

Dionei José Martello

FRIEDRICH NIETZSCHE E A EDUCAÇÃO: CRÍTICA À METAFÍSICA E A FORMAÇÃO DO HOMEM SUPERIOR

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em educação (*strictu sensu*) da faculdade de educação da Universidade de Passo Fundo, como requisito final para a obtenção do diploma de mestre em educação, sob orientação do professor Dr. Claudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo
2015

Ao meu tio Docimar Luiz Martello, por toda a ajuda e pelos puxões de orelha na hora certa, pelos motivos certos e na intensidade certa. Tio “Docí”, o homem que sou e aquele que ainda posso ser são resultado do seu exemplo e dos seus sempre bem vindos conselhos. Do mesmo modo, gostaria de agradecer a minha psicóloga, Daniela Weber, que além de uma excelente profissional demonstrou ser, também, uma amiga e um ser humano maravilhoso. Daniela, você conheceu os recônditos da minha alma, me viu despido da máscara social que eu criei para me proteger do mundo e ficou ao meu lado em momentos de extrema fragilidade. Muito obrigado por tudo, do seu paciente e amigo Dionei José Martello.

A todos os meus amigos, pela inabalável confiança. Faço também a minha singela homenagem a um seletivo grupo de pessoas que se mantiveram ao meu lado em momentos difíceis e conturbados: Paulo Henrique Zanin, Junior Julianotti, Adrian Cadore, Fernando Dala Santa, Felipe Ubaldini, Darlan Guzzo e Henrique Martelli. “Piazada”, independente de aonde a vida nos levar, saibam sempre que em mim encontram um verdadeiro e fiel amigo. Muito obrigado por tudo.

Faço meus agradecimentos a todo o corpo docente do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, em especial ao professor Dr. Claudio Almir Dalbosco que me orientou nessa dissertação, sanando muitas dúvidas, oferecendo cronograma e bibliografia detalhados para execução da pesquisa. Também gostaria de agradecer os professores Dr. Altair Alberto Fávero, Edison Alencar Casagrande e Francisco Fianco que contribuíram de alguma forma para a realização do presente trabalho.

Quanto mais nos elevamos, [menores] parecemos aos olhos dos que não sabem voar (NIETZSCHE, 1977, p. 251).

O ensino, tal como eu compreendo, é um dos meios da enorme acumulação de forças da humanidade, de maneira que as gerações podem continuar a construir sobre o trabalho dos seus antepassados – com o que, não somente externamente, mas internamente, organicamente, eles saem mais fortes [...] a humanidade é uma abstração: o objetivo do ensino só pode ser, até no caso mais distante, o homem mais forte (o não instruído é fraco, pródigo, instável...) (NIETZSCHE, 2009 AF, pg. 347).

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo abordar o papel da formação e do educador no pensamento de Friedrich Nietzsche, no que tange à necessidade de acolhimento do horizonte cultural e civilizatório por parte do sujeito e, ao mesmo tempo, à não elidível importância de se levar em conta as suas peculiaridades e idiossincrasias, cruciais quando dizem respeito aos indivíduos acima da ordem comum. Para chegar à realização desse objetivo analisa, primeiramente, alguns elementos basilares que compõem a filosofia crítica daquele autor: a forma como ele concebia a moral da sociedade europeia do século XIX, quais elementos vetoriais foram os responsáveis pela gênese dos valores cultuados pelos seus contemporâneos e quais novos valores deveriam emergir e suplantam os antigos. Nessa mesma linha de pensamento investiga como Nietzsche concebe a razão humana e como, para o filósofo alemão, o ser humano deveria se portar para aceitar e vencer a ausência de sentido transcendente do mundo (o niilismo), e usar as suas capacidades cognitivas da maneira mais adequada e eficiente possível (dentro daquilo humanamente viável e racionalmente factível). Após essas considerações iniciais averigua qual o, por assim dizer, “papel” atribuído à educação, à formação e ao papel do mestre nas concepções antropológico-filosóficas tecidas por Nietzsche, como também de que forma as velhas estruturas pedagógicas são um entrave para concretizá-las. Nesse sentido, de vital importância será compreender de que maneira o racionalismo, a industrialização e o progresso da técnica, produtos e efeitos colaterais advindos do iluminismo, ocasionaram uma decadência acentuada no espírito e na cultura europeia, rebaixando o homem a uma peça na engrenagem do sistema industrial-capitalista. Por meio dessa análise, Nietzsche direcionará o aguilhão de suas críticas ao Estado, como poder institucional defensor do liberalismo e, portanto, responsável pela sua manutenção. O trabalho interpreta, ainda, de que forma a ciência, a filosofia e a arte deveriam trabalhar, dentro de um novo contexto formativo, para que os homens com instintos superiores possam explorar suas potencialidades e contribuir para o engrandecimento da civilização humana. Em outras palavras, como tais sistemas poderiam se valer do legado teórico das gerações para formar o sujeito sem, com isso, anular aquilo que ele possui em estado selvagem.

Palavras-chave: Nietzsche; crítica à moral; perspectivismo; educação; formação; além do homem.

ABSTRACT

This thesis aims understand the role of training and from the educator at the thought of Nietzsche, with regard to the need for host of the cultural horizon and civilizatory by the subject, and at the same time, the not rebuttable importance of taking into account the peculiarities and idiosyncrasies, when crucial concern to individuals above the common order. To get to the realization of this objective analyzes, firstly, some basic elements that make up your critical philosophy. That is, how he conceived the moral of the European nineteenth century society, which vector elements were responsible for the genesis of the values revered by his contemporaries and what new values should emerge and supplant the old. In this same line of thought investigates how Nietzsche conceives of human reason and how, to the German philosopher, the human being should behave to accept and winning the absence of transcendent sense of the world (The nihilism), and use their cognitive abilities in the most appropriate and efficient way possible (within what humanly viable and rationally feasible). After these opening remarks ascertains which, so to speak, "role" assigned to education, the formation and the role of master of anthropological and philosophical concepts woven by Nietzsche, but also how the old educational structures are an obstacle to realize them. In this sense, will be vitally important to understand how rationalism, industrialization and technical progress, products and side effects arising with the Enlightenment, led to a strong decline in the spirit and in European culture, debasing man to a cog in the wheel of the industrial-capitalist system. Through this analysis, Nietzsche directs the sting of his criticism of the State, as institutional power advocate of liberalism and therefore responsible for maintaining the same. After these considerations, the work portrays how science, philosophy and art should work, within a new training context, so that men with higher instincts to explore their potential and contribute to the advancement of human civilization. In other words, how such systems could make use of the theoretical legacy of generations to form the subject without, thereby, undo what he has in the wild.

Key-Works: Nietzsche; criticism of the moral; perspectivism; education; training; besides man.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DE NIETZSCHE: RUMO A UM PERSPECTIVISMO RADICAL	19
1.1 Crítica à metafísica e à gênese dos valores ocidentais e a necessidade de superação dos mesmos	22
1.1.1 Crítica à moral e educação: nota prévia	26
1.1.2 Coragem para tonar-se o que se é: o “indivíduo” contra a moral	29
1.1.3 A moral decadente: Sócrates e o socratismo	32
1.1.4 A moral decadente: O cristianismo na berlinda	35
1.1.5 Para uma nova moral	41
1.2 O homem como construtor de verdades: crítica à “reificação” dos conceitos e um novo olhar sobre a ciência	44
1.2.1 A construção humana do conhecimento: o processo psíquico de significação do mundo	47
1.2.2 A “estética” do conhecimento e as consequências do perspectivismo nietzschiano	51
1.2.3 Um novo olhar sobre a ciência	54
1.2.3.1 Os estudos históricos	56
1.2.3.2 A ciência embasando a formação	58
1.3 A formação voltada para o niilismo: da crítica à criação	63
2 A EDUCAÇÃO COMO DEGRAU ATÉ O HOMEM SUPERIOR: DESCONSTRUÇÃO DOS PRECEITOS PEDAGÓGICOS FORMATIVOS MODERNOS	67
2.1 O Estado moderno e a educação instrumental (técnico-científica): obstáculos para um pensar filosófico	70
2.1.1 O homem como “meio” e não como “fim”: a ciência e o Estado suprimindo o indivíduo e o progresso da cultura	72
2.1.2 A “eliminação” do filósofo	75

2.2 Sobre a necessidade de um estudo adequado da Antiguidade Clássica e a superação da cultura utilitária	78
2.2.1 Ascensão e queda do classicismo alemão	78
2.2.2 A necessidade de retificação dos estudos clássicos: a Grécia com tudo que realmente ela tem a nos dizer de importante	82
2.3 A cultura enquanto um produto para poucos homens	84
2.3.1 Sobre os defensores da igualdade: o despotismo mascarado	85
2.3.2 Os escolhidos	87
2.4 Considerações sobre a concepção nietzschiana de homem superior	90
2.4.1 O “Gênio”: em busca da superação de si	91
2.4.2 Das três metamorfoses ao eterno retorno	94
2.4.3 Figuras de transição: as tipologias humanas superiores	98
2.5 Educação enquanto tensão entre flexibilidade e disciplina: o apolíneo e o dionisíaco na formação do sujeito soberano	101
2.5.1 Flexibilização para a conquista da autonomia em Nietzsche	103
2.5.2 A necessária autoridade do mestre e disciplina do educando: a propedêutica formativa passando pela introdução à cultura	106
2.6 A figura do educador	108
2.6.1 “Schopenhauer educador”: ascensão e queda de um modelo filosófico	113
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123
Básicas	123
Complementares	125

INTRODUÇÃO

I

Desde o início das investigações racionais no mundo ocidental, referentes à tentativa de se explicar a estrutura do mundo, sem a recorrência a misticismos e credences mitológico-religiosas, era fato comum entre os pensadores que o conhecimento verdadeiro se encontrava subjacente aos próprios objetos. Em outras palavras, o conhecimento e a verdade estavam no ser (era externo ao agente), e, por conseguinte, não se questionava o fato do homem ser capaz ou não de apreender a realidade e chegar a ela pela razão. Ou seja, a estrutura do mundo, mesmo oculta, era perfeitamente cognoscível e o trabalho do intelecto se resumia em adequar-se a ela.

Essa visão clássica a respeito do mundo girava em torno de um centro gravitacional ontológico e essencialista, em que tudo estava dentro de um grande sistema de determinismos, de um horizonte de possibilidades que não podia ser superado. Nem mesmo o homem escapava dessa concepção, pois sua vida devia ser pautada pela “atualização” constante de suas potencialidades. Seja em sua análise dentro da sociedade, seja a relação dele com o conhecimento ou a arte, para o argumento ter valor tinha que alcançar o posto abstrato de um fenômeno metafísico, redimido dos “acidentes” da matéria (a multiplicidade de objetos explicada pela unidade do ser).

Dentro do campo pedagógico, o essencialismo das abordagens clássica e medieval não permitia se observar ou dar valor às experiências pessoais ou peculiares do sujeito em seu processo formativo. Existia um ideal último a ser alcançado, um modelo antropológico de homem concebido de antemão, e era para concretizá-lo que os educadores trabalhavam. “Os limites dessa abordagem se acham na visão parcial do problema educacional, excessivamente centrado no interior do indivíduo e nas formas ideais que determinam a priori o que é o homem e como deve ser a educação” (ARANHA, 1997, p. 113).

A partir do século XVII, embora a postura do educador e sua relação com o educando não tenham mudado muito, há o incremento de novos elementos vindos com o método científico e canalizados até a educação. O ser humano, enquanto um ser que possui um corpo e que age por meio de mecanismos naturais, é encarado como um objeto de estudo, e sua instrução deveria ser meticulosamente planejada por meio de procedimentos qualitativos e quantitativos, com vistas a adquirir um conhecimento sólido. “O que caracteriza a tendência naturalista é a tentativa de

adequar a metodologia das ciências humanas ao método das ciências da natureza, que se baseia na experimentação, no controle e na generalização” (ARANHA, 1997, p. 113).

Um século mais tarde, no período chamado de Romantismo Alemão, começa-se a erigir severas críticas ao ideal matemático-mecanicista moderno, com uma ênfase maior no sentimento sobre a razão. Entre os vários postulados vindos por meio desse novo prisma investigativo, está a ênfase a uma versão mais historicista e sociológica da atividade humana, sem um determinismo rígido. Assim, por esse novo viés, devemos compreender o homem como um ser que não pode se abstrair de seu estado existencial e chegar à verdade pura acerca do mundo e de si próprio, por estar preso a um eterno movimento, a um devir histórico não completamente controlável.

Sua essência não é dada como eterna e atemporal. Nem mesmo o valor das coisas reside nelas mesmas, e sim no olhar do homem em relação a elas. Ele é a base e medida de tudo, é o único capaz de conceder sentido ao mundo, é o único ser consciente. Assim, por ser cômico e por construir sua consciência no contato com o mundo, podemos dizer que, ao contrário da crença de uma natureza humana, de uma essência peculiar alheia ao tempo, o homem é que produz sua essência. Desse modo, levanta-se a necessidade de construção humana sob uma inépcia a priori. O homem se torna agente do processo de efetivação de seu mundo, que em última instância possibilitaria o controle sobre a natureza e a garantia de sua sobrevivência.

É inevitável que tais concepções marquem de forma indelével o ideário pedagógico contemporâneo. Abandona-se as explicações essencialistas e estáticas, não mais se reduzindo o homem à dimensão de indivíduo solitário. Ele passa a ser buscado como pessoa ou ser social e compreende-se melhor a interação entre sujeito e sociedade, inclusive ante as forças de poder (ARANHA, 1997, p. 115).

Porém, até hoje em dia há o rescaldo das velhas concepções ontológicas, inclusive na educação. A visão mecanicista e subjetivista de Descartes e da maioria dos pensadores modernos, (e igualmente a ontológico-cristã medieval), continuou a influenciar e ditar parâmetros de conduta. Talvez o ponto culminante tenha sido o positivismo de Augusto Comte e a crença em uma ordem social monolítica ancorada na ciência. Os projetos positivistas poderiam ser postos em prática pela divisão das ciências em microesferas de investigação. Assim, supostamente, seria mais fácil alcançar um grau elevado de saber e uma transformação radical, acumulativa e rápida em todos os setores de entendimento e técnico-organizacionais da vida em sociedade.

Salvo algumas modificações – como a derrocada dos conceitos e idealizações transcendentais modernos –, esses postulados positivistas continuam atuais. Toda a ideologia capitalista e neoliberal está focada nesse apego demasiado à técnica e a um desenvolvimento

humano pleno conquistado pela adequação do sujeito à lógica do mercado, da indústria, da divisão social do trabalho e da conquista de status. Status esse, atrelado à figura do profissional bem sucedido e possuidor de toda a gama de novidades tecnológicas e culturais que as esferas obscuras de construção de valores, necessidades e artificialidades veiculam periodicamente.

Partindo desse princípio, iremos nos debruçar no estudo de um dos autores que mais criticaram as duas visões de mundo que expusemos acima; tanto o essencialismo dos antigos e medievais, quanto o cientificismo mecanicista dos modernos, por ambos estarem empertigados em suas buscas por um sentido racional último da existência humana. Estamos falando de Friedrich Wilhelm Nietzsche. “Nietzsche critica o caminho trilhado pela cultura ocidental por discordar daquilo que o Ocidente considerou digno de se tornar hegemônico e ser perpetuado, isto é, a construção de uma subjetividade assentada prioritariamente na razão, que foi sobreposta a outras dimensões do humano” (RODRIGO, 2011, p. XIV).

II

Em vida, Nietzsche praticamente não angariou o reconhecimento que ele esperava. O promissor filólogo helenista, que antes dos trinta anos já era professor titular da Universidade da Basileia, após sua primeira obra de vulto, *O nascimento da tragédia* (de 1872), se tornou uma decepção no mundo acadêmico de sua época. Aquela visão completamente “distorcida” e nada convencional da antiguidade clássica, modelo para toda cultura superior europeia, chocou a comunidade erudita que, a partir daí, não mais o levou a sério como estudioso e muito menos como filósofo (SILVA, 1983, p. 10).

Após ser obrigado a deixar seu cargo de professor, devido ao avanço vertiginoso de sua doença (até hoje sem diagnóstico definitivo, embora se acredite em sífilis), Nietzsche passa a ganhar uma pensão vitalícia de 3000 francos suíços. Embora um valor modesto, esse dinheiro lhe permitia bancar suas viagens pela Europa e custear seus livros, a grande maioria patrocinados por ele mesmo, que mais serviam para Nietzsche presentear seus amigos e conhecidos do que para buscar seu “lugar ao sol” entre seus contemporâneos. Assim, a constatação da falta de reconhecimento e da estreiteza intelectual do seu universo sociocultural, fez Nietzsche chegar à ideia de que “alguns homens nascem póstumos”; quando as pessoas não têm condições para compreenderem e aceitarem uma realidade diferente, aqueles com capacidades mais evoluídas e um olhar mais amplo acabam perecendo no ostracismo.

No que se refere às interpretações da obra de Nietzsche, infelizmente durante muito tempo as mais controversas foram as mais conhecidas e popularizadas, como foi o caso paradigmático da utilização dos escritos do autor pelos nazistas, que relacionaram o conceito de “além do homem” com o ariano puro, misturando, por conseguinte, considerações referentes às culturas e individualidades mais evoluídas, como Nietzsche tratava, com questões de raça. Parece que Zarathustra estava antevendo o mau uso dos seus ensinamentos ao dizer: “Meus inimigos tornaram-se poderosos e desfiguraram a imagem da minha doutrina, de tal sorte que aqueles que mais amo devem envergonhar-se das dádivas que lhes dei” (NIETZSCHE, 1983, p. 97).

Assim, um autor que desprezava a maximização do Estado e a sua centralidade na vida das pessoas, que achava o Estado alemão o mais deprimente exemplo de Estado soberano, juntamente com a cultura que nele brotava, um pensador que defendeu da forma mais peremptória possível as grandes individualidades e a luta contra a alienação, acaba se tornando um ícone de um movimento político despótico. Além disso, um movimento centralizador, fetichista, chauvinista e prosélito, que almejava o ressurgimento de um *Reich* de mil anos que englobaria toda a Europa em torno de seu eixo político-ideológico.

Como afirma Heinrich Mann, uma obra não pertence a seu autor. Por mais que ele se esforce por empregar todo o rigorismo e esclarecimento nunca terá garantias sobre como será lido. Muito menos poderá imaginar as consequências do seu pensamento para a posteridade. As suas opiniões e sentenças somente lhe serão próprias enquanto não as publicar, pois ao fazê-lo, automaticamente os leitores farão uso da forma que bem entenderem. Ou seja, “os grandes livros têm uma vida que os seus autores não podem nem avaliar nem prever. Os grandes livros sabem mais do que os seus próprios autores. Produzem sozinhos os seus efeitos e vão muito mais longe do que poderia ir o seu criador” (MANN, 1955, p. 13).

E Nietzsche ainda oferece o diferencial de não ter sido, enquanto escritor, um “acadêmico”. Assim, sua obra não possui a limpidez argumentativa de outros autores. Fazendo jus a sua veia artística e à grande importância que ele atribuía à arte, Nietzsche usa com abundância elementos da poesia na composição de seus escritos. Com o passar do tempo e amadurecimento de sua obra, cada vez mais lança mão de metáforas, hipérboles, sinestésias, enunciados exclamativos carregados de força figurativa, expressões alegóricas, eloquência discursiva, deixando, por vezes, o conteúdo submerso em meio ao jogo de palavras empregado. Desse modo, nem sempre é uma tarefa muito fácil ler Nietzsche. Embora ele não tenha sido um autor rebuscado e prolixo, soube trabalhar suas ideias para que as mesmas ficassem enevoadas

pela grandeza expositiva. Talvez isso se deva também a uma tentativa de poupar as pessoas da crueza dessas ideias.

III

No que se refere especificamente a sua filosofia, ela era uma busca por compreensão e crítica da realidade vívida e ainda ressonante no cotidiano de seu tempo, cuja pergunta e objetivos maiores é saber onde todas as pseudoverdades e sistemas formativos e instrutivos estão levando a humanidade que os segue e aceita. Assim, mesmo que Nietzsche por vezes fale em futuro em suas obras, não pretende profetizar e antever uma realidade alheia àquela que se apresentava em seu tempo. Sua proposta era apenas dissecar o presente e encontrar em seu âmago elementos em gestação de uma cultura vindoura, que, nas esperanças do autor, poderia ser melhor do que a cultura que se avolumava na Europa do século XIX.

A filosofia de Nietzsche é carente de subterfúgios e promessas de felicidade absoluta. Ela é simples, crua, realista e elitista, pois, mais do que homens com intelectos superiores, ela é feita para homens de coragem, cuja ambição se restrinja aquilo humanamente possível e racionalmente viável. Por isso Nietzsche via com tão maus olhos as utopias políticas do século XIX (principalmente o socialismo) e a mitologia cristã. Os primeiros, por acreditarem que um sistema de governo possa resolver todos os problemas sociais e acabar com todas as formas de decadência. Para Nietzsche, isso é um reflexo de uma mentalidade infantil, pois não há meios de se terminar com a decadência e suas manifestações, ela é inerente à própria vida.

Quanto ao cristianismo, Nietzsche se revolta pelo fato desse prometer mais do que pode cumprir, jogando a responsabilidade da salvação para um reino supraterrâneo. Coerente com esse pensamento, na ideia do eterno retorno vemos alguém que passou pelos maiores sofrimentos ao invés de maldizer a vida dizer sim a ela, com tudo que ela comporta, aceitando de bom grado vivê-la indefinidamente e sempre uma vez mais, com os mesmos contornos, relevos, altos e baixos, vitórias e derrotas. A decantação do espírito deixa de ser uma prerrogativa válida, como acontece na maioria das religiões. Como nos diz Heinrich Mann, no prefácio ao livro *O pensamento vivo de Nietzsche*:

Um homem doente aceitou e amou o seu destino a ponto de desejar que ele se eternizasse. Nietzsche quis ser imortal, tal como era, com todas as suas misérias físicas, com as suas fragilidades espirituais que precisavam ser constantemente dominadas, com a sua solidão, com o ódio que o perseguia, com sobras de amigos que nunca chegavam, de mulheres que não poderiam dar ao seu coração gelado a ilusão do calor; uma vida que

só os artifícios da vontade, a arte de se compreender e dominar, tornavam suportável. Apesar de tudo isso, convenceu-se de que essa vida era boa e que merecia ser recomeçada mais de uma vez (1955, p. 57).

É com esse modo de filosofar, como ele próprio expõe no *Crepúsculo dos Ídolos*, a marteladas, que vão sendo desferidos duros golpes aos projetos modernos (e, diga-se de passagem, contemporâneos) de existência e formação humanas, que se propõem a levar a efeito um processo de desconstrução do sujeito, das singularidades e idiosincrasias, para enquadrar os indivíduos em estruturas insalubres de dominação e “amansamento”.

Essa filosofia de rebanho (expressão usada por ele em várias de suas obras) castra a individualidade, ou melhor, cria sujeitos atômicos e sem comprometimento com as demais pessoas. No entanto, presos a regras e ordenamentos sociais, cuja meta é a busca de bons profissionais – técnicos e capazes – e cidadãos – prontos para servir aos interesses do Estado e de seus “subsidiários” (as grandes corporações econômicas, culturais, midiáticas etc.). Ou seja, apesar de nosso mundo ter tornado a sociedade cada vez mais atomizada e pluralista, paradoxalmente elegeu um parâmetro de conduta, um horizonte de possibilidades de ação limitado e uniforme para o indivíduo. Isso acabou gerando um fenômeno estranho que poderíamos chamar de individualismo massificado. A partir desse momento, o objetivo maior seria a criação de um protótipo ideal de sujeito, sem pensamento crítico e cuja racionalidade ficasse restrita ao nível utilitário de “aplicação” (focado nas figuras do executivo, do burocrata e do erudito acadêmico, esse último, como veremos, muito criticado por Nietzsche).

O efeito prático que isso vai gerar será a emergência de uma sociedade e de um mundo compostos de consumidores e reprodutores de cultura e conhecimento; de sujeitos alienados e incapazes de qualquer tipo de lampejo de genialidade e autonomia intelectual; de “animais” domesticados, presos em gaiolas e cercas restritivas, que lhes indicam até onde sua vontade e suas capacidades estão habilitadas a ir, tendo a permissão ou não para circular.

Nas sociedades regidas por esse ideal mecanicista e pragmático (que levam progressivamente à burocratização do espírito, e em que os sistemas educativos estão presos a um “adestramento técnico” para atender aos anseios do mercado de trabalho e do Estado), o conceito de “formação” fica restrito a uma minúscula esfera. O corolário dessa afirmativa é o fato de “construir profissionais” passar a ser considerado mais importante do que formar seres humanos intelectualmente autônomos e livres.

Portanto, as indagações e as críticas que Nietzsche elaborou, a respeito da educação, cultura, tradição, herança metafísica clássica, do cristianismo e de todo o panorama histórico-

filosófico do novo paradigma social que emergia na Europa industrializada e “positivista” do século XIX, permanecem mais atuais do que nunca. E isso nos faz vislumbrar a atemporalidade de seu pensamento, um mosaico de ferramentas teóricas sólidas para qualquer um que almeje fazer uma análise do cotidiano e das mazelas que o afetam, livre de lugares comuns, de “leitos de Procusto” que prendem o homem em fronteiras limítrofes do pensar.

Assim, pelas semelhanças existentes entre esses modelos exemplares de sujeito da sociedade alemã e europeia do tempo de Nietzsche e a nossa sociedade hodierna, nos debruçaremos na análise da visão nietzschiana sobre a moral (ou, de acordo com ele, a necessidade de “transvaloração” dessa), cultura, racionalidade e educação – propedêutica para a construção de um novo homem. Educação essa que não teria mais a incumbência de enquadrar a humanidade em ditames éticos e racionais pré-definidos pelas instituições acadêmicas, públicas e religiosas, cuja meta será, por assim dizer, elevar o “perspectivismo” no lugar do “idealismo” ocidental, que rebaixou o indivíduo ao patamar de reles “animal de rebanho”.

IV

O trabalho ora apresentado tem caráter bibliográfico. Ou seja, baseia-se na investigação e análise sistemática, e também crítica, das obras estudadas de Nietzsche, autor alvo de nossa atenção. Por meio de fichamentos, relatórios, discussões, sessões de estudo (amparados tanto nas obras do autor, quanto na obra de vários comentadores especializados no seu pensamento), conseguimos reunir um material relativamente amplo, que nos permitiu elaborar essa dissertação.

Foram de extrema importância, também, os aconselhamentos e esclarecimentos feitos por Claudio Almir Dalbosco, nosso orientador, e Francisco Fianco, vinculado ao curso de filosofia da Universidade de Passo Fundo. Ambos indicaram as leituras mais relevantes sobre o assunto em pauta, que foram cruciais para compreendermos os conceitos do referido filósofo, além de nos oferecerem chaves de leitura e ligações entre esses conceitos e a temática da educação. Ou seja, em quais livros ela aparece, qual a postura assumida por Nietzsche frente aos sistemas educativos de seu tempo, que tipo de críticas ele tece a esses sistemas, e aos modelos pedagógicos de então, e qual seria o tipo de educação vislumbrada por ele.

No que se refere especificamente aos comentadores de Nietzsche, importantes foram os trabalhos compilados e organizados por Altair Alberto Fávero e Clênio Lago, no livro *Leituras sobre Nietzsche e a educação* (2010). Nesse trabalho nos é apresentado, de maneira clara e sucinta, os pilares do pensamento de Nietzsche e o papel educacional na formação do indivíduo

soberano. Também nos foi muito útil o livro *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche* (2011), de José Fernandes Weber, o qual trata da tripla perspectiva educacional que permeia a filosofia do autor de *Zaratustra*. A saber, a introdução dos educandos no horizonte cultural, a formação de uma consciência crítica neles e o oferecimento de condições para a emergência de sua singularidade pela autonomia, de uma racionalidade depurada, livre e soberana. Esse trabalho de Weber já se constitui uma referência obrigatória para quem investiga filosofia da educação no pensamento de Nietzsche. Também nos referimos, quando se fez necessário, da interpretação tanto de Oswaldo Giacóia Junior e Scarlet Marton.

No que diz respeito à escolha da bibliografia de Nietzsche, resolvemos, ao contrário do que muitas vezes acontece quando se estuda a educação na sua filosofia, fazer uma incursão pelas três fases do seu pensamento, e não apenas à primeira, na qual se encontram as duas obras dedicadas especificamente ao assunto. Nesse sentido, foi fundamental a obra *Escritos sobre educação* (2009), que reúne não apenas os textos nietzschianos em que o tema é foco central, mas também os aforismos nos quais ele aparece de modo intermitente (extraído de seus livros). Nessa obra, organizada por Noéli Correia de Melo Sobrinho, encontram-se os escritos *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, em que Nietzsche faz duras críticas à educação alemã e europeia de seu tempo, e *Schopenhauer educador*, cujo objetivo, pela apologia da figura de Schopenhauer, é construir uma imagem ideal de mestre e sistema formativo.

Porém, como já foi explicitado, não restringimos nosso estudo a esses dois escritos. Tentamos introduzir o pensamento de Nietzsche sobre a educação pela contextualização do mesmo. Desse modo, iniciaremos nosso trabalho pela apresentação de alguns elementos capitais da sua filosofia, que, implícita ou explicitamente, aparecem em todo seu percurso intelectual, mesmo que tratados por nomes diferentes. Sendo assim, a crítica à gênese da cultura e dos valores morais, o ataque ao cristianismo, o niilismo existencial e o perspectivismo podem ser citados como exemplos.

Desse modo, da primeira fase do pensamento do autor, além das obras já citadas, analisamos *O livro do filósofo* (1984), focada na análise da razão humana e na construção do conhecimento. Outros livros importantes para a pesquisa bibliográfica, cujo resultado culminou nesse trabalho, foram: *Aurora* (1977), no qual Nietzsche vislumbra uma nova cultura superior a de seu tempo, *Humano, demasiado humano* (2005), dedicada à explicitação do fundamento antropológico que permeia os axiomas epistemológicos e morais, *Assim falou Zaratustra* (1983), a obra-prima de Nietzsche, na qual são introduzidos todos os conceitos do autor, e *Crepúsculo dos ídolos* (1988), livro destinado ao esclarecimento das estruturas valorativas que impedem a

emergência de um pensar mais evoluído. Somado a esses quatro livros, temos que acrescentar o *Ecce homo* (2008), a, por assim dizer, autobiografia de Nietzsche, dedicada ao esclarecimento de seus escritos e as influências e motivações que o levaram a escrever e formular sua filosofia.

Por último, mas não menos importante, foi o livro *O pensamento vivo de Nietzsche* (1955), introduzido por Heinrich Mann e que reúne, resumidamente, várias passagens das obras do autor, separadas por temas. Nele, foram compiladas a *Gaia ciência*, *Sobre a necessidade e os inconvenientes dos estudos históricos*, *Vontade de domínio*, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. Em tais livros, o tema da educação, mesmo que, como já nos referimos, não seja abordado diretamente, aparece em várias passagens e indica o cerne da filosofia de Nietzsche sobre o assunto: a emergência da singularidade, a inserção do indivíduo superior à educação e a cultura sem, contudo, se acabar com sua a personalidade.

V

Desse modo, em linhas gerais a relação presente no contexto formativo, e que é explorada por Nietzsche, é entre a singularidade e a padronização. Ou seja, entre a natureza única de cada sujeito e a necessidade de incorporação do mesmo à cultura. No entanto, por vezes, no intuito de lapidar as faculdades do aluno, as instituições tendem a apagá-las e “despotencializá-las”, o que culmina em um nivelamento pernicioso, principalmente para os indivíduos acima da ordem comum. Assim, um dos nossos propósitos nesse trabalho será analisar o papel da educação no projeto cultural de Nietzsche, assentado na ideia da supremacia dos indivíduos superiores. Como também, o papel dos sistemas formativos e da necessidade de serem planejados de modo a ajudar o indivíduo a adquirir uma base sólida.

Tendo por base essa proposta, as perguntas que irão nortear nossos escritos serão: qual fundamento perpassa a análise de Nietzsche sobre a moral e aos valores ocidentais? Como Nietzsche concebe o intelecto humano? Como a educação é inserida dentro das críticas nietzschianas à metafísica e à moral? Qual o papel atribuído por Nietzsche à educação no seu projeto de constituição do humano? Como pensar num sistema formativo capaz não apenas de não prejudicar a singularidade de cada um dos envolvidos, mas de conseguir fazê-los explorar e “extrair” dessa singularidade aquilo que ela apresenta de superior? Em outras palavras, como, para Nietzsche, o educando deveria ser inserido no contexto formativo e cultural sem, com isto, ser anulado e amortecido (essa última, talvez, seja a base da filosofia da educação de Nietzsche)?

Assim, dividimos o nosso trabalho em dois momentos. Primeiramente abordamos as críticas feitas por Nietzsche aos conceitos e pressupostos morais, epistemológicos e metafísicos ocidentais. Nesse sentido, veremos como o socratismo e o cristianismo acabaram servindo de catalisadores de um processo de rebaixamento cultural. Nessa mesma linha investigativa, nossa meta será analisar como, para Nietzsche, o homem e o seu intelecto estão colocados em relação ao cosmos, e como essa razão, tão cultuada pelo ocidente, é definida por Nietzsche como um simples mecanismo de autoconservação. Esse capítulo serve para contextualizarmos o pensamento de Nietzsche e percebermos em que universo teórico se insere a questão formativa e educacional, vislumbrada pelo filósofo das “marteladas”.

Num segundo momento, nosso objetivo é relacionar a sua meta de transvaloração de todos os valores com a reavaliação dos métodos pedagógicos contemporâneos, para a emergência do “além-do-homem”. Assim, veremos como os projetos modernos e iluministas, assentados na crença exacerbada na ciência e na razão como armas para tirar o homem da ignorância, acabaram, como vimos, estupidificando-o e o tornando uma mera peça descartável. Veremos também que, embora o ensino deva almejar como uma de suas prioridades o desenvolvimento da autonomia soberana por parte do indivíduo, ele não deve abrir mão da disciplina e da autoridade do educador, figura de destaque e de valor inquestionável no processo formativo. O resultado de todo esse processo, será a emergência do homem superior, do sujeito cujos predicados, na visão de Nietzsche, serviriam para elevar a humanidade a novos patamares civilizatórios. Concluiremos com a retomada das questões mais importantes tratadas no texto.

1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DE NIETZSCHE: RUMO A UM PERSPECTIVISMO RADICAL

A modernidade ocidental foi erigida prioritariamente por dois acontecimentos, que ajudaram a definir e a consolidar os seus contornos histórico-culturais: a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Tanto uma quanto a outra são herdeiras dos postulados iluministas. Uma, a Revolução Industrial, transformou a estrutura produtiva e as relações entre homem e mercadoria, intensificando o ritmo de trabalho e otimizando a relação tempo e custo. Como também, acentuou os contornos econômicos liberalistas, de um mercado fisiocrático regido pela lei da oferta e procura e estimulado pelo advento de novos bens de consumo em curto espaço de tempo. Era a materialização do otimismo progressista de uma razão técnica, incumbida de transformar o mundo em favor da humanidade.

A Revolução Francesa canalizou todo o descontentamento contra as velhas estruturas políticas absolutistas. O seu aparato normativo e a sua aplicação no estabelecimento de uma estrutura política mais justa, acentuada em direitos civis igualitários, estabeleceram os fundamentos a partir dos quais os modernos Estados democráticos puderam se constituir. Ambas as revoluções se interligam pelo racionalismo; pela crença em uma razão apta para tirar o homem da ignorância e conceder-lhe plenas condições de conduzir sua vida.

Com o passar do tempo, o otimismo advindo das duas grandes revoluções começou a arrefecer, pois muitos dos projetos e anseios que estavam atrelados a esses movimentos mostraram-se irrealizáveis, e a grande razão iluminista, autorreferente, com poderes para conhecer e modificar o mundo (pela ciência e pela técnica), não conseguiu conduzir o homem a uma vida melhor, como pretendia. Bem pelo contrário, o racionalismo exacerbado, o cientificismo, a industrialização e as estruturas sociais centralizadoras e homogêneas, apenas tornaram a vida humana mais miserável do que já era. O pensamento de Nietzsche é um produto dessa conjuntura histórica, uma reação contra os projetos modernos que não deram certo. Assim, podemos dizer que Nietzsche foi uma espécie de divisor de águas da filosofia moderna, atacando todos os valores mais santificados pelo ocidente e a sociedade cientificista, que já na sua época vigorava na Europa e América.

Como vimos, Nietzsche viveu em um mundo que passava por fortes transformações, onde o progresso industrial construía novas formas de vivência entre os homens; em que jamais a confiança na razão havia se mostrado tão grande e as ciências, que antes gravitavam em torno da filosofia, iam criando contornos e fronteiras cada vez mais nítidas. No entanto, esse foi apenas o

ponto culminante de um processo gradativo e acumulativo que começou muito antes com o liberalismo, o iluminismo e, por fim, como já foi dito, a revolução industrial.

Embora a sua filosofia, e o tom profeticamente crítico atrelado a ela, diga respeito a todos os projetos e modelos de desenvolvimento modernos, o bode expiatório escolhido por ele para receber a descarga de sua ira é o Estado alemão recém-unificado. Ou seja, assim como Marx¹ desenvolve sua ideia de socialismo elegendo como contraponto a industrialização e o capitalismo inglês, o lócus central de qualquer tentativa de contextualizar Nietzsche, sem sombra de dúvida, deve ser a sociedade alemã do final do século XIX, na qual o pensador viveu grande parte de sua vida e se baseou para a construção de suas análises sociológicas, antropológicas e filosóficas.

Depois da unificação e da efetivação da Alemanha como país ocorreu um rápido e maciço crescimento industrial, que a elevou ao posto de grande nação, uma das mais desenvolvidas da Europa, contrastando com a política anacrônica e conservadora vigente. Como consequência desse processo houve o aumento das grandes cidades e, com ele, várias medidas de infraestrutura urbana para consolidar a noção de vida moderna. Esse fato, que não diz respeito somente à Alemanha – bem pelo contrário, é praticamente uniforme em todas as nações europeias desenvolvidas – gerou alguns efeitos colaterais, já que a sociedade industrial e o aparato político e burocrático para mantê-la obrigaram os intelectuais a criarem toda uma superestrutura racionalizante, erigindo metas e pré-concepções teleológicas para as pessoas se guiarem. Isso foi o estopim para o boicote da subjetividade e humanidade do povo, pois o “fim” estava dado, bastava se adaptar e buscar os meios para atingi-lo.

Essa atmosfera de progresso e as céleres mudanças na própria conjuntura social, associado ao advento do Império no cenário político, ocasionaram um otimismo sem precedentes na modernidade alemã. Entre as consequências práticas desse otimismo poderiam ser citadas a passividade dos homens diante do Estado e a cartilha oferecida por esse aos seus “súditos”, como a subserviência aos interesses da esfera pública e a educação medíocre oferecida para concretizar tal propósito. A maioria não via isso com maus olhos, pois o ponto máximo de evolução, o cume da montanha de realizações possíveis, relativas à sociedade, já havia sido atingido: a Alemanha unificada em torno da força e coesão do *Reich*. Nietzsche não se deixa influenciar por esse otimismo, e dá o alerta quanto ao fato de que

¹ Nesse sentido, vide *O capital*, a sua obra mais importante, escrita em coautoria com Friedrich Engels, onde Marx sintetiza o seu pensamento sobre o capitalismo, a luta de classes, a ascensão do proletariado e a consequente necessidade de implantação do comunismo como alternativa aos governos despóticos e liberais que até então existiram na história das nações.

Para toda filosofia que acredita que um acontecimento político possa dissipar-se, ou ainda, resolver-se, o problema da existência é uma brincadeira de filosofia, uma pseudofilosofia. Desde que o mundo existe, se viu frequentemente serem fundados Estados; esta é uma velha história. Como uma inovação política bastaria para fazer dos homens, de uma vez para sempre, os felizes habitantes da terra? (NIETZSCHE, 2009 SE², p.192).

A antítese do paradigma citado acima, também duramente criticado por Nietzsche, foi os movimentos socialistas. Embora o socialismo, entendido como forma de aniquilar as desigualdades entre os homens, sempre tenha se mostrado presente na história, foi somente no século XIX que encontrou bases sólidas para vir à tona e buscar seu lugar enquanto força partidária: um teórico que brilhantemente lhe introduziu dentro da esfera política de ação (Karl Marx) e uma força humana capaz de efetivá-lo, o proletariado, classe numerosa, como vimos, após a revolução industrial. Com esses dois novos elementos e ansiando por ser o contraponto do individualismo liberal, o socialismo foi a voz das classes marginalizadas, com seu plano de subordinação humana ao grupo coletivo. Nessa sociedade utópica não haveria mais classes, uma planificação social encarada por Nietzsche como um tumor que deveria ser extirpado.

Paradoxalmente a toda essa onda cultural, por assim dizer, progressista, o cristianismo, em suas vertentes distintas, permanecia forte e continuava a se manter enquanto diretriz do povo. A fé cristã, a lógica temporal linear que desprezava o tempo profano e exaltava o tempo vindouro de uma pós-vida sagrada, sublimada e somente alcançada pela renúncia de tudo que exaspere a organicidade da nossa natureza, permeava as relações humanas, mesmo com o progresso científico e tecnológico³.

Enfim, podemos dizer que os avanços em todas as áreas da ciência e tecnologia, o mercado de trabalho em franca expansão, o crescimento das cidades e do proletariado, os contrastes entre os vários grupos divergentes convivendo num mesmo lugar, a aparência de

² Pela coincidência de algumas obras de Nietzsche, em relação ao ano de publicação das mesmas, optamos por distingui-las pelas iniciais correspondentes ou as letras que melhor servirem para indicar de que obra estamos nos referindo (principalmente quando as iniciais de obras distintas também coincidirem). No caso, sempre que aparecer o “SE” estaremos nos referindo à *Schopenhauer educador*. Igualmente, quando entre parênteses, após a indicação do ano da obra, forem colocados: “GC”, estaremos nos referindo a *Gaia ciência*; “VD”, *Vontade de domínio*; “CI”, *Considerações inatuais* 3; “GM” *Genealogia da moral*; “BM”, *Além do bem e do mal*; “FE”, *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e “AF” aos aforismos póstumos e extraídos de seus escritos (presentes no livro *Escritos sobre educação*, obra que reúne os textos de Nietzsche dedicados ao tema da educação).

³ Na verdade, o apego a um modelo de racionalidade objetiva e exata, a um esquema de existência predefinido e direcionado a um caminho específico, a necessidade de se vestir uma roupagem civilizatória como forma de “conquistar a humanidade”, aproximam tanto os projetos modernos de existência quanto a ontologia cristã medieval, pois em seus fundamentos encontram-se os mesmo alicerces de sustentação. Por isso, Nietzsche se volta à cultura grega arcaica e resgata “Dionísio” para disputar novamente seu espaço em meio à supremacia “apolínea”, em cada uma de suas acepções.

futuro das cidades, a cultura que era gerenciada instrumentalmente, o cristianismo encravado e fossilizado nos meandros da sociedade, os ideais socialistas que brotavam e se fortaleciam fizeram parte do contexto histórico de um horizonte cultural alemão e europeu, encarado enquanto modelo negativo de progresso por Nietzsche.

José Fernandes Weber, no livro *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche* (2011), ancorado nas ideias do autor, apresenta a modernidade como um movimento dinâmico de “desenraizamento” de tradições e de referenciais fixos balizadores. Dessa forma, a amplitude das possibilidades de ação é ilimitada, e o sujeito vê o seu horizonte se abrindo para todas as direções. Se esse caminhar célere e desimpedido “rumo ao infinito” determina a grandeza do homem, igualmente e paradoxalmente representa a sua fraqueza. Tal qual um barco em fuga navegando para o mar, conduzido por escravos rebelados de seus senhores, assim também podemos conceber a onipotência do homem moderno. Os grilhões foram arrancados, o chicote não mais enverga suas costas, o cerceamento de suas ações deixou de existir. Porém, à deriva, num mar revolto, sem segurança ou garantias de que chegarão a algum lugar, só lhes resta continuar remando, pois a terra firme de onde partiram já não é mais uma possibilidade (WEBER, 2011, p. 19-20).

Em suma, todo esse panorama moderno foi o catalisador das “marteladas filosóficas” de Nietzsche. O ideal de homem racional, impregnado por uma moral decadente, recalcado frente aos próprios desejos e vitimado por toda uma gama de instituições controladoras é peremptoriamente destituído de valor e importância por ele. A sua filosofia trabalha em cima do desmantelamento da estrutura racionalista, fetichista e idólatra, mantenedora dos grilhões que impedem o homem de alçar voo. Todavia, o negativismo crítico é apenas o primeiro passo. O passo seguinte, logo após se limpar o terreno e concluir o movimento iconoclasta, quando o homem já tiver aceitado o niilismo existencial no qual está imerso, será a construção de novos valores. Assim, o uso “saudável” da racionalidade, de forma espontânea, destituída de convencionalismos, amparada pela ciência e sensibilizada pela arte, possibilitará o regresso do homem à ordem natural (WEBER, 2011, p. 248-250).

1.1 Crítica à metafísica e à gênese dos valores ocidentais e a necessidade de superação dos mesmos

Para Nietzsche os homens, tendo por base de análise as suas próprias vidas, a existência humana na forma que se apresentava em seu tempo, cometeram o erro de se acharem em

condições de criar conceitos em relação à essência peculiar às coisas e a si mesmos, que os definissem a priori. Nesse sentido, esqueceram a historicidade e a mutabilidade do gênero humano; do fato da verdade e dos elementos constitutivos de sua identidade não serem estruturas estanques, mergulhadas e plenamente estabelecidas em uma inércia ontológica, prontas para serem apreendidas pelo intelecto de uma vez por todas.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche mostra como as concepções metafísicas se originaram a partir do sonho. Nos primórdios da civilização humana a experiência com o sonho foi supervalorizada. O homem primitivo via o processo de sonhar como a porta de entrada para uma realidade paralela, possuidora das mesmas prerrogativas da realidade experimentada em vigília. Essa ingenuidade primária com o tempo foi se estendendo e, na falta de condições para conceber uma estrutura explicativa sobre os processos mentais, fez com que o homem criasse uma cisão entre a sua consciência e o seu corpo.

Essa dicotomia entre corpo e mente acabou culminando, entre outras coisas, na ideia de alma, elemento responsável pela animação da matéria orgânica que, no decurso da história, se revestiu igualmente da ideia de imortalidade e, como consequência, do universo suprassensível em que ela se encaminharia após a morte (base da teologia cristã). Toda a metafísica ocidental se assenta nessa origem; na concepção de outra realidade (independente de qual seja) que tanto explicaria a dinâmica oculta do mundo, quanto justificaria a existência das coisas (NIETZSCHE, 2005, p. 18-24).

Tal duplicidade se apresentou sob formas diferentes. Entre os gregos, a ontologia se ocupava do estudo do “ser”. Ou seja, dos elementos primordiais que compunham a realidade. A teologia buscava a compreensão do “ser supremo” e transcendente, e de como ele se relacionava com os demais seres. E, na modernidade, houve a famosa inversão do lócus investigativo, do objeto do conhecimento para o próprio sujeito conhecedor; para as estruturas mentais responsáveis pela apreensão da realidade (Kant). Diferenças à parte, as três formas em que a metafísica se apresentou compartilham da mesma aversão ao mundo tal qual o percebemos e, por conseguinte, aos próprios canais de experimentação: os sentidos.

Metafísica será um tipo de conhecimento, uma forma que operará uma divisão do mundo. É ainda, para Nietzsche, a teoria do além-mundo, dos dois mundos, do sensível e do inteligível, da ideia e do fenômeno. E, embora não seja correto afirmar que o transcendental kantiano crie uma transcendência, Nietzsche lhe imputa essa duplicação (WEBER, 2011, p. 177).

Para Nietzsche, as únicas ferramentas de que dispomos para conhecer o mundo são justamente nossos sentidos e nossos órgãos sensoriais, o que não garante uma infalibilidade e muito menos a conquista da real “onto-essência” do mundo, pois “[...] não haverá inúmeras espécies de seres cujos órgãos são mais próprios para o conhecimento! No termo de todo o seu conhecimento que conhece a humanidade? – os seus órgãos! E isso significa talvez: impossibilidade de conhecimento!” (NIETZSCHE, 1977, p. 218).

O trunfo usado na criação e manutenção das “verdades” elementares da metafísica, em sua fuga dos dados da percepção e dos elementos empíricos, foi unicamente a linguagem e seus signos. A experiência onírica e as distorções da metafísica encontravam expressividade através da linguagem, na ilusão do homem de que pelo uso de seu poder de verbalização e denominação poderia chegar a um conhecimento seguro; como se as palavras, coisas e suas representações compartilhassem de uma mesma natureza.

Giacioia Junior, no texto “O inconsciente no século XXI” (2005, p. 85-104), presente no livro *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*, trata dessas questões por meio do papel do corpo na filosofia nietzschiana. A dualidade tecida pela metafísica ocidental, em suas diversas acepções (tal qual apresentadas acima), colocou o corpo numa posição submissa e de menor valia. A consciência, o eu, a razão, o intelecto, a alma, o espírito, e todas as demais denominações usadas para caracterizar as instâncias volitivas da natureza humana, que se contrapunham a corporeidade ostensiva da massa biológica que as encerra (mas não governa, ao menos não de forma absoluta), eram vistas como um contraponto afirmativo e positivo do corpo.

De acordo com Giacioia Junior, Nietzsche fez um movimento interpretativo inverso, colocando o corpo como a grande razão e força motriz da vontade e das esferas aparentemente superiores da consciência. Os movimentos do corpo, a sua complexa máquina fisiológica e infinitamente rica, resguardam os elementos propulsores de todas as nossas ações (mediatamente determinadas, em sua gênese, por processos advindos da lógica oculta das manifestações físicas do corpo). Nietzsche rebaixa as estruturas volitivas centenárias e presunçosas, que pela ilusão e ingenuidade humanas se colocaram num pedestal de imaculada autossuficiência, ao papel secundário de meras expressões de um organismo que funciona dentro de seus próprios requisitos e vontades.

A consciência humana é somente alguma coisa inerente ao corpo e que dele não pode se subtrair. Mas, devido à insipiência do entendimento humano, foi declarada como algo infinitamente mais elevado, a expressão mesma do ser do homem e, nas culturas guiadas pelos

ideais cristãos, provisoriamente encerrada num receptáculo efêmero e pulsante de vícios e pecados (o corpo). Para Nietzsche, a consciência, quando analisada sem o pano de fundo da tradição e dos enganos perpetuados por gerações a fio, se mostra até mesmo supérflua, pois quantos seres não há cuja consciência é inexistente, mas que, nem por isso, deixam de existir e se adaptar às condições de vida de seu ambiente?

Todavia, na interpretação de Giacoia Junior, o que Nietzsche realmente quer com essas considerações é mostrar a indissolubilidade entre corpo e consciência. Aliás, ele nem ao menos faz essa distinção. Para Nietzsche o ser humano é um todo complexo e multiforme, um eterno campo de batalha para as mais diversas pulsões; um amontoado de mecanismos distintos que se complementam, mesmo que, por vezes, funcionando dentro de suas próprias esferas de ação. Contudo, esse mecanismo também se abastece constantemente de fluxos advindos do ambiente, do clima, da cultura, das interações sociais, do combustível cultural que exala dos meandros da civilização e das vivências humanas. Os elementos da consciência estão irremediavelmente condicionados por toda essa gama de influências diversas, que inibem qualquer tentativa de qualificar o homem como um ser autônomo e livre. O que resta é vivermos a ilusão da consciência soberana por aquilo que ela realmente é; sem deixarmos nos enganar quanto ao fato de sermos seres limitados.

Abrindo um parêntesis, é curioso como antes de Freud, Nietzsche já havia trabalhado a tese da consciência, do eu, do espírito e da própria vontade autônoma, como sendo produtos de uma razão fisiológica, instintiva e primitiva que, por trás do palco de ação, condiciona os pensamentos e atitudes humanas. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche trata do assunto nesses termos:

“Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo” [...] Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão [...] “Eu” – dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu (1983, p. 51).

Como veremos adiante, na tarefa de crítica à metafísica e à moral, Nietzsche, na fase madura de seu pensamento, faz uma retomada das bases científicas. Antes da ciência e do movimento de absorção de seus princípios pela filosofia, a busca pela verdade, como vimos, iluminava de tal forma a vida de muitos pensadores que os cegava para outras verdades e ideias opostas as suas. Na busca pelo conhecimento e para afirmar as suas respectivas teorias como as mais condizentes, muitos deles viviam num estado de beligerância, de tirania do espírito inculto,

para sua subjugação. Essa postura dogmática, inflexível, ingênua e pueril diante dos esquemas explicativos, carecia dos métodos científicos; de uma salutar humildade perante suas hipóteses e conceitos.

A crença absoluta e apodítica em algo ou opinião cristalizada é a grande vilã para um pensamento de ordem superior. O maior mal que a humanidade já viu foi justamente essa supervalorização de determinadas formas de pensar, que tornaram os homens verdadeiros alienados e idiotizados perante aquilo que não se enquadrava em seu horizonte de pensamento. Isso porque, quando os homens cercam seu quintal e deixam a entrada vetada para outras pessoas e, ao mesmo tempo, não se permitem transitar fora desses limites, o pensamento fica atrofiado. Assim, um pensador que se preze tem como uma de suas principais missões derrubar as cercas, expandir o alcance de sua visão e, por meio da experiência com aquilo que lhe é estranho (não armado com seus preconceitos, mas livre) conseguir perceber e se beneficiar com toda a complexidade do mundo.

É para evitar a prepotência do conhecimento, tal qual existiu em muitos contextos e em várias épocas do passado, e permitir a emergência de um pensamento mais evoluído, ciente de suas limitações e consciente de seus reais poderes é que a ciência deve ser valorizada e seu aparato técnico-conceitual ensinado e fortalecido na mentalidade das pessoas. É um dos meios mais eficazes para conseguirmos perceber o engodo dos alicerces e pontos de ancoragem que de forma soberba e ilusória se alçaram ao patamar de elementos diretivos sagrados e absolutos. A seguir, analisaremos as críticas de Nietzsche endereçadas à gênese dos valores e fundamentos mantenedores da cultura ocidental.

1.1.1 Crítica à moral e educação: nota prévia

Para Nietzsche, os nossos valores morais e religiosos são o pesado fardo que desde crianças somos obrigados a carregar, colocado em nossas costas por nossos pais, professores e sociedade. Eles restringem o nosso caminho, circunscrevem os nossos pensamentos e nos dão o incômodo peso de consciência, que ronda os sonhos dos “contraventores” e dos “pecadores”, tornando a vida muito mais sofrida do que realmente precisava ser. Viver não é um eterno arco-íris de alegrias e prazeres, da forma que aparenta ser para muitos “onicontentes”, os quais aceitam tudo com um sorriso no rosto e um sim nos lábios, mas nem um poço de pesares, como muitos qualificam.

Nietzsche trabalha a necessidade do “esquecimento”, uma instância “positiva” da consciência cuja atribuição é justamente oferecer ao homem ferramentas para desacoplar a miríade de imperativos penetrados no seu íntimo, permitindo-lhe sair da “camisa de força” infligida pela sociedade. Dessa forma, ele vai perceber o quão temerário é se apegar às idealizações metafísicas, estruturas racionalistas, tábuas de salvação ou na crença de uma vida melhor em outro plano. Isso porque, os determinismos sociais (absolutizados na sociedade moderna como preceitos apriorísticos) e a moral, na sua forma mais abrangente, castram a liberdade do homem e prendem-no com seus grilhões. Dessa forma, limitam, também, o seu livre circular, a vivência de seus desejos, de suas pulsões mais intrínsecas e dos aspectos mais evidentes de sua subjetividade.

A moral, para nosso pensador, assim como grande parte do conhecimento construído ao longo da história, representa uma expressão da criatividade do homem, da sua tentativa de objetivar o subjetivo, ou seja, externalizar aquilo que só existe nele mesmo. O que garante a perpetuação da moral são os costumes de um povo. Eles são o elemento máximo da coletividade e, a partir deles, a comunidade se fortalece em torno de um horizonte identitário em comum. Por isso, toda a forma de transgressão é prontamente combatida, seja pela hostilidade e ostracismo público ou pela coerção institucional das leis. Nesse sentido, a punição, principalmente no que se refere às sociedades arcaicas e primitivas, quando assentada em preceitos morais, muitas vezes tem por objetivo interferir na manifestação direta e explícita das individualidades que batem de frente com a visão predominante, fazendo-as, a força, se reinserirem no seio da sociedade⁴ – mesmo que, por vezes, tente se justificar a punição pela ideia de justiça, de ressarcimento de uma falta cometida por um transgressor.

O perigo imediato para os sujeitos puros, abnegados e crentes na inviolabilidade dos costumes morais, é sua absorção à eticidade dominante e, conseqüentemente, a anulação do seu ego, que nem mesmo tem chance de se desenvolver, ficando a vida inteira a refletir uma luz que não é a sua. Pode-se argumentar que um perigo muito maior é a ausência de preceitos reguladores, sendo estes responsáveis pela paz social e, de acordo com muitos moralistas, pelo progresso e conservação humana. Porém, se esquece nessa fórmula do principal, que é a definição precisa do que nos espera nos caminhos trilhados pela moral; se estamos num caminhar contínuo e a moral nos serve de guia, aonde pretendemos chegar? Se estamos conservando algo, quais motivos nos levam a isso e sob quais critérios repousam nossos juízos?

⁴ No decorrer da história, somente aos “loucos” foi permitida essa atitude desafiante; seres anormais ou tocados pela mão de um demônio ou anjo. Geralmente, quando o tempo passa, é desses loucos que a humanidade se ocupa e preenche seus livros de história (NIETZSCHE, 1977, p. 12-18).

Como veremos adiante, o maior instrumento usado pela moral para se perpetuar e manter o povo dentro de seus limites é a educação. O proselitismo educacional, levado a efeito pela relação verticalizada e radicalmente autoritária de um professor, centro absoluto de poder, e um aluno, coadjuvante do processo, agente passivo e despersonalizado, cujas atribuições se limitam a absorção dos ensinamentos dos mestres, fortalecem o horizonte de significados existente. Sem a salubridade de um ambiente formativo flexível e autocrítico, sem a inclusão dos educandos na esfera de discussões pedagógicas, sem margem para reformas e reflexões sobre os fundamentos e a eficiência interna a médio e longo prazo do sistema educativo, cai-se na inércia. Ou seja, na tranquila acomodação em torno de um sistema de valores perene, aquém e além de qualquer ataque ou mudança.

Muitas injustiças sociais de nosso tempo se assentam nessa inflexibilidade, nessa ideia de inviolabilidade dos esquemas axiomáticos reguladores. Assim como as deficiências dos sistemas de ensino e seus reiterados fracassos no processo de formação dos jovens também estão vinculados à arrogância esnobe dos professores, que se colocam, juntamente do sistema que eles defendem, num pedestal, numa bolha imaculada de autossuficiência. Para Nietzsche nada é sagrado ou está além de críticas. Se tudo depende de uma construção humana, do poder judicativo do homem para atribuir sentido às coisas, então é preciso que ele tenha meios para explorar esse potencial legislador, e não achar que um determinado modo de pensar possa ser encarado como absoluto. Tudo está à mercê de mudanças, de transformações, elas podem vir dentro de um ambiente propício e com pessoas aptas para tanto, ou em forma de revoltas, do caos selvagem de mentes inábeis.

Por isso, podemos dizer que as críticas à moral esboçadas por Nietzsche incidem diretamente na educação, na forma como ela é encarada e nos objetivos que persegue, nem sempre voltada para o bem comum dos educandos ou ao progresso do conhecimento. Desse modo, é de extrema pertinência para a compreensão da filosofia da educação de Nietzsche o conhecimento das análises feitas por ele sobre a moral, ao fundamento arbitrário que subjaz em cada regramento (isso ficará mais claro no próximo capítulo).

A moral é a soma de um conjunto de delimitadores, cujo objetivo é restringir nossa vontade. Em grande parte das vezes, a moral serve como instrumento usado para determinado propósito alheio ao bem comum, seja manuseado pelas mãos ambiciosas de um déspota, pelas mãos fanáticas de um clérigo, pelas mãos gananciosas de um burguês, ou por quem mais se encontre numa posição privilegiada e queira se manter nela a todo custo (NIETZSCHE, 1977, p. 67-69). Quando usada dentro de um contexto político, por exemplo, torna-se um meio para a

afirmação da vontade e do poder de um único indivíduo ou de um grupo deles. Desse modo, aquilo que se coaduna com seus interesses, fortalecendo sua posição e legitimando suas ações é moral e vice-versa. Assim, a virtude dos grandes conquistadores se assenta no êxito obtido por eles e na capacidade de reunir e manter partidários ao seu círculo de poder.

1.1.2 Coragem para tonar-se o que se é: o “indivíduo” contra a moral

No que se refere a Nietzsche, como vimos anteriormente, grande parte de suas críticas são endereçadas à sociedade liberal-iluminista e à moral socrático-platônico-cristã, que mantêm o homem dentro de estruturas insalubres, nas quais tanto o fraco quanto o forte⁵ podem circular num mesmo e único horizonte pré-determinado de possibilidades de ação e pensamento. Desse modo, cai-se num processo contínuo de empobrecimento cultural do indivíduo, em que mesmo aqueles mais superiores, por preguiça, comodismo, medo e até mesmo negligência quanto a seu próprio destino, preferem abraçar o estado de coisas, opiniões e sentenças que os circundam, e, desse modo, muitas vezes abandonam o que tem de mais autêntico: um futuro digno e condizente com seus dons.

Os verdadeiros “gênios” não devem limitar sua atenção aos prosaísmos do dia-a-dia; aos acontecimentos importantes de sua época, como se fossem fins últimos a que todo homem deve se prostrar. As minúcias e efemeridades erguidas pelo devir da história e por ele marchetadas com os diamantes mais resplandecentes, passam aos olhos do gênio como questões de segunda ordem, pois suas reais preocupações recaem sobre o futuro, dilemas e inquietudes universais do gênero humano. Na visão de Nietzsche, somente os homens combativos e não acomodados conseguem atingir esse patamar. E é neles que se avoluma a figura do verdadeiro filósofo, do gênio, com condições de servir de exemplo para aqueles que com ele tiverem contato, não só extraídos de seus escritos, mas, acima de tudo, de sua vida; da maneira peculiar e idiossincrásica com que encarou seus sentimentos e suas mais profundas reflexões.

⁵ Os termos “fraco” e “forte” devem ser entendidos como individualidades mais ou menos evoluídas. Os fortes seriam os indivíduos com dons mais completos e que podem contribuir com o progresso da humanidade, portanto, não devemos relacionar com raça, cor, classe social, condição econômica ou fisiológica. No *Ecce homo* Nietzsche deixará claro como o seu conceito de “além do homem” foi mal versado por muitos de seus contemporâneos, que o relacionaram com modelos de homem que não coincidiam com o que ele elegeu como sendo o mais completo. Em suas palavras, para a maioria foi entendido “[...] como tipo ‘idealista’ de uma espécie superior de homem, meio ‘santo’, meio ‘gênio’... Um outro cornífero erudito imputou-me, por causa dela, o darwinismo; e reconheceu-se mesmo aí o ‘culto dos heróis’, por mim tão maliciosamente rejeitado” (NIETZSCHE, 2008, p. 45) – no decorrer do trabalho tais conceitos ficarão mais claros.

Tais indivíduos, audazes e coerentes com suas propensões intelectuais, se permitem pisar sobre qualquer moral e abandonar toda a promessa de brindes e honrarias de seus contemporâneos pelo prazer da manifestação de sua superioridade. É justamente por isso que precisam ser fortes, para suportarem a solidão, a indiferença e até mesmo a execração das altas rodas (pseudo) intelectuais, presas em seus moralismos e costumes. Todo filósofo, deve, por vezes, saber se subtrair do presente e de suas experiências pessoais para avaliar a vida de maneira correta, e não simplesmente acoplá-la a um horizonte valorativo temporal.

As ideias esboçadas por Nietzsche sobre os indivíduos superiores, os gênios filosóficos, com capacidades para fazerem o futuro e o progresso acontecer, estão diretamente associadas à questão formativa. A grande pergunta, assim como expomos na introdução, é como fazer esse sujeito, cuja natureza é mais evoluída e o caráter possui condições de modificar o mundo e elevar a civilização, absorver o legado histórico das gerações anteriores e a cultura de seu tempo e, igualmente, explorar ao máximo suas próprias capacidades, que muitas vezes, por ser um visionário, baterão de frente com os valores sociais?! Contemporaneamente, poderíamos formular essa questão da seguinte forma: como respeitar as peculiaridades cognitivas, talentos, deficiências, contexto social e econômico do educando e, ao mesmo tempo, adaptá-lo ao horizonte racional e pedagógico de seu tempo?!⁶

Voltando ao assunto, é preciso dizer que Nietzsche não descartou a necessidade de norteamentos para evitar o caos social provocado pela ausência dos mesmos. No aforismo 40 de *Humano, demasiado humano* ele trata da questão da moral da seguinte forma: “A besta que existe em nós quer ser enganada; a moral é mentira necessária, para não sermos por ela dilacerados. Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas” (2005, p. 47). Em *Aurora*, no aforismo 103, Nietzsche diz o seguinte: “Não nego, é evidente – desde que se não seja insensato – que é preciso evitar e combater numerosas acções ditas imorais [...] mas penso que é preciso fazê-lo por *razões diferentes das que até hoje vigoraram*” (1977, p. 67, grifo do autor).

Logo, esse projeto de crítica à moral não deve ser entendido como carta branca para a licenciosidade. O homem é movido por desejos egoístas e se o deixássemos com liberdade plena para agir cairíamos na barbárie. Desse modo, Nietzsche reconhece a utilidade de certos princípios – assim como tem consciência da existência de vícios que deveriam ser evitados. Todavia, nem sempre isso acontece. A história humana nos mostra como a moral, e com tal palavra Nietzsche

⁶ voltaremos a esse assunto no próximo capítulo, especificamente dedicado à educação

se refere ao conjunto de hábitos e costumes que direcionam um determinado grupo de pessoas⁷, além de, muitas vezes, não possuir nenhuma utilidade prática, ou seja, contribuir positivamente para o equilíbrio, a ordem e a proteção de uma coletividade e da vida de seus membros, ainda por cima tem sido prejudicial para as pessoas atingidas por ela.

A arbitrariedade que circunda a moral pode ser facilmente detectada pela mudança esporádica de seu campo axiomático, concedendo liberdade a algumas ações e sacrificando outras como imorais. Mesmo aqueles postulados universalmente aceitos, cuja importância é inquestionável, repousam em erros interpretativos, como se fossem elementos transcendentais e sua utilidade justificasse a sua existência e explicasse sua origem, de um modo circular e tautológico⁸ (NIETZSCHE, 1977, p. 27-29).

Nietzsche tem como referência maior no que concerne a moralidade, aquela vinda com Sócrates, Platão e, posteriormente, com o cristianismo. Nesse sentido, é obvio que, principalmente na modernidade, com a figura de Kant, tem-se o intuito de, por assim dizer, dessacralizar a moral, ou seja, trata-la como construção humana, resultado do processo de pensamento ético-racional, expresso, no caso de Kant, pelo imperativo categórico. Mas mesmo aí há a crença de uma razão “iluminada” e em condições de discernir e conduzir o homem de modo seguro e livre de interesses egoístas, o que, de certo modo, joga as questões de ordem ética para uma dimensão transcendental.

Assim o homem, sob o império da moralidade dos costumes, primeiro despreza, primeiro as causas, depois as consequências e finalmente a realidade, e a força de divagações inclui todos os sentimentos elevados (de respeito, de nobreza, da altivez, de reconhecimento, de amor) num mundo imaginário: o mundo pretensamente superior. (NIETZSCHE, 1977, p. 29, grifo do autor).

Ou seja, em suas críticas, Nietzsche adverte quanto ao perigo de se apegar a certos ditames como a regras eternas, perenes e imutáveis. Ainda mais quando a moral que se segue é sintoma de decadência histórica e cultural de um povo, como, em sua opinião, era o caso com a

⁷ Sejam eles espontâneos e informais ou institucionalizados e formalizados por meio de leis e instituições reguladoras.

⁸ O cristianismo representa o mais claro exemplo de inversão do efeito pela causa. O sentimento religioso e a ideia tardia de que a morte de Jesus poderia significar algo maior, fez nascer no homem a certeza da veracidade do conteúdo religioso. Ou seja, o efeito que o sentimento desperta é tido como critério suficiente para se demonstrar a sua verdade e justificar sua existência. No entanto, a causa continua sem demonstração, sem fundamento explicativo, dependendo da pura intuição do crente (NIETZSCHE, 1955 VD, p. 153-155). Como Nietzsche faz questão de dizer em sua crítica a religião e ao cristianismo, “dizer que o que importa não é que a coisa seja verdadeira, mas sim a maneira por que ela age, é uma falta absoluta de probidade intelectual. Tudo serve, a mentira, a calúnia, a mais cínica mascarada, à condição de elevar o nível da temperatura moral até o ponto de ‘crença’” (1955 VD, p. 154).

moral do mundo ocidental, construída, como vimos, por uma visão dualista, cujas origens remontam a Sócrates, Platão e ao cristianismo⁹.

1.1.3 A moral decadente: Sócrates e o socratismo

A moral se torna decadente, segundo Nietzsche, quando o homem não pensa mais em si mesmo e age por impulsos e atitudes altruístas – quando o ser humano se torna altruísta e abre mão do seu egoísmo sadio, ele é como um órgão que deixa de lado sua autoconservação e, assim, prejudica o resto do organismo. Esse pensamento floresce em sociedades corroídas e abaladas, nas quais a nobreza e os ideais “aristocráticos” vão deixando de existir, tornando-se campo fértil para o advento das religiões¹⁰. Porém, as pessoas não percebem a decadência, não se dão conta da superioridade dos costumes antigos, antecessores aos seus. Pois toda época pensa ter progredido em relação à anterior.

No entanto, a suavização dos costumes, os conceitos humanitários e de igualdade, a diminuição dos abismos entre os homens e as classes apenas tentam por fim, de forma arbitrária, com a luta dos instintos fortes de alguns sujeitos. Nesse sentido, Nietzsche aponta para o fato de que os objetivos da sociedade deveriam ser iguais aos objetivos da natureza, que seleciona apenas os melhores espécimes, os mais fecundos e com maior capacidade de elevar o seu gênero. Mesmo assim, a sociedade, na figura do Estado e de seus subsidiários, ao invés de incentivar e criar condições para a emergência dos seres humanos mais evoluídos favorece o grande número; a quantidade e não a qualidade que, obviamente, pertence a poucos¹¹ (NIETZSCHE, 2009 se, p. 213-215).

De acordo com o exposto acima, a formação de um povo pode ser encarada ou como um método seletivo, que vise encontrar e desenvolver ao máximo a força dos indivíduos superiores, ou um método nivelador, cujo objetivo será manter todas as forças, tanto as fracas quanto as fortes, em harmonia constante. A nação que se guie pela primeira máxima terá como meta oportunizar as melhores condições para a plena realização dos dons mais completos de seus

⁹ Pelo menos essa era a análise de Nietzsche.

¹⁰ “Quando se põe de lado a gravidade da autoconservação, o aumento da energia corporal, isto é, da vida, quando da anemia se constrói um ideal, do desprezo do corpo se faz ‘a salvação da alma’, que outra coisa é senão uma receita de [decadência]? – A perda de equilíbrio, a resistência contra os instintos naturais, numa palavra, o ‘desinteresse’ – eis o que até agora se chamou moral...” (NIETZSCHE, 2008, p. 71).

¹¹ Em alguns casos é até salutar que isso aconteça, pois um grande homem em meio a legiões de homens de pouca valia é um desperdício de força. Nada do que diga ou faça atingirá as pessoas a ponto de fazê-las progredir sob a égide de sua grandeza. Um mestre deve ter um número suficiente de seguidores, caso contrário a não equivalência é infrutífera.

próceres intelectuais. Se a segunda máxima for a escolhida, ela terá dois caminhos para pô-la em prática. O primeiro, fortalecendo os espíritos fracos e enfraquecendo os fortes, deixando-os todos num mesmo patamar. Caso contrário, desenvolvendo parcialmente os indivíduos vigorosos para, num segundo momento, atrelá-los a um objetivo maior que lhes sirva de guia para suas ações, eliminando, por conseguinte, as forças antagônicas e as individualidades mais selvagens¹² (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 287-288).

Esse “objetivo maior” e a soma dos postulados balizadores do agir humano, na perspectiva da segunda máxima mencionada acima, acabam não apenas delimitando os sujeitos ordinários, mas, igualmente, os extraordinários. Na maioria das vezes, a esse freamento nivelador nos acostumamos chamar de moral, e todos os métodos para se chegar a ele também chamamos de virtudes. Essas, por sua vez, com o tempo se reificam, como entidades eternas, incumbidas de amenizar o vazio existencial sentido pelo homem frente a sua condição finita e aos limites de sua vontade – que se bate contra o desconhecido e o não manipulável.

Indicando caminhos e soluções para os indivíduos e dando-lhes a impressão de que sua vida possui alguma importância ontológica diante do cosmos infinito, os sistemas morais, quando assentados em transcendentalismos ou teleologias salvacionistas, oferecem um “falso absoluto”, que desvia o olhar do homem do “tempo profano” e da degenerescência atrelada a ele para um “fim do túnel”, em que uma realidade e um fim mais elevado o esperam, o que justifica a sua acomodação a tais sistemas valorativos e o abandono dos traços selvagens de sua natureza.

O “elemento trágico” que permeia a existência humana é envolto num eterno caos, que não comporta preceitos rígidos para guiar o homem, muito embora ele teime na busca de fios condutores para sua vida, que na união entre o conceito racional socrático e o cristianismo ajudaram a moldar, como vimos acima, a ética ocidental moderna. Como se fez isso? Para Nietzsche, eliminando o instinto, a parte embrutecida do homem (o elemento “dionisíaco”); a “vontade de potência”, combatente inesgotável na luta pela superação de si. Mas, no entanto, depois de Sócrates e de seu discípulo mais proeminente, Platão, é vista como expressão não humana do homem.

Esse ódio demonstrado por Nietzsche aos valores mais bem quistos pelo ocidente advém de sua análise crítica da construção desses valores, aos elementos vetoriais que os ajudaram a emergir como máximas divinas e atemporais. De acordo com ele (1988, p. 21-24), os julgamentos feitos pelos sábios em relação à vida, foram apenas sintomas imediatos do tipo de

¹² Trataremos disso de forma mais detalhada no segundo capítulo.

vida que tiveram ou presenciaram. Desse modo, seus pontos de vista são apenas deformações arbitrárias vindas de um modelo de existência, e, portanto, sem valor transcendental.

A moral aristocrática, por exemplo, ao contrário da moral dos “párias”, nasce do espírito ativo de homens superiores, como expressão afirmativa de seu ser. Ela é soberana e não odeia, nem seus inimigos, no máximo, quando representam espécimes de uma categoria inferior, despreza. Ao contrário, os homens inferiores e a moral de escravos que nasce deles são resultantes de um intenso ressentimento. Por isso, sempre é condicionada por elementos exteriores e, ao invés de uma ação, é uma mera reação exacerbada àquilo que representa o horizonte valorativo de seus contrários. Nas palavras do próprio Nietzsche,

Na moral, a revolta dos escravos começa quando o próprio ressentimento se torna criador e produz valores: o ressentimento desses indivíduos a quem se proíbe a verdadeira reação, a da ação, e que só encontram compensação numa vingança imaginária. Ao passo que toda moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe de início um “não” ao que lhe é inerente, ao que é o seu “não eu”: e esse não é o seu ato criador (NIETZSCHE, 1955 GM, p. 148).

No que se refere a Sócrates – como já deixamos claro, um dos pilares da mentalidade dos povos civilizados – a aparência completamente fora dos padrões estéticos gregos, muito valorizados na época, e a classe social desprivilegiada, faziam dele um “sábio decadente” em meio às virtudes de caráter tão apreciadas pelos helenos (1988, p. 22-24). Nesse sentido, tendo por base o modelo de racionalidade vindo com Sócrates, as perguntas que Nietzsche se faz são as seguintes:

Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? É a “serenjoivalidade grega” do helenismo posterior, tão somente, um arrebol do crepúsculo [...] É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra – a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente falando, uma astúcia? (2007 NT, p. 12).

Esse olhar negativo em relação ao “socratismo” vem da análise feita por Nietzsche da civilização grega, por assim dizer, “pré-socrática” (sem quereremos fazer uma alusão direta a filosofia pré-socrática). Isso porque, os gregos do período “homérico” eram detentores de um instinto aristocrático de grandeza e poder. As cidades gregas viviam em guerras constantes e todas as virtudes físicas e morais eram uma consequência da necessidade imperativa de estar sempre em prontidão. Mesmo as artes e festas celebradas eram expressões de superioridade levantadas pelos gregos para incutir medo em seus oponentes (NIETZSCHE, 1988, p. 114-116).

Por isso, não se deve pegar a filosofia socrática como ápice da civilização helênica, mas como o sintoma mais profundo de sua decadência. Foi, antes de tudo, “[...] o movimento oposto ao gosto antigo e nobre (– ao instinto agonal, à polis, ao valor da raça, à autoridade da tradição)” (NIETZSCHE, 1988, p. 116).

O declínio do povo grego, na interpretação de Nietzsche, começou a se acentuar depois da guerra contra os persas. Embora os helenos tenham ganhado o conflito e expulsado o exército invasor de um jeito humilhante, essa vitória gerou uma profunda arrogância, principalmente por parte das cidades-estados que mais se destacaram – Esparta e Atenas – e de seus respectivos aliados. Após o sucesso, pela primeira vez na história brotou o desejo expansionista e imperialista de subjugar o território grego sob a liderança de uma única força política.

A animosidade chegou às vias de fato com a guerra civil, que, ao final, destruiu cidades inteiras, matou um sem número de pessoas e tornou aquela cultura livre, antidogmática, artística e profunda, num arremedo do que era em seus tempos áureos. A filosofia socrática foi um subproduto desse processo de transformação das estruturas culturais gregas (NIETZSCHE, 1984, p. 120-123). Assim, o instinto combativo dos gregos começou a ser atraído para junto da dialética, e a decadência de Sócrates começou a ter ressonância entre os jovens de Atenas, que também estavam entrando num processo de rebaixamento cultural¹³. Como afirma Nietzsche:

Tantos elementos dependem do desenvolvimento da civilização grega que a totalidade do nosso mundo ocidental inteiro recebeu dela o seu impulso: a fatalidade quis que o helenismo mais recente e o mais degenerado fosse aquele que mais força histórica demonstrou. É por isso que o helenismo mais antigo foi sempre mal julgado. É preciso conhecer exactamente o helenismo recente para o distinguir do antigo. Há inúmeras possibilidades ainda não descobertas (NIETZSCHE, 1984, p. 113).

1.1.4 A moral decadente: O cristianismo na berlinda

Os mesmos motivos que levaram Nietzsche a atacar à metafísica e à moral, igualmente se encaixam na grande estrutura metafísica já inventada, o cristianismo, e a própria religiosidade. Antes de chegar até ela, porém, Nietzsche constrói uma teoria explicativa dos motivos que levaram o homem a buscar a religião. O sentimento religioso, para Nietzsche, se erigiu em meio a um estado originário de ignorância, medo e ingenuidade. Recuando milênios na história, ele nos

¹³ A hipótese levantada por Nietzsche é de que o pessimismo grego diante da existência, tratado na tragédia “pré-socrática”, pode, ele sim, se mostrar como o elemento simbólico do espírito forte do povo ático. Isso porque, a postura assumida por um povo diante da tragicidade da existência; as estratégias de vida construídas em meio à ausência de sentido, advindo pelo desvelamento da condição humana, podem, mais do que a própria racionalidade (pelo menos da forma em que ela foi sendo construída) servir como chave de interpretação, de valoração de um povo, a sua mais fiel exegese (NIETZSCHE, 2007, p. 11-14).

mostra o homem primitivo, sem nenhum rudimento de inteligência aprimorada ou uso adequado das faculdades de entendimento.

Esse homem nômade, desprovido de ferramentas racionais básicas de medição, rodeado por toda gama de perigos e misérias, portador de um desejo nato de conhecimento, busca acalantar a necessidade de respostas através da fantasia e do misticismo. Cada fenômeno natural e ação realizada estavam associados a algo divino. A maneira que o homem tinha para combater as intempéries do tempo, a doença e o medo da morte e do desconhecido, eram as cerimônias ritualísticas. O princípio originário do impulso que leva o homem à religião é sempre o mesmo daqueles indivíduos simplórios, o que mudou de uma época para outra é a menor ou maior complexidade do culto religioso e sua vinculação, ou não, a postulados morais. O cristianismo foi o mais bem sucedido empreendimento, nesse sentido.

O sucesso do cristianismo vem da sua esplêndida organização interna e da sua “mitologia” soteriológica. Aquele jogo de castigo e recompensa, associado ao cumprimento dos códigos de conduta redentores, e a ideia de um pecado originário e da possibilidade de expiá-lo através de uma vida devotada, conseguem mexer com certas instâncias da psicologia humana. O homem aspira à imortalidade, a algo maior que lhe tire de sua condição finita. A fé, mais do que qualquer outra coisa, funciona como um anestésico poderoso que favorece a inércia, a aceitação passiva diante dos males, além de transformá-los, através de um processo de perversão interpretativa, em bens desejáveis.

A fuga é sempre mais fácil; o combate pressupõe perigos e um esforço muito maiores, principalmente quando de antemão sabemos da impossibilidade de vitória. Os “transmundamos”, termo usado por Nietzsche para se referir aqueles sujeitos presos na crença em além-mundos, pintam lindas imagens ideais destituídas de tons soturnos, e vêem a realidade do mundo a sua frente como um reflexo imperfeito, uma fase intermediária, uma sombra descolorida frente ao mundo celestial prometido. Essa ilusão os impede de observar o quão humano é este mundo ideal, uma mera projeção de uma vontade irrealizável.

Com base no que foi dito anteriormente, a realidade do desejo de transcendência e de um ser transcendente, pela sua peculiar associação aos anseios humanos, transforma-se, por força de sugestão, em realidade efetiva. Ou seja, a existência do desejo, sua força no sujeito “desejante”, faz com que se passe a acreditar naquilo a que o desejo se refere. No entanto, o sentimento religioso, embora justificável, não se traduz numa percepção legítima de algo real. O pressentimento do homem diante das coisas espirituais é inversamente proporcional ao grau de efetividade ôntica das mesmas. Ou seja,

Dada a realidade de um sentimento, conclui-se pela razoabilidade das suas pretensões, pelo simples fato desse sentimento existir. Então, a angústia frente à morte, o pavor frente ao desaparecimento e a ignorância total do futuro são interpretados como signos anunciadores, não apenas da necessidade da existência de um ser que garanta a continuidade, mas da existência de fato desse ser [...] tal suposição apenas revela a existência de uma falta e de um desejo, nada mais (WEBER, 2011, p. 188).

Em *Aurora*, Nietzsche trata dessa questão da seguinte maneira: “[...] *é preciso* que haja um Deus (ou uma significação ética da existência)! [...] Quem se habituou a essas representações não deseja já viver sem elas: que portanto para ele, para sua sobrevivência, estas representações são talvez necessárias – mas que presunção em decretar que tudo o que é necessário à minha sobrevivência deve realmente existir!” (1977, p. 60).

Em outras palavras, a existência do sentimento, por si só, não é suficiente para deduzirmos a existência daquilo que o sentimento expressa – como Nietzsche faz questão de dizer, a fome não significa que haja comida para saciá-la. Deus, assim como o sentimento que leva o homem até ele, enquanto conceito, não passa de uma suposição não passível de ser demonstrada. Eu posso pensar em Deus, na ideia de um ser onipotente, arquiteto de toda estrutura do universo, de toda matéria, de todo ser. Porém, o meu pensamento, sob nenhum aspecto, pode ser materializado. A vontade criadora não encontra meios de ser efetivada.

Mas o problema maior não é o sentimento religioso em si, e sim a forma que ele assumiu com o cristianismo, para Nietzsche, uma religião nascida da fraqueza, pois apenas no contexto histórico desfavorável dos judeus, vitimados pelos abusos dos romanos conquistadores, poderia surgir uma facção que iria se opor aos valores guerreiros, até pouco tempo antes idolatrados e cultuados pelo povo de Israel (observe-se o *Deuteronômio*, no velho testamento). Portanto, a força motriz impulsionadora do cristianismo, entre outras coisas, foi a inveja e a aversão contra Roma e os seus valores aristocráticos. O poder de Roma no mundo ocidental estava tão consolidado e absoluto que era (ao menos em sua fase apoteótica) quase impossível a qualquer província se rebelar e fazer frente a ele. Desse modo, se “temporalmente” estava fora de cogitação derrubar os alicerces do império, restava canalizar todo ódio sentido e acumulado para outra esfera. Assim, o cristianismo, com a promessa de um paraíso celeste, se tornou a voz do descontentamento do orgulhoso povo judeu (ao menos de uma parcela dele) contra seus conquistadores.

O primeiro ataque, nesse sentido, se deu pela síntese entre mundo (realidade precível e mutável), os costumes e estilo de vida romanos, bem como o pecado, reflexos da corrupção da vida temporal. Com a imagem do fim dos tempos, em que a força de Roma se extinguiria, com a

anunciação de um futuro infinitamente melhor, no qual Roma e seus costumes não mais teriam lugar, com a coroação de um rei tão magnânimo e poderoso que deixaria qualquer imperador ridicularizado em sua pequenez, o cristianismo foi à desforra.

O outro ataque desferido foi mais pragmático. Assim como o verme, mesmo sendo pequeno e insignificante, consegue se infiltrar num organismo robusto e saudável, tirando-lhe a força que o sustem, também os antigos cristãos se infiltraram no coração do império romano e, paulatinamente, foram derrubando seus alicerces. O sucesso obtido se assenta no fato de mais do que qualquer outra doutrina religiosa, o cristianismo ter assimilado muitos elementos do paganismo e da cultura helênica. Muito importante foi a ideia do castigo eterno, o qual era ainda defendido em inúmeras seitas dos subúrbios de Roma.

Desse modo, é importante ressaltar que, na análise de Nietzsche, nem sempre o inferno esteve presente no ideário cristão. A primeira ideia de punição era a morte definitiva, sem possibilidade de vida no além. Na verdade, muitos cristãos acreditavam que iriam ascender aos céus ou sofrer algum tipo de metamorfose, cujo resultado seria um novo plano de existência suprassensível. Mas, como a morte não era um reforço negativo suficiente para angariar fiéis, os “legisladores” do cristianismo resolveram tornar cada indivíduo portador de uma alma imortal que, caso não fosse purificada ao longo da vida, cairia na danação eterna.

Mais do que a crença no paraíso, o medo sempre presente e fortalecido serviu para controlar o povo, torná-lo dócil e predisposto aos maiores sacrifícios para não se cair no fogo do inferno. Assim, cada paixão liberada e cada prazer usufruído vinham acompanhados do remorso. Do mesmo modo, cada infortúnio vinha acompanhado da ideia de castigo da implacável justiça divina. E aí daquele que tivesse coragem para contra-argumentar uma “verdade” da igreja! A dúvida por si só já era um pecado passível de punição, mesmo em se tratando dos disparates interpretativos de grande parte dos teólogos do clero¹⁴ (NIETZSCHE, 1977, p. 48-61).

Em grande parte isso se deu porque o homem idealizou uma figura divina perfeita demais, cujos predicados são sobre-humanos, e passou a tê-la como referência para suas ações e pensamentos. O primeiro grande inimigo de todo cristão é ele mesmo; a sua natureza, muito distante de suas aspirações, o que o torna desgostoso e insatisfeito. “O cristão que compara sua

¹⁴ No entanto, para Nietzsche a dogmática cristã, com seu apego a verdade a qualquer custo, pregando até mesmo o ascetismo em nome da adequação do espírito a verdade fundamental da fé, mesmo sem querer, plantou o germe de sua derrocada. Esse instinto de verdade, através de séculos de desenvolvimento e purificação, acabou se voltando contra o poder que o susteve, o cristianismo, mantendo, por conseguinte, com o mais convicto ateu um parentesco em comum. A evolução salutar do instinto de verdade, na visão de Nietzsche, deverá colocá-lo a si mesmo na berlinda, enquanto um problema a ser investigado. A consequência seria a “morte da moral” (NIETZSCHE, 1955 GM, p. 96-99).

natureza com a de Deus sucede o mesmo que ao Dom Quixote, que subestima sua valentia porque têm na cabeça os feitos maravilhosos dos heróis de romances de cavalaria: o metro com que em ambos os casos se mede pertence ao reino das fábulas” (NIETZSCHE, 2005, p. 96).

Muitos usam os santos, os mártires e os ascetas para provarem o fato de uma vida devotada aos preceitos cristãos ser possível e desejável, e não só veneram esses personagens ilustres, como também se espelham neles, provas vivas do amor em Cristo e da abnegação em prol de seus ensinamentos. Nietzsche contra-argumenta por meio de uma interpretação “psicológica” dos motivos ocultos que subjazem às ações exemplares desses sujeitos. Primeiramente, temos o estado patológico de seres enfermos e sugestionáveis, escutadores de vozes, observadores de visões sacrossantas, verdugos de si mesmos, contistas de epifanias. Em outras palavras, esquizofrênicos, que num mundo moderno teriam como destino uma clínica psiquiátrica.

No entanto, a maior parte dos “santos” e dos “ascetas” se constituem de outra maneira. O egoísmo primitivo e imanente a todo ser humano, enquanto instinto de autoconservação, de defesa da própria individualidade, ao contrário do que parece, não é aniquilado nos beatos. No fundo, o seu altruísmo, aparentemente livre de interesses, é apenas uma manifestação distorcida desse egoísmo. A devoção exacerbada é uma forma de chamar a atenção dos outros, de receber honrarias, de serem admirados e, em vida, divinizados. Além do mais, tem o instinto de dominação, de impor a vontade, que, ao não conseguir encontrar um emprego externo, se volta contra eles mesmos, sobre elementos de seu ser, a partir daí tiranizados e amortecidos em nome do personagem que eles mesmos criaram. Todavia, somente numa sociedade fraca e pessimista, a abnegação e a recusa do instinto primário são maneiras de se buscar a grandeza e a fama (NIETZSCHE, 2005 , p. 97-105).

Por conseguinte, tudo aquilo que o cristianismo ergueu como sendo um bem absoluto da alma, ou para a purificação dessa, foi produto de uma religião nascida da fraqueza de um povo, o judeu, que, vencido por outro, o romano, encontrou nos próprios defeitos qualidades, e nas qualidades dos conquistadores defeitos, e que depois de dois milênios de hipnose em massa propagou a ideia homogênea de um bem advindo de um ser onipotente, criado pelo arbítrio de homens inferiores para homens inferiores¹⁵.

¹⁵ Porém, segundo Heinrich Mann, no prefácio ao livro *O pensamento vivo de Nietzsche* (1955), mais do que o cristianismo, Nietzsche era hostil aos hipócritas. Ou bem se tem uma fé e se dedica a ela, ou se abandona essa fé e tudo que dela se desprende e se assume a própria descrença, com coragem e franqueza. Em todo caso, não se pode fingir que uma força tão poderosa quanto o cristianismo nunca tenha existido, e é justamente o respeito para com a força do adversário o responsável pelo ataque impiedoso desferido por Nietzsche. O mesmo respeito e força combativa usada para atacar a doutrina platônica, que construiu tentáculos em todos os empreendimentos humanos

A doutrina religiosa cristã, para Nietzsche, é feita para os fracos. “Ela convence os párias, os deserdados de toda espécie; ela promete a beatitude, a preferência, o privilégio aos mais apagados e aos mais humildes; ela fanatiza as pobres cabecinhas loucas, inspira-lhes um orgulho insensato, leva-as a crer que são a razão de ser e o sal da terra” (NIETZSCHE, 1955 VD, p. 155) ¹⁶.

No campo da educação, talvez o produto mais pernicioso vindo com o cristianismo seja o famoso *magister dixit*¹⁷. Ou seja, a ideia de um ensino assimétrico, focado na transmissão de saberes, no qual a autoridade do mestre era inquestionável e o aluno tinha como compromisso absorver o seu conhecimento e refletir a luz que dele emanava. Além do mais, se assentava na facticidade moral-pedagógica, pois não se tinha brechas ou mesmo permissão para um estudo crítico dos sábios aceitos pela igreja. O que se encontrava nos livros era tido como verdade e ponto final. Assim, a ideia de um progresso do conhecimento ou modificação das estruturas sociais era completamente impossível. As atrocidades cometidas nesse período contra os pensadores com ousadia de defender teses contrárias ao que a igreja defendia, são de conhecimento público. Talvez o caso mais conhecido seja o de Giordano Bruno, filósofo e físico italiano da renascença, condenado à fogueira por suas “heresias”.

As concepções pedagógicas dessa época, embora tão distante do nosso tempo, ainda apresentam seus resquícios no mundo contemporâneo. A assimetria entre os agentes do processo educativo e o olhar estanque sobre o conhecimento a ser repassado ditam a tônica das relações pedagógicas em muitas escolas e entre muitos professores. Nosso mundo foi construído sobre as ruínas do academicismo medieval, ruínas que serviram de base para a construção de muitas das teorias educacionais, que sempre colocavam o educando numa posição passiva e de menor importância. Além do mais, esse horizonte cristão, mesmo numa escola dita laica ou secular, ainda está presente em nossas instituições. O ensino religioso é disciplina frequente e, mesmo em

desde a antiguidade, passando pelo período medieval e chegando, ao menos em essência, inalterada até os modernos. Tal constatação faz Giacóia Junior (2005, p. 11-13) colocar Platão como uma das figuras que mais influenciaram Nietzsche. Em nenhum outro autor, de acordo com Giacóia, Nietzsche se deteve com tanto afincamento e de forma tão pontual do que em Platão. Obviamente, não no sentido de se abastecer de seu pensamento para, de um jeito venerando, balizar afirmativamente sua obra. As duras “marteladas” desferidas por Nietzsche ao modelo racional-filosófico vindo com Sócrates e socializado por Platão, que representa a antítese dos projetos nietzschianos de “superação do homem”, representam o pano de fundo do corpo teórico-conceitual erigido pelo autor de Zarathustra. Portanto, radicalizando a interpretação de Giacóia, podemos dizer que sem o filósofo Platão não haveria o filósofo Nietzsche, nem as suas duras marteladas.

¹⁶ Dessa forma, portanto, a “morte de Deus” é a consequência lógica da crítica nietzschiana. Se a dogmática comportamental não passa de uma construção de sujeitos inferiores, se a metafísica, enquanto tentativa de justificar as estruturas do mundo através de ideias transcendentes acopladas na suposta essencialidade das coisas, é resultante da ilusão do sujeito cognoscente, então Deus, centro de convergência e força motriz desses elementos, inevitavelmente deve ser “eliminado”.

¹⁷ Literalmente, “o mestre disse”.

teoria não devendo ser ministrado de forma confessional, serve como arma para o fortalecimento do “espírito cristão”.

Conforme afirmou Nietzsche, a educação do cidadão moderno “[...] não adquirirá toda sua força senão a partir do momento em que se renunciar a acreditar num deus e na sua Providência (2009 AF, p. 306)”. Um novo conceito de formação terá que perceber quanto de força possui um sujeito, como seria possível aumentá-la e como adaptá-la à cultura sem que, com isso, se abandone suas tendências pessoais. Portanto, “[...] tem como sua tarefa mais importante somente ensinar o rigor do pensamento e afastar tudo aquilo que não seja adequado a estas operações, a religião, por exemplo,” (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 307). Deverá resguardar intacto o que há de mais puro no pensamento humano: a razão. Foi justamente a arte de dar razão a seus pensamentos e opiniões; de justificar de forma coerente seus pontos de vista que fez com que os europeus ficassem tão acima dos demais povos da terra. Quando o racional é deixado de lado e o sujeito prende-se à moral e ao suporte da tradição que a mantém, deixa de ser um construtor e abraça o sistema de coisas ao seu redor como o único possível, sem questionar seu valor, suas origens e as possíveis consequências de sua manutenção, tal como acontece com os fanáticos religiosos.

1.1.5 Para uma nova moral

Podemos dizer que para Nietzsche não há uma natureza boa e moral, no sentido apriorístico do termo, muito menos a racionalidade no homem encontra-se acima da história, como imanência do existir da nossa espécie. É antes uma construção progressiva, vinda, muitas vezes, através da violência e da imposição. Na origem, as ações humanas estão ligadas, direta ou indiretamente, a um fator positivo e a um negativo. O fator positivo é a busca do prazer, e o negativo a fuga da dor e daquilo que impede o prazer. Essa força motriz, entre os selvagens e as pessoas obtusas, é fácil de ser verificada. Mas no processo evolutivo das sociedades civilizadas, esse impulso em busca da autossatisfação foi sendo absorvido pela moral ou condenado por ela. Ou seja, quando o interesse momentâneo e imediato, através de uma racionalização, começa a ceder lugar para um conjunto de resoluções cujo objetivo é a garantia de estabilidade social e benefícios individuais a longo prazo.

No entanto, o princípio, mesmo que por vezes deturpado, é o mesmo, pois nunca estaremos completamente livres dos elementos inconscientes e autônomos da nossa natureza psíquica e biológica. Os desejos involuntários que se encontram na gênese da condição humana, e

que resistem a todo e qualquer processo civilizatório, segundo Nietzsche, estão sempre à espreita, esperando a oportunidade adequada para se manifestarem. Quando o mundo moral cria barreiras é nos sonhos que as paixões mais violentas buscam saciedade, por meio de atos correspondentes a sua natureza ou de símbolos equivalentes e “camufladores” (é impossível não relacionar com Freud; a semelhança dos conceitos chega a ser impressionante). E mesmo em vigília, somos conduzidos por nossos instintos, apesar de não nos darmos conta (NIETZSCHE, 1977, p. 87-89)¹⁸. E isso nos leva, mais uma vez, a atacar a ideia de preceitos morais transcendentais.

Em outras palavras, a moral e os valores sociais são apenas ilusões criadas pelos homens e por eles esquecidas quanto à origem. O papel do gênio filosófico idealizado por Nietzsche (o qual trataremos de forma mais detalhada adiante) é o de criar novas ilusões quando as antigas já estão defasadas e, por conseguinte, arriscam a se reificar dentro da sociedade.

A ação do gênio [portanto] consiste habitualmente no fato de que uma nova rede de ilusões é lançada numa massa, que pode viver nas suas malhas. Esta é a influência mágica do gênio sobre os graus subalternos. Mas há ao mesmo tempo uma linha que sobe para o gênio: ela dilacera incessantemente as redes existentes, até que, finalmente, atinge-se o gênio, um fim artístico superior é alcançado (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 264).

A realidade é complexa demais, se perfaz através de inúmeros avanços e retrocessos, de forma linear e circular, caótica e ordenada. Tudo que vemos, tudo que somos, tudo que sentimos é resultante desse processo desenfreado de justaposição de fatos e coisas movido pelo acaso, por leis e lógicas que fogem de nossas vãs capacidades cognitivas. Se efetivamente é assim com o espaço físico que ocupamos, quanto mais com nossas ações. Procurar encontrar preceitos morais pétreos e prontos a serem assimilados e obedecidos por todos que queiram alcançar a plenitude e a felicidade é absurdo (NIETZSCHE, 1977, p. 70-73).

Como afirma Hardt:

Todas as tentativas de melhoramento da humanidade foram imorais, e devemos aprender com isso. A [...] nossa natureza [é] viva, [...] vibra em grande parte imprevisivelmente. Somos um pedaço de destino que pertence a um todo que esbanja vida em várias direções. Aqui ficam evidenciados os ecos da vida, sobre os quais podemos perceber e investigar sentidos e práticas já vividas e que ainda nos falam e convidam a pensar (2014, p. 154).

¹⁸ Nas palavras do próprio Nietzsche, “será preciso acrescentar que o sábio Édipo tinha razão, que não somos realmente responsáveis pelos sonhos – não mais do que pela vida desperta, e que a doutrina do livre-arbítrio tem por pai e mãe o orgulho dos homens e o seu sentimento de poder?” (1977, p. 88).

De acordo com Nietzsche, quando se atingir a plena compreensão a respeito do fundamento humano subjacente a cada regra de comportamento e avaliação de mundo, poderemos nos livrar de muitos sentimentos negativos que nutrimos sobre determinadas ações. Desse modo, veremos como muitos desses sentimentos e ações degredados são extremamente belos vistos sob uma nova luz, aquela da inocência e da liberdade intelectual.

A “volúpia”, doce néctar dos deuses, o alimento mais saboroso para aquele que o experimenta sem remorsos, a felicidade suprema, símbolo máximo da perpetuação da espécie e, por isso, arauto de um futuro prenunciado. A “ambição de domínio”, força que reconhece sua superioridade e busca se expandir, descer das alturas em que se encontra e escoar por entre os baixos canais necessitados de sua grandeza e abundância. O “egoísmo”, o amor de si próprio, a autossatisfação exultante da consciência soberana, o ódio contra a fraqueza, o servilismo, o rebaixamento, a humildade imbecil que oferece a cara à tapa. Tudo que a moral proscreeu retoma seu lugar entre as virtudes fundamentais (NIETZSCHE, 1983, p. 193-201).

É inevitável que no percurso rumo à “transvaloração” de todos os valores muitos se sentirão magoados, até mesmo traídos por aqueles que resolveram trilhar esse caminho. Entretanto, o progresso e a mudança jamais devem cessar, e o comportamento dos indivíduos visionários que resolveram sair do comodismo e ultrapassar as fronteiras da tradição deve ser, de acordo com Nietzsche, igual ao de Ulisses, personagem da *Odisseia*. O herói Ulisses, em meio às desventuras reservadas pelos deuses devido a sua desobediência e arrogância, é obrigado a descer até o reino dos mortos e acalmar o coração ferido de sua mãe, vítima do sofrimento que ele causou ao se voltar contra a “sua opinião, a sua fé” (NIETZSCHE, 1977, p. 249).

Assim como Ulisses, portanto, os novos pensadores também devem ter essa sensibilidade em relação aos indivíduos cujo espírito ainda permanece preso ao passado. Todavia, evitando uma recaída ao antigo sistema ou qualquer tipo de remorso pela atitude libertadora assumida. Assim, o pensador poderá gozar de seus instintos e do livre fluxo de seu intelecto. Se, por ventura, ele se sacrificar, de livre e espontânea vontade e ciente dos motivos, será apenas em favor do progresso da ciência e do conhecimento. Tudo que brotar de suas vivências, experiências e reflexões, toda a nova diretriz que ele se outorgar, deverá ser tratada como produto de uma longa gestação (NIETZSCHE, 1977, p. 241-249).

Muitas vezes os resultados não serão os melhores; em que o longo voo do pensador terá como destino apenas o vazio do oceano ou terras inóspitas, parecendo, à primeira vista, melhor ter ficado na segurança de sua terra natal. Mas logo o pensador perceberá que qualquer destino será melhor do que a prisão em que estava e que o pessimismo diante de suas aventuras em mar

aberto, vindo daqueles sujeitos reacionários, é uma perspectiva arbitrária e sem fundamento na realidade. Tal qual o artista empenhado em encontrar as melhores cores para a representação da paisagem escolhida como modelo, nunca, entretanto, conseguindo o mesmo brilho e nuance da realidade, o pensador também deverá elencar os conceitos mais refinados para tratar do “objeto” ou fenômeno investigado (NIETZSCHE, 1977, p. 245-251).

Mas ainda ficam as perguntas: por que o homem se esforça tanto para construir essas estruturas de significação do mundo? Por que restringe suas próprias ações através de sistemas de valores morais? Qual o motivo que leva gerações a fio a endeusarem e manterem de maneira tão contundente e defensiva ditames culturais de conduta e, também, horizontes propedêuticos de inteligibilidade para iluminar seu intelecto na busca de “certezas” sobre os fenômenos? Ou, formulando de outra forma, qual o vetor responsável pela emergência de tudo àquilo que convencionalmente chamamos de ética e razão (agora não mais apenas se restringindo ao pano de fundo ocidental)?

1.2 O homem como construtor de verdades: crítica à “reificação” dos conceitos e um novo olhar sobre a ciência

A resposta das perguntas feitas acima está na “vontade de potência” do homem, na esfera humana responsável por “rearranjar” o mundo à sua maneira, na busca de um ordenamento para a vida, uma explicação para os fenômenos que o circundam ou pela simples expansão da força; pela manifestação direta do poder concentrado em cada indivíduo. Assim como, no oferecimento de ferramentas eficientes para a emergência de uma estrutura social capaz de tirá-lo do “estado de natureza”, além de oferecer respostas aos desafios que se colocam à sua autoconservação. “A vontade de potência (*Der Wille zur Macht*) diz respeito às forças que temos no homem e também no mundo orgânico, sejam essas forças internas ou externas” (MENDONÇA, 2014, p. 144).

Nesse sentido, Nietzsche coloca o próprio instinto de conservação como consequência da vontade de potência. Em outras palavras, antes de conservar sua vida, uma criatura anseia ver a sua força, seu poder, a potência que possui se expandir e se manifestar. Ou seja,

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

movimento da vida: crescimento e expansão incessantes em busca de mais poder (SILVA, 2014, p. 43-44).

Em tudo que o homem faz, em cada novo conhecimento, organização política, gama de valores existe essa mesma dinâmica vetorial; a vontade de potência criadora e tirânica do homem querendo fazer o mundo se curvar a seu comando. A ciência, que perscruta e acomoda a natureza à suas fórmulas, a técnica, que modifica a natureza e potencializa seus recursos, a política, enquanto esfera voltada à manutenção da estrutura social, a economia, criadora de estratos sociais distintos, separados pelo poder de compra e acúmulo de capital, tudo isso são exemplos da vontade de potência em estado contínuo de atualização (NIETZSCHE, 1983, p. 126-128).

O horizonte de coisas criado pela vontade de potência, que genericamente chamamos de cultura, afasta os homens da facticidade do mundo. A grandeza do homem, portanto, reside nessa sua esplêndida capacidade de projetar a si mesmo na natureza, além de criar uma natureza artificial, a sociedade tal qual a conhecemos, sendo dado apenas a alguns sujeitos o papel de construtores, cuja riqueza do seu gênero vem à tona de forma indomável para chacoalhar a ordem existente e oferecer novos horizontes.

Contudo, para Nietzsche, mesmo quando há uma clara hierarquia de forças, na qual “senhores” mandam e “servos” obedecem, vemos a vontade de potência em ambos os polos. Os servos obedecem porque não têm força suficiente para se impor, mas basta que se vejam diante de alguém inferior para fazê-lo se curvar. Ou, quando isso não é possível, gozam do sentimento de poder por “procuração”, através do poder do senhor que os submete. Assim, a vontade de potência não pertence somente a um homem ou a uma época, ela é dinâmica e está sempre se recriando e se manifestando de modos diferentes (NIETZSCHE, 1983, p. 126-127).

O grande problema, na análise de Nietzsche, está no fato do intelecto, da vontade de potência, de início com a tarefa de garantir a conservação da espécie e a expansão da força, acabar se outorgando o direito de encontrar verdades eternas e categorias de explicação do sujeito e da realidade, muitas vezes distantes da alçada do possível, do concreto, do positivamente perscrutável e alcançável. Ela torna-se, portanto, em uma linguagem artificial que se desliga de qualquer fundamento ostensivo, mergulhada na pura e simples névoa metafísica.

Na visão do nosso pensador, isso está presente no dualismo platônico (separação entre mundo sensível e inteligível), no sujeito cristão-medieval (crente na existência de um mundo extraterreno), no cogito cartesiano (desligado dos sentidos), no contratualismo de Rousseau (que guiaria o sujeito a uma sociedade mais harmoniosa e democrática) e no “sujeito transcendental kantiano”, com a pretensão de atribuir sentido à realidade. “Todas essas ideias, para Nietzsche,

não passam de uma criação linguística metafísica, pois seus traços não corroboram a realidade” (PEREIRA, 2010, p. 73).

A estrutura pedagógica foi grandemente influenciada por essa visão. A ideia de que existia um conhecimento “oficial” e uma roupagem civilizatória que deveria ser imposta ao espírito inculto foi a diretriz de todo processo formativo no ocidente. O homem era um animal embrutecido, enquanto não lapidado pelas instâncias educativas, e o alcance de sua civilidade passava pela formação. Desse modo, o elemento “selvagem” que o indivíduo possuía deveria ser amortecido e mesmo eliminado, único modo de torná-lo efetivamente humano, na acepção mais abrangente do termo. O primeiro grande pensador que criticou essa postura limitada de compreensão do homem e do universo educacional foi Jean Jaques Rousseau. A educação natural de Rousseau partia do pressuposto de valorização dos elementos naturais, trazidos pelo educando na fase anterior a sua entrada à escola. No pensamento rousseauiano, o homem nasce bom e é a sociedade que o corrompe, e não a sua natureza.

Além disso, a dicotomia operada entre as instâncias animal e racional, mundo sensível e inteligível, terreno e extraterreno, foi sustentada por essa ideia formativa de decantação do espírito. Embora, Nietzsche, como vimos, discorde das ideias de Rousseau, principalmente por ser um “elitista” (não no sentido que comumente se emprega esse termo hoje em dia), pelo menos num aspecto ele concorda com o filósofo genebrino, que é a valorização das experiências e das pulsões imanentes ao homem. Na filosofia de Nietzsche, o ser humano é um todo, deve ser entendido de forma integral, não separada por nenhum tipo de arbítrio epistêmico, e a sua formação não será completa se essa unicidade antropológica for desconsiderada. Consequentemente, a razão humana deve ser analisada enquanto efetivamente humana, e não vinda de algum outro lugar ou ser; como presente de alguma divindade e, portanto, separada do corpo. É esse um dos pilares das teorias de Nietzsche endereçadas à educação e a epistemologia.

Dentro dessa perspectiva educativa, o trabalho das instituições e dos mestres formadores é criar condições para o autoconhecimento do sujeito, somente possível pela flexibilidade, de um ambiente acadêmico planejado para a conquista da excelência. Assim, não apenas as instâncias imanentes ao homem terão meios para se desenvolverem, mas também as experiências de vida, em todas as esferas em que elas ocorram, promoverão o aperfeiçoamento do indivíduo. Ou seja, o processo de “tornar-se o que se é”, leva em conta as dimensões da vida que vão sendo construídas ao longo do tempo e que determinam a constituição dos alicerces da nossa subjetividade (VIESENTEINER, 2014, p. 78-79).

Voltando ao assunto, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, texto presente na obra *O livro do filósofo*, Nietzsche apresenta a condição do intelecto humano através de uma fábula, em que num pequeno planeta, em algum lugar da imensidão do universo, uma espécie animal, em meio a inúmeras outras, inventou o conhecimento (1984, p. 89). Se imaginássemos que, passado algum tempo, esse astro se congelasse e esses animais inteligentes morressem, veríamos a insignificância do intelecto humano, a contingência fortuita do seu existir, a irrelevância de sua continuidade e a pouca repercussão espaço-temporal de suas ações. A presença humana na terra é relativamente curta, se levarmos em conta os bilhões de anos do sistema solar, e caso ela se extinguisse, o universo continuaria seguindo seu curso como se nada tivesse acontecido de importante. É somente o homem quem tem a pretensão de se colocar numa posição privilegiada, como se o mundo inteiro gravitasse ao seu redor e somente por sua causa (NIETZSCHE, 1984, p. 89-91).

É fácil entender tal arrogância. O processo evolutivo levou o homem a galgar tantos patamares ascendentes e a se distanciar de forma tão vertiginosa das demais espécies que enevoou o seu olhar e o prendeu nas armadilhas da metafísica e na visão prepotente de si mesmo. Na verdade, até a mais ínfima criatura teria seu ego inflado caso lhe fosse concedido um intelecto e um desejo nato de conhecimento, “presentes” legados pela natureza para um ser sem chifres ou mandíbulas para se defender. Todavia, um macaco que perdeu os pelos e aprendeu a falar a rigor não é menos animal que seus “parentes” dependurados nas árvores, nem mais importante, pelo menos não a ponto de ser, como muitos imaginam, o escolhido por forças sobrenaturais como guardião da verdade suprema e o felizarido destinatário de suas bênçãos. Foi justamente essa verdade elementar que o homem fez questão de esquecer, como vimos, criando uma vasta gama de subterfúgios provenientes da imaginação, uns de cunho epistemológico e outros de teor divino¹⁹.

1.2.1 A construção humana do conhecimento: o processo psíquico de significação do mundo

Tendo por base o que foi dito acima, podemos deduzir que, dentro de um pensamento antropológico realista, tal qual defendido por Nietzsche, o homem não é um ser “fora da natureza”, escolhido por Deus como predestinado a receber as suas graças, mas apenas uma espécie em meio a inúmeras outras. Nesse sentido, a razão humana, ao contrário de tudo que foi

¹⁹ A religião é um produto e uma consequência dessa autoenganação do homem, que por vezes o consolou de suas tragédias e amenizou suas dores, em outras o tornou estupidificado perante pretensos sinais da providência e suas toscas interpretações.

dito até hoje, ao mesmo tempo em que afasta aproxima o homem dos animais. Ou seja, assim como o leão tem a ferocidade e a gazela a velocidade, o homem tem a razão. Em outras palavras, o elemento racional humano é o trunfo de nossa espécie na luta pela sobrevivência.

E aí percebemos outra das críticas feitas por Nietzsche à educação de seu tempo, mas que serve perfeitamente para o nosso tempo. Que é a ideia, como defendiam os eruditos do século XIX, duramente criticados por Nietzsche, de uma educação meramente alegórica, figurativa, que servia mais para manter as aparências e a superficialidade das elites burguesas do que como ferramenta humana de compreensão e resolução de problemas. Assim, as faculdades mentais e o produto que delas se desprende, o conhecimento e as estruturas de significação do mundo, passam a ser vistos não como expressões de uma espécie em sua luta pela vida, mas como esferas inteligíveis seguras e em condições de apreender a realidade.

Porém, como exatamente chegamos a conceber determinadas formas de pensamento como expressões seguras da realidade? Quais percursos mentais nos levaram a criar determinados esquemas explicativos e considerá-los como verdadeiros? Em *O livro do filósofo* (1984), Nietzsche expõe de forma brilhante o processo de construção do horizonte de inteligibilidade humana. Para ele, o autoengano chamado conhecimento permitiu ao homem construir um leque de mecanismos para tornar sua vida suportável e cômoda, além de criar horizontes de pensamento em comum e, portanto, garantir-lhes uma convivência pacífica e ao abrigo das forças destrutivas. Um mundo antropomórfico e inteligível é um mundo seguro, e a linguagem enquanto expressão de uma racionalidade permite e realiza essa segurança.

Entretanto, avaliada sob um viés crítico, a linguagem, para Nietzsche, nada a tem a dizer sobre as coisas que ela representa; seu poder é apenas tautológico. A palavra é resultante de uma “excitação nervosa” advinda pelo encontro de um indivíduo com determinada coisa ou fenômeno. A forma como se deu esse encontro e a maneira como a percepção foi influenciada determinam o pano de fundo epistêmico em que se assenta nosso conhecimento. Em seguida, temos uma imagem mental e, logo depois, um som correspondente a ela. Nietzsche deixa claro que nem sempre os homens tiveram consciência do verdadeiro papel da linguagem nas relações deles com o mundo. Ao tratar de tal questão, Nietzsche fala sobre como

Em toda parte onde puseram uma palavra, os primeiros homens acreditaram ter feito uma descoberta. E como a realidade era diferente! – eles tinham apenas aflorado um problema e julgando tê-lo *resolvido*, limitaram-se a produzir um obstáculo a sua salvação. – Agora, em todo o esforço de conhecimento, tropeçamos em palavras petrificadas, eternizadas, e o choque quebrar-nos-á mais depressa as pernas do que a palavra (1977, p. 37, grifo do autor).

Giacioia Junior ressalta, em seu livro *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade* (2005, p. 85-90), como um dos princípios conceituais inaugurais da filosofia Moderna comete o mesmo, por assim dizer, erro “gramatical” em sua elaboração. Ancorado nas ideias de Nietzsche, Giacioia nos conduz na dissecação do *cogito* cartesiano, evidenciando como as premissas e a conclusão que compõem a máxima de Descartes repousam numa incipiente e frágil lógica linguística. O “penso logo existo” (*cogito ergo sum*), parte de uma afirmação categórica da existência irrefutável do eu, agente no processo de pensamento, que, ao tomar consciência da sua inatacável posição autorreferente, engendra a dinâmica mental do pensar. Esse silogismo, para Nietzsche, embora pareça impecável, carrega pelo menos dois erros fundamentais. O primeiro deles é o fato evidente de ser uma construção lógico-linguística. Ora, se a crítica e a dúvida radical esboçada por Descartes tinham como tarefa colocar ressalvas a todo pretensão conhecimento do mundo, como deixou escapar ou desconsiderou os atributos gramaticais inerentes à máxima do cogito?

O segundo erro foi a inversão de papéis, pois a figura do eu centralizada é resultante de uma série de crenças ancestrais, igualmente advindas da linguagem. Quando enunciamos o sujeito “eu” e o predicado “penso”, estamos nos referindo a dois elementos fantasiosos, frutos do ato de pensar. A unidade da consciência expressa pela indicação do sujeito ativo e centralizado, que detém as prerrogativas do pensamento e, por isso, efetiva o processo intelectual expresso no silogismo do *cogito*, parte de uma denominação arbitrária e antropológica. Em outras palavras, o “eu” não existe, não possuiu substancialidade a priori, é o “pensar” quem engendra o eu e, por isso, ele é anterior.

O conhecimento, para o nosso pensador, se processa de outro modo. A observação da natureza, a repetição dos fenômenos no tempo e no espaço, a dedução de causalidades entre eles e a frequência com que ocorrem, juntamente da maneira como nos afetam, ocasionam uma série de processos mentais que culminam em esquemas de inteligibilidade e explicabilidade, profundamente, em suas origens, subjetivos (NIETZSCHE, 1984, p. 38-54). Quando essa experiência com o objeto, transformada em palavra, começa a balizar nosso comportamento em relação a outros objetos e experiências semelhantes, temos um conceito, a tentativa de se limitar a complexidade do mundo pelo símbolo. Ou seja, a malha conceitual, ao contrário das imagens metafóricas da excitação nervosa, não é uma mera expressão da individualidade do objeto, mas uma suspensão da experiência, cujo objetivo é extrair as relações constantes e regulares entre os fenômenos percebidos e, a partir daí, guiar o intelecto (NIETZSCHE, 1984, p. 93-98).

Em outras palavras, do mundo real somente temos acesso à superfície, e a partir dessa superfície usamos os canais sensoriais e cognitivos para criarmos abstrações, ideias, imagens, palavras e encadeamentos lógicos, retidos em nossa mente como portas de entrada para a experiência e a reflexão acerca do universo circundante. Desse modo, podemos dizer que a soma de todos os saberes humanos não passam de ilusões dos sentidos, mais ou menos coerentes com a realidade, nunca, porém, aprendidos em sua essência. “Todo conhecer é um reflectir em formas perfeitamente determinadas que não existem a priori. A natureza não conhece nenhuma *forma*, nenhuma *grandeza*, mas só para aquele que conhece é que as coisas se apresentam com esta grandeza ou aquela pequenez.” (NIETZSCHE, 1984, p. 63, grifo do autor).

De tudo que foi dito, podemos deduzir que, no pensamento nietzschiano, o homem é encarado como o ponto de referência a partir do qual as coisas adquirem seus predicados. O que ocorre com o progresso do conhecimento é uma aproximação maior com a realidade; um aperfeiçoamento do espelho refletor que é o nosso potencial cognitivo; uma melhora de foco das imagens formadas por nosso olhar. É através dessa incrível máquina de pensamentos, com uma excelente capacidade de armazenar informações, que conseguimos perceber a analogia entre fenômenos distintos, reduzindo, por conseguinte, a multiplicidade do real a limites apreensíveis, que possibilitarão uma rápida associação no futuro (NIETZSCHE, 1984, p. 55-72).

Assim, fica a pergunta:

O que é então a verdade? [Para Nietzsche] Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações humanas poeticamente e retoricamente erguidas, transpostas, enfeitadas, e que depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas e constringedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são, metáforas que foram usadas e que perderam sua força sensível, moedas que perderam seu cunho e que a partir de então entram em consideração, já não como moeda, mas apenas como metal (1984, p. 94).

Em outras palavras, Nietzsche encara a “verdade” como um conjunto de falácias erguidas pelo homem em resposta às situações nas quais se exigia uma postura explicativa de sua parte, o que nos leva a vislumbrar a não fixidez moral-epistemológica de nossas “certezas”²⁰. Assim, a racionalidade do homem cai do pedestal. Ela não é mais o único caminho até o conhecimento do mundo, mas apenas mais uma instância de enfrentamento da realidade, assim como a arte ou a própria intuição mais elementar. A ciência se basearia não na busca de conceitos

²⁰ Mesmo a moral, a cultura e os modelos de racionalidade serem, juntos, a mola propulsora que eleva a civilização onde antes havia apenas animalidade – pois a “[...] luta entre o bem e o mal [é] o mecanismo genuíno na engrenagem das coisas” (NIETZSCHE, 2008, p. 103) –, não podem ser encarados enquanto máxima universal, transcendendo o estatuto subjetivo peculiar a elas, pois “a história inteira é, sim, a refutação experimental da tese da chamada ‘ordem moral do mundo’” (NIETZSCHE, 2008, p. 103).

e verdades pré-existentes, mas na pura e simples interpretação do real pelo sujeito. Isso desabilita todos os pensadores e cientistas que tentaram criar ou eleger explicações seguras, universais e *apodíticas*. Como Nietzsche nos diz,

Atrás da própria lógica, da autonomia aparente de seus movimentos, encontram-se apreciações de valores ou, para [...] exprimir mais claramente, exigências físicas que devem servir à conservação de um determinado gênero de vida [...] O homem não poderia existir sem o curso forçado dos valores lógicos, sem medir a realidade pelo estalão do mundo puramente fictício do incondicionado, do idêntico a si mesmo, sem uma falsificação constante do mundo pelo número (1955 BM, p. 88-89).

1.2.2 A “estética” do conhecimento e as consequências do perspectivismo nietzschiano

De acordo com o que foi dito, se a essência dos entes nunca pode ser descoberta pelo homem; se o conhecimento é um produto *antropomorfizado* pela criatividade humana e por seu desejo de saber e tornar o mundo inteligível; se, enquanto fruto de uma vontade tornada objeto, o saber, a verdade e todas as grandezas científicas são ilusões, então o conhecimento tem um profundo sentido estético. Da mesma forma que a obra de arte é resultante de uma idealização do artista a partir de um modelo ou da compilação de elementos presentes na realidade, a ciência e as ditas verdades científicas refletem apenas a capacidade de criação e significação do agente no processo de conhecimento, o homem (NIETZSCHE, 1984, p. 33-39).

Por tais razões, Nietzsche encara a arte como a mais honesta forma do homem se relacionar com o mundo. Enquanto o cientista fica preso às ilusões do intelecto, sem consciência sobre o fundamento subjetivo que ela comporta, o artista se liberta, deixando sua criatividade falar mais alto. Ele sabe como sua obra repousa em ilusões e essa humildade o faz ter a dianteira. Por conseguinte, “não é no *conhecimento*, mas sim na *criação* que está a nossa salvação! Na aparência suprema, na emoção mais nobre, encontra-se a nossa grandeza! Se o universo em nada nos diz respeito, queremos então ter o direito de o desprezar”²¹ (NIETZSCHE, 1984, p. 51, grifo do autor).

As consequências para a educação do perspectivismo nietzschiano, e principalmente dessa apologia à arte, é uma maior flexibilidade no processo formativo. Se não existe nenhuma estrutura perene de conhecimento para guiar a formação, e mesmo as pretensas verdades da ciência não passam de construções arbitrárias e, por isso, possuem um parentesco com a arte, então o homem tem uma margem maior para explorar sua criatividade, enquanto “legislador”. Da

²¹ Como veremos adiante, Nietzsche modifica um pouco essa ideia na fase madura de seu pensamento, onde ele igualmente faz um resgate da ciência, duramente criticada em seus primeiros escritos.

mesma forma, acaba com a pretensa supremacia dos modelos pedagógico-rationais, que limitam a esfera formativa e não dão brechas para novas experiências e métodos de ensino. Nietzsche constrói a sua filosofia da educação em cima da ideia do eterno devir histórico das forças humanas, em que os causadores de mudanças e responsáveis por girar a roda dos acontecimentos, os homens soberanos, teriam o dever ético de usar a sua criatividade e capacidade superior para favorecer a mudança.

Voltando ao assunto, Nietzsche ataca, portanto, a mania do homem moderno de tentar universalizar conceitos, no fundo apenas criações suas, o seu ponto de vista frente ao “plural”. No seu olhar sobre o mundo não existem “universais”, modelos exatos de conhecimento, apenas interpretações erguidas de acordo com uma perspectiva arbitrária de análise e, por conseguinte, sem valor perene, muito menos aquém de modificações.

A “revolução copernicana” das ideias, esboçada por Kant e radicalizada por Nietzsche, trouxe como uma de suas consequências a irreversível perda de nitidez e objetividade no olhar humano. A partir desse momento, a “coisa em si” tornou-se uma mera ilusão. A realidade, através dessa nova perspectiva, é apenas um conjunto de representações, construídas pelo ajuste dos elementos *ônticos* a um universo antropomórfico. Conforme Nietzsche:

Quando Kant diz “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. A um mundo que *não* seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens (NIETZSCHE, 2005, p. 29).

Se com os fenômenos naturais é assim, com os morais isso ainda é mais evidente. O bem e o mal, o justo e o injusto, o virtuoso e o vicioso são conceitos subjetivos, dependentes de convenções e estados de espírito peculiares. O mesmo fenômeno pode ser interpretado de maneiras diferentes se o intérprete possuir uma natureza enferma ou for detentor de um espírito vigoroso. É justamente aí que percebemos a ligação entre as críticas nietzschianas à moralidade e aos costumes e as suas análises epistemológicas, ligação essa construída através do perspectivismo radical sobre todas as estruturas de compreensão humanas.

De acordo com Giacoia Junior:

[...] Com tais hipóteses de interpretação, o discurso nietzschiano [...] ganha plena inteligibilidade e coerência como execução do programa teórico do perspectivismo, que envolve, necessariamente, a tarefa de desconstrução de toda a tese filosófica que se pretenda algo mais que perspectiva. Ora, com isso somos arremetidos ao território da moral, pois, para Nietzsche, foi sempre da seiva de uma significação moral que se

nutriram as pretensões de absoluto – seja no plano epistemológico, seja no plano ético-político (2005, p. 35-36).

Até mesmo as atitudes mais festejadas estão à mercê de julgamentos distintos. A ideia de mortificar o corpo e a felicidade imediata em nome de um deus, por exemplo, carrega um anseio do sujeito “imolado” de se equiparar a esse deus e, do modo mais arrogante possível, rebaixar aqueles que não atingiram esse ideal (NIETZSCHE, 1977, p. 147-157).

Em suma, podemos dizer que, na análise de Nietzsche (1977, p. 170-181), o enlace da realidade pelas cordas da imaginação jamais poderá ser completamente desfeito; nunca poderemos nos subtrair daquilo que somos e de como somos e, nas alturas suprassensíveis de um estado de existência olímpico, perceber a realidade em si mesma. No entanto, o próprio conhecimento dessa limitação gnosiológica pode servir como condição para um ceticismo salutar, que colocará ressalvas a todo pretensão conhecimento absoluto e juízo avaliador.

Assim, não cairemos no erro de dar votos de confiança aos pessimistas radicais, que, movidos pela doença, pela pobreza, pela velhice ou pelo declínio das forças, avaliam a vida, o mundo e os reflexos de alegria dos outros como fenômenos efêmeros e destituídos de valor. Como Nietzsche expõe, referindo-se à velhice e aos juízos que dela se desprende:

Não é sábio deixar que a tarefa julgue o dia: pois muitas vezes o cansaço faz-se juiz da força, do sucesso e da boa vontade. Igualmente se devia impor a mesma extrema prudência perante a velhice e o seu julgamento sobre a vida, sobretudo porque a velhice, como o entardecer, gosta de manter as aparências de uma nova e sedutora moralidade e dedica-se a humilhar o dia pelos seus pôr de sol, os seus crepúsculos, pela sua doçura calma ou nostálgica (1977, p. 235).

Como também, não seremos ingênuos a ponto de acreditarmos nos otimistas insanos, que vivem mergulhados num eterno mar de rosas, ou porque nunca experimentaram adversidades, ou nunca refletiram profundamente sobre os aspectos mais sombrios da existência. Por conseguinte, evitaremos o fanatismo exacerbado e idealista, fundado sob os alicerces da fé, da imaginação criativa, inocente e superinflada do homem.

No lugar da pretensa “autossuficiência” dos valores ocidentais, o que realmente deverá erigir como componente necessário de análise do homem e sua cultura é um olhar perspectivista, para o sujeito perceber a relatividade de tudo que até o momento foi considerado sagrado e exato, ferramentas racionais que, contudo, acabaram por estupificá-lo, a ponto de ele venerar estruturas valorativas destituídas de qualquer valor prático para a vida. Desse modo, o produto do “desejo de conservação”, da “vontade de potência”, acaba, paradoxalmente, coibindo e anulando a vitalidade de nossa condição humana. Uma educação superior deve tirar o véu da realidade e

apresentar ao homem o irracional das coisas, sem deixar qualquer resquício ou pretensão de “absoluto”, independente da onde tal pretensão se encontre. A meta é destruir a malha de ferro da cultura, da ciência e da religião que impede o homem de ser livre.

1.2.3 Um novo olhar sobre a ciência

Com o despertar para o verdadeiro sentido (ou melhor, falta de sentido) da moral e dos princípios fundadores e mantenedores da tradição e mentalidade ocidentais, cai-se agora no niilismo bruto e aterrador, que destrói a base firme e sólida na qual o homem estava assentado e o faz ver a completa e total “redução a nada”, uma descrença quase absoluta frente aos cânones racionais e religiosos cultivados por tanto tempo e com tanto esforço.

Ao [compreendermos] que o caráter total da existência não reside na finalidade, nem na unidade ou na verdade, somos atingidos por um sentimento de desvalorização, porque não obtivemos nada com nosso esforço, não existe uma percepção compreensiva da multiplicidade da vida, a existência não é verdadeira, mas falsa..., não há mais razão nenhuma que nos convença da verdade do mundo... Em poucas palavras: categorias como “finalidade”, “unidade”, “ser”, que serviram para dar valor ao mundo, são abolidas – e nos encontramos diante de um mundo desvalorizado (NIETZSCHE apud HERMANN, 2010, p. 117).

Todavia, em Nietzsche tal constatação não leva a inércia de um pessimismo desesperançoso, que anula qualquer possibilidade de uma vida projetada para a criação e a elevação humanas. Bem pelo contrário, a ausência de um sentido metafísico, que desemboca numa visão niilista de mundo, para o autor de *Zaratustra* deve ser encarada como a limpeza de um campo de batalha, que após a retirada dos entulhos estará em condições de servir para qualquer empreendimento posterior. Ou seja, dependendo de como olharmos para os aspectos aparentemente sombrios da filosofia de Nietzsche, poderemos nos surpreender com um otimismo contido nas entrelinhas, que somente poderá ser apreciado por aqueles em condições de preencher o vazio existencial de modo afirmativo. No entanto, para que isso ocorra urge que se destruam todos os rescaldos metafísicos com pretensões de absoluto, cujo corolário será a emergência de um espírito livre e leve, em condições de voar para onde sua vontade e capacidade o levarem.

Com esse pensamento, e pretendendo dar suporte a sua empreitada contra a metafísica e a moral, após a obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se “reconcilia” com a ciência. Não com aquela concepção de ciência enquanto conhecimento primeiro ou princípio racional de entendimento metafísico, que atinge seu pleno desenvolvimento pela supressão do elemento

sensorial, e, portanto, mostra-se distante da realidade. Nem com aquela ciência prepotente, que cria fronteiras em torno de si e desconsidera tudo aquilo que foge de seus enunciados e fórmulas. A ciência que passa a fazer parte de seus estudos é a ciência no sentido contemporâneo do termo; as ciências naturais e humanas, que tem como características a auscultação da natureza e o desvelamento dos mecanismos responsáveis pelo seu funcionamento, sem a crença em estruturas suprassensíveis e realidades inteligíveis e determinantes das essências dos entes.

Se Nietzsche disse em [*O Nascimento da tragédia*] que felizmente temos a arte para não perecer pela ciência, agora podemos dizer que felizmente temos a ciência e os seus métodos para não perecer pela metafísica. Porém, que fique expresso que a valorização da ciência nesse período está vinculada ao projeto de crítica da metafísica, da religião e da moral (WEBER, 2011, p. 194).

A ideia do conhecimento humano sendo um conjunto de ilusões e antropomorfismos, todavia, não é abandonada. Nietzsche apenas se dá conta de como os métodos da ciência, desde que bem empregados e livres do pedantismo acadêmico-científico, podem chegar a resultados mais eficientes e duradouros. Nas suas palavras, “estamos tão intimamente persuadidos da incerteza e da fantasia dos nossos juízos e da eterna transformação das leis e das ideias humanas, que nos surpreendemos grandemente vendo *até que ponto resistem* os resultados da ciência” (NIETZSCHE, 1955 GC, p. 66, grifo do autor).

Para Nietzsche, mesmo sem querer, a ciência leva o homem a uma existência melhor. O seu trabalho não é necessariamente voltado à utilidade dos homens, mas a investigação científica acaba, todavia, beneficiando a estes, pois lhes entrega, acima de qualquer coisa, a verdade sobre o objeto investigado, sem nenhuma promessa ou ilusão. Em suas palavras:

[A] ciência não tem considerações pelos fins últimos, e tampouco a natureza; e como esta ocasionalmente produz coisas da mais elevada pertinência, sem tê-las querido, também a verdadeira ciência, sendo a *imitação da natureza em conceitos*, promoverá ocasionalmente, e mesmo com frequência, vantagem e bem-estar para os homens, e alcançará o que é pertinente – mas igualmente sem *tê-lo querido* (2005, p. 44, grifo do autor).

Assim, veremos como, para Nietzsche, em sua fase madura, a ciência poderá ser um instrumento importantíssimo para o pensador. Através dela e de seus métodos e resultados, empregados na observação e análise da natureza e da sociedade, poderemos atacar as velhas estruturas de significação obsoletas e que apenas desviam os homens de um caminho seguro e coerente, como a metafísica e a religião. À ciência também caberá à tarefa de formar um sujeito

mais completo e em condições de compreender e aceitar o niilismo de uma existência projetada para o devir, para a superação permanente do próprio homem.

1.2.3.1 Os estudos históricos

Os ataques à metafísica e a todas as concepções de mundo que queiram ocupar um lugar privilegiado, respaldado por esse novo olhar sobre as ciências, permitiram a Nietzsche expandir seus horizontes de pensamento. Nesse sentido, a psicologia (não necessariamente o que entendemos hoje por psicologia) e a história foram extremamente importantes para aprofundar suas críticas, pois ao não se considerar a temporalidade e a subjetividade dos fatos, facilmente se cairá nas armadilhas idealistas das supostas essências.

Assim, na visão de Nietzsche, a investigação psicológica para se compreender a natureza humana e a origem dos condicionamentos que direcionam e restringem a vontade dos homens é essencial. A análise psicológica e o estudo histórico dos alicerces mantenedores da eticidade de um grupo humano específico descortinam os mecanismos da moral, pela sua gênese e razões justificadoras. O resultado prático de tal empreitada é a relatividade e dessacralização dos preceitos morais. O critério decisivo para validá-los, como vimos anteriormente, é a utilidade de seus resultados. Ou seja, da categoria de princípios a priori, o conjunto de regramentos morais e fundamentos intelectuais passam, nas palavras de Nietzsche, à mesa de dissecação, para serem separados de seu conjunto, analisados e apresentados na forma que realmente são.

Mas não é só isso. Com esse olhar sobre os estudos históricos Nietzsche lança suas críticas à modernidade. A ideia de expansão e abertura, característica da modernidade, encara o tempo, o passado e a história meramente como cadeias de um silogismo cujo corolário é sempre o devir, a eterna sucessão de “agoras” ligados a contragosto com o obsoleto do “antes”. Essa objetivação do passado como uma simples estrutura fixa no tempo e que necessariamente deve ser superada, não se sustenta. Somos “seres históricos”; a história nos determina, não dentro de um sistema teleológico inexorável, mas continuamente.

O passado é dinâmico, ele se reinventa através de novos olhares sobre os fatos, na descoberta de novos fatos ou na reinterpretação deles. Portanto, o referencial deve sempre ter o seu lugar no mundo, não pela assimilação passiva e mimética, que, muito provavelmente, cairia num ridículo absurdo, mas no olhar crítico, perscrutador e selecionador do horizonte histórico, com vistas a acomodá-lo nos contornos da imediaticidade. Ou seja, o objetivo não é negar os alicerces do modernismo, já que o próprio Nietzsche defende o eterno devir das coisas, como

também recrimina a fossilização de tradições, e sim trazer junto a ele a tradição que, em muitos casos, o pressupõe (WEBER, 2011, p. 21-24).

Em outras palavras, a consciência histórica de um indivíduo e de um povo, quando bem formada, pode servir como uma ferramenta para se compreender as estruturas factuais responsáveis pela formação de um conjunto cultural e civilizatório. Ela serve como um elo que nos une aos grandes acontecimentos e personagens, fazendo com que o edifício da civilização humana tenha continuidade e ressonância através dos séculos. Assim, haverá a perpetuação dos sentimentos mais nobres e dos impulsos criativos de outrora.

Do mesmo modo, a identidade cultural de um povo conseguirá sobreviver pelas mãos das gerações mais novas, cujo objetivo será encontrar significado e importância no legado de seus predecessores. Contudo, como referido anteriormente, não na forma de um simples mimetismo, mas sabendo adaptar e interpretar esse legado histórico sob a luz de novos conceitos, coerentes e relevantes para e com a realidade imediata. Ou seja, o mais importante para a formação de uma consciência histórica é encarar a história como uma caixa de ferramentas, que pode ou não se encaixar a um determinado propósito.

Um voltar ao passado, sem juízos de valor pré-concebidos, permitirá ao pensador entrar em contato com as mais variadas cores do grande mural pintado pela civilização humana. É como um pintor que, pela proximidade da paisagem a ser reproduzida, não consegue captar o conjunto harmônico do seu modelo, sendo necessário retroceder até o ponto exato em que cada elemento possa ser visto em seu contexto. Desse modo, cada uma das verdades e das crenças enraizadas no fundo da alma do pensador parecerão até mesmo ridículas. A ciência possui todos os pré-requisitos para tal empreitada.

Porém, quando a consciência histórica é constituída de um jeito equivocado acaba trabalhando em prol da fossilização veneranda do horizonte valorativo histórico, o que acaba por impedir a emergência do novo, da transformação e da evolução, consequências de um processo iconoclasta destrutivo, necessário à vida e à sociedade. Consequentemente, “o conhecimento do passado só é desejável quando se põe a serviço do passado e do presente, e não quando enfraquece o presente e arranca os germes vivos do futuro” (NIETZSCHE, 1955 CI, p. 105). Em outras palavras, “quando, atrás do instinto histórico, não há um construtor em ação, quando não se destrói e desentulha a fim de que um futuro vivo em esperança estabeleça seu domicílio no solo livre, quando a justiça reina sozinha, o instinto criador se enfraquece e se desencoraja” (NIETZSCHE, 1955 CI, p. 109).

Toda boa educação começa com um direcionamento adequado da racionalidade, visando o seu emprego livre das armadilhas da tradição e da reificação. Os erros de raciocínio e a teimosia em não reconhecê-los foram a causa principal do fortalecimento dos elementos antirracionais e do seu vício pelo comodismo. Mas não devemos ficar apenas na posição crítica, bem pelo contrário, temos que olhar o passado da humanidade, aquilo que nos precedeu no tempo, como etapas sucessivas necessárias para o progresso da civilização. Cada geração inicia seu trabalho assimilando aquilo que as gerações anteriores produziram, para, num segundo momento, deixarem a sua marca. Foi nesse passo lento e necessário que a humanidade viu florescer a cultura e a ciência, antecedida pela religião e pela arte.

1.2.3.2 A ciência embasando a formação

Como vimos anteriormente, o desenvolvimento do intelecto, a emergência do sentimento de poder racional e os mecanismos criados pelo homem como intermediários em sua relação com o mundo, representam manifestações de nossa espécie na luta pela sobrevivência. Nesse sentido, se analisarmos os fundamentos nos quais repousam as ciências, não há diferenças significativas entre os motivos que levam o homem até elas e aqueles que o levam à religião. Ambas as abordagens advêm da angústia frente ao desconhecido e da necessidade de tornar o mundo compreensível.

No entanto, a ciência é mais prática e consegue resultados mais eficientes. Ela é resultante da árdua tarefa empreendida pelo homem quando passou a criar conceitos e noções abstratas que conseguissem, de alguma forma, espelhar o universo circundante, preenchendo as lacunas que se apresentavam pela imaginação. Quando se emprega o termo cadeias de pensamento, portanto, se consegue chegar mais perto de uma definição precisa da racionalidade humana, cujo engenho permite cercear os elementos esparsos da natureza em esferas cognitivas mais simples de serem assimiladas. Todavia, o intelecto humano, diante do caráter arbitrário e subjetivo de suas elucubrações, jamais atinge seus objetivos. O conhecimento pleno, a verdade pura acerca dos entes, não pode ser alcançado.

Mas isso, não significa e nem importa nada. Aludindo a um exemplo já citado anteriormente, a agilidade de uma gazela ou a ferocidade de um leão não tem necessidade de serem a representação mais fiel em relação à agilidade e a ferocidade em si mesmas. Tais atributos, de ambas as espécies, apenas precisam ser-lhes úteis para a conservação de suas vidas. De igual modo, a razão no homem não tem como característica principal servir-lhe como porta de

entrada para o paraíso ideal das essências cristalinas. Como dissemos em outra oportunidade, ela é o trunfo de nossa espécie na luta pela sobrevivência e quando se desvia disso se está deturpando seu sentido e razão de ser.

Por meio dessa análise, Nietzsche critica os sistemas educativos de seu tempo e a forma como eles usavam de uma falsa ideia sobre a antiguidade para embasar os currículos e a formação dos jovens. Assim, a educação não conseguia proporcionar as ferramentas básicas para eles se locomoverem no mundo da vida. Por conseguinte, o mais importante, para Nietzsche, seria colocar os jovens frente a problemas e, em seguida, dar-lhes possíveis soluções para eles, pelo intermédio das ciências e de seus métodos. O próprio reconhecimento da ignorância, do irritante sentimento de impotência diante de alguma coisa que foge de nossas capacidades, serve como bálsamo poderoso contra a preguiça e a acomodação, oferecendo o ânimo inicial para se buscar o conhecimento e não esmorecer diante das primeiras dificuldades e derrotas, pelas quais até os grandes homens da ciência passaram.

Na verdade, esse foi outro grande erro dos educadores. Sempre se defendeu a ideia da inspiração divina e do talento nato dos grandes homens. Tal ideia, demasiado ingênua, muito provavelmente tenha se constituído, primeiro, pela admiração das obras já concluídas, sem interesse pelo processo de criação delas, e, em segundo lugar, pela vaidade da maioria das pessoas que, ao perceberem que não possuíam a mesma capacidade criativa de seus ídolos, preferiram revesti-los de caracteres sobre-humanos. Assim, a genialidade torna-se uma desculpa das pessoas sem condições para criarem elas mesmas algo digno de apreço.

O talento, mesmo que exista em potência em uma natureza, precisa ser lapidado, e a sua materialização é resultante de um longo percurso trabalhoso de construção, seleção eliminação e compilação. Não se levar em conta isso é dar o primeiro passo para se estragar o “gênio”, pois se ele crer realmente no seu poder, paulatinamente se revestira de uma atitude esnobe e pedante, carente de autocrítica. Além do mais, acreditar que as manifestações criativas de um homem se originem em algum outro lugar que não entre humanos é abrir espaço para a idolatria (NIETZSCHE, 1977, p.127-129). Nas palavras de Nietzsche: “Se unicamente nos tivessem ensinado o *respeito* por estas ciências, se apenas tivéssemos, uma vez abalada a nossa alma, com as lutas, as derrotas, os retornos ao combate dos grandes homens com este martírio que é a história das ciências *exactas!* (1977, p. 129-130, grifo do autor).

Em suma, podemos dizer que Nietzsche deixa claro como desde os primórdios da civilização o homem esteve envolto em mentiras, na falsa ideia de que as noções que ele criava condiziam com a realidade (processo de autoenganação que atingiu o ápice com a metafísica).

Mas, na modernidade, Nietzsche percebe como a ciência evoluiu e como, através dela, de seu rigor, profundidade, pragmaticidade e reconhecimento das próprias limitações, poderá se atingir um nível de entendimento novo, mais próximo do real e do sentido trágico da existência. Logicamente se conseguir compreendê-la enquanto antropologicamente construída e socialmente determinada (WEBER, 2011, p. 192-194).

O trabalho contínuo da razão para elaborar um conhecimento seguro sobre determinado assunto nem sempre é constituído de tal forma, ou tem-se os resultados esperados, a ponto de permitir que esse conhecimento atinja o patamar seguro do método e da investigação científica. Quando o fim é posto de antemão e se tenta, a partir dele, trilhar um caminho inverso (até o começo) ou, igualmente, quando não há um consenso entre as investigações sobre o método mais eficaz de se atingir o objetivo proposto (como ocorre com a metafísica), com certeza se estará muito longe do caminho percorrido pela ciência investigativa.

Muitas são as vezes em que explicações anticientíficas, vindas da religião, de misticismos, preconceitos intuitivos, credices populares e generalizações do senso-comum, parecerão mais atrativas e levarão atrás de si legiões de adeptos crédulos e impressionáveis. Tais explicações, rescaldos metafísicos difíceis de serem elididos, carregam um fascínio em torno de si, uma força magnetizadora extremamente entusiástica. Para se verificar isso basta se analisar a quantidade de pessoas que leem livros de autoajuda, astrologia, espiritismo e teorias pseudocientíficas (como *O Segredo*), uma literatura infinitamente mais vendável e lucrativa, se comparada com livros e revistas especializadas em descobertas científicas.

Isso porque a ciência se atém a analisar objetos reais, fenômenos palpáveis e perceptíveis de alguma forma por nossos canais sensoriais (mesmo que indiretamente), e, por isso, ao contrário de todas essas teorias definitivas de explicação do cosmos e da vida, não tenta encontrar nenhum sentido oculto por trás das coisas, apenas dizer como elas funcionam e se apresentam, enquanto fenômenos. Para a maioria das pessoas, tais constatações da ciência analítica não motivam e não oferecem aquele frenesi empolgante e esperançoso, de alguém com câncer que se ajoelha e pede a Deus ou a cura de sua enfermidade ou uma viagem tranquila para o paraíso, por exemplo.

Outro ponto a ser considerado é que a ciência não possui aquela segurança de outras formas de abordagem do real. A maioria dos conceitos científicos não passam de hipóteses, mais ou menos aceitas pelo volume de provas compiladas pelo investigador. Por outro lado, quando um astrólogo olha para os astros e diz que a incidência de saturno sobre júpiter significa uma tendência dos nativos de capricórnio a buscar novos horizontes profissionais, ou um cristão diz

que a contenção dos apetites carnis serve para purificar a alma e abrir caminho para sua entrada no paraíso, não estão levantando hipóteses, mas anunciando verdades. Entre uma teoria suposta, mas não plenamente confirmada, e uma verdade inquestionável, sem respaldo em provas empíricas, as pessoas obtusas sem dúvida escolherão a segunda.

No entanto, as pessoas mais evoluídas não devem se deixar enganar por tais “verdades”. Mesmo que as ciências não estejam plenamente seguras e, por isso, não prometam coisas além das possibilidades de seus métodos e investigações, elas devem ser o farol que iluminara os caminhos de todos os viajantes que navegam no mar do conhecimento e da vida. Como Nietzsche ressalta, no livro *Aurora*,

Reconstruir as leis da vida e da ação – para esta tarefa as novas ciências fisiológicas e médicas, a nossa teoria da sociedade e da solidão não estão ainda muito seguras de si: podemos contudo tirar delas as primeiras pedras de novos ideais (senão mesmo estes novos ideais). Vivemos assim uma existência *preliminar* ou *retardatária*, segundo os nossos gostos e os nossos dons, e o que podemos fazer de melhor, neste interregno é sermos tanto quanto possível, os reis de nós próprios e fundarmos pequenos *Estados experimentais*. Somos experiências: sejamo-lo de bom grado (1977, p. 208, grifo do autor).

Se isso não ocorrer, se o pensamento deixar se embriagar pela demagogia eloquente dos inimigos da razão, se as velhas estruturas diretivas retomarem seu lugar entre os homens, e a ciência for deixada em segundo plano, “o interesse pela verdade vai acabar [...]; a ilusão, o erro, a fantasia conquistarão passo a passo, estando associadas ao prazer, o território que antes ocupavam: a ruína das ciências, a recaída na barbárie, é a conseqüência seguinte; novamente a humanidade voltará a tecer sua tela, após havê-la desfeito durante a noite[...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 158).

Assim, nessa fase do pensamento de Nietzsche a ciência passa a ocupar um papel fundamental na formação do ser humano. Não como um fim em si, mas, na tarefa de criticar a moral e a metafísica, assim como a religião, um instrumento extremamente necessário para tornar o espírito livre de todas as impurezas irracionais. A investigação empírica, focada em objetos e fenômenos captados de alguma forma pelos sentidos; a humildade na exposição de seus resultados, que mesmo reunindo uma infinidade de provas, ainda assim, enquanto não preencherem todas as lacunas existentes, não serão jamais considerados verdades; a busca por imparcialidade do cientista que, na medida do possível, tenta subtrair os elementos de sua subjetividade, tornam a ciência a propedêutica para uma formação sólida e antidogmática. Ela será a arma contra toda forma de alienação e conduzirá o homem a um novo plano de existência racional e lucidez.

O jovem formado através do amor à ciência é um jovem que vai, desde cedo, ter um amor incondicional pelo mundo e pela vida, em que outros, que não tiveram essa mesma formação, direcionarão esse amor à Deus e aos santos. Enquanto antigamente se olhava a natureza e enxergava-se imperfeição, inconstância e degenerescência, e, por conseguinte, se desviava o olhar para dentro, na crença de que com esse comportamento se atingiria um plano de inteligibilidade perfeito sobre as coisas, com o advento e o progresso das ciências o foco será apenas esse mundo mutável e inconstante, no qual a morte, o “ser” e o “não ser”, se alternam permanentemente. Mas isso, para o amante da ciência, não causará sofrimento, desânimo ou pessimismo, pois quando, em tempos de trevas e ignorância, tudo caminhava para a destruição, agora apontará para um colossal universo de possibilidades e transformações, pulsante de desejos, de vidas que se dissolvem e renascem indefinidamente.

Além disso, a ciência, como já nos referimos, com seu rigor, plausibilidade e firmemente presa à realidade ostensiva de seus objetos de investigação, jamais dará relevância às intuições e, como muitos crentes qualificam, revelações. O cálculo, a repetição, os experimentos, a prova empírica, a probabilidade maior ou menor de um fenômeno ser verificado no tempo e no espaço, a compilação de dados até níveis extremos, a observação de casos particulares e de possíveis exceções, o levantamento de regras e parâmetros básicos para deduções futuras, e até mesmo a busca dos mecanismos mais primitivos do agir humano, não mais avaliados pelo prisma metafísico, e sim como desvirtuamentos da natureza pela sociedade ou enquanto impulsos instintivos, hormonais e biológicos. O conhecimento torna-se humano, importante, imprescindível, necessário para o indivíduo e para o progresso da espécie, mas humano e, conseqüentemente, firmemente ligado ao mundo e à natureza de onde o homem veio.

A formação, embasada pela ciência, na visão de Nietzsche, passa a ser uma necessidade imperativa da sociedade civilizada, para o surgimento de sujeitos superiores (que, no fundo, é o objetivo supremo da educação, para Nietzsche). Formação essa que, para ser completa, não deverá prescindir da filosofia. Ou seja, Nietzsche não abandona ou diminui o papel da filosofia na formação humana e na tarefa de contribuir com o progresso da cultura. Ela continua a ter a mesma importância no seu projeto educacional e civilizatório. A ciência, como dissemos, é a propedêutica, mas para que o sujeito consiga se elevar e desenvolver todos os seus dons, precisará de um olhar filosófico, indicador de caminhos.

A importância da arte tampouco é abandonada por Nietzsche. Embora o pensamento científico e filosófico seja o ponto máximo da escalada intelectual humana, isso não quer dizer que o homem deva abster-se de uma formação artística, para aguçar a sua sensibilidade e a sua

capacidade de olhar o mundo de uma forma mais abrangente. A arte será uma fase intermediária de preparação do espírito, entre a metafísica, a religião e a ciência. Através dela o homem terá seu espírito preparado para aceitar a verdade niilista do mundo, a redução à inessencialidade do universo. Como nos diz o próprio Nietzsche,

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e da mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A retidão teria por consequência a náusea e o suicídio (NIETZSCHE apud WEBER, 2011, p. 133).

Dessa forma, talvez a grande missão do artista seja deixar a vida mais leve do que realmente é. Ou seja, através de sua arte, contornar a tragicidade da existência, sublinhando a beleza das formas e a profundidade do conteúdo dos fenômenos físicos e humanos, ridicularizando e expurgando o monstro debaixo da cama e o medo atroz que ele suscita. Para isso, o artista lançará mão de tudo aquilo que estiver a sua disposição. O seu papel, embora não tão centralizado como na metafísica do artista, esboçada por Nietzsche em seus primeiros escritos, permanece de uma importância capital nos projetos civilizatórios do autor de Zarathustra.

1.3 A formação voltada para o niilismo: da crítica à criação

As considerações tecidas acima sobre os elementos basilares da filosofia nietzschiana servem como contextualização teórica para adentrarmos no objetivo maior do presente trabalho, a saber, o delineamento do horizonte formativo esboçado por Nietzsche em seus projetos de “superação do homem”, que teria como seu principal objetivo uma formação emancipadora e, ao mesmo tempo, capaz de oferecer o cabedal cultural máximo construído pelas gerações passadas. Tal contextualização é necessária pelo imbricado amálgama existente entre os conceitos de Nietzsche, que, para não se cometer o erro de interpretar a sua obra de um modo equivocado, devem ser analisados enquanto se pressupondo mutuamente. Afinal, como analisar a morte de Deus sem levar em conta as críticas à metafísica; como analisar o eterno retorno sem associá-lo ao niilismo e ao “além do homem”?!

Embora Nietzsche não tenha sido um autor sistemático – bem pelo contrário, sua filosofia apresenta-se como um turbilhão teórico carregado de fúria e ímpeto combativo, e, portanto, carente da rigidez mecânica do academicismo europeu do século XIX – toda sua obra é erigida sob alguns pilares de pensamento. De forma sucinta, com base no que vimos nos tópicos

do presente capítulo, a filosofia de Nietzsche pode ser analisada numa dupla perspectiva: por um lado, negativa, enquanto crítica ferrenha das estruturas axiomáticas da moral e dos fundamentos epistemológicos ocidentais; por outro lado, afirmativa, enquanto uma ideia de atualização ininterrupta dos potenciais criativos humanos, sempre apontando para o devir.

Por meio dessa dupla perspectiva, é possível compreender cada um dos elementos que Nietzsche vai introduzindo em sua obra. O negativismo da crítica é respaldado pelo estudo da gênese dos valores morais e parâmetros racionais, focados numa interpretação histórica e, nas palavras do próprio Nietzsche, psicológica. Ou seja, com a preocupação de encontrar vetores explicativos do horizonte de significados e saberes humanos pela análise factual de possíveis nexos culturais e biológicos, sem fundamentação metafísica.

Desse modo, toda a gama de cores do esplêndido arco-íris dos saberes e crenças da civilização humana passam a ocupar o lugar de ilusões, dependentes do poder de simbolização empregado pelo homem. Assim, se o mundo conceitual e deontológico, que serve para balizar nossas experiências, não possui um valor em si mesmo e, por conseguinte, depende do consenso judicativo dos envolvidos, então o sujeito do silogismo, o agente do processo de significação, o homem, deve se libertar da rigidez das estruturas de cerceamento e alçar voo.

E aí entra a análise da perspectiva afirmativa da filosofia de Nietzsche. Primeiro há a desconstrução, a limpeza provocada pelo turbilhão crítico da, por assim dizer, epistemologia niilista, assentada na ideia do homem como centro de convergência de onde o conhecimento se inicia e aonde ele desemboca, dentro de uma circularidade cognoscente. E, quando o caráter subjetivo e antropológico das diretrizes comportamentais e racionais for desvelado, e o homem aceitar o mundo tal qual é, sem subterfúgios, realidades paralelas, forças cósmicas, condicionantes e punitivas, poderá perceber a sua importância. Como vimos não uma importância arrogante, advinda pelo pedantismo antropocêntrico tradicional. A importância que o homem se colocará, na visão de Nietzsche, é da autonomia de sua vontade, e o seu lugar de protagonista eterno na construção de seu mundo e de si mesmo.

Essa eterna transformação, o devir renitente de uma existência que não se projeta para lugar nenhum, que começa e acaba conjuntamente a massa corpórea na qual a consciência humana está “presa”, somente pode ser encarada de forma positiva pelos homens superiores. Desse modo, como deixamos claro, a vontade de potência, embora exista em todo ser, no caso da espécie humana somente se manifesta de um modo saudável e construtivo em alguns espécimes com seiva abundante e em condições de fazer essa vontade prevalecer e causar fendas nos diques construídos pela moralização.

É lógico que essa vontade, mesmo que se materialize em obras e grandes feitos, pela própria condição humana tende a arrefecer e se extinguir, do contrário não seria humana, mas divina. Assim, como ficou claro anteriormente, a imortalidade almejada por Nietzsche não está em algum outro lugar que não seja a terra e a comunidade dos únicos seres racionais que nela vivem. Para muitos, cujo espírito é fraco e a atitude reacionária, isso é muito pouco. Nietzsche não diz exatamente que eles estão errados. A questão é a seguinte: se nós temos uma única existência, se essa existência é recheada de sofrimento e desilusões, uma grande parte deles sem condições de serem evitados, então temos dois caminhos: ou a desistência da vida e, com isso, a inércia de uma passividade existencial sem maiores sobressaltos, ou aceitar essa vida e fazer com que, dentro das possibilidades, ela seja preenchida com o maior significado possível.

Recapitulando, as bases conceituais da filosofia de Nietzsche podem ser resumidas da seguinte forma: a crítica da moral e dos postulados racionais, a consequente ausência de sentido metafísico, o niilismo enquanto propedêutica necessária, a vontade de potência como força motriz, a transformação pelas mãos dos agentes mais completos, a ciência enquanto médium necessário para um pensar mais evoluído. Nietzsche pode até ter mudado alguns elementos de sua filosofia, mas, mesmo que tratados por nomes diferentes ou esboçados através de parâmetros discursivos diversos, esses elementos estão presentes em grande parte dos seus livros, se não explicitamente, ao menos aparecem enquanto pressupostos implícitos nas entrelinhas (com exceção desse olhar apologista das bases científicas, que Nietzsche acaba tratando de forma mais pontual nos escritos da maturidade).

Mas, caso as concepções nietzschianas fossem aceitas e postas em prática, como fazer os homens se portarem com certa dignidade, se já não temos mais a justificação metafísica e religiosa para a moral? A resposta está na educação. É no aperfeiçoamento intelectual que está a chave para um julgamento e um agir superior. Porém, com plena consciência do caráter subjetivo e arbitrário que o acompanha. Dentro dessa conjuntura, o horizonte formativo aparece enquanto palco de ação a partir do qual se ergueria o gênio filosófico. Ou seja, dentro da esfera educacional a ideia de crítica à metafísica, desvelamento das estruturas de significação de mundo e o verdadeiro alcance do poder racional humano (pelo reconhecimento prévio de seus limites) aparecem como pré-requisitos para se formar o indivíduo.

Não era na política, na economia, na indústria ou em qualquer outra esfera social que estariam as possibilidades de mudança, mas na educação. A superação do homem, o devir histórico-social das forças humanas, a aceitação positiva da ausência de sentido transcendente do mundo, a experimentação enquanto elemento básico para a mudança e o progresso da cultura, no

pensamento de Nietzsche, tudo será canalizado e potencializado na e pela educação²². É justamente sobre isso que trataremos no próximo capítulo, o modelo educacional-formativo defendido por Nietzsche para concretizar seus objetivos.

²² Todavia, é necessário dizer que em momento nenhum Nietzsche encara a educação e a formação pelo prisma iluminista, dotando-as de um sentido salvacionista apontado para o porvir, para um “não-agora” onde o mundo seria melhor e as pessoas viveriam mais felizes e plenas. O processo formativo, em Nietzsche, não está assentado na ideia de um ajustamento preparatório do sujeito para sua adequação posterior à realidade histórico-social em que ele vive, nem tem como diretriz um parâmetro externo. A formação aristocrática de Nietzsche se fundamenta pela preparação do sujeito para se encontrar consigo mesmo, para ir de encontro à sua natureza e, nesse sentido, tem uma função mais subjetiva e intimista.

2 A EDUCAÇÃO COMO DEGRAU ATÉ O HOMEM SUPERIOR: DESCONSTRUÇÃO DOS PRECEITOS PEDAGÓGICOS E FORMATIVOS MODERNOS

O processo inovador de Nietzsche, de “transvaloração” de todos os valores, passaria pela formação humana. Ou, melhor dizendo, pelo repensar a formação humana, pela maneira que até então ela foi concebida, etapa necessária para o oferecimento de condições ímpares para a elevação do “além do homem”, fruto da superação do horizonte de imperativos cunhados e fortalecidos pelas gerações dos povos europeus.

O contexto formativo na modernidade, segundo Nietzsche, era absurdamente contrário ao desenvolvimento de espíritos fortes. Em primeiro lugar pelo nivelamento perpetrado pela didática instrumentalista, que entre outras coisas ocasionou a crescente fragmentariedade das ciências, restringindo a possibilidade de conhecimento a objetos e fenômenos. A consequência mais grave era a perda progressiva de unidade entre os saberes; de uma visão de conjunto que conseguisse fazer as conexões necessárias e, mais uma vez, juntar o todo que é a civilização na sua forma mais abrangente. Em segundo lugar, por ter distanciado ao máximo os alunos e seus mestres, que encaravam os educandos apenas como números. Assim, a avaliação ficava seriamente comprometida, pois impedia que se enxergasse o verdadeiro potencial dos pupilos, de forma alguma limitado as suas notas e ao simples acúmulo de informações.

Dentro de uma perspectiva histórica, na análise de Nietzsche, o problema até aquele momento, no concernente à educação e à formação, era o fato de todos os homens em todas as épocas terem as recebido pelo acaso, de sua família, sociedade e restringidas pelo contexto histórico. Isso fez com que os homens sempre ficassem presos em um sistema de valores e significados alheios a sua vontade (muitos, inclusive, vindos da esfera religiosa). A grande meta idealizada por Nietzsche, por assim dizer, é destruir o acaso na educação e formação humanas, fazendo os homens se enxergarem como protagonistas de seus destinos e do destino dos povos (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 315).

Essa visão vem do fato de que, para Nietzsche, o indivíduo deve não apenas absorver a cultura dominante da sua época, mas, acima de tudo, repensá-la, modificá-la, destruí-la, se assim achar melhor. Para ele,

Uma educação que já não crê mais em milagres deve prestar atenção a três coisas: primeiro, quanta energia é herdada?; segundo, de que modo uma nova energia pode ainda ser inflamada?; terceiro, como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? – em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode

ele ser simultaneamente a melodia e seu acompanhamento? (NIETZSCHE, 2005, p. 154).

José Fernandes Weber trata dessas questões através de três elementos que aparecem nos escritos e aforismos de Nietzsche dedicados ao assunto: formação (*Bildung*), educação e experimentação (temas que dão título ao livro de Weber). Formar significa introduzir o educando no universo da cultura e da tradição. Educar enquanto processo de tirar o educando da sua zona de conforto e lhe dar condições de passar o legado cultural no crivo do seu julgamento. E experimentar para que o educando não fique apenas na “atitude negativa da crítica”, mas em condições de projetar seu talento para a criação. Nas palavras de Weber,

Formar para não permanecer órfão de tradição; educar para não aceitar a tradição como um valor absoluto; experimentar para não permanecer na atitude negativa da crítica que isenta o indivíduo de criar um referencial quando nenhum referencial externo faz mais sentido. Essa sequência pode ser interpretada como um ideal pedagógico, na medida em que incorpora tanto a pertença a uma tradição, quanto a sua crítica, bem como a tarefa de recriação do sentido num mundo em crise. Embora possa parecer forçado demais, é exatamente disso que se trata quando a crise se torna modo próprio de ser, do homem e do mundo (2011, p. 247).

Nietzsche sabia que nem todos teriam tais condições de contribuir para a elevação da humanidade, “fazendo a história acontecer”, por mais que a educação e a formação fossem aprimoradas. É por isso que, como veremos, para ele a cultura mais elevada pertence a poucos, e mesmo que a maioria dos homens se empenhe de todas as formas para consegui-la, apenas servem de criadores de condições para os sujeitos mais fecundos. A educação aponta para a superação de si, para a coragem em viver a experiência da autossuperação permanente como base para a conquista da excelência, somente acessível a alguns sujeitos (MENDONÇA, 2014, p. 145). “A educação em Nietzsche é, por assim dizer, para todos e para ninguém; afinal, todos têm acesso, mas, poucos, pouquíssimos querem, efetivamente, viver a autocrítica e a autossuperação como condição para a existência” (MENDONÇA, 2014, p. 145).

Na análise de Nietzsche, portanto, a crise da cultura está associada ao fato de, primeiro, ela ser estendida a um número cada vez maior de pessoas, e, segundo, pela pobreza do conteúdo ministrado a elas, que tira de pauta tudo que não possa ser manipulado e utilizado em níveis pragmáticos de aplicação. O princípio que fundamenta essa concepção formativa moderna é de caráter político-econômico, e se traduz na crença de que quanto mais o conhecimento se proliferar mais se terá pessoas aptas a produzir e, ao se adaptarem às exigências do mercado, poderão suprir suas necessidades e, conseqüentemente, alcançarão o “máximo de felicidade

possível”. Ou seja, o saber se associa à propriedade e ao lucro, por isso, se tem pressa e não se permite uma formação longa e contínua, como a cultura exige.

[Assim] diante do empobrecimento da educação e da sua redução a interesses econômicos e de mercado, em que confundimos cultura e profissionalização, a avaliação de Nietzsche sobre o contexto educacional do século XIX ainda permanece impressionantemente atual e convoca para um empenho na superação do nivelamento e da domesticação. É um chamado à criação de homens de “espírito livre” (HERMAN, 2010, p. 121).

Embora toda a filosofia de Nietzsche possa ser encarada como um amálgama sólido e instrutivo para a formação de novos homens, e, portanto, apresente um caráter profundamente pedagógico, é nos escritos da juventude que o filósofo vai tratar de forma mais pontual a questão formativa-educacional. As duas grandes obras voltadas ao assunto do autor de Zarathustra são *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e a Terceira Consideração Intempestiva, *Schopenhauer educador*, além de vários aforismos, alguns póstumos e outros encontrados em inúmeras obras.

Nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (lembrando que esse escrito é resultado de uma série de palestras feitas na Universidade da Basileia, onde Nietzsche lecionava) ele desenvolve sua argumentação falando de um passeio feito com alguns colegas pertencentes a um grupo secreto de estudos. No passeio tiveram um encontro inesperado com um filósofo e seu discípulo, com quem acabaram dialogando sobre uma vasta gama de assuntos relativos à educação. Esse fio condutor de caráter literário serve como pano de fundo para o desenvolvimento da temática.

Em *Schopenhauer educador*, Nietzsche o apresenta como sendo a ideia mais digna de mestre que pode existir. Em sua análise, ele era preciso, crítico, honesto (pois não prestava culto aos valores sociais de seu tempo; escrevia o que pensava e sentia) e simples, pelo fato de não expor seus pontos de vista de forma excessivamente rebuscada, elegante ou poética, na maioria das vezes técnicas estilísticas para o convencimento de leitores falhos de personalidade. Na verdade a intenção de Nietzsche era construir uma referência para, posteriormente, levantar sua imagem ideal de mestre e de sistema formativo, e qual os benefícios que tais elementos trariam para a humanidade (referência que ele acaba abandonando).

Conforme nos diz Noéli Correia de Melo Sobrinho, no prefácio ao livro *Escritos sobre educação*, que reúne todos os escritos de Nietzsche sobre o assunto, mencionados acima:

Se por um lado, nas Conferências proferidas na Basileia ele aponta os objetivos, os métodos, os conteúdos e as formas da educação dos jovens, considerando especificamente as relações didáticas entre professor e aluno, por outro lado, na III Intempestiva ele indica e reforça a função estratégica da filosofia e da exemplaridade dos “homens superiores” em tudo que diz respeito à educação intelectual e moral dos indivíduos. Nos dois escritos, a educação, a cultura e a filosofia são referidas diretamente à natureza como suas determinações; nesse sentido, é através delas que a natureza busca sua realização, seu cumprimento e sua redenção²³ (MELO SOBRINHO, 2009, p. 11).

Nesse presente capítulo, nosso objetivo será analisar justamente a questão formativa-educacional no pensamento de Nietzsche; de que forma um repensar sobre o seu papel na sociedade pode contribuir para a emergência de uma “espécie mais forte de homens”, munidos de um vasto cabedal de conhecimentos e em condições de contribuírem para a elevação de novos patamares civilizatórios, mediante o livre curso de seu intelecto. Nesse sentido, será interessante averiguarmos as críticas feitas pelo filósofo alemão aos sistemas formativos de seu tempo, de que forma eles estariam contribuindo para uma retroevolução da cultura autêntica, com seu apego demasiado a um modelo pedagógico excessivamente técnico e filosoficamente banal, embora, por vezes, camuflado de erudição.

2.1 O Estado Moderno e a educação instrumental (técnico-científica): obstáculos para um pensar filosófico

A formação humana em sentido lato, ou *Bildung* para os alemães, abrangeria tanto a formação acadêmica, de sala de aula, quanto toda forma de desenvolvimento e evolução intelectual, não só no tocante ao lado racional (no sentido estrito do termo), mas também no que tange a seus sentimentos e emoções, cuja meta era construir um indivíduo o mais completo possível, livre, autônomo e pronto para o gozo de suas potencialidades. Nesse sentido, havia três concepções distintas envolvendo a *Bildung*. Enquanto modelo formativo institucional, a *Bildung* está atrelada à acepção clássica do conceito. Ou seja, a busca de uma harmonia entre os antagonismos da natureza humana, inspirada no modelo grego. Em outras palavras, tem como

²³ Todavia, assim como foi explicitado na introdução, não restringiremos nossa análise a essas duas obras. Tentaremos, na medida do possível, dialogar com as três fases do pensamento de Nietzsche, objetivando fazer um mapeamento das suas ideias referentes à questão formativo-educacional, de acordo com a maneira em que elas foram tratadas pelo autor, em seus aforismos. Nesse sentido, não só o livro *Escrito sobre educação*, que traz de forma pontual os escritos do filósofo alemão dedicados ao assunto, nos será útil, mas também a obra *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*, de José Fernandez weber, que igualmente faz um resgate dos aforismos nietzschianos onde a temática formativo-educacional é tratada pelo autor de Zarathustra, mesmo que indiretamente.

objetivo a ponderação, a conformação do caráter sob a justa medida, livre de excessos e confluyente com as belas formas (WEBER, 2011, p. 49-50).

Se abriremos mão dessa definição, e olharmos a *Bildung* pelo viés do romantismo, formar passa a ser cultivar. Assim, subentende-se que o desenvolvimento do espírito necessita de condições para fazer aflorar os elementos que nele encontram-se em potência, em estado latente. Por conseguinte, assim como as plantas precisam de adubo e proteção contra as ervas daninhas que lhes tiram os nutrientes, para crescerem com viço, igualmente o sujeito deve zelar pelo cultivo do seu espírito. Desse modo, o ímpeto das forças ocultas da natureza poderá ser canalizado e expandido ao máximo (WEBER, 2011, p. 52-53).

Longe dos românticos e principalmente dos classicistas, temos aqueles (entre eles Nietzsche) que concebem a *Bildung* sob uma dimensão “trágica”. A ação humana, seu poder criador expresso de inúmeras formas, advém da natureza peculiar à espécie e encontra sua plenitude não no puro e simples produto de suas criações, mas no ser mesmo que produz, no homem. Ou seja, a vontade humana em si mesma, e externalizada pela arte, ciências e filosofia, definem a essencialidade dessa natureza. Consequentemente, o ideal classicista da bela forma, da harmonia e ponderação gregas, não expressa a verdade dos fatos, ou melhor, leva em conta apenas meia verdade (WEBER, 2011, p. 53-54).

O conceito de *Bildung*, independente de qual prisma for analisado, carrega a ideia de lapidação da matéria bruta do espírito inculto e o consequente encontro com a identidade de cada um. Assim, percebe-se o fato de não estar restrito a uma mera prática pedagógica circunscrita a sala de aula e cerceada pelo aparato institucional. Nesse sentido, todas as esferas da vida e todas as experiências intelectuais, sensoriais, estéticas etc., apresentam um fundamento pedagógico-formativo (WEBER, 2011, p. 49-50).

No entanto, na época de Nietzsche, todo o horizonte de possibilidades atrelado a *Bildung* ficou restrito ao oferecimento de uma instrução técnica, que permitiria ao homem um melhor aparato instrumental para sobreviver na sociedade industrial, cientificista e pragmática cunhada pelo recém-nascido capitalismo liberal. E, também, atender aos interesses do Estado, ávido na busca de bons burocratas e militares. Assim, a lógica do capitalismo, na economia, e do Estado, na política e organização social, era utilitarista, massificando o espírito humano e enterrando-o numa vala comum, após o assassinato de sua singularidade.

Vejamos o que diz o próprio Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* sobre o cientificismo na educação da Alemanha do século XIX:

Não me cansei, de há dezassete anos a esta parte, de denunciar a influência *perniciosa ao espírito* exercida pela nossa hodierna actividade científica. O duro trabalho de hilotas a que, hoje, condena cada um a imensa extensão das ciências, é uma razão capital por que as naturezas mais plenas, mais ricas, *mais profundamente* constituídas, não encontram já educação e educadores em consonância com elas. A nossa cultura padece sobretudo do excesso de indolentes presunçosos e de humanidades fragmentárias; as nossas universidades são, *contra* a sua vontade, autênticas estufas para este tipo de atrofia instintiva do espírito (1988, p. 63, grifo do autor)

Nessa mesma obra ele ataca a postura egoísta do Estado:

Se alguém se gasta no poder, na grande política, na economia, no comércio mundial, no parlamentarismo, nos interesses militares – perde-se na mesma proporção entendimento, seriedade, vontade, domínio de si: o que se entrega de um lado falta no outro. A cultura e o Estado – a este respeito não há que enganar-se – são antagonistas: “Estado de cultura” é simplesmente uma ideia moderna. Um vive da outra, um prospera à custa da outra. Todas as grandes épocas da cultura são épocas de decadência política: o que é grande no sentido da cultura era apolítico, e até *antipolítico*... (1988, p. 64, grifo do autor).

A maximização e a supervalorização do Estado e da ciência, portanto, contribuíam para o rebaixamento do homem moderno e da cultura. A crença alienada e irrefletida do Estado como centro de convergência em que todos devem se direccionar destrói com o pensamento filosófico autónomo, pois, a ação humana passa a ser delimitada pelos interesses da esfera público-administrativa, que sem escrúpulos usa da propaganda para ludibriar o povo e até mesmo os intelectuais com promessas de felicidade. Na realidade, porém, para Nietzsche a cultura na Europa do século XIX nunca esteve mais débil, os povos “civilizados” mais violentos e o dinheiro nunca reinou mais soberano (NIETZSCHE, 2009 SE, p. (193).

2.1.1 O homem como “meio” e não como “fim”: a ciência e o Estado suprimindo o indivíduo e o progresso da cultura

O que o Estado realmente queria, na verdade, era, na interpretação de Nietzsche, uma grande quantia de “instrumentos de harmonização”. Ou seja, profissionais aptos e que conseguissem manter as engrenagens do sistema em funcionamento, e é aí que entra a ciência e a técnica. Assim, a sociedade ficaria em ordem e sem sobressaltos, com um contingente de especialistas e burocratas necessários, mas sem nenhum pensador capaz de enxergar além do sistema de coisas existente e muito menos de abalá-lo naquilo que ele possui de castrativo para a evolução do gênero humano. No aforismo 173 de *Aurora*, Nietzsche expõe o papel do trabalho industrial para a manutenção da ordem social da seguinte maneira:

No fundo, sentimos hoje, perante o trabalho – queremos sempre significar com esta palavra o duro labor do nascer ao pôr do sol isto –, que ele constitui o melhor dos policiais, que segura os homens pelas rédeas e se dedica a entrar poderosamente o desenvolvimento da razão, dos desejos, do gosto da independência. Justamente porque consome uma quantidade extraordinária de energia nervosa e a subtrai à reflexão, à meditação, ao sonho, aos desejos, ao amor e ao ódio, apresenta à vista um objectivo mesquinho e assegura satisfações fáceis e regulares (1977, p. 117).

Como dissemos em outra oportunidade, uma educação condizente com os ideais filosóficos de Nietzsche trabalharia para dar suporte ao oferecimento de um horizonte formativo capaz de fazer aflorar e, posteriormente, lapidar as potencialidades que os educandos possuem em estado bruto em suas naturezas, objetivando extrair tudo de grande que elas possam carregar em seu âmago. Em contrapartida, a educação voltada para o aprimoramento de um Estado forte acaba por relegar a cultura do espírito ao ostracismo²⁴. No seu lugar se levanta a formação profissionalizante, que objetiva encaixar o sujeito no mercado de trabalho e lhe garantir a sobrevivência dentro da sociedade capitalista e industrializada. O próprio homem se torna uma ferramenta de trabalho, “feita” com eficiência e esmero, mas não mais do que uma ferramenta de trabalho. Nas palavras do próprio Nietzsche, “de modo implacável, a humanidade emprega todo indivíduo como material para aquecer suas grandes máquinas: mas para que então as máquinas, se todos os indivíduos (ou seja, a humanidade) servem apenas para mantê-las? Máquinas que são um fim em si mesmas – será esta a *umana commedia* [comédia humana]?” (2005, p. 251).

A verdadeira cultura se encontraria acima da luta pela sobrevivência; do combate diário para manter e elevar a própria individualidade aos patamares egoístas do lucro, do reconhecimento e do prazer. Nietzsche não desaprova essa vida prática, no entanto é contra a atitude habitual em sua época de confundir o ensino profissionalizante (com vistas a oferecer condições para o homem “ganhar a vida”); esse empenho grandioso do sujeito para suprir suas mais elementares necessidades (e outras nem tão elementares assim) com cultura, nem mesmo quando se ramifica até a arte, feita comercialmente para a diversão da massa²⁵ (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 120-122).

Em outras palavras, a cultura deve ficar suspensa do mundo das carências que o existir impõe aos mortais; jamais deve servir de médium para a obtenção de qualquer outra coisa que não o seu próprio fluir harmônico e absoluto em si mesmo. A relação da cultura com o mundo é

²⁴ Como afirma Heinrich Mann, no prefácio ao livro *O pensamento vivo de Nietzsche*: “Decadência é tudo aquilo que escraviza o pensamento e, sobretudo, o Estado que pensa em si, em vez de pensar na cultura. Como há raros exemplos de Estados diferentes, Nietzsche conclui que ‘a cultura e o Estado são inimigos’” (MANN, 1955, p. 52).

²⁵ “Na *Terceira Consideração Extemporânea*, [Nietzsche] faz ver que, por obra do filisteísmo, a cultura se tornou venal. Objeto de relações comerciais, ela se submeteu às leis que regem a compra e a venda. Produto a ser consumido, deve ter etiqueta e preço. Transformada em mercadoria, converte-se em máscara, engodo” (MARTON, 2008, p. 21).

uma relação de espanto, admiração, simbiose, que se perfaz por meio do olhar do artista, dos seus sentimentos e da manifestação plástica erigida pelas suas mãos. Já a ciência e a técnica, por sua vez, procuram compreender e capturar as verdades ocultas de cada elemento ostensivo presente na natureza (pelo cálculo e pela astúcia), pois isso lhe possibilita subjugar-la, o que, sem sombra de dúvida, é algo louvável, mas, reiteremos novamente, não é cultura²⁶ (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 122-124).

Ao se pensar o contrário e eleger a ciência como a base para o ensino e a formação,

[...] a própria vida se esboroa, se enfraquece e se acovarda [...] o tremor dos conceitos produzido pela ciência priva o homem do fundamento de sua segurança, de sua tranquilidade, da sua fé em tudo o que é duradouro e eterno. Ora, é a vida que deve dominar a ciência e o conhecimento ou o conhecimento que deve dominar a vida? (NIETZSCHE, 1955 CI, p. 115).

Nessa educação “científica”, não é só a filosofia e a cultura que se ressentem, a própria ciência se ressentirá. Num mundo no qual todas as áreas do saber avançam e se multiplicam fica insustentável adentrar num estudo pormenorizado, restando uma explanação geral e introdutória dos conceitos mais básicos, que apenas desviam os alunos de uma formação completa e condizente com a tarefa de conduzir o gênio até seu posto de direito. Além do mais, da maneira em que ela é encarada pelos cientistas, a forma em que se apresenta na modernidade, de acordo com Nietzsche, permite afirmar que:

A ciência está para a sabedoria, assim como a virtude está para a santidade: ela é fria e árida, ela não tem amor e ignora tudo com um profundo sentimento de insatisfação e nostalgia. Ela é útil apenas a si mesma, tanto quanto é nociva a seus servidores, na medida em que transpõe neles seu caráter próprio e assim ossifica de alguma maneira sua humanidade. Enquanto se entenda essencialmente como cultura o progresso da ciência, ela passará impiedosa e congelada diante do grande homem que sofre, porque, a bem da verdade, no seu mundo, o sofrimento é algo de deslocado e de incompreensível, e neste caso é, no máximo, apenas um problema (NIETZSCHE, 2009 SE, p. 222).

²⁶ Conforme Nietzsche, se deveria criar uma hierarquização nas formas de oferecimento do saber, garantindo que cada campo de conhecimento seja abarcado em tempo apropriado. Em suas palavras, “a educação é em primeiro lugar a aprendizagem do necessário, depois da mudança e do variável” (2009, p. 297). Ou seja, primeiramente, dentro de uma perspectiva científica, devem-se introduzir as leis da natureza, que são sempre estáveis, depois as leis dos homens e de suas sociedades, com a preocupação constante de apresentá-las como contingentes, nunca como inexoráveis. Já nesse exercício, poderá se acrescentar questionamentos e reflexões sobre a origem (gênese), construtores e importância de certos regramentos – se eles poderiam ser diferentes, se são úteis aos homens e quais outros regramentos, porventura, seriam melhores. Assim, desde cedo os jovens compreenderiam o poder do homem no mundo (questão essencial na educação). Mas não só isso, igualmente poderiam observar como aquilo que, num primeiro momento, o homem levantou de forma consciente para sua vida, se automatizou em sua mente como um impulso irrefletido e artificial de segunda ordem.

Por conseguinte, embora demonstrando um otimismo em relação à ciência em sua fase madura, Nietzsche percebe o quanto ela perigosamente foi ocupando o lugar da filosofia. O sucesso obtido com seus métodos gerou uma prepotência por parte dos cientistas, que passaram a ver a filosofia com maus olhos. Isso devido à abrangência e complexidade conceitual, destoantes da especialização do investigador científico, à ociosidade emanada do trabalho filosófico, completamente dissonante da laboriosidade das sociedades industriais, ou ainda à limitação gnosiológica utilitarista, para o qual a filosofia é um amontoado de conceitos e sistemas ultrapassados e sem utilidade prática, ou mesmo pelo medo de se cair novamente nas malhas do misticismo que em muitos aspectos dependeu da sustentação filosófica. No campo da filosofia esse desdém científico culminou no positivismo, que a despiu de seus predicados fundamentais, tornando-a meramente uma teoria do conhecimento sistematizadora.

Há de se dizer que, como expomos no capítulo precedente,

Na realidade, Nietzsche julga a ciência, mas não se define por aniquilá-la, mas dirigi-la sem a dominar, invertendo a ordem de dependência que a certeza científica insinua na vida do homem. Ele vê na atividade científica a manifestação de um verdadeiro instinto de conhecimento sem freios e que obedece unicamente à própria vontade. Compete à filosofia determinar o valor da ciência, procurando concentrar e unificar o instinto desenfreado do saber. Ciência e saber estão, portanto, em conflito na civilização (BRAGA, 2007, p. 7).

Logo, as críticas de Nietzsche são endereçadas a uma determinada forma de conhecimento científico, cujas características são uma visão linear, fragmentária, incipiente, hermética, extremamente arrogante e ilusória. Em outras palavras, é o cientificismo positivista o foco central de suas duras marteladas; um pseudossaber que desconsidera tudo aquilo que não pode ser teorizado e assimilado pela exatidão de seus métodos investigativos. No lugar dessa ciência fria, árida, esnobe e, por assim dizer, “desumana” (no sentido de não se preocupar com a questão da existência, do mundo da vida e das experiências humanas), uma nova ciência deverá erigir, a partir de então não mais autônoma e autossuficiente, mas conduzida pela filosofia, permeada e “sensibilizada” pela arte.

2.1.2 A “eliminação” do filósofo

Dentro desse sistema educativo, por assim dizer, pragmático, o Estado, segundo Nietzsche, se esforçava na tarefa de subsumir o filósofo e sua “ciência”, pelo medo que ele lhe despertava, por meio do seu poder e capacidade de enxergar as inverdades e os limites dos

objetivos prescritos pela esfera pública. Desse modo, os altos escalões do poder administrativo não só davam ênfase na educação técnico-científica, mas também se utilizavam de estratégias para calar o filósofo, ou melhor, controlá-lo. Faziam isso, pondo-o para trabalhar nas universidades públicas e fiscalizando os conteúdos e os métodos de ensino, com vistas a assegurar que eles servissem para os seus objetivos de ordenamento social dos indivíduos e para mais nada²⁷.

Portanto, Nietzsche era ferrenhamente contra a burocratização institucional da filosofia e do filósofo, uma ferramenta do poder público para coibir a liberdade e espontaneidade do pensamento, tirando-lhe o conteúdo e deixando apenas a forma, repassada para os alunos sistematicamente nos programas curriculares das cátedras universitárias. Um repasse completamente desprovido de visão crítica e comprometimento com a formação de sujeitos intelectualmente autônomos.

De acordo com Nietzsche, a liberdade, tão preciosa e fundamental para o exercício da filosofia, não tem como continuar existindo quando o filósofo é subsidiado pelo Estado. Ele passa a ser um simples proletário com obrigações para com seu empregador, que terá autoridade para escolher seus serviços, ou seja, aqueles que não oferecem perigo; que aceitam de bom grado seguir a cartilha do chefe. O Estado não favoreceria os filósofos com audácia de atacá-lo, isso seria um suicídio, e a história nos mostra como os pensadores foram pedras no sapato de todas as instituições retrógradas e que, por algum motivo egoísta, levantaram a mentira como escudo de defesa ou arma de ataque.

É por tais motivos que o Estado tentava sufocar o perigo iminente representado pelo filósofo, e a melhor maneira era chamá-lo para trabalhar em seus estabelecimentos de ensino e, assim, controlar seu ímpeto combativo e seu compromisso com a verdade, a partir desse

²⁷É interessante notar como a filosofia crítica de Nietzsche, pelo menos no que diz respeito a sua concepção de filósofo combativo e não acomodado, se contrapõe ao modelo tradicional de, usando as palavras de Gramsci, “intelectual orgânico”. Na visão marxista de Gramsci (1891-1937), cada época histórica se desenvolveu em torno de uma determinada classe social e estrutura econômica, cuja fundamentação, defesa e manutenção, tanto nos aspectos práticos quanto ideológicos, deveu-se aqueles intelectuais que pegaram para si a missão de moldar o mundo de acordo com os interesses do grupo dominante – do qual eles se desmembram – e da organização legitimadora de seus interesses. Ou seja, os intelectuais orgânicos, figuras históricas engendradas pelo meio; reflexos de um sistema político-econômico-cultural; um produto, usando as palavras de Paulo Freire, epocal devidamente ajustado a uma realidade peculiar e a suas exigências. Dessa forma, o pensamento convencional em voga encontra o ápice de sua manifestação através do seu trabalho – e a “superestrutura” social continua funcionando de maneira salutar –, apenas deixando de ser hegemônico quando outra classe social emerge e traz consigo seus próprios intelectuais, para defenderem seus interesses. Na época de Nietzsche, a forma como o Estado desenvolvia os programas curriculares das instituições de ensino e a ênfase dada aos cursos técnicos e filológicos, reflete que tipo de intelectuais ele queria que fossem formados para respaldarem seus interesses. O verdadeiro intelectual, o pensador soberano e livre, ao contrário, não necessariamente deve se prostrar ao “espírito da época”; ele a critica, tenta vencer seus postulados e fronteiras e, pela sua originalidade, erigir um esqueleto teórico novo, além de sua época.

momento secundário, pois os interesses do Estado deveriam sobrepujar os demais. Nesse esquema, o filósofo se sente obrigado a trabalhar para a legitimação do sistema político vigente e sob o qual ele vive, tornando-se, assim, o porta-voz do seu contexto histórico, político, social e econômico; um *standard* intelectual; uma expressão afirmativa e positiva de sua época.

Por conseguinte, na visão do autor de *Zaratustra*, conhecendo-se tudo que se fez dentro da filosofia e a maneira de filosofar dos grandes pensadores, era difícil admitir a possibilidade de criação de uma cátedra para ela dentro das Universidades, com horários delimitados e numa estrutura burocrática – haveria uma restrição da liberdade, fluência e autenticidade. E caso essa aula fosse planejada para ser uma simples dissecação do pensamento das escolas clássicas, portanto, uma história da filosofia, já se destruiria com qualquer possibilidade efetiva de educar os jovens para o pensar, no máximo formar-se-iam filólogos competentes.

Assim, para Nietzsche, o maior bem que poderia se fazer à filosofia era não mais lhe reservar lugares nas instituições e nem beneficiá-la com ajuda financeira. Desse modo, os pseudofilósofos iriam paulatinamente desaparecer ou procurar outros abrigos onde não poderiam causar tantos danos. Dessa forma, os gênios poderiam se libertar e destruir os grilhões do Estado e de seus colaboradores; viriam ao mundo despidos, em estado selvagem, indômitos, prontos para serem tudo que podem ser – filósofos (2009 SE, p. 253-254).

Em todo lugar onde houve poderosas sociedades, governos, religiões, opiniões públicas, em suma, em todo lugar onde houve tirania, execrou-se o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao homem um asilo onde nenhum tirano pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do coração: isto deixa enfurecido os tiranos. (NIETZSCHE, 2009 SE, p. 180).

Em suma, em sua crítica Nietzsche percebe que em seu tempo a filosofia, que outrora reinava soberana mesmo nos momentos mais caóticos e conturbados; que conseguia se manter como uma força esmagadora contra todo o sistema de coisas que a cercava, por mais importante que fosse, havia se tornando uma coisa ridícula. Em outras palavras, de papel fundamental de contraponto visionário ou destrutivo que ela ocupou desde seu surgimento, na modernidade ela acabou se confundindo com o “espírito da época” – mais um produto deturpado e medíocre de seu tempo. Por isso, era tão importante ela se pôr fora do sistema e de seu patrocínio e reaver o seu lugar de juíza, promotora e jurada do tribunal da cultura (NIETZSCHE, 2009 SE, 258-259).

Rumo a esse objetivo, o mais importante era rever os métodos de instrução levados a efeito nas instituições de ensino, principalmente aquelas voltadas para a cultura; para a formação

integral do homem – na prática, de acordo com a interpretação de Nietzsche, escolas técnicas camufladas ou alicerçadas num academicismo de superfície. A infertilidade do ambiente formativo europeu e, principalmente, alemão, decorrente de uma quase veneração ao modelo formativo grego, tratado enquanto horizonte de estudos meramente filológico, apenas poderia ser superada se houvesse um resgate das experiências de vida e da filosofia prática dos helenos, cuja importância estava na possibilidade de viver de acordo com ela. Essa volta ao passado grego, imprescindível para se pensar numa formação cultural eficiente e profícua, tinha como tarefa, portanto, vencer a incipiência dos estudos clássicos, na sua versão historicista e “academicista”. É sobre tais questões que trataremos no próximo item.

2.2 Sobre a necessidade de um estudo adequado da Antiguidade Clássica e a superação da cultura utilitária

Na análise de Nietzsche, os filósofos de seu tempo ou se agarravam às ciências, como cegos se agarram às bengalas, ou haviam se tornado meramente historiadores da filosofia, em suas palavras, filólogos. Assim, podemos dizer que, para Nietzsche, a educação clássico-filosófica, encarada sob um prisma meramente filológico, era a culpada da má formação da juventude. Pois, ao contrário do que pensavam muitos desses “filólogos”, que se autodenominavam filósofos, o que deveria se estudar da Antiguidade Clássica era somente aquilo que poderia ser imitado, que servisse como um norte de conduta para as novas gerações. Tanto os professores de Ensino básico quanto os de universidade pecavam por interpretar de forma errônea a Antiguidade, achando seu método histórico o suprasumo da aprendizagem, ou percebendo as limitações de tal método e, por fraqueza e indolência, não o modificarem.

Como dissemos em outro momento, o modelo de nação que serviu de referência para as críticas elaboradas por Nietzsche, no concernente à modernidade, foi o modelo germânico. Assim, analisar alguns aspectos do processo histórico balizador da modernidade alemã, pré e pós-unificação, será interessante para compreendermos como o ensino no país, na visão de Nietzsche, chegou a se tornar deplorável.

2.2.1 Ascensão e queda do classicismo alemão

O contexto histórico-social no qual se desenvolveu o Iluminismo alemão, no século XVIII, favoreceu um apego maior às questões de ordem cultural e a uma busca pelo passado

grego. Isso porque o Iluminismo, embora como um todo defendesse postulados racionais, se desenvolveu de forma diferente entre os Estados europeus. Enquanto na Inglaterra, os intelectuais lutavam pela reforma na economia, e na França contra os privilégios das elites nobres, na Alemanha, dividida em mais de 300 Estados soberanos, o poder centralizado nas mãos dos príncipes impedia um pensar mais inovador e contestador, fazendo com que os intelectuais migrassem de seus países e se focassem em questões culturais, com vistas a “realizar um tipo superior de humanidade” (MARTON, 2008, p. 26).

Os burgueses alemães, com medo da concorrência de seus vizinhos e receosos em aderir totalmente aos novos modelos econômicos que se erguiam, achavam mais cômodo seguir as “diretrizes dos príncipes” (MARTON, 2008, p. 27). Ao invés de lutarem pela sua emancipação e inclusão no cenário político, legitimavam os direitos sociais dos nobres, apenas contrapondo a esses as suas virtudes de caráter, que julgavam superiores. Nesse sentido, a “menina dos olhos” da burguesia era a França. Havia uma idolatria em relação ao estilo de vida francês; todos os hábitos, os padrões artísticos, culinários, estéticos e de etiqueta eram copiados de seus vizinhos, muitas vezes descaradamente, e se enquadrar em um estilo de vida pautado pelo francês era o bilhete de entrada para o universo aristocrático.

Desse modo, a atitude geral dos intelectuais alemães em relação aos franceses era de crítica e entusiasmo. Crítica não necessariamente aos franceses, mas ao mimetismo de seus contemporâneos. Isso fez com que a vanguarda intelectual alemã iniciasse um movimento de resistência, chamado “Tempestade e Assalto”²⁸ (*Sturm und Drang*).

Suscetíveis às influências do pensamento místico, os escritores do movimento reagem contra o espírito universal e cosmopolita da Filosofia das luzes. Buscando renovar a sensibilidade, privilegiam o sentimento a expensas da razão, defendem a rebelião do indivíduo contra os valores convencionais. Escrevem com eloquência e paixão, opõem-se a todas as restrições, valorizam as visões fulgurantes da intuição. Conscientes da própria individualidade, julgam-se seres excepcionais: acreditam que o gênio se manifeste quando transgride leis e regras e se coloca acima das coerções²⁹. (MARTON, 2008, p. 28).

Abrindo um parêntesis em nossa exposição, é interessante esclarecer um equívoco. Durante muito tempo se manteve a ideia, inclusive entre muitos pesquisadores renomados, de que os franceses contrastavam com os alemães em relação a suas origens políticas e democráticas mais acentuadas. Esse preconceito acadêmico foi erigido das diferenças culturais existentes entre

²⁸ Ou Tempestade e Ímpeto, como aparece em algumas traduções.

²⁹ Qualquer semelhança com Nietzsche não é mera coincidência. Por isso, como veremos adiante, Nietzsche avalia o século XVIII como superior ao século XIX, onde ele viveu.

os vizinhos de fronteira, expressos na produção artística e filosófica peculiar a ambos. Os alemães, como vimos, davam mais valor a questões de ordem subjetiva, recuando dos intensos debates sociais em voga na época. No entanto, a aparente *apoliticidade* alemã, no fundo, representa um esforço de aprofundamento e alargamento do conceito de *Bildung*, culminando na crítica aos resultados práticos dos ideais modernos, em nada tão utópicos quanto à promessa progressista que o iluminismo anunciava. Ou seja, a produção artística, literária e filosófica *solipsista* dos alemães, foi uma resposta aos projetos modernos que não deram certo (WEBER, 2011, p. 35-37).

Voltando ao assunto, o entusiasmo dos intelectuais alemães em relação aos franceses era pela Revolução Francesa e seus ideais iluministas. Todavia, o entusiasmo não durou muito. Com a ascensão de Napoleão Bonaparte e as incursões militares em território germânico, os intelectuais se sentem traídos por aqueles que deveriam expressar o desejo de mudança de suas aspirações. A vitória esmagadora do comandante francês fez vir à tona uma série de questões latentes entre a comunidade alemã. Primeiramente, a própria fragmentariedade territorial de uma nação dividida e fragilizada. Segundo, o atraso econômico e industrial que tornava os alemães meros coadjuvantes no cenário das grandes nações europeias desenvolvidas. Em terceiro lugar, a questão formativa, durante muito tempo negligenciada.

Como Fichte faz questão de evidenciar, no famoso *Discurso à nação alemã*, o que faltou a seus compatriotas alemães, antes e depois da guerra, foi uma disposição de ânimo bem delineada, que conseguisse expressar o resultado de um processo formativo abrangente, não apenas racional, mas humano. Em suma, faltou-lhes verdadeiros cidadãos, cientes de seu lugar na sociedade e que sintetizassem as aspirações e a essência do povo que representavam. Para formar esse novo cidadão, deveria haver uma mudança geral nos sistemas educativos, a partir de então assentados numa tripla perspectiva de homem: indivíduo, cidadão e trabalhador (WEBER, 2011, p. 41-44).

Nas palavras do próprio Fichte, ao falar da educação alemã de seu tempo:

[...] A educação era somente ineficaz e nada corruptora, o que foi propriamente formador foi a natureza espiritual. Doravante, exceto a empresa dessa força obscura e imponderável, a formação para a humanidade deve ser agora submetida a uma arte refletida que atinja seguramente sua finalidade em tudo que lhe é confiado, sem exceção, ou que, se a arte não a atingiu efetivamente, ao menos saiba que não a atingiu e que, assim, a educação ainda não terminou. A educação que eu propus deve, então, ser uma arte segura e refletida, para formar uma vontade boa, constante e infalível no homem; essa é sua primeira característica (FICHTE apud WEBER, 2011, p. 45).

Rumo a esses objetivos, os sistemas educativos, em especial do nível superior, deveriam ser um espaço adequado para o florescimento de novas individualidades. Como a instrução técnica específica de cada área de conhecimento é apenas um aspecto da formação, o ensino universitário deveria ser pensado de maneira orgânica, através de um fio condutor responsável por cingir o saber nas diversas faces que ele apresenta. Desse modo, influenciado por Kant, Humbolt, um dos maiores teóricos da educação da época, elege a filosofia como elemento necessário e imprescindível na concretização desse propósito. Ela seria o elo, o ponto de convergência a partir do qual as demais ciências poderiam se comunicar e buscar compreender suas próprias identidades, como também, clarear seus caminhos. Ou seja, ela seria a ciência suprema e unificadora do saber acadêmico (WEBER, 2011, p. 46-49).

A consequência dessas novas concepções formativas, e igualmente daquela disjunção entre a política e a cultura na sociedade intelectualizada alemã, foi o movimento neo-humanista. Tal movimento enfatizava a ideia de que um ensino de qualidade superior deveria se abster de questões de somenos ligadas à vida prática. Dessa forma, organizaram um modelo pedagógico inspirado nos ideais greco-romanos antigos, relativos à vida e à postura do sujeito diante dela. “Suas ideias chegam a inspirar [...] uma reforma no ensino secundário, iniciada por Friedrich August Wolf. E culminam, em 1810, com a fundação da Universidade de Berlim, levada a bom termo por Wilhelm Von Humboldt” (MARTON, 2008, p. 29).

No entanto, esse empreendimento acaba fracassando e, insuflados pelo positivismo dominante do século XIX, o ensino clássico transformou-se no estudo filológico de textos, línguas e autores clássicos, já referidos acima. Além do mais, o humanismo, após as guerras napoleônicas, acaba dando lugar ao nacionalismo, que na Alemanha atinge seu ápice no processo de unificação. Mais ou menos nesse período a alavancada da industrialização modifica muito a estrutura social existente.

O resultado desses dois acontecimentos será, primeiramente, o esforço do Estado para homogeneizar seus habitantes, cuja meta era superar os particularismos das antigas nações anteriormente soberanas. Em segundo lugar, como vimos, havia a necessidade de se formar novos trabalhadores para serem absorvidos pelo mercado de trabalho, ampliando o mercado interno e o oferecimento de bens de consumo. O meio pelo qual o governo se utilizava para levar a efeito esse projeto era a educação. “Aplicado aos liceus, o programa de Humboldt esvaziou-se; ao serem postos em prática, os ideais neo-humanistas se viram desmentidos” (MARTON, 2008, p. 33).

2.2.2 A necessidade de retificação dos estudos clássicos: A Grécia com tudo que realmente ela tem a nos dizer de importante

O grande problema é que não existiam mais instituições de ensino voltadas para a cultura, sendo que até mesmo aquelas que se gabavam de desenvolver um currículo com vistas a formar intelectualmente os jovens (como os ginásios) não passavam de escolas técnicas camufladas. O espanto diante da natureza e o aprofundamento nas grandes questões clássicas da existência foram trocados pelo cientificismo e pelo historicismo, que tentava lidar com tais problemas de maneira lógica e exata, desviando o olhar para curiosidades fisiológicas ou, no caso da filosofia, por exemplo, linguísticas. Desse modo, muitos espíritos superiores ficavam sufocados pela educação ministrada a eles nos estabelecimentos de ensino, fazendo-os se adaptarem a realidades mais modestas e medíocres do que aquelas a que estavam destinados.

A educação filosófica vislumbrada por Nietzsche, por sua vez, não ficaria presa à análise e compreensão do pensamento de filósofos antigos, mas no “produzir” verdadeiros intelectuais que conseguissem trazer os clássicos até seu mundo, usando-os como trampolins para o entendimento e resolução de problemas contemporâneos. O estudo puramente histórico dos clássicos, tal qual exposto acima, sem preocupação em construir algo novo e encontrar respostas para as questões do presente, era apenas uma divagação de ordem linguística, incipiente, pomposa e improfícua, preocupada apenas com a construção e origem etimológica dos textos antigos, denegrindo-os e marchetando-os com sua ignorância.

Além do mais, a simples imitação é algo ridículo. Em meio àquela defesa entusiástica da imitação da cultura e arte gregas, exacerbada pelos alemães, Nietzsche evidencia o fato de o que deve ser resgatado da Grécia antiga é o saber dionisíaco. É nessa pulsão elementar, transfigurada em arte pela música e pela tragédia, que ainda encontramos algo que os gregos têm a nos dizer. A tentativa de imitação, pelo contrário, era absurda, pois a época histórica e o contexto cultural alemão jamais se adequariam aos contornos *epocais* gregos. Principalmente a imitação daquilo que se venera como ápice da cultura grega, o universo cultural e filosófico da Grécia clássica, conforme observamos, na visão de Nietzsche, uma fase decadente, que, misturado com preceitos religiosos, metafísicos e utilitaristas, tornavam a atmosfera formativa extremamente pernicioso. A Grécia arcaica, para Nietzsche, é diferente. Nela uma aura mais saudável emerge em meio à tragicidade de suas manifestações culturais e religiosas, mais livres e sem a noção distorcida de uma racionalidade com poderes onipotentes.

Este processo de agudizar o espírito sob a pressão de uma hierarquia e de uma teologia faltou à antiguidade. Pelo contrário, os Gregos, viveram no reino de uma grande liberdade de pensamento, politeístas e planos, decidiam voluntariamente acreditar ou não acreditar. [...] Os seus mitos e as suas tragédias são muito mais sábias que as éticas de Platão e Aristóteles; e seus estoicos e epicuristas são pobres em comparação com os poetas e os homens de Estado anteriores (NIETZSCHE, 1984, p. 118).

Uma cultura não é algo estático e hermético, pronto a ser assimilado. O movimento peculiar constitutivo da cultura de um povo é sempre dinâmico. “Quer dizer, a imagem de um povo e de um homem é similar a um pêndulo, que vai do próprio ao estranho, sem nunca encontrar ponto de suspensão e de firmeza” (WEBER, 2011, p. 109). Por conseguinte, “[...] a formação adquire sentido enquanto debate entre arte, cultura e natureza, entre passado e futuro, em que o presente é um ponto em suspenso, e a formação implica todo ser do homem” (WEBER, 2011, p. 109).

A consequência imediata de se tratar os clássicos dentro das escolas, apresentando aos jovens conceitos, termos técnicos e conteúdos demais para eles conseguirem assimilar de maneira devida, era o afastamento deles de tais conteúdos. Pois da maneira em que eram ministrados, não contribuía em nada para as suas vidas, mesmo se eles os compreendessem; eram divagações e conteúdos mortos, vazios de sentido prático. Portanto, a avalanche de conteúdos com que os jovens alunos tinham de entrar em contato, assimilar e reter, como forma de preparação para as provas aplicadas por seus professores, era algo que, além de não os ajudarem a obter os recursos básicos na escalada rumo a um saber legitimamente filosófico, apenas os afastavam da filosofia, os deixavam com profundo desprezo contra tudo que os fizessem lembrá-la, tamanho o trauma que essa fórmula pedagógica lhes causara (talvez já de caso pensado para eliminar a figura do filósofo). Nas palavras de Nietzsche,

A única crítica de uma filosofia que é possível e que, além disso, é também a única que demonstra algo, quer dizer, aquela que consiste em experimentar a possibilidade de viver de acordo com ela, esta filosofia jamais foi ensinada nas universidades: sempre se ensinou a crítica das palavras pelas palavras. (NIETZSCHE, 2009 SE, p. 250).

Assim, se perdia o foco sobre a importância e a necessidade de se voltar para a cultura e a filosofia clássica, especialmente grega, na visão de Nietzsche crucial para o ensino, como ele expõe em um de seus aforismos, referindo-se ao ensino alemão:

Enquanto a necessidade mais nobre do verdadeiro gênio alemão não procurar a mão deste gênio grego como um apoio firme no fluxo da barbárie, enquanto este espírito alemão não expressar aquela nostalgia angustiante pelos gregos, enquanto a perspectiva da pátria grega, penosamente atingida, fonte de leite para Goethe e para Schiller, não

se tiver tornado o lugar de peregrinação dos homens melhores e mais dotados, neste caso, o ginásio proporá para si na cultura clássica um objetivo incoerente, que flutua ao sabor dos ventos (2009 FE, p. 101).

Em suma, podemos dizer que no lugar da educação precária e utilitarista de seu tempo, o autor de Zarathustra prescreve um modelo pedagógico que dê ênfase à formação de indivíduos autônomos, capazes, críticos e idiossincráticos, e que não tenha como meta, única e simplesmente, a entrega de ferramentas intelectuais com vistas a satisfazer as necessidades de sobrevivência.

A superação dessa cultura utilitária teria por meta o enfrentamento de quatro grandes tipos de “egoísmo”: dos negociantes, do Estado, o egoísmo cosmético e da ciência. O primeiro centralizava-se na lógica da cultura como produto de necessidades que, quando saciadas, promoveriam a felicidade do sujeito, para o qual a formação é vista com o intuito de ganhar dinheiro e, posteriormente, consumir. O segundo, já evidenciado de forma exaustiva, visava o fluxo cultural a todos os setores da sociedade, não para o crescimento dessa, mas para que os indivíduos pudessem estar aptos a atender à demanda por pessoas tecnicamente instruídas das instituições públicas. O terceiro tipo de egoísmo, o estético, se assentava no estereótipo do homem culto, erudito, cheio de boas maneiras, com uma eloquência invejável, bem vestido, pedante, porém, pobre de espírito e verdadeira inteligência, em que a aparência servia como máscara dissimuladora de sua ignorância. E, por último, a ciência era egoísta por pensar apenas em si mesma, fechada em investigações que fugiam da realidade; superespecializada e sem capacidade de enxergar o todo que subjaz nas entrelinhas da miniesfera de suas preocupações (NEUKAMP, 2010, p. 89-90).

2.3 A cultura enquanto um produto para poucos homens

Com base no que vimos acima, é viável dizer que a cultura, no pensamento de Nietzsche, não seria um bem universal, disponível a todos os homens, mas a indivíduos superiores, gênios que “[...] serviriam como parâmetro seguro para se avaliar a grandeza de uma época” (NEUKAMP, 2010, p. 85). A tese contrária, ou seja, o conceito de “cultura universal” poderia insuflar nas pessoas a ideia de que o privilégio não deva existir e, assim, aquilo que no começo foi visto como um processo seletivo e modelador do intelecto a estágios diferenciados culminaria na extinção de qualquer hierarquia social, como já na época de Nietzsche almejavam os movimentos socialistas. Em *Assim falou Zarathustra* tal questão é tratada da seguinte maneira,

pelo filósofo solitário da montanha (o *alter-ego* de Nietzsche): “Ó pregadores da igualdade, é o delírio tirânico da impotência que assim clama, em vossa boca, por ‘igualdade’: os vossos mais secretos desejos de tirania disfarçam-se em palavras de virtude!” (NIETZSCHE, 1983, p. 113).

A maioria dos mestres que pensavam o contrário, ou seja, na necessidade de planificação social, na análise de Nietzsche, achavam “[...] no fundo que seu objetivo [era] emancipar as massas da soberania dos grandes indivíduos; no fundo, eles [aspiravam] subverter a ordem sagrada do reino do intelecto, ou seja, a vocação da massa para servir, sua obediência submissa, seu instinto de fidelidade em servir sob o cetro do gênio” (2009 FE, p. 104). Até porque, há certas virtudes que se encaixam melhor em algumas naturezas – em sujeitos orgulhosos e fortes a coragem, em sujeitos submissos e inconsistentes a obediência, em sujeitos sociáveis a filantropia etc. Desse modo, seria um crime subsumir, por meio da educação em massa, todas essas virtudes numa única, pela iminência de não aproveitar um solo fecundo com o plantio de uma virtude correspondente.

2.3.1 Sobre os defensores da igualdade: o despotismo mascarado

Esse desejo do homem por um “amanhã melhor”, por uma época na qual sua vida fosse plena de felicidade e em que todos pudessem conviver de forma igualitária, sempre esteve presente em cada indivíduo e grupo humanos. De acordo com Nietzsche, esse desejo advém da época em que, após uma longa e extenuante caçada, o homem primitivo sonhava com o momento de sentar e relaxar. Nos tempos modernos, a busca pelo paraíso terrestre se atrelou a um horizonte político, à ideia de uma organização social composta de elementos diretivos cuja plena efetividade seria responsável por um destino feliz para aqueles abrangidos por ela.

O comunismo, e sua versão menos radical, o socialismo, de todas as formas de idealização política, foram as que mais adeptos conseguiram reunir em torno de si. Afinal, como não desejar um sistema governamental assentado em conceitos como igualdade, não apenas de direitos jurídicos, mas econômica, e fruição compartilhada dos benefícios do progresso tecnológico?! No entanto, como diz o ditado, de boas intenções o inferno está cheio. Apesar do discurso utópico, o comunismo, para Nietzsche, na prática, almejava tomar para si o poder absoluto para gerir o Estado e condicionar as pessoas que nele viviam, para que elas, como células do organismo e, portanto, descartáveis, vivessem em consonância com seus postulados. Ou seja, era só uma variação dos governos despóticos, dos quais a história está cheia, e, por isso, se assentava, além da lavagem cerebral maciça, na força e no terror.

O socialismo é o visionário irmão mais novo do quase extinto despotismo, do qual quer ser herdeiro; seus esforços, portanto, são reacionários no sentido mais profundo. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como até hoje somente o despotismo teve, e até mesmo supera o que houve no passado, por aspirar ao aniquilamento formal do indivíduo: o qual ele vê como um luxo injustificado da natureza, que deve aprimorar e transformar num pertinente *órgão da comunidade* (NIETZSCHE, 2005, p. 231, grifo do autor).

Talvez a grande diferença do comunismo em relação a outros sistemas despóticos, seja o fato da religião não fazer parte de seu universo de ação. Todos os Estados se valeram de um fundamento religioso para apaziguar as paixões humanas e conter as revoltas. Afinal, já que o céu está além da vida, não é relevante essa ser ou não suportável e recheada de sofrimentos. A grande meta para pensarmos numa sociedade melhor é conseguirmos construí-la sem nenhuma forma de alienação ou muleta, mantida e fortalecida por homens de uma natureza mais completa, e não na crença na extinção de privilégios e classes sociais, levada a efeito por sistemas políticos extremamente centralizadores.

Por isso, Nietzsche tinha uma verdadeira aversão ao conceito de Estado defendido em sua época, em especial o Estado alemão. Para ele, como vimos acima, a frieza astuciosa, denominada burocracia, paradoxalmente ligada à exaltação entusiástica dos espíritos subalternos, tornou o Estado um ídolo venerável, assim como outrora foram as religiões. A grandeza, a identidade e os valores dos povos não dependem da égide de uma força institucionalizada, pois brotam espontaneamente. Como Zaratustra eloquentemente fala no livro que leva seu nome:

Chama-se estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando da sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo!” [...] É mentira! Criadores, foram os que formaram os povos e suspenderam por cima deles uma fé e um amor; assim serviram a vida. [...] Destruidores, são os que preparam armadilhas para muitos e as chamam Estado; e suspendem por cima deles uma espada e cem cobiças (NIETZSCHE, 1983, p. 65).

Reiterando o que foi abordado anteriormente, todas as sociedades que existiram até hoje foram compostas por classes sociais distintas, em que umas se sobressaíam pela liderança, acesso a uma instrução de qualidade e poder econômico. Enquanto outras se colocavam num patamar inferior, de subordinação e aceitação passiva de seu lugar. Esses extremos sociais, a pirâmide valorativa dos seres humanos, se levarmos em conta os testemunhos da história e a incessante luta pelo poder, são insuperáveis e, dentro de uma perspectiva “meritocrata” de progresso humano pelas mãos de seus agentes mais capazes, benéfico. A única reforma social que deveria ser feita, quando for o caso e a necessidade, é acabar com os privilégios diretamente associados

ao sangue e ao poder econômico e permitir a emergência dos indivíduos melhores e mais aptos a ocuparem uma posição de destaque. Qualquer forma de defesa de uma autoridade maior e transcendental em relação às interações sociais, como o comunismo, deve ser combatida, sendo as leis e seus executores escolhidos pelo conjunto dos melhores e mais brilhantes cidadãos (NIETZSCHE, 2005, p. 218-230).

Se analisarmos a gênese dos nossos valores morais e até aquilo que hoje se concebe como direitos e deveres veremos como se estabeleceram através de relações recíprocas entre força e sujeição. Na origem, os direitos foram constituídos quando os homens, após se darem conta de quanta força possuíam e de como essa força se encontrava em relação a seus semelhantes, passaram a conceber poderes uns aos outros, assim como graus de distinção definidos pela hierarquia dessas forças. Bastava que houvesse uma reviravolta e a balança pendesse para outro lado, para que os direitos também se modificassem. Ou seja, “O fenômeno da decadência é tão necessário quanto as elevações e os progressos da vida” (NIETZSCHE apud MANN, 1955, p. 50).

Por tais motivos, Nietzsche se revolta contra os sistemas socialistas, pelo fato deles acreditarem “[...] que poderiam existir circunstâncias, combinações sociais, em que o vício, a doença, o crime, a prostituição e a miséria deixariam de se desenvolver... Mas isso seria condenar a vida [...] A sociedade não tem o direito de permanecer jovem... a idade não pode ser abolida pelas instituições, nem as doenças, nem os vícios” (NIETZSCHE apud MANN, 1955, p. 50). Portanto, na visão de Nietzsche, foram esses momentos de decadência, de destruição de valores e parâmetros morais de aglutinamento, de oscilação de forças os responsáveis por todas as grandes mudanças políticas e sociais³⁰.

2.3.2 Os escolhidos

A natureza, segundo Nietzsche, reservou a poucos homens os dons necessários para atingirem uma cultura superior e uma capacidade visionária de, eles mesmos, contribuírem para a elevação dessa mesma cultura. Por isso, a extensão do ensino a toda a sociedade e a proliferação de estabelecimentos de nível ginásial e universitário seria um atentado desferido por homens medíocres contra os desígnios da ordem hierárquica e natural do mundo, que escolheu a dedo

³⁰ “Hans Heinz Holz, na introdução, agora, ao quarto volume da sua antologia nietzschiana, identifica a posição inicial de Nietzsche, por determinado aspecto, com a de Karl Marx: ambos críticos da alienação e ambos lutando para libertar o homem da alienação que o defrauda da naturalidade do seu ser – a alienação pelo trabalho no regime econômico capitalista, no caso de Marx, alienação pela religião, no caso de Nietzsche” (SILVA, 1983, p. 8).

seus “senhores”. Tais homens teriam muito a ganhar com a situação deprimente do ensino, pois com um número maior de colégios e Universidades necessitava-se também de um número maior de mestres, cuja demanda, inevitavelmente, seria maior que o contingente de indivíduos com vocação para o magistério (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 102-103).

A resposta dos defensores de tal política era que na extensão da cultura a todos os setores da sociedade estaria a cura das mazelas sociais – intolerância, violência etc. –, como forma de conquistar um alto grau de desenvolvimento humano e, conseqüentemente, favorecer o florescimento de grandes homens; varões intelectuais. Na prática, porém, apenas a sorte e o acaso fizeram com que alguns desses homens brotassem e prosperassem, pois ascender até as alturas era de sua natureza. Ou seja, na análise de Nietzsche, não foram as novas políticas educacionais as responsáveis por esse advento e nem seriam elas a melhorar o mundo, como elixir da cura das doenças mencionadas acima. Como Frezzatti Junior ressalta no artigo *Educação (bildung) enquanto verniz: crítica ao Estado e psicofisiologia* (p. 62-75), contido na revista *Filosofia e Educação*, edição de fevereiro de 2014, por vezes a educação serve como um verniz, camuflando a mediocridade e a inferioridade dos indivíduos agraciados pela mão de seus “operários”, cuja tarefa é simplesmente mascarar a “podridão” e o “sangue ruim” de naturezas incompletas e claudicantes.

A questão é, portanto, “[...] saber se uma parte dos homens deveria ser educada às expensas da outra parte, em vista de uma raça superior” (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 336). A resposta de Nietzsche é clara: sim. O ensino superior devia ser um privilégio, não mediante critérios econômicos e sim para aqueles que tiverem capacidade intelectual e forem merecedores de tal estágio de evolução intelectual e humana. No entanto, o advento da burguesia no cenário ocidental ocasionou a quebra dos privilégios sociais referentes ao alcance da educação e da cultura. A defesa dos direitos civis pressupunha também que os atingidos por eles tivessem meios de adquirir uma cultura superior, antes apenas acessível às camadas nobres da sociedade. Assim, os objetivos traçados e que passaram a nortear as políticas públicas se assentavam, como observamos, na máxima extensão cultural.

Para Nietzsche, o aumento do contingente de universitários, defendido pelos governos das grandes nações desenvolvidas da época, tentava forçar uma tendência e um mérito que, na prática, era de poucos. A teimosia em pensar o contrário era a grande causa do arrefecimento da qualidade do ensino superior nas instituições europeias e, principalmente, alemãs (o número de universitários matriculados era mais importante que a qualidade da educação ministrada a eles). Por isso, de acordo com Nietzsche, no lugar de uma planificação homogeneizadora, deveria ser

levantada, como substituta, uma meritocracia nos sistemas educativos. Como ele mesmo disse no *Crepúsculo dos Ídolos*, se referindo à educação alemã do século XIX,

Toda a educação superior pertence apenas a exceção: deve ser-se privilegiado para se ter direito a tão elevado privilégio. Todas as coisas grandes, todas as coisas belas não podem jamais ser bem comum: *pulchrum est paucorum hominum* [o belo é de poucos homens] – Que é que *determina* o declínio da cultura alemã? O facto de a “educação superior” já não ser nenhuma *prerrogativa* – o democratismo da “formação” (*Bildung*) geral, que se tornou *comum*... (1988, p. 65-66, grifo do autor).

O modelo educativo institucional vislumbrado por Nietzsche se desenvolveria de maneira a que todos os estamentos sociais fossem contemplados e tivessem material humano suficiente para atender a sua demanda. Numa escala progressiva de desenvolvimento intelectual, os jovens, primeiramente, teriam o mesmo tipo de educação até os 15 anos, levada a efeito pelos pais e idosos, cuja tarefa seria repassar a tradição cultural. Depois dos 15 anos, colocar-se-iam os jovens em escolas privadas, umas com a tarefa de mostrar-lhes a realidade do mundo em sua inteireza, e outras, técnicas, para ensinar-lhes uma profissão. Numa terceira fase, os estudantes já estariam aptos a entrarem na Universidade e se instruírem numa cultura superior, ministrada por mestres maduros e com vasto cabedal de conhecimento. Vale ressaltar, que os mestres teriam um longo caminho de preparação até estarem em condições de lecionar. A primeira etapa seria o isolamento em uma comunidade, onde todos se educariam reciprocamente no amor à filosofia, à arte e aos valores helênicos (uma verdadeira aristocracia intelectual). O produto desse último estágio de desenvolvimento na formação dos jovens seriam os gênios (MELO SOBRINHO, 2009, p. 43-45).

Pode até parecer, nos dias atuais, com todas as políticas públicas de inclusão das pessoas à cultura e a universalização do ensino (paradigma democrático por excelência), um “pouco” elitista as teorias de Nietzsche. Mas, se deixássemos de lado nossas pré-concepções politicamente corretas, quantos dos nossos universitários conseguiriam manter seu status caso passassem por um processo de seleção mais criterioso e exigente?! Achar que as diferenças humanas se restringem às injustiças sociais é absurdo, e mesmo que buscássemos a igualdade devemos concebê-la, tanto a igualdade quanto a busca em si mesma, de uma forma diferente. “A ânsia de igualdade pode se expressar tanto pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio nível (diminuindo, segregando, derrubando) como pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito)” (NIETZSCHE, 2005, p. 182).

Isso porque, se deixarmos de lado nossas pré-concepções politicamente corretas veríamos que existem pessoas superiores, essa é a ordem natural, não só entre os homens, mas

também e principalmente entre os animais. Existem sujeitos com dons mais completos, com força suficiente para contribuírem com a elevação da cultura. Mas, de acordo com o que foi dito, sendo o gênio filosófico nietzschiano tão superior ao seu meio e ao seu tempo, é possível falarmos em escolas dignas de sua grandeza? Não seria óbvio que seu destino é um combate inesgotável contra a cultura obsoleta em voga, à qual ele representa o contraponto afirmativo?

Num primeiro momento

Nos parece bem mais que estes sabem procurar a sua própria via, e sua força se mostra exatamente na sua capacidade de andar sem muletas educacionais, das quais todos os outros têm necessidades, e de atravessar impassíveis através da multidão e dos choques da história universal, como um fantasma numa grande reunião de pessoas onde se está encerrado (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 130)³¹

2.4 Considerações sobre a concepção nietzschiana de homem superior

Na visão niilista de mundo defendida por Nietzsche, por que o homem ainda continuaria lutando? O ser humano é um “micróbio” insignificante, uma obra do acaso desprovida de finalidade, um grão de areia indistinto diante da grandeza do cosmos. Então pra quê tanto esforço e empenho para preencher sua existência com o fruto de suas ações, se a ruína o espreita e muitas vezes sua vontade acaba sendo a causa de sua miséria? Diante da finitude e do vazio do existir, seria muito mais fácil nos acomodarmos num estilo de vida simples, pautado pela saciedade imediata de nossos desejos elementares, como comer, dormir e procriar. Em suma, uma vida em harmonia com a natureza, de relação direta entre homem e mundo físico, sem stress, medo, inveja, insegurança, guerra e tudo aquilo que se desprende da civilização.

Porém, ao contrário do que se possa imaginar, essa vida, aparentemente natural, seria um desvirtuamento da natureza humana, segundo Nietzsche e seu predecessor Hölderlin. As relações sociais complexas, as estruturas políticas e econômicas, a ação transformadora do homem no mundo, a vasta gama de produtos e tecnologias, ao invés de serem indícios de um artificialismo solapador da essência de nossa espécie, representam a materialização, a expressão de um impulso elementar propedêutico do espírito do homem (ao contrário do que defendia Rousseau). Ou seja, existe uma força originária que nos leva a transcender a facticidade das coisas, até elas refletirem nossa capacidade, como produtos de nossa condição ontológica superior. O próprio poder de destruir seus semelhantes e a si próprio também pode ser entendido enquanto resultante desse

³¹ É sobre isso que trataremos a seguir.

princípio de força criativa, que, como vimos em tópicos anteriores, Nietzsche chama de vontade de potência. Assim, tem-se um alargamento dos conceitos de natureza, ser humano e cultura (WEBER, 2011, p. 69-76).

Todavia, apesar do que se disse, é óbvia a diferença entre natureza e cultura. Essa última é uma intervenção na primeira, cuja característica básica é a autoafirmação do homem e, portanto, diretriz para o ensino e a formação. Assim, temos um movimento interdependente e paradoxal, que se assenta em um novo conceito de *Bildung*. A natureza é a propedêutica do agir humano planejado e direcionado, culminando na arte. Essa, por sua vez, se torna elemento estranho à natureza, pelo distanciamento engendrado pelo homem em relação a ela.

Entretanto, a natureza aqui exposta não deve ser entendida, única e simplesmente, enquanto força imanente e criadora de condições para o agir. O pano de fundo de uma eticidade vivida, mas não conceitualizada, sentida, mas não pensada, experimentada, mas não refletida, culminando no delineamento da silhueta moral de um sujeito e mesmo de uma coletividade, também se adapta a uma ideia de natureza, do “próprio”. Em outras palavras, o “próprio” (natural) e o “estranho” (cultural), entendido enquanto direcionamento cognoscente e cultivo planejado, podem se alternar (WEBER, 2011, p. 77-79).

O jogo de aproximação e afastamento, dependência e independência, enfim, a tensão entre natural e cultural esclarece o problema do processo formativo moderno, arquitetado pela *Bildung*. Desse modo, a pergunta norteadora é como conciliar esses dois polos ao mesmo tempo antagônicos e proximais, representados pelo “próprio” (natureza) e o “estranho” (a cultura e a arte). Na prática, como já explicitamos anteriormente, essas questões podem ser exemplificadas pelo trabalho de inserir o indivíduo, em toda sua singularidade, no universo da cultura sem, com isso, anular sua individualidade. É nessa problemática que se insere a análise nietzschiana da relação do “gênio” e das instituições formativas.

2.4.1 O “Gênio”: em busca da superação de si

Embora em todas as épocas os gênios destoassem da sociedade, e, por isso, seja fácil acreditar que a própria natureza os constituiu de tal forma que não permitiu a compreensão da massa em relação a seu estado intelectualmente superior, isso não significa a impossibilidade de construção de escolas dignas de seu talento, se não para educar pelo menos para protegê-los das infâmias e perseguições cometidas durante séculos pela “resistência do mundo estúpido” (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 132).

Isso seria uma obrigação de todo e qualquer povo que almeje ser grande. Isso porque, mesmo com dons mais completos e com uma existência notoriamente mais evoluída, o gênio brota em meio à massa disforme de sua sociedade; ele é a manifestação mais viva, emblemática e singular da, por assim dizer, “consciência coletiva” do povo que o gerou. Por conseguinte, cabe ao povo honrá-lo e criar todas as condições necessárias para seu desenvolvimento. Desse modo, a pátria verá sua imagem e grandeza refletida no “ser metafórico” do gênio, que terá por meta, através de sua obra, elevá-la até os degraus da eternidade – os gregos e os romanos só se tornaram conhecidos pelas individualidades que produziram (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 106-107).

É preciso mostrar como a vida inteira de um povo reflecte, de uma forma impura e confusa, a imagem que seus maiores génios apresentam: estes não são os produtos da massa, mas a massa mostra sua repercussão. [...] Há uma ponte invisível que liga os génios – eis aí a verdadeira história objectiva de um povo; qualquer outra não passa de variação inumerável e fantástica a partir de uma matéria inferior, de cópia realizada por mãos inábeis (NIETZSCHE, 1984, p. 21).

Para Nietzsche, isso só seria possível quando a humanidade tomasse consciência de que seu grande fim é a superação de si, através de um caminho seguro e confiável rumo a patamares culturais e intelectuais maiores e que a livrem da estagnação (tal qual ocorre entre os animais). Se todos pensassem de tal forma trabalhariam em favor desse objetivo supremo e daqueles que podem pô-lo em prática. A missão do gênio, por sua vez, é saber conviver com a certeza de seu destino superior e com a tarefa perpétua de sempre elevar-se além de seus próprios limites, em busca da imortalidade, como o próprio Nietzsche ambicionou para si mesmo. “Nietzsche foi o primeiro, e até hoje é o único, que exigiu uma imortalidade exclusivamente terrena. O pensador entre os séculos tinha a convicção de não preparar uma época destinada a desaparecer, mas de dispor de todo o futuro reservado ao planeta” (MANN, 1955, p. 17).

Tal utopia não seria tão difícil, pois a natureza trabalha constantemente para suprir a necessidade comum dos homens e favorecê-los. Com este propósito, ela faz nascer o artista e o filósofo para “tornar a existência inteligível e significativa” (NIETZSCHE, 2009 SE, p. 234). No entanto, seu plano geralmente fracassa e aqueles que deveriam ser os baluartes do povo não conseguem angariar atenção e estima, seu poder rejuvenescedor atinge a poucos, o que gera uma desproporção entre causa (o agir do filósofo e do artista) e efeito (a capacidade de atingir as demais pessoas).

Isso ocorre devido ao fato desse “gênio”, para Nietzsche, não ter por meta projetar seu talento, sua capacidade, ao ajustamento a um pré-formado juízo de valor sobre a cultura, a arte, a

ciência, a filosofia e a técnica, mas, quando necessário, se sobrepor a esses juízos, através de um olhar visionário, indicador de caminhos para além do horizonte de ação abarcado pelo convencional. Seu excedente de força se estende para tudo e para todos; seriam mais responsáveis, agiriam com segurança, mirando os objetivos que eles mesmos se atribuíram, como senhores de seus atos e seguros quanto a quem são e quanto podem; sua vontade moveria montanhas, sem obstáculos suficientes para barrar sua marcha e seu avanço.

Portanto, deveriam fugir da mediocridade reinante no mundo e das noções de certo e errado prescritas pelos valores de seus coevos, sendo o isolamento ideal na sua incubação. Somente assim sua consciência seria livre para eles mesmos erigirem novos valores. Os demais homens viveriam para servi-los, a razão de seu existir repousaria na obediência cega a seus senhores, para lhes oferecerem o apoio logístico imprescindível para a consolidação do destino ao qual estão reservados. Eles se efetivariam após uma longa preparação, quando sua genialidade explodisse, em decorrência de uma série de condições determinantes. Ou seja, “[...] a época em que aparecem é fortuita; se quase sempre se tornam dela senhores deve-se unicamente ao facto de serem mais fortes, mais antigos, de por mais tempo terem acumulado forças” (NIETZSCHE, 1988, p. 103).

No entanto, os gênios não são produtos passivos do meio. Ao contrário, muitas vezes eles se encontram acima da sociedade, são os causadores de mudanças e sua relação com o círculo social é sempre de força versus fraqueza. Eles teriam o direito e o dever de transgredir certas regras, se assim fosse necessário para a conquista de suas metas, mesmo se com isso todo o sofrimento e a ira do mundo caíssem sobre si, pela dureza de seu destino – “os homens de mais espírito, suponho que são os mais ousados, experimentam também, de longe, as mais dolorosas tragédias; precisamente por isso honram a vida, porque esta lhes contrapõe o seu máximo antagonismo” (NIETZSCHE, 1988, p. 80).

Se prestarmos atenção, os personagens principais da história da humanidade não titubearam antes de quebrar tabus e pisotear convenções, ou para alcançarem seus objetivos ou pela urgência de remover certos obstáculos, imprescindíveis à própria existência. Logo, o que pareceu maléfico e foi julgado como tal, poderia ter sido um bem, concorrendo para o equilíbrio da ordem humana – “[...] não ter medo *das coisas mais indignas* pode igualmente ser grandeza de alma” (NIETZSCHE, 1988, p. 106, grifo do autor). Como o próprio Nietzsche nos diz,

Todo o homem que inverte lei moral existente, tem sempre passado, a princípio *por um homem mau*; mas depois, quando já não era possível restabelecer a lei, quando o facto se tornou um hábito, o predicado modificou-se pouco a pouco; – a história trata, quase

exclusivamente, destes *homens maus*, que foram mais tarde *declarados bons* (NIETZSCHE, 1977, p. 22, grifo do autor).

Desse modo, o bem seria relativo ao espaço, ao tempo e ao humano, e não uma máxima transcendental, alheia à época e ao momento histórico. Quando os códigos de conduta não condizem mais com o bem estar social e anseia-se por uma quebra de paradigma, entra em cena o indivíduo superior, com capacidade de ver além da maioria e chocar-se com a ideologia arcaica e degenerada. Mas para que isso aconteça, é preciso se oferecer o mínimo de condições a eles; é necessário construir mecanismos flexíveis que deixem brechas para serem preenchidas pelos desígnios dos gênios.

2.4.2 Das três metamorfoses ao eterno retorno

Nietzsche expõe essas questões de forma brilhante em *Assim falou Zaratustra*. O personagem que dá nome ao livro, descendo de sua montanha solitária, na qual viveu por dez longos anos, fala aos homens sobre o objetivo supremo da humanidade, a superação de si, na forma que é apresentada, e a emergência do “além do homem”. Se toda a natureza, como vimos, se movimenta para evoluir e alçar voos maiores, o homem não deve ficar para trás, e dedicar sua vida à concretização dessa meta, encarando a si mesmo não como um fim, mas um processo, um ponto intermediário na roda do devir.

Para exemplificar o caminho do homem rumo a esse objetivo, Nietzsche, pela boca de Zaratustra, elabora a metáfora das três metamorfoses. Primeiramente, após o processo reflexivo de desvelamento da gênese dos valores morais e dos mecanismos responsáveis pela sua manutenção, o espírito, arquejante devido ao peso colocado em suas costas, transforma-se em “camelo”. Esse estado de espírito exige dele força de vontade para suportar a solidão e a esterilidade do deserto axiomático erigido pela ausência de parâmetros morais. Como também, exige firmeza para enxotar os curandeiros da aflição da alma, junto dos paliativos oferecidos por eles, e, dessa forma, exige ter coragem para enfrentar as moléstias e as dores mais profundas da vida sem recorrer aos fármacos tradicionais. Conseqüentemente, esse espírito deverá aceitar de bom grado conviver com os mais sinistros companheiros de viagem, todavia, os mais honestos, que nunca oferecerão outra coisa a não ser a verdade. Esse é o fardo que o espírito, transformado em camelo, terá que suportar (NIETZSCHE, 1983, p. 43).

Todavia, o espírito precisa passar por uma segunda metamorfose, a do “leão”. Enquanto apenas camelo ele está na defensiva, carregando verdades e suportando o seu conteúdo incômodo

sozinho. Mas o leão parte para a ofensiva; o seu instinto é combativo e sua luta é pela liberdade, possível pelo desmantelamento das diretrizes milenares de contenção do espírito. “Como o que há de mais sagrado amava ele, outrora, o ‘tu deves’; e, agora, é forçado a encontrar quimera e arbítrio até no que tinha de mais sagrado, a fim de arrebatar a sua própria liberdade ao objeto desse amor: para um tal ato de rapina, precisa-se do leão” (NIETZSCHE, 1983, p. 44).

Após a metamorfose do camelo, que representa a situação do espírito esclarecido e ciente dos fundamentos dos valores morais e epistemológicos (e a angústia diante da perda de sentido norteador), do leão, cuja ferocidade expressa a postura crítica e audaz de enfrentamento do horizonte deontológico, o espírito se metamorfoseia em “criança”. A criança simboliza a inocência, a pureza, o vazio preenchível de uma consciência ainda não corrompida, vazio esse como propedêutica para a criação. As duas fases anteriores ajudaram a aplainar o terreno, limpar as arestas, deixando-o pronto para nele se construir novos valores, e o espírito inventivo da criança representa este processo (NIETZSCHE, 1983, p. 44-45).

A força e a resistência do camelo, a ferocidade e a combatividade do leão, a inocência e a criatividade da criança, detentora de um espírito livre e, por estar vazio, pronto a ser preenchido com novos valores que ela mesma se colocou, enquanto metáforas representam a postura do homem superior idealizado por Nietzsche. Ele não tem mais o suporte metafísico, nem aquele vindo com a religião e nem aqueles de cunho moral e epistemológico, o que lhe dá liberdade e responsabilidade. Todavia, não sem antes exigir desse homem um amor incondicional pela vida da forma que ela efetivamente é; sem subterfúgios. Nesse sentido, o conceito do eterno retorno, desenvolvido por Nietzsche na *Gaia ciência*, em *Assim falou Zaratustra* e *Vontade de potência* (ou *Vontade de domínio*, dependendo de qual tradução for utilizada), sintetiza o seu pensamento sobre o assunto.

O “eterno retorno” é um dos mais interessantes temas presente na história da filosofia. Nele, Nietzsche nos pede para considerar a hipótese de um demônio, um dia, vir nos dizer que tudo que se viveu, tanto as coisas boas quanto as ruins, tivesse que ser vivido novamente e eternamente, tal qual um relógio repetindo o mesmo ciclo das horas. Na mesma linha de pensamento, ele expõe duas atitudes possíveis, a do sujeito que amaldiçoaria o demônio por tão cruel destino, e daquele cuja atitude seria de regozijo e êxtase, bendizendo o mensageiro por tão feliz revelação. “A pergunta ‘queres ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes’, essa pergunta de todos os modos pesaria sobre todas as tuas ações com um peso formidável! E então a que ponto te seria necessário amar a vida, amar-te a ti mesmo, para desejar tão somente essa suprema e perene confirmação!” (NIETZSCHE, 1955 GC, p. 200).

Na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, exatamente no capítulo intitulado “Da visão e do enigma”, Nietzsche retoma a questão do eterno retorno. O sábio Zaratustra, partindo de sua “ilha bem aventurada”, junto com um grupo de marinheiros (não nos cabe interpretar todos os elementos metafóricos do enredo, embora todos carreguem riquíssimas alusões a elementos filosóficos do pensamento de Nietzsche), narra a eles um enigma que lhe ocorreu, em que, caminhando por uma senda íngreme rodeada por uma densa floresta, é assaltado pelo “espírito da gravidade”, metamorfoseado em anão, força maligna que o puxa para baixo, impedindo sua subida (obviamente ele está se referindo a toda sorte de coisas que podem amedrontar o espírito do homem e impedir sua emergência). Nalgum ponto da subida, Zaratustra e o anão se veem diante de um portal, ponto de convergência de dois caminhos, ambos infinitos e cada um rumando para uma direção diferente. O nome do portal é “momento”.

Nietzsche, pela boca de Zaratustra, apresenta a possibilidade de se caminhar por toda a extensão do caminho, seja ele qual for. Caso isso fosse possível, em algum momento os caminhos se encontrariam e o passado se converteria em presente, o presente em futuro e assim sucessivamente, em que aquilo que foi igualmente é e será em algum ponto da circularidade da trajetória. Nas palavras do próprio Zaratustra: “Tudo aquilo, das coisas, que pode caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que pode acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? [...] E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto – também a si mesmo?” (NIETZSCHE, 1983, p. 166).

Mais a frente, no capítulo intitulado “O convalescente”, Zaratustra, após voltar para sua caverna, vítima de um desmaio e de uma crise de melancolia, escuta de seus animais (a serpente e a águia), que tentavam a todo custo reanimar-lhe o espírito, novamente a temática do eterno retorno. Por esse novo viés, nos é apresentado tal conceito como um movimento curvo no tempo e no espaço; um grande redemoinho de acontecimentos, cujo centro representa não o fim, mas a força propulsora de reinício do processo; uma espiral ontológica girando de forma contínua, caótica, mas sempre dentro das mesmas possibilidades limitadas de encadeamento factual; um velho enredo, com os mesmos personagens e cenários, mas com atores diferentes. Desse modo, podemos dizer que tudo volta, as mesmas lutas, as mesmas histórias, os mesmos dramas, alegrias e decepções, e até nós mesmos, enquanto personagens da trama universal do homem no mundo (NIETZSCHE, 1983, p. 222-227).

“Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quantos os corpos. [...] Mas o encadeamento de causas em que sou

tragado retornará – e tornará a criar-me! Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno. [...] Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas – para que eu volte a pregar a palavra do grande meio-dia da terra e do homem, para que eu volte a anunciar aos homens o super-homem” (NIETZSCHE, 1983, p. 227).

Nietzsche não pretende dizer, com isso, que haja uma razão cósmica temporal que vire a ampulheta do tempo e recomece a contagem a partir de um ponto pré-definido. Muito menos defende uma teoria espírita. Tal ideia seria absurda, principalmente para um crítico da metafísica como ele. Esse retorno, na verdade, representa os encadeamentos lógicos possíveis no decorrer da existência. A imagem alegórica do eterno retorno aponta não para o retorno exatamente do mesmo, das particularidades e singularidades. O que retorna é o elemento diferencial. O que mais o aforismo nos diz? Primeiro que a vida, para homens superiores, deve ser amada como um todo. Ou seja, a existência deve ser abraçada e usufruída em sua completude; não podemos desconstruir o caleidoscópio da vida e reconstruí-lo apenas com imagens belas e edificantes.

Assim, o importante não é pensá-lo [o eterno retorno] como uma hipótese cosmológica, mas sim como um desafio ético. Você viveria sua vida mais uma vez e outra, e assim eternamente? Se você fosse condenado a viver a mesma existência infinitas vezes, e nada além disso, como se sentiria? Este pensamento é um teste, e só os fortes podem suportar. Caso se ame a vida e a frua autenticamente, a ideia do eterno retorno é uma bênção. Mas caso se esteja esperando pela próxima, guiando sua existência por uma pós-vida, amaldiçoando esta, neste caso, o pensamento de tudo voltar eternamente seria encarado como uma maldição (TRINDADE, 2013, p. 1).

Dessa forma, podemos dizer que há uma relação entre a ideia do niilismo e a ideia do eterno retorno, sendo essa uma consequência daquela. Se o mundo não tem sentido e toda ordem lógica de causalidade é apenas fruto da percepção humana e de uma constância do cosmos, cuja multiplicidade fenomenológica dos movimentos e transformações da matéria não segue nenhuma necessidade imperativa a priori, então nos resta apenas a realidade ostensiva de nosso corpo e das manifestações da consciência. Toda a ação humana deve estar alicerçada nessa verdade fundamental. Nas palavras de Nietzsche;

Este mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma parcela fixa e sólida de bronze que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas se transforma tão somente, imutável em seu conjunto; é uma casa sem despesas nem prejuízos mas também sem rendas e sem acréscimos, cercada pelo “nada” como por uma fronteira (1955 VD, p. 202).

Em outras palavras, não há nenhuma causa ou motivo oculto em meio à massa corpórea cuja unidade representa o ser das coisas. Assim, o objetivo supremo do homem é vencer o

pessimismo da revelação niilista e desejar a experiência de viver em sua plenitude e enquanto ela durar. E se caso fosse possível vivermos novamente dentro de uma sucessão contínua e eterna de existências, conseguir desejá-la tal qual é e sempre foi, sem modificações, acréscimos ou decréscimos. Isso também nos dá responsabilidade máxima sobre a vida, matéria prima única para grandes obras. “Sempre imaginamos os bem aventurados livres de suas imperfeições e sofrimentos terrenos. Mas Nietzsche será o mesmo, após seu novo nascimento; sofrerá e vencerá como da primeira vez e, assim, indefinidamente” (MANN, 1955, p. 63).

2.4.3 Figuras de transição: as tipologias humanas superiores

Nietzsche usou vários termos ao se referir aos homens superiores. Na juventude, nos primórdios de seu percurso intelectual, ele trata desses sujeitos com naturezas mais evoluídas como “gênios”. O gênio, como nos referimos em outra oportunidade, tem como característica transformar os horrores da existência, a tragicidade primordial da vida, em matéria prima para sua produção. Por tal motivo, está atrelado a uma, por assim dizer, “cosmologia artística”. Ou seja, enquanto um *transmutador* dos elementos naturais, que, em suas mãos, tornam-se “fenômenos estéticos”, o gênio consegue mesclar e expressar a dupla condição humana, tratada por Nietzsche através das pulsões apolínea e dionisíaca. Em outras palavras, o fundamento trágico natural, inerente à própria vida, e sua pulsão característica (dionisíaca), transforma-se em matéria prima no processo criativo engendrado pelo artista, pelo seu poder criador (pulsão apolínea). Ele é a expressão máxima dessa tensão e, a partir dessa sua característica, como já tratamos em tópicos anteriores, ele consegue ser o meio a partir do qual o seu povo e sua época se perpetuam (ALMEIDA, 2014, p. 12).

Eis a razão pela qual o gênio poderá imprimir um selo de perenidade à obra de suas mãos e, por conseguinte, estabelecer um vínculo entre o seu povo e a eternidade, libertando-o assim da efemeridade dos instantes fugazes. Mas tudo isso ele só poderá fazer – conclui Nietzsche – quando for amadurecido e nutrido no seio materno da cultura (*Bildung*) de um povo (ALMEIDA, 2014, p. 12).

No entanto, no decorrer de sua obra e com o amadurecimento de seus conceitos, tais indivíduos, dependendo de seus atributos e objetivos, recebem outras denominações. Em meio as suas críticas à moral Nietzsche apresenta a figura do “espírito livre”. Nietzsche chega até essa imagem exemplar pelo caminho de autossuperação e conhecimento que ele mesmo teve que trilhar. Os sintomas cada vez mais acentuados de sua doença, o afastamento dos antigos mestres,

a grande empreitada contra a metafísica, o isolamento, o pouco caso de seus contemporâneos, todas essas adversidades, ao invés de fazerem Nietzsche se entregar ao desespero, recrudescem seu empenho e vontade de lutar. O corolário é a tipologia do espírito livre, imagem afirmativa, reação positiva advinda em meio ao sofrimento.

Os espíritos livres são aqueles com inteligência para perceberem o engodo dos princípios da moralidade e com coragem para assumirem essa atitude crítica. A tradição, a ordem pré-estabelecida, os juízos de valor, cada elemento calcificado na mentalidade dos homens e no seio da sociedade entram na mirra dos espíritos livres, cuja tarefa é derrubá-los, destruí-los e ridicularizá-los, se preciso for. Porém, como veremos adiante, os espíritos livres não representam o cume da filosofia de Nietzsche. O passo seguinte, após o ataque às estruturas sociais axiomáticas, é a construção de novos valores, que emergem, a partir daí, não como preceitos metafísicos reificados, mas baluartes de uma razão livre e com poderes de criação (WEBER, 2011, p. 214-219). Em suma,

É chamado de espírito livre aquele que pensa de um modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...] de resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se liberado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé (NIETZSCHE apud WEBER, 2011, p. 214).

O homem que pega para si a missão de afirmar a vida, apesar dos infortúnios inerentes a ela; com firmeza de caráter para enfrentar aqueles que ainda não conseguiram se desvencilhar da tradição, da moral e de Deus; com consciência depurada e a força construtiva canalizada em prol da autossuperação, de si e do mundo, é qualificado por Nietzsche como o “além do homem” (ou super-homem, como ficou conhecido em língua portuguesa, principalmente no Brasil). Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche se refere a ele nesses termos;

Os mais preocupados hoje indagam: “Como se conservará o homem?” Zaratustra, porém, foi o primeiro e único que indagou: “Como se superará o homem?” [...] pelo super-homem, almeja o meu coração, é ele o meu primeiro e único anseio – e não o homem: não o próximo, não o mais pobre, não o mais sofredor, não o melhor. [...] o que posso amar no homem, ó meus irmãos, é que ele é uma transição e um ocaso. E também em vós há uma coisa que em mim suscita amor e esperança (1983, p. 288).

O além do homem é uma figura de transição relacional, pois, partindo-se do pressuposto da morte de Deus, ele é o polo afirmativo resultante do niilismo, da ausência de sentido metafísico transcendente, cujo antagonista, o polo negativo, é o “último homem”. Tal

personagem é aquele que percebe o vazio da existência e prefere abster-se de agir e se entregar a tarefa, compartilhada por todos os seres biológicos, de se elevar para além de si (como o processo evolutivo nos ensina). Na relação entre os dois, do além do homem e do último homem, percebemos o contraste entre força versus fraqueza, criação versus estagnação, reação versus prostração, superação versus comodismo, dentro do panorama de caos e vazio decretado pela nova ordem ontológica do devir (WEBER, 2011, p. 233-238).

No entanto, pelo fato de estar vinculado, enquanto figura afirmativa, ao último homem, o além do homem não é o grau excelso imaginado por Nietzsche em seu projeto de constituição do humano. Acima dele está o “homem soberano”, fruto positivo de todas as hipóstases vencidas. Ele, como herdeiro dos resultados angariados pelo além do homem, tem mais liberdade para se locomover e, enfim, criar novos valores, mesmo que transitórios, pois a superação de si e do mundo orquestrada não leva a estagnação. A teleologia deixa de existir e em seu lugar emerge o devir ininterrupto, o eterno processo, a autossuperação permanente que encontra legitimidade e justificação em seu próprio movimento. Movimento esse de afirmação da vontade como um fim em si mesmo, caracterizado por Nietzsche, como vimos, de vontade de potência (WEBER, 2011, p. 238-242).

Essa nova virada argumentativa está presente nas metáforas usadas por Nietzsche nesse período, que representam a oscilação do espírito ao se desprender da tradição (metáfora do barco navegando em meio ao oceano infinito, sem ancoradouros), a amplitude do olhar que, por ter sido liberado do véu da ignorância, se eleva e consegue ter a visão panorâmica do mundo (metáfora da montanha e da águia) e a necessidade de se voltar novamente à terra e usar o que se conseguiu para a criação de novos valores (metáfora da serpente e do leão). Todas elas, em suas respectivas simbologias, referem-se “ao problema da construção do humano como preocupação central” (WEBER, 2011, p. 223-224). E principalmente essa última metáfora deixa claro como, sem a experimentação que desemboca no impulso criativo, haveria o perigo da bestialidade da ausência de valores, ou a superinflação do indivíduo narcisista desarraigado de qualquer tipo de interesse por coisas maiores e duráveis. Mas a metáfora que melhor expressa esse processo é a das três metamorfoses. O espírito transformado em camelo estaria no mesmo patamar do homem de espírito livre, transformado em leão, estaria da mesma forma no patamar do além do homem, e metamorfoseado em criança, estaria no mesmo patamar do homem soberano.

Independente de qual conceito nietzschiano se utilize, seja gênio, espírito livre, além do homem ou homem soberano, fica clara a necessidade de se pensar o homem como uma figura de transição permanente, sem um fim, objetivo ou essência pétrea e imutável. A sociedade deveria

criar meios para proteger e potencializar os indivíduos com dons mais completos, com mais seiva criativa. Assim, o gênio se levantaria mais uma vez, com toda a impavidez de um pensador, fazendo tremer os alicerces da ordem social. Pois, como diz Emerson:

Cuidado, quando o grande deus fizer chegar um pensador ao nosso planeta. Tudo estará então em perigo. É como se, numa grande cidade, um incêndio eclodisse e ninguém soubesse quem estaria ainda a salvo e quando ele acabaria. Assim, não há na ciência que amanhã não pudesse ser derrubado, não há mais qualquer reputação literária que fosse, nem mesmo as celebridades pretensamente eternas; todas as coisas que nesta hora são caras e preciosas ao homem não são senão o resumo de idéias que surgiram no seu horizonte espiritual e que são a causa da ordem atual das coisas, tal como a macieira produz suas maçãs. *Um novo grau de cultura subverteria e jogaria no chão todo o sistema de aspirações humanas.* (EMERSON apud NIETZSCHE, 2009, p. 258 SE, grifo do autor).

Em decorrência disso, muitas são às vezes nas quais o gênio será cumulado de injúrias. “Suas virtudes são banidas pela sociedade; os seus impulsos mais vivos, que ele consigo traz, desenvolvem-se directamente com as emoções deprimentes, com a suspeita, o medo, a desonra” (NIETZSCHE, 1988, p. 104). Mas somente “[...] na nossa sociedade domesticada, medíocre, castrada, que um homem natural, o qual vem da montanha ou das aventuras do mar, degenera necessariamente em delinquente” (NIETZSCHE, 1988, p. 105), pelo fato desse homem não ter condições para reinventar o mundo, pois seu meio não lhe permite um grau propício de flexibilidade frente aos preceitos e regramentos cultuados e louvados, sejam de qual espécie forem. A seguir veremos como se dá essa tensão entre flexibilidade e disciplina, tão necessária para o bom andamento do processo formativo.

2.5 Educação enquanto tensão entre flexibilidade e disciplina: o apolíneo e o dionisíaco na formação do sujeito soberano

O homem, movido por um instinto gregário, tende a criar quase que uma segunda natureza em torno de suas verdades socialmente compartilhadas. Viver em sociedade, cercado por uma multidão de pessoas, dia após dia policiando seus movimentos e indicando caminhos que você sabe não serem corretos, apenas desvia a atenção, e, para aqueles sujeitos mais fracos, desvirtua o caráter e a retidão das próprias escolhas. É muito fácil para qualquer espírito se deixar levar e subverter sua natureza e seu instinto pela opinião alheia.

É por isso que em meio às multidões ficamos mais suscetíveis aos demagogos e sua magnetizadora força de aglutinamento. A solidez e a força dos grandes Estados, a harmonia e a

organicidade de seus cidadãos, dependem dessa adequação do indivíduo ao meio. Como nos diz Nietzsche: “O que se chama de bom caráter, numa criança, é a evidência de seu vínculo ao já existente; pondo-se ao lado dos espíritos cativos, a criança manifesta seu senso de comunidade que desperta; é com base neste senso de comunidade que ela depois se tornará útil a seu Estado ou classe” (2005, p. 146).

Giacioia Junior, ao tratar desse assunto, resgata a concepção nietzschiana do homem como um “animal doente” (2005, p. 149). Tal doença, na visão do autor de Zarathustra, pela interpretação de Giacioia Junior, se deve ao fato de suas pulsões elementares e suas “psico-idiosincrasias” serem elididas ou policiadas durante o processo de enquadramento perpetrado pela cultura e civilização. A constituição de uma identidade racional pautada pela cisão entre alma e corpo, razão e emoção, virtude e vício, animal e homem, se deve ao contínuo amortecimento das instâncias mais ancestrais da natureza humana. Mas não só isso, o enquadramento acaba por coibir as próprias deliberações que ousam racionalmente atacar os alicerces teóricos mantenedores da eticidade dominante.

Caso tal fenômeno ocorra, deixaremos de experimentar o saboroso banquete preparado pela existência racional enriquecida pelos acontecimentos da vida e da realidade (um banquete às vezes temperado com as mais finas iguarias e noutras tão acre quanto o fel). Por conseguinte, é muito comum ao pensador soberano e visionário cair em desgraça pública, quando lhe faltam as condições e o talento necessários para legislar novos valores e costumes. A história sempre testemunhou o sacrifício dos grandes bastiões da virtude e do pensamento, esmagados pelo grande número de seus opositores (NIETZSCHE, 1977, p. 209-221).

Nas palavras do próprio Nietzsche:

Alguém podia pensar que ouve, sob o desenrolar da história, uma ininterrupta oração fúnebre: enterramos e enterramos sempre o que temos de mais querido, pensamentos e esperanças, recebemos e continuamos a receber em troca, orgulho, *glória mundi* [glória do mundo], quer dizer, a pompa da oração fúnebre. Considera-se que isso repara todas as perdas! E aquele que pronuncia a oração fúnebre surge sempre como o grande benfeitor público (1977, p. 227-228, grifo do autor).

Portanto, a força deve sempre prevalecer, mesmo diante de todas as legiões de espíritos obtusos. Para Nietzsche, a atitude daquele que se propõe a atingir um novo estágio de consciência intelectual, deve, de início, se portar como o doente. A moléstia desse o ajuda a modificar a percepção das coisas. O brilho e o magnetismo que elas possuem, inebriando espíritos saudáveis e suscetíveis a sua atração e beleza, deixam de exercer poder ao doente. O sofrimento, a dor e a

degeneração física o ajudam a desvelar a realidade, sem os gonzos que a sustentam e movimentam e os enfeites que a deixam mais bela.

Assim, a importância das coisas aparece diminuída e o doente expande sua capacidade de emitir juízos de valor. Nem o dinheiro, nem as honrarias, nem a posição social, nem a promoção no emprego, nada tem o sentido e a importância suprema outrora dedicada. É como um terremoto interior, destruindo todas as antigas construções. Contudo, quando a doença começa a arrefecer e o doente percebe suas forças aumentarem gradativamente, um novo sopro de alegria e de vontade de viver se apoderam dele. A fúria do temporal interior cessa; as antigas construções não podem mais ser reconstruídas após o abalo sísmico, mas o terreno está limpo e pronto para se transformar num verdadeiro canteiro de obras para novos valores e princípios (NIETZSCHE, 1977, p. 77-79).

2.5.1 Flexibilização para a conquista da autonomia em Nietzsche

São nessas épocas em que certos sujeitos atuam como “tumores” para o organismo social, minando as suas forças e, como elementos desestabilizadores, proporcionando mudanças, é que ocorrem efetivos progressos na civilização. Em outras palavras, através de sucessivas fendas na muralha erguida pelo espírito coletivo, cujos alicerces são o tempo de permanência, inocuidade, utilidade e os sacrifícios feitos para criarmos e mantermos uma tradição, esses “espíritos livres” contribuem para a evolução de um povo e de uma época. “Alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade” (NIETZSCHE, 2005, p. 147).

No entanto, a sociedade se esforça ao máximo na tarefa de coagir cada indivíduo a se ajustar na malha de ferro dos seus hábitos e pensamentos; justificados pela simples herança cultural, hereditariedade dos costumes e introjeção sistemática dos seus postulados. A sociedade busca isso pela educação, no fundo, uma arma de amortização dos traços de rebeldia e independência. “O ambiente em que é educada tende a tornar cada pessoa cativa, ao lhe pôr diante dos olhos um número mínimo de possibilidades” (NIETZSCHE, 2005, p. 146).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche fala, através do personagem Zaratustra, do percurso que ele teve que trilhar até constituir sua filosofia e sua identidade:

Por variados caminhos e de variadas maneiras cheguei à minha verdade; não foi somente por *uma* escada que subi ao alto, de onde meus olhos vagueiam na distância que é

minha. [...] E sempre e somente a contragosto perguntei pelos caminhos – isto sempre me repugnava! Preferia interrogar e experimentar os próprios caminhos. [...] Experimentar e interrogar – consistiu nisso todo o meu caminhar; e, na verdade, deve-se *aprender*, também, a responder a tais perguntas! Mas esse – é o *meu* gosto – não um gosto melhor ou pior – mas o *meu*, do qual não mais me envergonho nem faço segredo. [...] “Este agora – é o *meu* caminho; onde está o vosso?” – assim respondia eu aos que me perguntavam “o caminho”. Porque o caminho – não existe (1983, p. 201, grifo do autor).

A falta de flexibilidade na educação está presente na postura pedante e ajustada do investigador e do pedagogo (como do aluno), que se apegam às teorias, conceitos e métodos de tal modo que não conseguem mais se desvencilhar dos cânones pré-existentes, sem meios de se lançar ao devir, para reajustar os “elementos esparsos” e lhes acomodar a uma nova roupagem. Todavia, nunca com a pretensão de ser a única e definitiva. Desse modo, o problema maior é que “O indivíduo é tratado por seus educadores como sendo algo novo, mas que deve se tornar uma *repetição*. Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve ser transformado em algo conhecido” (NIETZSCHE, 2005, p. 146).

Portanto, como explicitamos em parágrafos anteriores, não havendo conhecimento em si, ou seja, alguma verdade eterna e imutável, o que resta são interpretações, olhares diferentes, uma perspectiva que brota de uma série de circunstâncias históricas, sociais e subjetivas. Dessa forma, no concernente à educação, aquilo que chamamos de conhecimento é produto da “afirmação da vontade” do homem, vontade de potência, que anseia por se efetivar, para que seu poder criativo de interpretar o mundo prevaleça, sem, no entanto, se petrificar como verdade pura.

Assim, podemos dizer que o ideal pedagógico em Nietzsche é focado numa educação negativa, no sentido de não propor nada de concreto, apenas desconstruir os modelos educacionais vigentes e que a tradição fez questão de manter como totens didáticos, na mentalidade dos profissionais de ensino e nos planos pedagógicos das instituições; sua filosofia da educação não é uma forma de atrair legiões de seguidores dogmáticos que anseiam por uma “religião” que lhes diga o que fazer e como fazer³². É mais uma tentativa de tirar o homem de sua menoridade intelectual, pondo-o novamente como senhor supremo do seu destino. E isso nos

³² Como o próprio Nietzsche faz questão de ressaltar no *Ecce Homo*: “Nada quero com ‘crentes’, penso que sou demasiado malicioso para acreditar em mim mesmo; nunca falo às massas... Sinto uma angústia aterradora de que, um dia, me venham a canonizar; adivinhar-se-á porque é que antes publico este livro; ele impedirá que comigo se cometam patifarias” (2008 . P. 102).

autoriza a levantar a ideia de que Nietzsche trouxe o elemento dionisíaco da tragédia grega para o campo da vida moral e educacional da sociedade³³.

Para explicar melhor, pensemos o seguinte: aquele princípio básico e existencial das forças antagônicas que permeiam o mundo e os homens, impedindo que se crie uma harmonia absoluta e um porto seguro que nos proteja das oscilações inerentes à vida, está presente também na esfera educativa e de formação, nas quais os lugares comuns que os sistemas pedagógicos e os professores construíram e mantêm, por vezes, não abarcam todas as situações possíveis de ocorrer dentro do cotidiano da sala de aula. Assim, as referências da didática, embora de extrema importância para a prática de ensino, são improfícuas quando os demais atores envolvidos no enredo não conseguem contracenar do modo que deveriam – muitas vezes, uma crítica indireta que pode apontar as falhas do sistema, ou como indicador de um princípio de corrosão do mesmo (HARDT, 2010, p. 105-112).

É aí que a “bússola” da conduta do professor deve deixar de apontar para o norte, saindo do esquema “apolíneo” de ação e deixando “Dionísio” vir à tona e, com seu caos e desordem destrutivos, limpar o terreno para novas abordagens, para um repensar os métodos e os conteúdos (juntamente com a prática docente), para que a capacidade criativa do professor consiga dar repostas às exigências que se colocam, através de uma flexibilização ao contexto específico de atuação. Dessa maneira, podemos ver como o “convencional” nem sempre é porto seguro quando o assunto é educação, principalmente em sociedades pluralistas como as nossas do século XXI³⁴ (HARDT, 2010, p. 105-112).

³³ Apolo e Dionísio, na filosofia de Nietzsche, representam a dupla condição humana. Dionísio é reflexo do inusitado, da força criativa que desmancha a lógica racional da realidade e promove a renovação, a não estagnação do espírito. Isso porque, nas festividades dionisíacas, a máscara da cultura, o ordenamento harmonioso de Apolo, era deixada de lado, e o mecanismo selvagem das pulsões elementares do homem vinha à tona, sem nada que o castrasse e impedisse sua livre manifestação, mostrando, igualmente, que todos os impedimentos da cultura eram somente artificialidades, criações da mente que se convertiam em natureza inorgânica (NIETZSCHE, 2007, p. 28). Se Dionísio representa essa força irreprimível de comunhão com a natureza, de pulsão elementar das instâncias mais primitivas do homem, Apolo, por sua vez, aparece como elemento racional e lúcido, que vê a realidade e cria instrumentos para não se cair num caos permanente e permitir a emergência da civilidade, através das “algemas da cultura”, do amálgama ilusório de conceitos, manifestações e instituições sociais. A racionalidade apolínea impedia os homens de saírem da medida de seus apetites.

³⁴ O próprio Nietzsche se apresenta como um educador que não necessita de norteamentos para o exercício do magistério, de guias para a prática docente. Para ele todo o professor deve colocar a si próprio como o culpado quando seus alunos (a maioria ou apenas alguns) não conseguem aprender a matéria, pois todo professor “[...] tem o dever de se colocar ao alcance de qualquer inteligência” (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 348), e na execução desse dever, o instinto será a melhor diretriz, permitindo ao mestre se flexibilizar, se isso for necessário para a boa condução da aula ou avaliação dos alunos.

2.5.2 A necessária autoridade do mestre e disciplina do educando: a propedêutica formativa passando pela introdução à cultura

Essa educação para o devir, com vistas à autonomia do aluno, cuja flexibilidade torna-se essencial para sua concretização (pela saída dos esquemas predefinidos didaticamente) não deve ser encarada como uma concessão ilimitada de liberdades. Ou seja, não podemos associar a filosofia da educação de Nietzsche a uma caótica e cambaleante tentativa de colocar nas mãos dos alunos sua instrução, mesmo quando os estudantes sejam os gênios tão estimados por Nietzsche. Nesse sentido, Nietzsche crítica à suposta autonomia acadêmica concedida aos estudantes. Esse tipo de educação mais livre, focado na pura e simples oralidade, realiza-se através do abismo pedagógico entre um professor que fala e expõe o que bem entende e vários alunos “sem rosto” (já que as individualidades não são levadas em conta) que ouvem, interpretam e retêm aquilo que eles, em sua imaturidade, acharem importante.

Para Nietzsche, nos ginásios de seu tempo se incentivava a produção literária, a escrita e o pensamento reflexivo em jovens que ainda não estavam suficientemente preparados para isso. Em suas palavras,

[Eles] são considerados, sem um exame mais rigoroso, como seres capazes de ter opiniões pessoais sobre os fatos e os personagens mais sérios, embora uma educação correta devesse justamente aspirar, com todos os seus esforços, reprimir as ridículas pretensões de autonomia de julgamento e apenas habituar o jovem a uma estrita obediência sob a autoridade do gênio (NIETZSCHE, 2009 FE, 86).

A liberdade exageradamente consentida a eles fazia com que usassem suas leituras mal digeridas e superficiais como trampolins, muletas para, sendo intelectualmente coxos, conseguirem se locomover de forma cambaleante no mundo das letras. Desse modo, o jovem, imaturo e despreparado, ia criando uma autossatisfação sobre o que escrevia; um pedantismo esnobe; uma falsa ideia de erudição. Assim, aquilo que durante séculos foi trabalho de poucos e brilhantes homens, como é a produção filosófica e literária, passava às mãos de rapazes afoitos e deslumbrados, que iriam fazer de sua “doxologia” algo digno de ser publicado e lido por outras pessoas.

Por conseguinte, “[...] desde o seu isolamento acadêmico, e mesmo depois de ter deixado o ginásio, ele [o estudante] fica privado de toda formação ou de toda direção ulterior que o levaria à cultura, para assim viver por si mesmo e ser livre” (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 148). Em outras palavras, esta suposta liberdade acabava destruindo ou restringindo a formação do

jovem, em sua acepção mais sólida e coerente. A não inclusão dele à cultura e à tradição filosófica de maneira adequada o deixava, ulteriormente, sem preparo e competência para, aí sim, pensar por contra própria, após ter digerido o vasto legado teórico das gerações passadas. O efeito colateral seria uma pseudofilosofia construída com base nos prosaísmos de suas experiências pessoais, que iriam se sobrepor aos grandes problemas da filosofia. Para Nietzsche,

Toda cultura começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje com o nome de liberdade acadêmica, com a obediência, com a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever. E, assim como os grandes guias têm necessidade de homens para conduzir, também aqueles que devem ser conduzidos têm necessidade de guias: a propósito disso, na ordem do espírito, reina uma predisposição mútua, ou melhor, uma harmonia preestabelecida (NIETZSCHE, 2009 FE, p. 158).

Nietzsche expõe esse misto de flexibilidade e disciplina até mesmo ao tratar da produção artística e literária. Uma obra não pode ser de modo algum avaliada segundo um critério rígido e inflexível. A arte, bem como a literatura (que não deixa de ser uma forma de arte, pelo menos no sentido grego), não é ciência, toda forma de tentar tratá-la com exatidão tende a restringi-la. Sendo assim, o artista deve ter liberdade de criação e deixar que sua obra siga o impulso de sua criatividade e as nuances de seu humor. Também é interessante, principalmente no que se refere à escrita, ao invés do desenvolvimento detalhado e exaustivo de uma ideia, a exposição incompleta e lacunar, preservando um tom obscuro que incite a imaginação do leitor, que dê brechas para ele mesmo completar e enriquecer o pensamento ali tratado.

Todavia, por mais que se queira dar liberdade ao artista, não se deve desobrigá-lo a se manter dentro de certos limites impostos pela tradição. Caso contrário, se cairá num caos produtivo, no qual não se terá mais condições de saber o que é ou não arte. Isso é muito comum em nossos dias. A arte abstrata, em cada uma de suas acepções, por vezes é tão absurda que o valor e o nível artístico somente podem ser encontrados no simbolismo da interpretação. É uma arte de legenda, em que o valor em si e a fruição deixam de existir.

Voltando ao assunto, se essa liberdade exagerada pode macular e “despotencializar” até mesmo o gênio, quem dirá o homem vulgar. O homem vulgar, que na verdade representa a maioria dos homens, de acordo com Nietzsche (2005, p. 187-192) é obtuso, arrogante, egocêntrico, volúvel e extremamente maleável em seus juízos e opiniões. Ao mesmo tempo em que não abrem mão de emitir seus pontos de vista, costumam adequá-los aos pontos de vista de seu meio. Isso se não forem teimosos, pois aí, da mesma forma que jamais recuam ao exporem seus juízos, também não suportam que alguém os contradiga. “Como falta tempo para pensar e tranquilidade no pensar, as pessoas não mais ponderam as opiniões divergentes: contentam-se em

odiá-las. Com o enorme aceleração da vida, o espírito e o olhar se acostumam a ver e julgar parcial ou erradamente, e cada qual semelha o viajante que conhece terras e povos pela janela do trem” (NIETZSCHE, 2005, p. 175).

Quando tal postura se estende a um grupo grande de indivíduos, quando se torna uma característica preponderante numa sociedade, quando um único sujeito desse grupo pega para si a missão de expressar as opiniões gerais, temos um tirano e um regime ditatorial. Ao fracassarem em seus intentos ou perceberem que o mundo e eles mesmos não são do jeito que imaginavam, procuram bodes expiatórios para receberem a descarga de sua ira. Para esse tipo de pessoas o mestre deverá ser ainda mais duro, e jamais deixar que seu pulso firme esmoreça. “Na luta contra a estupidez, os homens mais justos e afáveis tornam-se enfim brutais. Com isso podem estar no caminho certo para a sua defesa; pois a frente obtusa pede, como argumento de direito, o punho cerrado” (NIETZSCHE, 2005, p. 191-192).

Em suma, ao mesmo tempo em que uma educação condizente com os ideais “aristocráticos” de Nietzsche deva, com todas as forças, criar estratégias para a elevação dos sujeitos mais insignes, lançando mão dos recursos que estiverem disponíveis (sempre com um alto grau de flexibilidade), igualmente não pode abrir mão da figura do mestre e de seu papel de guia para os educandos. Ou seja, é preciso de um braço forte que coíba as pretensões de liberdade numa época em que ela não deva existir, devendo ser suplantada pela obediência e disciplina para com o professor.

No caso do indivíduo, a tarefa da educação é a seguinte: torná-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota. Mas então o educador deve causar-lhe ferimentos, ou utilizar os que lhe produz o destino, e, quando a dor e a necessidade tiverem assim aparecido, então algo de novo e nobre poderá ser inoculado nos pontos feridos. Toda a sua natureza o acolherá em si mesma e depois, nos seus frutos, fará ver o enobrecimento (NIETZSCHE, 2005, p. 143).

Mas, de acordo com Nietzsche, qual seria a imagem mais digna de mestre para levar adiante essa tarefa?

2.6 A figura do educador

De acordo com Nietzsche, o homem moderno se encontrava num mundo onde os verdadeiros mestres estavam em extinção. Os professores eram fracos, hipócritas e distantes; não possuíam em seu ser uma unidade de caráter para realmente servirem de guias espirituais de seus alunos, pois apenas “papagaiavam” ditos e máximas herdadas de seus ancestrais, sem força

criativa e inovadora para romperem as algemas do convencional. O sábio aos moldes dos filósofos gregos, no mundo moderno, dá lugar ao especialista, o homem que sabe cada vez mais sobre cada vez menos, pois restringe seu trabalho a uma pequena área de investigação, ignorando tudo que não faça parte dela. Dessa forma, a época oscilava entre um horizonte cristão de pensamento e um apego demagógico à antiguidade clássica, dois mundos que se repelem mutuamente, e isso impedia uma estrutura formativa coerente e eficaz³⁵ (NIETZSCHE, 2009 SE, p. 168-170).

A avaliação que os professores faziam de seus alunos era imprecisa, inconsistente e injusta, pois, eles não conheciam seus discípulos; como vimos havia um abismo astronômico entre os dois polos, no qual os alunos eram vistos apenas como números e não como individualidades, que poderiam se destacar e merecer uma atenção especial. Nesse sentido, Nietzsche adverte quanto ao fato de que não se formariam pensadores se os métodos instrutivos para educá-los fossem levados a efeito por “mestres de carreira”, os quais ficariam numa atitude passiva quanto aos pupilos, sem tentar conhecê-los a fundo para saber quais as suas propensões naturais, ou se outorgando como meta o repasse de conteúdos, hábitos e opiniões em voga, para que fosse assimilado e não pensado e discutido.

O verdadeiro mestre, por seu turno, jamais deveria querer ser um deus para os seus discípulos. Ele teria como compromisso tirar os pupilos de sua zona de conforto, desacomodá-los, destruir a viseira que impede de verem um horizonte mais amplo. Consequentemente, não é sua missão indicar caminhos rígidos, nem acomodá-los a força em doutrinas pré-estabelecidas. O mestre não é um proselitista, e sim um dilatador de consciências. Seu trabalho estará concluído quando os discípulos estiverem em condições de caminhar com as próprias pernas; pensarem com a própria cabeça (NIEZSCHE, 1983, p. 91-92).

Por meio desses questionamentos Nietzsche eloquentemente se pergunta sobre quem

Consagrará seus serviços de sentinela e cavaleiro à idéia de humanidade, ao tesouro do templo sagrado e intangível que as várias gerações pouco a pouco acumularam? Quem erguerá ainda a imagem do homem, se todos só percebem neles o verme do egoísmo e um medo sórdido, e se desviam tanto desta imagem, que acabam caindo na animalidade, ou seja, numa rigidez mecânica? (NIETZSCHE, 2009 SE, p. 196).

³⁵ Nietzsche fala sobre essa contradição de valores ao criticar a modernidade alemã no *Ecce Homo*, no capítulo relativo ao “O Caso Wagner”. Lá o autor se refere aos alemães como um povo que “digere” tudo que se lhes apresenta, sem a menor cerimônia ou reflexão. De acordo com ele, seu ataque é “[...] contra a nação alemã, a qual, nas coisas do espírito, se vai tornando sempre mais indolente e pobre de instintos, sempre mais cândida, e continua com um apetite invejável a comer avidamente tanto a ‘fê’ como a cientificidade, tanto o ‘amor cristão’ como o anti-semitismo, tanto a vontade de poder (de ‘império’) como o *évangile des humbles*...” (NIETZSCHE, 2008 , p. 95).

Talvez o ideal fosse reduzir o número de professores e alunos para que somente os capazes conseguissem se instruir e ensinar. Como dizia Nietzsche ao referir-se ao século XVIII: “[ele] é superior [...] pelo fato de ele ter contado fartamente com homens educados isoladamente, com um número igual de educadores que tinham encontrado aí a tarefa da sua vida – e com a tarefa, também a dignidade, diante de si mesmos e de qualquer outra ‘boa sociedade’” (2009 AF, p. 327).

Esse sistema seria o ideal porque, para Nietzsche, de um jeito ou de outro, jamais o mestre filósofo terá os privilégios e honrarias merecidas pela posição que ocupa. Ele se encontra muito acima da maioria dos homens, e na altura solitária de sua magnitude poucos conseguem enxergar seu esplendor. Mas é justamente para essa minoria de olhos aguçados que ele será um mestre. Para ela, o mestre filósofo dedicará à vida, tudo fazendo pelo seu interesse. Será honesto e estenderá a visão de sua honestidade, pois disso depende a legitimação do papel de líder intrinsecamente associado a sua pessoa. Todos os recursos que estiverem ao seu alcance serão usados para formar, até mesmo a execração e a chacota das naturezas mais vigorosas, se isso for necessário para mostrar-lhes as falhas de julgamento, de caráter e os limites da opinião que carregam, no auge de sua imaturidade – os falsos elogios apenas às prejudicam.

Para se chegar a esse patamar, para sermos efetivamente mestres e não meros arremedos, faladores e reprodutores de expressões e máximas que não nos dizem nada, na análise do filósofo de Sils Maria, deveríamos, antes de termos contato com disciplinas teóricas ou com a pura formalidade de enunciados das disciplinas exatas, ser apresentados ao mundo da vida; aos problemas mais clássicos da existência e aos mais prosaicos do cotidiano, não na forma de alguém que os pensa, mas de alguém que os sente na pele. Aí sim, num segundo momento, já estaríamos em condições de adentrar nas disciplinas, de sermos apresentados aos mecanismos criados pelo homem para contornar e vencer os problemas, ou seja, as ciências e a filosofia.

De acordo com esse último aspecto, podemos dizer que, na educação emancipadora de Nietzsche, não era apenas o ambiente acadêmico o responsável pelo êxito no processo e pela conquista dos objetivos atrelados à educação. A grande meta de formar sujeitos soberanos, com poder de abarcar o todo da existência, a homogeneidade da vida, com certeza passa pela necessidade de se frequentar uma boa escola, pois aquele que não recebeu uma boa formação em tempo apropriado será fraco e jamais caminhará com passos firmes. No entanto, a própria vida pode oferecer os ingredientes necessários para a “energização” do indivíduo. É em meio às tragédias e vicissitudes mais dolorosas e duráveis que as naturezas nobres se levantam e se põem

em prontidão contra a ameaça que se apresenta. Nesse momento, todas as fibras do corpo se sacodem em combustão progressiva, que inflama os dons que estavam apenas em potência.

Nessa “dura escola da vida”, as exigências sempre são maiores e a severidade permeia as relações; não há indulgência e o elogio é algo raro de acontecer. Quando o sujeito se forma, porém, estará na posse das mais excelentes virtudes: paciência, sagacidade, obediência, iniciativa, coragem, autonomia intelectual, liberdade de escolha e de julgamento e ódio contra tudo que não seja verdadeiro e transparente, a toda forma de hipocrisia, a toda inocuidade representada pelo excesso de teoria desvinculado de uma ressonante ligação com a realidade.

Voltando ao assunto, como já expomos em outra oportunidade, uma consequência terrível do excesso de teoria, daquele contexto educacional europeu-alemão do século XIX (e, por que não, do nosso), era evidenciada na educação clássica, na qual os educadores modernos davam ênfase apenas à história e às curiosidades dos povos antigos. No entanto, os jovens não recebiam uma educação aos moldes dos antigos, a maneira como falavam, discutiam, escreviam, se exercitavam, sob que imperativos (em nome de que), tornavam-se “ascetas”, como conseguiam elevar seus preceitos morais como máximas efetivas de conduta. Em suma, não os encaravam como exemplos, modelos dignos de serem imitados; mestres para dar sentido à existência, mas sim como meros objetos arqueológicos.

Assim, podemos dizer que o mestre por excelência para levar adiante a educação pensada por Nietzsche é aquele que não se baseia apenas em livros, doutrinas e na transmissão de saberes, mas o homem que consiga se colocar como um modelo salutar e exemplar de conduta para os jovens discípulos, que o admirarão com grande apreço, não só pelo conteúdo dominado por ele, mas pela simetria entre vida e obra; entre seus saberes e crenças, bem como sua postura humana em consonância a eles. Tal atitude vem da ideia de se ter uma posteridade; o vislumbre de um futuro no qual nosso nome poderá ser lembrado, fazendo com que sejamos coerentes e constantes. A morte somente tem sentido quando, ao invés de ser vista apenas como passagem para outro mundo (seja ele melhor ou pior), ela vier acompanhada dessa feliz certeza de que a vida daquele que morre teve êxito, foi recheada de realizações e da afirmação da vontade. Uma morte assim serve como testemunho e exemplo para aqueles que ficam como a mais bela herança legada à vida e ao ser humano (NIETZSCHE, 1983, p. 88-91). Como afirma Nietzsche,

[...] Quando assistimos a um falecimento, surge um pensamento que reprimimos imediatamente com um falso sentimento de conveniência: que o acto de morrer não é tão importante como o pretende o consenso universal e que o moribundo perdeu, provavelmente, durante a vida, coisas mais importantes do que as que está a ponto de perder. O fim aqui, não é certamente o objectivo (1977, p. 183).

Em outras palavras, para Nietzsche, como ele faz questão de ressaltar nos aforismos 221 a 223 de *Humano, demasiado humano*, todo pensador, como todo artista e filósofo, poderá dizer que teve uma vida plena quando perceber que o fruto de seu trabalho, a seiva mais abundante de sua vida produtiva, se resguardou da ação do tempo e continua a gerar frutos a partir de suas sementes. O talento, a virilidade, a força, o ímpeto, o gênio, a jovialidade, enfim, todos os elementos constitutivos do ser do pensador e do artista e materializados no momento da criação, continuam vivos, eternamente jovens, mesmo quando o criador sentir suas forças declinando e seu tempo se extinguindo. Além do mais, assim como uma pequena bola de neve deslizando no cume de uma montanha cresce em volume e peso a cada metro percorrido, até se tornar uma avalanche monstruosa, igualmente uma obra, ao ser externalizada pelo autor, inicia uma reação em cadeia pelos efeitos gerados a partir dela, que por sua vez geram outros efeitos e, assim, sucessivamente.

Mais do que isso, essa concepção da vida enquanto um projeto permanente de afirmação da vontade, através de obras e da plena realização da natureza íntima de um pensador, proporciona uma renúncia de todo prazer hedonista ou reconhecimento social imediato (que o egoísmo latente de nossa natureza insiste em nos oferecer)³⁶. As futuras gerações, na figura de nossos amigos e pupilos, e nossa obra (expressão daquilo que acreditamos) servem como diretrizes do nosso agir, concedendo-nos o sentido da existência. Apenas por meio desse pensamento, na visão de Nietzsche, poderemos fazer com que a filosofia e o filósofo continuem existindo, em sua versão mais acabada, pronta para chacoalhar o mundo e as pessoas; para dirigir os caminhos da humanidade.

Os verdadeiros filósofos têm por missão comandar e impor a lei. [...] Determinam inicialmente a direção e o porquê do homem, dispondo para isso do trabalho preparatório de todos os operários filosóficos, de todos os dominadores do passado; apoderam-se do futuro com mãos criadoras e tudo o que é e foi lhes serve de meio, de instrumento, de martelo. Sua “procura do conhecimento” é criação, sua criação é legislação, sua vontade de verdade é vontade de domínio (NIETZSCHE, 1955 BM, p. 77, grifo do autor).

³⁶ De acordo com Nietzsche, a moleza, a indolência e, principalmente, uma vida pautada unicamente pela busca do prazer e do conforto degenera a sociedade contemporânea e a torna fraca – “todos se enfraquecem porque todos querem ter mais conforto” (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 342). Nietzsche associa o sujeito ordinário e hedonista ao animal, guiado por seus desejos e mergulhado na mais pura ignorância. Ele anseia apenas saciar seus apetites e reconhece a felicidade nesta cegueira, neste hiato existencial. Essa é a vida dos obtusos que se deixam levar pelo espírito da época e suas necessidades impostas. No entanto, a natureza projetou o homem para ser grande, ela lhe colocou um espelho cujo reflexo é a sua existência depurada de toda espécie de mediocridades. A maioria dos homens apenas por vezes consegue vislumbrar esse reflexo, sem meios de percebê-lo com nitidez; é dada ao gênio a tarefa magnífica de vencer a animalidade.

Nesse sentido, Nietzsche revela grande empatia pela figura e a filosofia de Schopenhauer, por ele ter sido um pensador que não “prestou culto” ao Estado e nem construiu métodos de cooptação entre sujeito e esfera administrativa (bem pelo contrário). Assim, muito embora Nietzsche tenha feito inúmeras autocríticas aos seus escritos e maculado seus antigos ídolos, é inegável a influência que Schopenhauer exerceu na primeira fase de seu pensamento. O que mais fascinou Nietzsche não foi propriamente a obra de Schopenhauer (mesmo tendo se servido de inúmeros conceitos dele), mas o filósofo que ele era. Tal admiração fez Nietzsche alçar-lo ao posto de parâmetro civilizatório para as futuras gerações, que teriam como tarefa, desde que se empenhassem na construção de uma cultura superior, construí-la a partir do modelo de vida e grandeza de obra de Schopenhauer. Em suas palavras: “E quando sereis aptos a pressentir que tipo de cultura deva corresponder à altura deste filósofo, então já tereis, através deste pressentimento, lançado o vosso *verdicto* sobre toda a vossa cultura (*Bildung*) e sobre vós mesmos” (NIETZSCHE apud ALMEIDA, 2014, p. 09).

2.6.1 “Schopenhauer educador”: ascensão e queda de um modelo filosófico

Em vida, Schopenhauer não foi o que se poderia chamar de um sujeito querido e estimado. Quando lecionou na Universidade de Berlin, por exemplo, tinha apenas três alunos matriculados em suas aulas, algo ridículo se comparado à legião de seguidores de seu colega de docência Hegel (maior expoente da filosofia de seu tempo). Além do mais, Schopenhauer construiu uma filosofia pessimista, contrastando com o otimismo moderno. Para ele, o “desejo” é a mola propulsora do agir humano. No entanto, apenas desejamos aquilo que não temos e, se não temos o “objeto” de nossos desejos, sofreremos. Mas, ao adquiri-lo, o desejo cessa e o processo se reinicia. Assim, diante da constituição da nossa vontade, o sofrimento é algo frequente e a existência um tipo de doença, cujo único remédio é a morte. Resta ao homem ou o suicídio (a cura definitiva) ou amenizar os “sintomas” desagradáveis inerentes à vida pelo uso de paliativos; a arte e a filosofia. Através delas é possível o controle e até mesmo a supressão da vontade e do desejo (diante das pulsões humanas e de suas consequências, a vida ascética era a única realmente livre para Schopenhauer).

Da teoria da vontade de Schopenhauer, Nietzsche retoma os elementos que poderiam ser usados para se pensar um homem novo. A suspensão da vontade, mesmo partindo de um princípio negativo, de despotencialização da força motriz do agir humano, libera a criatividade e a canaliza para a transfiguração da natureza, engendrada pelo artista e pelo filósofo (WEBER,

2011, p. 160-163). Nas palavras do próprio Nietzsche: “Agora compreendemos a maravilhosa aparição de Schopenhauer: ele reúne todos os elementos que servem ainda para o domínio da ciência. Ele retorna aos problemas originais mais profundos da ética e da arte, ele põe em relevo a questão do valor da existência” (1984, p. 26).

Para Nietzsche, tal postura intelectual deveu-se à educação de Schopenhauer. Ele teve a chance, desde criança, de conhecer outros países e culturas, o que evitou que se tornasse um chauvinista grosseiro como a maior parte dos seus contemporâneos. Isso o fez ver a real missão de um Estado, ou seja, a proteção interna e externa de seus cidadãos. Além do mais, ele não foi educado para ser um erudito, trabalhou na juventude numa casa de comércio, tendo contato com a vida real e não com divagações puramente metafísicas sobre acontecimentos passados e pensamentos mortos de outras épocas. Nietzsche evidencia esse fato como positivo porque, para ele, um verdadeiro filósofo não deve interpor entre si e o mundo as opiniões contidas nos livros. O filósofo saberá combinar tudo de mais peculiar e significativo que ele possui e aquilo que outros já produziram de grande³⁷.

Nesse sentido, Nietzsche o qualifica como formulador de uma grande filosofia, pela maneira como, indo contra todas as investigações científicas e filosóficas modernas, conseguiu contemplar o “todo da existência”; a tragicidade da vida, longe das minúcias e detalhes insignificantes às quais Kant, por exemplo, havia dado tanta ênfase. Ou seja, Schopenhauer venceu o ceticismo kantiano do conhecimento verdadeiro, mostrando como o mais importante é saber decifrar o sentido da vida, para projetá-la com mais segurança e precisão, mesmo diante dos infortúnios e sofrimentos.

De acordo com Copleston:

Nietzsche deixou-se impressionar pela pintura da vida humana tal como foi apresentada por Schopenhauer, essa sombria pintura que encarna um sério olhar sobre a vida, a visão dum homem que vê o universo como o fenômeno de uma vontade cega, sem um fim, sem um sentido definido – um cenário mutável em que impera a esterilidade, o desânimo, o sofrimento, a morte inevitável, e onde a felicidade não é senão negativa e a beatitude um sonho (COPELSTON apud FIGUEIRA; WEBER, 2014, p. 99).

Assim, igualmente Nietzsche concebe Schopenhauer como uma figura exemplar, pela sua coragem e desinibição para viver de acordo com suas crenças, renunciando, por conseguinte,

³⁷ Nesse sentido, baseando-se no exemplo de Schopenhauer, os grandes conselhos para o pensador que vise galgar patamares evolutivos mais elevados seriam evitar o chauvinismo; procurar conhecer outras nações, línguas e culturas; jamais tratar os deveres para com o Estado como o sentido da existência; não fazer uma filosofia de eruditos, dentro de masmorras universitárias; conhecer o homem no seu “habitat”, com experiências reais do mundo da vida; vindos da “escola da vida”.

ao reconhecimento público. Tal atitude é digna de apreço pelo fato do homem ser caracterizado por Nietzsche como um ser preguiçoso e covarde e, por tais motivos, todos os traços de singularidade que tornam cada indivíduo único e insubstituível são amortecidos em nome da aceitação social.

Nietzsche constrói um dos mais incríveis percursos argumentativos para explicar e defender essa ideia. Para Nietzsche, essa preguiça e covardia devem ser compreendidas dentro um contexto maior, da própria constituição da sociedade humana organizada e da civilização como a conhecemos. De tal modo, tudo começa com a linguagem. As relações semânticas no campo da linguagem foram se estabelecendo lentamente, através do contato do homem com o mundo. A busca por estruturas explicativas que o tirasse do fluxo caótico do cosmos, e desse a falsa ideia de domínio sobre a natureza, fez com que o homem se achasse em condições de entender a realidade a sua volta, como se conceitos, linguagem e coisas compartilhassem de uma mesma essência ontológica, a mercê do entendimento (WEBER, 2011, p. 151-156). Conforme essas relações foram se intensificando e complexificando, os homens, nômades e incultos, começaram a se unir e conviver num mesmo espaço. A linguagem, antes um amontoado de sons ligados a ostensividade das coisas, aumentou o seu poder de abstração, englobando também os sentimentos e as regras de conduta aceitáveis.

Aí é que começa o problema. Quando um homem primitivo apontava para um objeto e pronunciava o som correspondente a ele, cujo sentido era compartilhado por outros, a pretensa veracidade era evidente. Mas preceitos morais e regras de convivência não possuem um objeto equivalente, e, portanto, dependem da aceitação coletiva da pretensa validade dos códigos. Ou seja, são ilusões, palavras cuja origem repousa no vácuo. No entanto, para poder usufruir da convivência com seus semelhantes, o homem abraça essas ilusões como certezas absolutas. Ao mesmo tempo, afasta as ilusões que colocam em risco essa salutar convivência. A verdade só é aceita pelo grau de ganho ou prejuízo associado a ela. Da mesma forma, o indivíduo se movimenta apenas no sentido de conseguir se adaptar ao meio e ser aceito, se afastando das suas próprias pulsões (WEBER, 2011, p. 151-156).

Por isso, quando surgem homens com coragem, força, combatividade, resistência, visão ampliada e constância, sabendo usar o legado das gerações precedentes e acoplá-lo à sua própria natureza peculiar, independente de como as pessoas irão reagir diante disso, esse alguém deve ser festejado, honrado e tratado como um grande ícone, pelo menos por aqueles com iguais condições intelectuais e capacidade de compreendê-los. Foi isso, acima de tudo, que Nietzsche viu em Schopenhauer, pelo menos em sua juventude.

As mesmas razões que levaram Nietzsche a se inspirar em Schopenhauer, também o aproximaram de Descartes. Não do pensamento filosófico desse, o qual Nietzsche fez várias críticas veladas nos seus escritos, mas na sua postura investigativa, da maneira como ele, no *Discurso do método*, expõe o caminho percorrido na elaboração da sua obra e a disciplina imposta a si mesmo. O que fascina Nietzsche, portanto, é o homem Descartes do *Discurso do método*, coerente com seus pensamentos, satisfeito e feliz com a solidão da vida contemplativa que escolheu; caminhando no seu próprio ritmo rumo ao conhecimento de si e a autodeterminação intelectual.

A singela obra de Descartes é apenas um relato autobiográfico de um homem em busca de um sentido para a vida, modesto a ponto de esclarecer que o objetivo não é erigir um conjunto de fórmulas válidas a todos. Esse elogio a Descartes, cuja quarta máxima da moral provisória do *Discurso do método* serviu de epígrafe a segunda edição de *Humano, demasiado humano*, está associado à própria angústia e desestabilização de Nietzsche no seu afastamento de Schopenhauer e Wagner, vendo no filósofo francês uma referência (WEBER, 2011, p. 169-172).

Esse afastamento se deveu a uma simples tomada de consciência sobre a filosofia de Schopenhauer. Nietzsche se concentrou tanto observando o sujeito Schopenhauer, que acabou interpretando de um modo equivocado a filosofia dele, colocando muito do que ele mesmo sentia e pensava na obra de seu conterrâneo. A análise nietzschiana a respeito da filosofia de Schopenhauer, tecida na “Terceira Consideração Intempestiva”, é um pouco controversa. Nela Nietzsche fala de como, para Schopenhauer, a natureza humana comporta o mal de maneira *sui generis*, no entanto, a saída não é se afastar do sofrimento, pois ele tem uma função pedagógica. Desse modo, o homem deve abraçar a tragicidade da vida, com o ardor de um guerreiro que na visão da derrota total redobra a vontade de lutar. Essa visão de Nietzsche do ponto fundamental da filosofia de Schopenhauer, que é o sofrimento, não se sustenta, pois nesse último não tem quase nenhuma ênfase na luta e na dor, e sim mais na fuga da dor e do desejo.

Muito provavelmente, Nietzsche já está reinterpretação o pensamento de Schopenhauer, como um passo para romper com ele definitivamente mais tarde. Nesse sentido, é fundamental observar que Nietzsche, como ele mesmo faz questão de dizer no *Ecce Homo* (2008, p. 61), se utilizou das figuras de Wagner e Schopenhauer em suas obras como instrumentos para a elaboração de suas teorias, assim como Platão fez com Sócrates. Portanto, não explorou a psicologia de ambos, apenas tomou “[...] dois tipos famosos e ainda não de todo fixados, como se agarra pelos cabelos uma oportunidade de expressar algo, para assim ter na mão mais um par de fórmulas, de signos, de meios linguísticos” (NIETZSCHE, 2008, p. 61). No fundo as vozes e as

análises atribuídas a Schopenhauer, nas *Intempestivas*, eram dele mesmo, expondo seu pensamento, seu ser. Vejamos as palavras do próprio Nietzsche:

Agora, ao olhar a partir de alguma distância para aqueles estados de que são testemunho os referidos escritos, não pretendo negar que, no fundo, apenas acerca de mim falam [...] aquele escrito proporciona uma instrução inestimável, admitindo ainda que aqui, no fundo, quem fala não é “Schopenhauer como educador”, mas o seu contrário, “Nietzsche como educador” (2008, p. 61-62).

Isso fica claro na obra *Aurora*, lançada em 1881, quando Nietzsche, no aforismo 479, trata de Schopenhauer da seguinte maneira: “os seus pensamentos não constituem a história apaixonante de uma alma, não há aí romance, crises, catástrofes, e nem horas de angústia mortal, [seu pensamento] não é ao mesmo tempo, a biografia involuntária de uma alma, mas [...] a descrição e o reflexo de um *carácter* (‘do imutável!’) e a alegria obtida no próprio ‘espelho’, quer dizer, num intelecto excepcional” (1977, p. 217). Mais a frente, no mesmo aforismo, ele diz de Schopenhauer que a este “[...] a ‘evolução’, fez-lhe mal; como fazia mal ao seu horizonte intelectual; ele não tinha ‘história’” (1977, p. 217). Porém, mesmo se os predicados usados por Nietzsche ao se referir a Schopenhauer não forem muito precisos, continuam válidos quando usados para qualificar o educador, o mestre por excelência. Como o próprio Nietzsche faz questão de observar, ao se referir a Schopenhauer:

Ele [Schopenhauer] nos ensina a distinguir entre os modos reais e aparentes de fomentar a felicidade humana, e como nem a riqueza, nem as honras, nem o saber podem arrancar o indivíduo da lassidão profunda que ele experimenta diante da ausência de valor de sua existência, e ainda como o esforço para adquirir estes bens só ganha sentido com um objetivo de conjunto elevado e transfigurador: conquistar o poder para, graças a ele, vir em auxílio da *physis* e corrigir, graças a ela, ainda que minimamente, suas loucuras e suas inépcias (2009 SE, p. 184).

Para concluir, temos que dizer que, na postura assumida pelo filósofo conseguimos vislumbrar que tipo de homem está associado a sua pessoa e ao seu modo de pensar. Portanto, esse apego a Schopenhauer, mesmo que não seja a um Schopenhauer verdadeiro, vem da análise da forma em que ele construiu seu ideal de ser humano, diferente daquela erguida por outros pensadores influentes da época, como Rousseau e Goethe. “O homem de Rousseau”³⁸, por exemplo, é o homem “natural” que afirma que somente a natureza é boa e tudo o resto está à mercê da corrupção. É o ideal de homem que se agita nas revoluções socialistas, quando a massa

³⁸ As expressões o homem de Rousseau, de Goethe e de Schopenhauer, foram extraídas da Terceira Consideração Intempestiva, *Schopenhauer educador*, obra contida no livro *Escritos sobre educação* (NIETZSCHE, 2009 SE, pg. 197-201).

amorfa se levanta e busca lugares não construídos para ela; o sujeito apegado a conceitos de igualdade completamente distantes do mundo real e de suas determinações hierárquicas.

“O homem de Goethe”, ao contrário do de Rousseau, é calmo e tranquilo, ele foge da violência do mundo e evita à exaltação, o novo, a luta e tudo aquilo que perturbe sua placidez contemplativa. Ele não veio ao mundo para modificá-lo e deixar sua marca – se valendo até mesmo da destruição do sistema de coisas circundante – é apenas uma força observadora, cuja tarefa é navegar por entre a cultura da maneira mais neutra possível.

“O homem de Schopenhauer”, por sua vez, é aquele que nada contra a corrente, que combate a tudo e a todos (inclusive a si próprio) em nome da verdade (para sua efetivação, mesmo se ela vier apenas num tempo futuro). Por isso, tal homem é sempre incompreendido e execrado pela sociedade à qual pertence, agarrada até seus últimos suspiros às suas mesquinhas e falácias. O sofrimento e a solidão são os seus companheiros mais fiéis, pressupostos necessários para a tarefa grandiosa destinada a ele, como ser superior. “Sua lembrança permanece e é celebrada como a de um herói; sua vontade, mortificada por toda uma vida de fadigas e pesares, de insucesso e de ingratidão do mundo, se dissolve no Nirvana.” (SCHOPENHAUER apud NIETZSCHE, 2009 SE, p. 201).

Desse modo, para acabar com o antinaturalismo artificial da modernidade, que criou uma vasta gama de conceitos e ideias quiméricas e afetadas, na visão de Nietzsche, os melhores homens das novas gerações deverão se unir e jamais andar sozinhos, fazendo com que a sua aliança seja o elixir restaurador que irá trazer novamente a simplicidade harmônica e natural da arte e da filosofia dos antigos, só possível se estiverem ancorados na figura e na filosofia de um grande mestre. De meros reprodutores de conhecimentos, os professores tornar-se-ão pesquisadores e construtores de novas ideias, fazendo, conjuntamente a seus alunos, com que o ensino e o conhecimento nunca fiquem estagnados, continuem se reciclando e se adaptando a novas roupagens.

CONCLUSÃO

Assim, vimos um pouco sobre o pensamento polêmico e, ao mesmo tempo, lúcido e atemporal de um dos pensadores mais geniais que a humanidade já viu nascer: Friedrich Wilhelm Nietzsche. Se seus ditos e máximas por vezes são muito espinhosos e até mesmo arrogantes – pois, de acordo com ele mesmo, sua forma de filosofar era “à marteladas” – não são menos claros, concisos, extremamente inteligentes, perspicazes, eruditos, analíticos e corajosos – talvez, levando-se em conta o pano de fundo cultural e histórico de seu tempo, coragem seja o predicado que mais lhe caiba.

Qual seria a base da argumentação nietzschiana? Qual o fundamento que perpassa a sua filosofia? Poderíamos interpretar como sendo a sua concepção de homem enquanto vontade de potência. Ao operar o processo de subtração do referencial metafísico, religioso e moralizante, mantido pelas tradições; ao elidir, por conseguinte, a finalidade última do agir e do existir, não mais condicionados pelo pano de fundo transcendental; ao rebaixar o homem à mera espécie biológica e, enquanto tal, insignificante em meio à ordem cósmica, alheia a sua vontade e inconsciente de sua existência, Nietzsche tira a sacralidade e a importância que o homem atribuiu a si mesmo.

O que somos então? Um amontoado de ossos, carne, pele, músculos, nervos, órgãos e um cérebro imenso, que, juntos, funcionam de modo complementar e permitem, quando nutridos e em plena capacidade fisiológica, continuarmos vivendo. Porém, ao mesmo tempo somos seres simbólicos, e no universo do símbolo conseguimos nos elevar além de nossa rele natureza biológica. As faculdades mentais, aperfeiçoadas ao longo da história, nos permitiram criar um mundo de abstrações, de conceitos, ideias, relações casuais, de ilusões metafísicas, enfim, de símbolos, relacionados arbitrariamente com a ostensividade das coisas; links mentais usados como pontes entre o homem e o mundo.

Como a criatividade humana é ilimitada, o homem usou seu potencial simbólico para criar estruturas de significação desvinculadas da realidade, e passou a vê-las como efetivamente reais. As essências, os entes sagrados, os cânones diretivos e as próprias pretensões atribuídas ao intelecto, além de seu verdadeiro alcance, têm sua gênese no “descarrilamento” da criatividade, que fez o homem se outorgar um poder inverossímil à racionalidade e se colocar numa posição ontológica privilegiada, que culminou no cientificismo e no racionalismo tecnicistas modernos (WEBER, 2011, p. 246-248).

Desse modo, em meio ao grande otimismo gerado pela célere evolução da ciência e da técnica, que permeava o mundo moderno, Nietzsche foi um dos pensadores que primeiro percebeu o fato dos modelos de progresso, no fundo, carregarem uma profunda ambiguidade. Como vimos, esse paradoxo é percebido no horizonte da técnica, que quanto mais progride, mais vai ocasionando uma “retroevolução” do espírito e da cultura. A extrema impessoalidade das relações dos homens entre si, e deles com o social, típico da racionalização, castra o elemento subjetivo, a razão que perscruta e se impõe, o poder de decisão, o sentimento, a capacidade de agir e de interagir com a natureza das coisas e dos homens, a força para criar e modificar o ambiente. A imensa estrutura abstrata e “objetificante” cria um pano de fundo teleológico, no qual apenas os meios são discutíveis, e o dinheiro é a grande metáfora agregadora de tudo.

Nesse sentido, na perspectiva nietzschiana, a forma que a intelectualidade e a ciência assumiram no mundo moderno não difere muito da religiosidade cristã-medieval. Na verdade, a escalada vertical rumo a uma existência supostamente mais evoluída e o sentido teleológico atrelado à conquista de uma vida plena, aproximam as duas grandes forças motrizes ocidentais, e as fazem pertencer a um mesmo horizonte, por assim dizer, ontológico de encarar a condição humana.

O racionalismo absolutizado e monolítico, que vê o mundo e a complexidade intangível do homem como algo capturável e direcionável, representa o oposto daquilo que Nietzsche acreditava ser o modelo mais confiável de avaliação do cosmos e do homem em sua inteireza. Ou seja, justamente a inexistência de modelos; o niilismo salutar de uma existência sem um sentido exato e a priori, o que coloca nas mãos do homem a responsabilidade pela construção de caminhos dignos e que preencham o vazio de sua vida orgânica e “inessencial”. A certeza quanto ao fato de ser protagonista na grande, usando as palavras do Imperador Augusto no leito de morte, “farsa que se chama vida”, igualmente lhe entrega a responsabilidade em relação ao progresso da cultura, dos povos e da humanidade.

Em outras palavras, para Nietzsche, a evolução de um povo, nas diversas áreas de atividade, é desencadeada pelas naturezas mais completas, que conseguem vencer as convenções e dar um passo decisivo para o engrandecimento do povo que as acolheu, e não a uma imagem puramente abstrata de Estado. Conforme percebemos, a única arma contra esse sistema sufocante e “planificador” erigido na sociedade capitalista europeia; o único refúgio para se defender as novas gerações da “barbárie racionalista” de uma época sem expoentes a altura do edifício construído pela grandeza da alma humana, seria a educação. A partir dela, novos gênios surgiriam em nosso mundo, livres das correntes do cientificismo e tecnicismo modernos. Nesse

sentido, vimos que o primeiro passo rumo a essa utopia está no repensar a formação e os modelos pedagógicos vigentes, buscando exemplo nas naturezas mais superiores que a história humana já evidenciou e, através desses exemplos, criar todas as condições cabíveis para elevar novos indivíduos aos patamares da genialidade. (MELO SOBRINHO, 2009, p. 23).

Porém, na modernidade a falta de um “norte” que servisse como esqueleto para a educação, impedia um direcionamento mais preciso e menos oscilante. Preceitos clássicos, religiosos e científicos conviviam mutuamente e de forma paradoxal nas escolas e universidades, confundindo até mesmo os mestres (é justamente nessa brecha dentro das instituições que o Estado se imiscuía e tentava tirar proveito próprio). Nesse sentido, (ancorados nas ideias de Nietzsche) evidenciamos como, para que um ideal novo de evolução se eleve enquanto máxima, os homens mais insígnies necessitam de liberdade e independência, e é aí que deveria entrar em cena o Estado para lhe garantir essas condições. Quando isto não ocorre e a educação é vista como ferramenta de homogeneização o gênio (ou seu poder transformador) é amortecido e seu país estagnado. Era esse o grande problema em sua época com a educação, encarada e valorizada meramente enquanto oferecedora de ferramentas utilitaristas, que levava a efeito o que Nietzsche chamava de “o ensinamento da máquina”³⁹.

Como diria Nietzsche, em um de seus aforismos póstumos, “a humanidade é uma abstração” (2009 AF, p. 347). Todas as coisas grandes e belas, todos os conhecimentos e os meios para alcançá-los, toda forma de elevação humana para longe e acima de nossas próprias limitações carregam de significado e importância o conceito e a sua ressonante ligação semântica que nos classifica enquanto espécie. Resta-nos, por conseguinte, nos empenharmos para jamais deixar esmorecer o fogo de nossas capacidades, muito menos nos contentarmos com a inércia de uma existência pautada unicamente pela reprodução daquilo que outros em outras épocas construíram.

Num mundo que simplesmente parece ter esquecido a formação humana, aos moldes da *Bildung*, e que se apega mais do que nunca a “ídolos” de toda espécie; em que a educação, como nosso velho filósofo já havia se dado conta, simplesmente proscreveu o cultivo do espírito e do pensamento reflexivo do sujeito, em sua singularidade, elegendo em seu lugar uma educação medíocre e utilitarista; no qual forças ocultas, vindas da superestrutura gravitacional que gira em torno da sociedade, moldam o indivíduo e lhes cria diretrizes carregadas de segundas intenções,

³⁹ “A máquina ensina com seu próprio exemplo como encadear multidões de homens em operações nas quais cada um tem somente uma coisa a fazer; ela fornece o modelo da organização dos partidos e da condução da guerra. O que ela não ensina, por outro lado, é a soberana disposição de si; ela faz de um grande número de seres uma única máquina e de cada indivíduo o instrumento de um único fim. O efeito geral que ela obtém é ensinar a utilidade da concentração” (NIETZSCHE, 2009 AF, p. 323).

sem contrapontos de nenhuma espécie, Nietzsche permanece atualíssimo. E, para quem se dignar a estudar e entender esse provocante pensador terá uma ferramenta poderosa contra a pequenez humana e a absorção ao fluxo do redemoinho da sociedade capitalista ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Básicas

ALMEIDA, Rogério Miranda de. A Cultura, o Estado e a Educação nos “Escritos Trágicos” de Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 110-133, fevereiro de 2014.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1997.

FÁVERO, Alcemira Maria. A gênese da consciência moral: uma leitura em Nietzsche. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

FÁVERO, Altair Alberto. Pessimismo e arte na cultura: o dionisíaco e o apolíneo em *O nascimento da tragédia*. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

GELAMO, R. P.; PAGNI, P. A. Nietzsche, no limiar da educação contemporânea: crítica à cultura, formação do gênio e infância na educação filosófica. In: PAGNI, P. A.; SILVA, D. J. (org.) *Introdução à filosofia da educação: temas contemporâneos e história*. São Paulo: Avercamp, 2007.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HARDT, Lúcia Schneider. A dimensão trágica da sala de aula. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

HERMANN, Nadja. Nietzsche: crítica e transvaloração da educação. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

LAGO, Clenio. O trágico no processo educativo. FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

_____. Sobre o devir em Nietzsche: uma provocativa. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

MANN, Heinrich. A glória póstuma. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O pensamento vivo de Nietzsche*. Traduzido por Sérgio Milliet. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

MARTON, Scarlett. Claustros vão se fazer outra vez necessários. In: AZEVEDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Unijuí, 2008.

MELO SOBRINHO, Noéli Correia de. Prefácio. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

MENDONÇA, Samuel. Educação como crítica de si: a trajetória de Friedrich Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 134-146, fevereiro de 2014.

NEUKAMP, Elenilton. O professor Nietzsche e a educação. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

NIETZSCHE, F. A alegre ciência. Traduzido por Sérgio Milliet. In: __ *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

NIETZSCHE, F. A genealogia da moral. Traduzido por Sérgio Milliet. In: __ *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

NIETZSCHE, F. Além do bem e do mal. Traduzido por Sérgio Milliet. In: __ *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Traduzido por Mário da Silva. São Paulo: Círculo do livro, 1983.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Traduzido por Rui Magalhães. Porto: Rés, 1977.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

NIETZSCHE, F. Da utilidade e dos inconvenientes dos estudos históricos. Traduzido por Sérgio Milliet. In: __ *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.; 1955.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*. Traduzido por Artur Morão. Covilhã-PT: LusoSofia, 2008.

NIETZSCHE, F. Fragmentos póstumos e aforismos. In: __ *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. Traduzido por Ana Lobo. Porto: Rés, 1984.

NIETZSCHE, F. Shopenhauer educador. Traduzido por Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: __ *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

NIETZSCHE, F. Sobre os futuro de nossos estabelecimentos de ensino. Traduzido por Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: __ *Escritos sobre educação*. 4. Ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

NIETZSCHE, F. Vontade de domínio. Traduzido por Sérgio Milliet. In: __ *O pensamento vivo de Nietzsche*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A., 1955.

OSELAME, Valmor Luiz. Nietzsche e o trágico. In: FÁVERO, A.A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

PEREIRA, Vilmar Alves. O ataque ao sujeito metafísico: algumas relações com a noção moderna de infância. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

RODRIGUÊS, Luiza Contijo. *Nietzsche e os gregos: a arte e “mal-estar” na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.

TREVISAN, A. L.; DEVECHI, C. P. V. Nietzsche e a reafirmação da vida: contribuições póstumas para a educação. In: FÁVERO, A. A.; LAGO, C. (org.). *Leituras sobre Nietzsche e a educação*. Passo Fundo: IMED, 2010.

TRINDADE, Rafael. *O eterno retorno em Nietzsche*. Disponível em: < <http://arazaoinadequada.wordpress.com/2013/02/26/Nietzsche-eterno-retorno.htm>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

WEBER, José Fernandez. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina-PR: Eduel, 2011.

Complementar

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo, 1983: Zahar.

BENINCÁ, Elli. *Introdução à Filosofia*. Passo Fundo: Berthier, 1975.

BRAGA, Antonio Carlos. Apresentação. In: NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. São Paulo: Escala, 2007.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2 ed. Traduzido por J. Guinsburg & B. Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FIGUEIRA, F. L. G.; WEBER, J. F. A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 95-109, fevereiro de 2014.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Educação (*bildung*) enquanto verniz: crítica ao Estado e psicofisiologia. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 62-75, fevereiro de 2014.

HAAASE, Ullrich; tradução: MARQUES, Edgar da Rocha. *Nietzsche: introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

HARDT, L. S. Como a condição trágica é fecunda para pensar a formação de professores: A filosofia da educação e o cultivo de si. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 147-163, fevereiro de 2014.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. São Paulo: Escala, 2007.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo: ensaio de crítica do cristianismo*. São Paulo: Editora Escala, 2003.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Traduzido por Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PETA, Nicolina L.; OJEDA, Eduardo A. B. *História: uma abordagem integrada*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2003.

RODRIGO, Lidia Maria. Nietzsche e a construção do humano por meio da educação. In: WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina-PR: Eduel, 2011.

SILVA, Mário da. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Círculo do livro, 1988.

SILVA, Wagner. A educação pulsional em Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 36-61, fevereiro de 2014.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. O homem como uma somatória unitária de *Erlebenisse* (vivências) em Nietzsche. In: *Filosofia e Educação*. Campinas, v. 6, n. 1, p. 76-94, fevereiro de 2014.

CIP – Catalogação na Publicação

M376f Martello, Dionei José
Friedrich Nietzsche e a educação : crítica à metafísica e a formação do
homem superior / Dionei José Martello. – 2015.
126 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Passo Fundo,
2015.

Orientação: Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Educação. 3. Filosofia da mente.
4. Valores. 5. Ética. I. Dalbosco, Claudio Almir, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Catalogação: Bibliotecária Angela Saadi Machado - CRB 10/1857