de várias individualidades que não abrigam em si mesmas - em suas personalidades – o poder desta dominação de forças que se mostram mais determinantes. Por isso, o espírito democrático consistiria uma oposição ao modo de funcionamento da vida, a qual é um constante processo de seleção, de dominação e organização; pois mesmo que ela

seja uma vontade cega e caótica, tudo o que vive só vive como o resultado provisório de uma batalha ganha por forças predominantes. É este caráter seletivo que pode viabilizar no interior de um povo a criação de uma legítima cultura, na medida em que em seu interior haja a determinação de forças dominantes, e por consequência, de indivíduos dominantes; os quais, só se tornaram dominantes – tornando-se por exemplo o símbolo de uma cultura – justamente por terem cultivado em si mesmos este modo de funcionamento aristocrático que corresponde à própria natureza.

Quando nos referimos, há algumas páginas atrás, que é importante que os jovens aprendam a lidar com os seus sentimentos – para além de uma educação meramente intelectual -, quisemos dizer que é importante que o jovem aprenda a lidar com aquilo que nos referimos no primeiro capítulo com o termo *vontade*. Isso significa que, se nós nos relacionamos com a linguagem e conceitos que formam nossos juízos e apreensões por meio de transposições metafóricas, estamos num estado constante de criação durante todas as nossas percepções, pensamentos e palavras. Este ímpeto doador e aniquilador de formas nos perpassa – nós, humanos em geral – em conformidade com o procedimento essencial da natureza. Pois, por sermos perpassados pela vontade - por essa vontade metafísica que a tudo move e que é o fundamento misterioso da vida ou da natureza como um todo – e por ela se manifestar em nós não somente como fenômenos, mas se concretizar em nós enquanto essência a partir dos desejos que movem nossos corpos para a constante busca de um querer viver, ela impõe em nosso ser mais próprio a sua marca, o que se mostra no modo como somos afetados de forma decisiva por nossas afecções, nossos estados de ânimo, de humor, nossos sentimentos, que aparecem provindos de fontes desconhecidas e inesperadas, por vezes assumindo força tamanha, que dificilmente, mesmo uma consciência prudente e razoável, é capaz de se sobrepor a eles com suas deliberações. Aprender a lidar com estas forças obscuras que nos afetam de forma inevitável – justamente por serem o motor que movimenta tudo o que assume existência -, é condição de possibilidade para se poder pensar nos princípios mais elementares de uma formação trágica. Trata-se de um voltar-se de forma dedicada aos problemas mais diversos dos mais distintos âmbitos que constituem a efetividade do mundo como um todo e do ser do homem em particular.

Saber lidar com os sentimentos não significa o mesmo que ser virtuoso no sentido tradicional da justa medida e equilíbrio socrático-platônico-aristotélico – o qual percorreu os

séculos do ocidente. Pois o modo de consideração de Nietzsche sobre a força motora metafísica que perpassa o homem não se permitiria pretender uma solução diante dos sofrimentos causados pelo caráter arbitrário e violento de nossos sentimentos, de modo que houvesse uma espécie de domínio estabelecido por uma única parte deste todo complexo que é o homem – como, por exemplo, o da força deliberadora que seja capaz de simplesmente ditar regras aos nossos impulsos sem fundamento, de modo que eles sejam assim calados para não mais atormentarem esta delicada e imprecisa figura que chamamos de homem. Saber lidar com os sentimentos segundo Nietzsche nos parece querer dizer: relacionar-se com eles de modo que em determinados momentos saibamos nos apropriar deles para criarmos belas formas com seu conteúdo voraz e desejanter. Isso seria o que se pode pensar enquanto a capacidade de transfigurar tanto os sofrimentos como as alegrias. Este embelezamento, resultante da transfiguração operada na crueza em que somos acometidos pelos sentimentos, seria uma habilidade possível de ser alcançada somente a partir do exercício no trato com este *phatos* que nos afeta de forma tão imprevisível e constante. Estes determinados momentos são os momentos em que o processo criativo inerente à vontade, à realidade, assume maior magnitude, se intensifica e recebe um direcionamento específico. São intensificações do processo poético do real que se dão somente no homem, e, além disso, não em qualquer homem. Mas sim em alguns imprevisíveis indivíduos que, para surgirem, precisam de uma cultura que os envolva, germine e acalente. Assim, a meta de toda legítima cultura seria se esforçar ao máximo para cultivar um bom terreno para que em seu interior possam surgir alguns raros indivíduos em meio à multidão de um povo. Indivíduos estes que, por sua inexplicável capacidade de transpor esta força imediata que os afeta para alguma forma de expressão criativa extremamente bela ou terrível em sua beleza, conseguem imprimir nela (nesta força imediata) a essência deste impulso que por ela é transfigurado - estes seriam os que poderiam ser considerados gênios. De forma que, a meta de uma legítima cultura, o sentido de um verdadeiro projeto formativo só é alcançado se tiver em vista o engendramento do gênio. Isso porque, somente nestas intensificações de transfigurações dos impulsos originários (a que chamamos aqui de sentimentos) haveria a conquista, por parte da natureza, da realização de sua meta. No primeiro capítulo chegamos a falar sobre a redenção na aparência, que seria a redenção da natureza por meio da manifestação de sua essência (vontade) no fenômeno, e sua conseqüente fragmentação em individuações. O gênio seria uma individuação em sua máxima força, grandeza e intensidade. Ele seria o exemplar capaz

de conciliar a natureza com ela mesma por viabilizar o alcance tão raro que é o de sua meta, a qual consiste, segundo Nietzsche, em ser aparência; mas, além disso, em ser uma bela aparência, uma aparência magnífica. Daí resultaria o papel metafísico do gênio: ele não seria somente um sujeito criativo em meio a incontáveis outros não criativos; ele seria sim, o sinal do êxtase da natureza por conta de seu êxito tão raro em meio a tantos fracassos, a tantas criações e engendramentos de entes que somente servem para perpetuar a insatisfação e melancolia que move o despedaçamento de tudo o que vem à existência por meio do devir. A obra do gênio tocaria o Ser, se eternizaria para além de toda fugacidade.

Para conquistar esse feito, estes raros indivíduos devem passar por inevitáveis tormentos decorrentes de seu excesso de sensibilidade para o sofrimento. Ou seja, são eles os que sofrem mais intensamente. Isso aponta novamente para uma característica trágica fundamental: existe uma equivalência entre o nível de sofrimento e o nível de realização e grandeza de um feito. Pois, por mais que a obra do gênio seja capaz de redimir a natureza, continua a haver todo o mundo agitado que compõe a totalidade e a busca cega que pensávamos por um momento ter sido sanada pela obra genial. Mas acontece que é devido justamente ao fato de ser somente aparência, ilusória, que a existência de uma obra num instante qualquer do mundo fenomenal de espaço e tempo se constitui – ainda que de forma mais intensificada – na expressão da criação de mais um objeto desejado pela vontade metafísica. Assim, a obra genial redime de certa forma, mas não aquieta de vez a vontade, porque ela é insaciável e seu sofrimento, por causa disso, é eterno. E justamente aí reside o caráter trágico da existência: é necessário que haja a insatisfação, pois somente ela proporciona esta busca pelo aperfeiçoamento que viabiliza as grandes criações. A insatisfação perpassa todos os homens, mas é nos gênios que ela é maior. Talvez por isso Nietzsche afirme a necessidade de que os jovens sejam educados para serem insatisfeitos, pois é a insatisfação que impele os esforços para a superação de si mesmo.

Em praticamente nenhum momento Nietzsche se refere ao termo “conceito” (*Begriff*). Um dos únicos momentos é no final da CE II em que ele se refere a um conceito de cultura, que acreditamos agora poder fazer um maior sentido neste momento em que esta dissertação se aproxima de seu fim: “o conceito de cultura como uma *Physis* nova e aperfeiçoada, sem dentro e fora, sem dissimulação e convenção, de cultura como uma unanimidade entre viver, pensar, parecer e querer” (CE II, p. 334). Aqui se expressa de forma sintetizada o sentido de uma *Bildung* trágica, a qual, consciente do caráter ilusório de todas as promessas de felicidade

e da capacidade absoluta de determinação racional, visa, mesmo assim, determinar um modo de ser do homem a partir de uma forma de cultivo específico. Ou seja, mesmo ciente do caráter dionisíaco que reside na essência do mundo, a formação preocupada em constituir uma cultura trágica tem como fundamentação última o valor da própria aparência, da beleza; ou seja, trata-se sempre da união entre Apolo e Dioniso. Acima de todos os interesses propagados pela modernidade com seus ideais emancipatórios e institucionais, entender a finalidade da cultura como o ato de lançar sobre o caráter fugidio e terrível da existência o véu apolíneo de cristalizações por meio de belas obras, aparece como questão fundamental no horizonte de pensamento de Nietzsche neste seu momento produtivo e figura como uma preocupação em proporcionar ao homem uma maior capacidade para lidar com o sentido e a finalidade de sua vida. Como buscar por aquilo que somos? Como buscar por uma vida bela? E a partir de que modo compreender o mundo? Perguntas muito antigas, que, por seu valor perene de questões essenciais, juntamente com problemas de uma época, provocaram em Nietzsche a necessidade de repensá-las e apontar possíveis caminhos diante dos quais fomos tomados por um interesse verdadeiro de pensá-las junto com ele.

4 CONCLUSÃO

Terminamos esta dissertação acreditando termos conseguido alcançar a sua meta: compreender, com o auxílio da tradição da *Bildung*, o modo como Nietzsche apresenta a peculiaridade de seu pensamento devido à forma como ele pensou ser possível a consumação de uma cultura bela e elevada. O caráter louvável de seu projeto ultrapassa a certificação objetiva de sua efetividade, ou seja, de que uma metafísica da natureza deva ser a guia para a constituição da cultura. Pois sabemos que o próprio Nietzsche abandona esta perspectiva no decorrer de sua obra. Mas o que é de fato importante em sua metafísica da natureza é o tipo de homem que com ela é pensado. Ou seja, assim como, ulteriormente, o teste de força afirmativa perante a idéia de um eterno retorno assume uma importância muito mais essencial que a sua verdade cósmica; a metafísica da natureza do jovem Nietzsche demonstra sua grandeza devido ao valor dado a uma causa maior por meio desta metafísica. Esta causa maior seria o alcance de grandes individualidades criadoras. Sua metafísica assume assim a função de fundamentar uma origem e uma meta mais elevadas para a existência do homem, porque, perante a idéia de que algo além do apreço a nossas individualidades é mais essencial, Nietzsche estava a buscar um modo de estabelecer uma destinação ao homem que superasse a vulgaridade da igualdade de valor entre indivíduos no interior do espírito democrático e de interesses egoístas figurados na política, na ciência e na economia. E, ao afirmar que a cultura deve ser a consumação, o aperfeiçoamento da própria natureza, Nietzsche visava resolver o problema da integração de partes cindidas pela concepção de formação do idealismo que, pautada numa concepção de cunho predominantemente espiritual figurado na idéia de razão, tornara o homem alheio à natureza, essencialmente distinto dela.

Ao pensar o homem configurado por impulsos que perpassam a natureza, Nietzsche pôde vislumbrar uma forma de humanidade que não precisaria se opor ao natural. Seria sim uma superação da animalidade, mas a natureza propriamente dita teria em si uma teleologia que caberia ao homem tomar parte. Ao dizer que a natureza visa se livrar da “maldição da animalidade”, Nietzsche identifica as legítimas e últimas metas da natureza como algo que se opõe aos processos educativos dos seres humanos de seu tempo, os quais, em geral, manter-se-iam no estágio de animalidade. Ou seja, corresponder à meta da natureza seria nos humanizar, de modo que assim a humanizássemos; ao mesmo tempo que, corresponder à

meta da humanidade seria comportar a força dos impulsos naturais de forma embelezada em nós. Assim, o que é mais característico ao humano não é mais uma peculiaridade que o distancia da natureza, como a sua racionalidade. Mas, ao invés disso, a própria razão estaria inserida no interior de impulsos e tarefas maiores, que consistiriam, em conformidade com os impulsos artísticos da natureza, em propiciar um movimento de realização análogo a eles, só que de forma, digamos, mais “bem feita”. Isso confere ao homem, ao mesmo tempo que sua tarefa e dignidade, sua conciliação com a existência, cujo sentido metafísico estaria acima de todas as preocupações momentâneas, da novidade do dia e da crueza dos modos de subsistência.

Assim, esta metafísica seria uma forma de se contrapor justamente ao excesso de valor dado ao efêmero, ao que não dura; mas de uma forma distinta das metafísicas da tradição, pois aqui o que deve durar são obras realizadas por indivíduos concretos, com vivências concretas, a partir de exemplos de vida, que devem servir aos outros como modelos, como educadores; e não puras Idéias cuja apreensão possibilitaria desvendar e sanar os problemas da existência. A proposta de uma formação trágica inerente à metafísica da natureza de Nietzsche entende a existência enquanto algo incorrigível no que diz respeito ao seu caráter imprevisível e cruel, tanto é que o sentido de “aperfeiçoar” a natureza em nada tem a ver com a conquista da felicidade ou coisa que o valha, mas sim com a conquista de uma vida heróica capaz de conceber belas obras, inclusive fazendo da própria vida uma bela obra.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel (Org.). **Philosophies de L'Université: L'Idealism allemand et la question de l'université**. Paris: Payot, 1979.

ASSIS, Machado. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Dicomel, 19--.

BORNHEIM, G.. **Introdução à Leitura de Winckelmann**. In: **Reflexões sobre a Arte Antiga**. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre, Movimento, 1975.

_____. **Por uma Universidade Orgânica**. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

CASANOVA, Marco Antônio. **O Instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

CHAVES, Ernani. **Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt**. In: **Cadernos Nietzsche**, nº. 9, São Paulo, Setembro de 2000. p. 41-66.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e a Música**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994.

_____. **Nietzsche Educador**. São Paulo: Scipione, 1991.

EURÍPIDES. **As Bacantes**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Edições 70: São Paulo, 1998.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nietzsche, o bufão dos deuses**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Discursos à Nação Alemã (Segundo Discurso)**. In: VINCENTI, Luc. **Educação e Liberdade: Kant e Fichte**. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.

_____. **Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten**. Zeno.org-Meine Bibliothek. www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Einige+Vorlesungen+%C3%BCber+die+Bestimmung+des+Gelehrten.

_____. **A Doutrina da Ciência de 1794 in Os Pensadores**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é Criar**. São Paulo: Discurso Editorial; 2003.

FUHRMANN, Manfred. **Europas Kulturelle Identität**. Stuttgart: Phillip Reclam, 2002.

GARDNER, Sebastian. **The Romantic-Metaphysical Theory of Art**. In: **European Journal of Philosophy**, nº3, 2002, p. 275-301.

GINZO, Arsenio. **Hegel y el problema de la educación**. In: HEGEL, G. W. F. **Escritos pedagógicos**. Trad. Arsenio Ginzo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 07-69.

GOEDERT Georges e NUSSBAUMER-BENZ, Uschi (Org). **Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa?** Zürich/New York: Olms, 2002.

GUINSBURG, J. **Nietzsche no Teatro**. In: NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.155-171.

HAAR, Michel. **La Rupture Initiale avec Schopenhauer**. In: **Nietzsche et la Méthaphysique**. Paris: Gallimard, 1993. p. 65-78.

_____. **A Obra de Arte**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Escritos pedagógicos**. Trad. Arsenio Ginzo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. **Werke** (Band 4). Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1967.

HEINE, Heinrich. **Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha**. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Sobre a Organização Interna e Externa das Instituições Científicas Superiores em Berlim** in KRETSCHMER, Johannes e ROCHA João Cezar de Castro (Orgs). *Um Mundo Sem Universidades?* Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1997.

_____. **Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates**. Nürnberg, Verlag hans Carl, 1954.

_____. **Os Limites da Ação do Estado**. Tradução de Fernando Couto. Porto, Rés Editora, 19—.

_____. **Über die Innere und Äussere Organisation der Höheren Wissenschaftlichen Anstalten in Berlin** in **Werke (Band IV)**. Stuttgart: J. G. Cotta'sche, 1996.

_____. **Werke (Band IV)**. Stuttgart: J. G. Cotta'sche, 1996.

KANT, Immanuel. **O Conflito das Faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Über Pädagogik** in **Werke (Band IV)**. Insel Verlag, Frankfurt, 1964.

_____. **Streit der Fakultäten in Werke (Band IV)**. Insel Verlag, Frankfurt, 1964.

_____. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1996.

_____. **Textos Seletos**. Ed. Bilíngüe. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Kritik der Reinen Vernunft in Werke (Band II)**. Insel Verlag, Frankfurt, 1964.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, 4 ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

_____. **O/Os ‘Conceitos’ de Cultura nas Extemporâneas ou a Dupla Dissimulação**. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche Hoje?**. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 77-109.

LARGE, Duncan. **‘Nosso maior mestre’: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura**. In: **Cadernos Nietzsche**, nº. 9, São Paulo, Setembro de 2000. p. 3-39.

LEBRUN, Gérard. **Por que ler Nietzsche, hoje?**. In: **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 32-40.

LE RIDER, Jacques. **La Vie, L’histoire et la Mémoire dans la Seconde Considération Inactuelle de Nietzsche**. In : **Revue Internationale de Philosophie**, nº 211, Paris, 2000, p. 77-98.

LISPECTOR, Clarisse. **Felicidade Clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.

_____. **A paixão Segundo G.H.**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.

MACHADO, Roberto (Int. e Org.). **Nietzsche e a Polêmica Sobre o Nascimento da Tragédia**. Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Tradução de Pedro Sússeking. Rio de Janeiro: Jorje Zahar Ed., 2005.

MORRISON, Jeffrey. **Winckelmann and the Notion of Aesthetic Education**. New York: Oxford University Press, 1996.

NABAIS, Nuno. **Metafísica do Trágico**. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **The Pré-Platonic Philosophers**. Translated from the German and edited, with an Introduction and Commentary by Greg Whitlock. Illinois: University of Illinois Press, 2001.

_____. **A Filosofia na Idade trágica dos Gregos**. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa : Edições 70, 1995.

_____. **Sobre Verdade e Mentira No Sentido Extra-Moral (Os Pensadores)**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. **Consideraciones Intempestivas I - David Strauss, El Confessor y El Escritor (y Fragmentos Póstumos)**. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. **Considerações Intempestivas II - Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida**. Trad. Lemos de Azevedo. Lisboa : Presença; São Paulo: Martins Fontes, s.d(b). p. 101-210.

_____. **Ecce Homo : Como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. **O Nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Schopenhauer Educador**. In: **Escritos Sobre Educação**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2002.

_____. **Sobre el Porvenir de Nuestras Escuelas**. Trad. Carlos Manzano, 2ª. ed. Madrid: Tusquets, 1980.

_____. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA, Band I)**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988.

_____. **Die Geburt der Tragödie** in **KSA1**, 1988a.

_____. **Unzeitgemässe Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller** in **KSA1**, 1988b.

_____. **Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben** in **KSA1**, 1988c.

_____. **Unzeitgemässe Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher** in **KSA1**, 1988d.

_____. **Unzeitgemässe Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth** in **KSA1**, 1988e.

_____. **Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne** in **KSA1**, 1988f.

_____. **Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten** in **KSA1**, 1988g.

_____. **Die Dionysische Weltanschauung** in **KSA1**, 1988h.

PASCUAL, A. S.. **Introducción** in NIETZSCHE, F.. **Consideraciones Intempestivas I - David Strauss, El Confessor y El Escritor (y Fragmentos Póstumos)**. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

PESSOA, Fernando. **O Eu Profundo e os Outros Eus**. Seleção poética de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: 1980, Nova Fronteira.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RAUHUT, Franz. **Die Herkunft der Worte und Begriffe “Kultur”, “civilizacion” und “Bildung”**. In: **Kleine Pädagogische Texte**, nº 33, 1965, p. 11-24.

RAYNAUD, Philippe. **Nietzsche Educador**. In: **Por Que Não Somos Nietzscheanos?**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Ensaio, 1993. p. 193-211.

ROHDE, Erwin. **Filologia Retrógrada**. In: MACHADO, Roberto (Int. e Org.). **Nietzsche e a Polêmica Sobre o Nascimento da Tragédia**. Tradução de Pedro Sússekking. Rio de Janeiro: Jorje Zahar Ed., 2005.

ROSSET, Clément. **Alegria, A Força Maior**. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Lógica do pior**. Tradução de Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Schopenhauer, Nietzsche e a crítica da filosofia Universitária**. In: **Cadernos Nietzsche**, nº 16, 2004, p. 85-98.

SCHILLER, Friedrich. **A Educação Estética do Homem numa Série de Cartas**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHLEIERMACHER, F. **Gelegentliche Gedanken Über Universitäten in Deutschen Sinn in Schriften**. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

SCHMIDT-BIGGEMANN, Paul Raabe Wilhelm. **Aufklärung in Deutschland**. Bonn: Hohwacht Verlag, 1979.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania (1831 - 1933)**. Trad. Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A Metafísica do Belo**. Tradução de Jair Barbosa. Editora UNESP: São Paulo, 2003.

_____. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tradução de Jair Barbosa. Editora UNESP: São Paulo, 2005.

SCURLA, Herbert. **Wilhelm von Humboldt: Werden und Wirken**. Düsseldorf: Claassen, 1976.

SILK, M. S. & STERN, J. P. **Nietzsche on Tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana: Édipo Colono, Édipo Rei e Antígona**. Tradução de mário da Gama kuri. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

SORKIN, David. **Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-formation (Bildung), 1791-1810**. In: **Journal of the History of Ideas**, Vol. XLVII, nº. 3, July/September 1986. p. 55 - 73.

SUZUKI, Márcio. **O Belo como Imperativo**. In: SCHILLER, Friedrich. **A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 11-19.

THAYER, Willy. **A Crise não Moderna da Universidade Moderna**. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

VINCENTI, Luc. **Educação e Liberdade: Kant e Fichte**. Trad. Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. **Filologia do Futuro!** In: MACHADO, Roberto (Int. e Org.). **Nietzsche e a Polêmica Sobre o Nascimento da Tragédia**. Tradução de Pedro Sússeking. Rio de Janeiro: Jorje Zahar Ed., 2005.

WINCKELMANN, Johann Joachin. **Reflexões sobre a Arte Antiga**. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre, Movimento, 1975.

_____. **Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe**. Berlin/New York: de Gruyter, 2002.