UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE, UNICENTRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM EDUCAÇÃO

LUCINÉIA APARECIDA FERREIRA

A DIMENSÃO ESTÉTICO-TRÁGICA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO

GUARAPUAVA/PR

2019

LUCINÉIA APARECIDA FERREIRA

A DIMENSÃO ESTÉTICO-TRÁGICA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade Estadual do Centro-Oeste, UNICENTRO, para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: Educação.
Orientadora: Prof.ª Dr.ª Luciane Neuvald
Linha de Pesquisa: Políticas Educacionais, História e Organização da Educação.

GUARAPUAVA/PR

2019

Catalogação na Publicação
Biblioteca Central da Unicentro, Campus Cedeteg

Ferreira, Lucinéia Aparecida
F383d A dimensão estético-trágica do pensamento de Nietzsche e suas implicações para a educação / Lucinéia Aparecida Ferreira. – – Guarapuava, 2019.
x, 153 f. : il. ; 28 cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Centro-Oeste, Programa de Pós-Graduação em Educação, área de concentração em Educação (Linha de Pesquisa : Políticas educacionais, História e Organização da Educação), 2019.

Orientadora: Luciane Neuvald
Banca examinadora: Luciane Neuvald, Carlos Herold Junior, Alessandro de Melo

Bibliografia

1. Educação. 2. Nietzsche. 3. Dimensão estético-trágica. 4. Valores morais. 5. Transvaloração de todos os valores. 6. Corpo. I. Título. II. Programa de Pós-Graduação em Educação.

CDD 370

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE, UNICENTRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO, PROPESP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, PPGE

TERMO DE APROVAÇÃO

LUCINÉIA APARECIDA FERREIRA

A DIMENSÃO ESTÉTICO-TRÁGICA DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A EDUCAÇÃO

Dissertação aprovada em 20/09/2019 como requisito parcial para obtenção do título de Mestre no Curso de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, UNICENTRO, área de concentração em Educação, pela seguinte Banca Examinadora:

Profª. Drª. Luciane Neuvald
(Orientador/UNICENTRO)

Prof. Dr. Carlos Herold Júnior
(UEM)

Prof. Dr. Alessandro de Melo
(UNICENTRO)

GUARAPUAVA-PR
2019

Home Page: http://www.unicentro.br

Campus Santa Cruz: Rua Pe. Salvatore Renna, 875 – Cx. Postal 3010 – Fone: (42) 3621-1000 – FAX: (42) 3621-1090 – CEP 85.015-430 – GUARAPUAVA – PR
Campus CEDETEG: Rua Simeão Camargo Varela de Sá, 03 – Fone/FAX: (42) 3629-8100 – CEP 85.040-080 – GUARAPUAVA – PR
Campus de Irati: PR 153 – Km 07 – Riozinho – Cx. Postal, 21 – Fone: (42) 3421-3000 – FAX: (42) 3421-3067 – CEP 84.500-000 – IRATI – PR

Impresso com recursos públicos por jbneitra na UNICENTRO
Impresso com recursos públicos por jbneitra na UNICENTRO

Trabalho dedicado aos meus pais, Lurdes e Moacir, que fazem tudo por mim e sem os quais teria sido muito mais difícil chegar até aqui.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Lurdes, maior incentivadora de vida. A caminhada até aqui foi possível graças a ela, que me ajudou a ver luz quando eu acreditei que só havia trevas. Além de tudo, essa conquista se torna mais especial quando lembro que minha mãe me ensinou as primeiras letras. Decidi seguir o caminho da educação por tê-la como meu primeiro e grande exemplo.

Ao meu pai, Moacir, que, na sua simplicidade, sempre me inspirou a lutar. Não entendia muito bem porque eu passava grande parte do tempo, durante este período, a ler e a escrever. Mas, sempre soube que eu buscava fazer algo de que ele teria orgulho.

Aos meus irmãos, Marcos, Luciana e Paulo. De modos muito distintos, os três me ensinam muito sobre a vida. Ao Marcos, em especial, agradeço por se preocupar tanto comigo e por me fazer acreditar que eu teria potencial para dar o rumo que eu desejasse à minha existência.

Aos meus sobrinhos, Maria Eduarda, Bruno, Leonardo e Igor. Carinhosamente, agradeço por me ajudarem a compreender melhor minhas responsabilidades no mundo.

Muito especialmente, agradeço à minha orientadora, Prof.ª Dr.ª Luciane Neuvald. Ela, que me acolheu a partir do segundo semestre do curso de mestrado, me respeitou, incentivou e dedicou confiança. Minha gratidão por ser este ser de luz na vida de tantos alunos, pela responsabilidade comigo assumida e por aceitar a aventura perigosa de estudar Nietzsche.

Ao Prof. Dr. Alessandro de Melo, por ser a criatura mais doce que pude conhecer durante a trajetória do mestrado. Agradeço pelas contribuições na oportunidade do exame de qualificação – e, posteriormente, na defesa – e pelas muitas reflexões suscitadas nas aulas de sua disciplina. Mas, muito mais importante que isso, gratidão por segurar minha mão quando eu despencava do abismo, jamais esquecerei a atitude acolhedora reservada a mim.

Ao Prof. Dr. Carlos Herold Junior, pelas considerações na oportunidade do exame de qualificação e defesa da pesquisa. É uma honra ter um professor prestigiado e de renome na apreciação de meu trabalho.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNICENTRO. Em especial, agradeço aos professores Emerson, Marisa, Jamile

e Jefferson – responsáveis por ministrar as aulas das disciplinas as quais pude participar.

Ao Prof. Dr. Paulo Guilhermeti, meu orientador durante a graduação em Pedagogia. Não poderia deixar de citá-lo, pois se trata de uma das grandes referências da vida acadêmica. Foi com a ajuda dele, no Programa de Iniciação Científica, que tudo começou.

À amiga Adriana Müller, um grandioso presente do mestrado. Sou grata por todos os ensinamentos, reflexões e compartilhamento de experiências. Trata-se de uma mulher guerreira e batalhadora, que, com todas as limitações que a vida real de uma mulher do campo impõe, não esmoreceu durante o caminho.

A todos os colegas da turma de 2017 – a sexta turma do Programa – por tudo que pudemos compartilhar juntos. Agradeço, principalmente, aos colegas da Linha de Políticas Educacionais, História e Organização da Educação. Foram tantas e tantas reflexões, compartilhamento de angústias, além de boas e acolhedoras risadas.

Às meninas da “Van de Irati”, agradeço pela alegria do grupo, que ajudou a aliviar a tensão e o cansaço durante o período de viagens.

À Anabelli, que foi funcionária da secretaria do Programa, por ser tão prestativa e atenciosa.

Ao grande amigo Marcelo Gomes, por ser um artista tão sensível e um ouvinte tão paciente. As tantas reflexões que fazem parte dessa amizade tão especial me ajudam a ser uma pessoa melhor. Agradeço por dar leveza aos meus dias no período árduo da pesquisa.

Ao senhor Paulo Melo, pelos valiosos conselhos direcionados a mim nas oportunidades em que pudemos conversar e pelas contribuições e dicas.

A todos aqueles que, de algum modo, cruzaram meu caminho e me ajudaram a dar sentido às vivências. Minha existência no mundo ganha sentido próprio graças à relação com pessoas que vivem sob perspectivas muito distintas.

O que se faz por amor sempre se faz
além do bem e do mal.

Friedrich Nietzsche

FERREIRA, Lucinéia Aparecida. A dimensão estético-trágica do pensamento de Nietzsche e suas implicações para a educação. 2019. 152 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, 2019.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo central compreender a dimensão estético-trágica do pensamento do filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche e suas implicações para o campo da educação. Por meio de uma investigação bibliográfica, realiza-se um estudo acerca dos principais conceitos e categorias que constituem a filosofia nietzschiana. Considera-se que a dimensão estético-trágica nietzschiana se constitui como uma importante concepção filosófica, pois busca uma compreensão acerca do ser humano a partir da inteireza da existência. Além disso, as reflexões nietzschianas específicas sobre o ensino demonstram uma preocupação com uma formação autêntica, que não se submeta a interesses imediatos e utilitaristas; tais reflexões, desenvolvidas por Nietzsche no início de sua produção filosófica, denotavam, desde então, o interesse por uma educação pensada a partir do cultivo da força e do amor à vida. Finalmente, a partir de um diálogo com os conceitos desenvolvidos nos períodos intermediário e maduro da filosofia nietzschiana, considera-se que as contribuições fundamentais dessa perspectiva relacionam-se ao projeto de transvaloração de todos os valores. A dimensão estético-trágica, portanto, prima por uma educação voltada ao cultivo da força e do encorajamento. O homem é concebido em sua condição trágica existencial e assume a responsabilidade da criação de valores próprios e singulares. A contar do questionamento dos valores morais estabelecidos pela tradição ocidental, o ser humano é provocado a compor sua vida como o artista elabora sua obra de arte. A existência construída de modo estético-trágico não busca subterfúgios para escapar da dor e do sofrimento. A educação estético-trágica acolhe as dificuldades como caminhos pedagógicos para o cultivo de um espírito livre.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; dimensão estético-trágica; valores morais; transvaloração de todos os valores; corpo.

FERREIRA, Lucinéia Aparecida. The aesthetic-tragic dimension of Nietzsche's thought and its implications for education. 2019. 152 p. Dissertation (Master in Education) - Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, 2019.

ABSTRACT

This dissertation objective to understand the aesthetic-tragic dimension of the philosopher Friedrich Wilhelm Nietzsche's thought and its implications for education field. Through a bibliographical investigation, a study is made about the main concepts and categories that constitute the Nietzschean philosophy. The Nietzschean aesthetic-tragic dimension is an important philosophical conception, as it understanding about the human from the wholeness of existence. Specific Nietzschean reflections on teaching show a concern for authentic education which does not submit to instant and utilitarian wishes;The reflections developed by Nietzsche at beginning of his philosophical production have since denoted the interest in an education designed from cultivation of strength and love for life. Finally, from a dialogue with concepts developed in the middle and mature periods of Nietzschean philosophy, it is considered that fundamental contributions of this perspective relate to project of transvaluation of all values. Therefore aesthetic-tragic dimension, excels in an education focused on cultivation of strength and encouragement. Man is conceived in his existential tragic condition and assumes the responsibility for creation of his own unique values. From inquiry of moral values established by western tradition, the human is enthusiastic to compose his life as the artist elaborates his work of art. The aesthetic-tragic existence does not seek subterfuge to scape pain and suffering. The aesthetic-tragic education welcomes the difficulties as pedagogical ways for cultivation of a free spirit.

KEYWORDS: Nietzsche; aesthetic-tragic dimension; moral values; overvaluation of all values; body.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11

1. EM BUSCA DO ABISMO: PRIMEIROS OLHARES SOBRE A TEORIA DE NIETZSCHE.....17
1. 1 Por que Nietzsche?.....17
1.2 A apologia da arte trágica.....21
1.3 Da Crítica da Moral à Crítica da Ciência.....38
1.4 Transvaloração de Todos os Valores e Vontade de Potência.....49
1.5 O Eterno Retorno e O Além-do-Homem.....56

2. REFLEXÕES DE NIETZSCHE ACERCA DA EDUCAÇÃO: SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO.....64
2.1 A Formação da Unidade Política Alemã.....66
2.2 Primeira Conferência.....68
2.3 Segunda Conferência.....73
2.4 Terceira Conferência.....81
2.5 Quarta Conferência.....87
2.6 Quinta Conferência.....92

3. AS IMPLICAÇÕES DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE PARA A EDUCAÇÃO: APENAS O INÍCIO DO CAMINHO.....99
3.1 O cultivo do Espírito Livre como caminho para a formação.....100
3.2 Algumas palavras sobre a concepção de Corpo em Nietzsche.....117
3.3 As implicações da Dimensão Estético-trágica como possíveis contribuições para a educação.....127

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....144

REFERÊNCIAS.....150

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa ambiciona um estudo acerca do pensamento de um dos filósofos mais importantes da modernidade: Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). O desafio de escolher a filosofia nietzschiana como temática de trabalho originou-se a partir de um processo de transformação acadêmica e pessoal. O estranhamento frente às situações problemáticas – ou filosóficas – emergiu de modo evidente desde a formação inicial. Foram experimentadas algumas perspectivas, alguns olhares sobre a formação humana, até o encontro com Nietzsche. Ainda no início do curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, partia-se de outra matriz teórica. Assim, percorreu-se um caminho talvez acidentado – como é a própria vida –, um pouco mais longo e difícil, mas, que pode permitir a construção de uma relevante perspectiva sobre a educação.

Faz-se necessário ressaltar que a obra de Nietzsche possui, em seu sentido amplo, uma relação intrínseca com a formação humana. Além disso, o autor elaborou reflexões específicas acerca da educação e do ensino. Nesse sentido, o pensamento de Nietzsche é cada vez mais difundido e explorado como objeto de pesquisa na área da educação; em outras palavras, as pesquisas dedicadas ao estudo da perspectiva estético-trágica nietzschiana ganham cada vez mais espaço no cenário do debate acerca da educação.

São muitas as possibilidades que poderiam constituir-se como objeto de estudo, visto que o filósofo em questão trata de uma variedade de temas. Autores como Machado (2017), Giacoia Junior (2000) e Dias (1997) convergem na ideia de que Nietzsche elaborou uma filosofia que propunha a existência como obra de arte.

É fundamental evidenciar, assim, que a perspectiva nietzschiana é norteada por princípios do existencialismo[1]. Ademais, a questão estética pode ser entendida como o princípio formativo primordial nesse âmbito teórico. O

[1] É importante destacar que Nietzsche não se proclama como um existencialista. O Movimento Existencialista propriamente dito emerge posteriormente ao desenvolvimento da produção filosófica nietzschiana. Entretanto, o enredo interpretativo aqui adotado compreende Nietzsche a partir de um registro que pode ser considerado existencialista; isto é, existencialista no sentido geral do termo – pois convida o homem a assumir uma condição de enfrentamento e responsabilidade frente à existência. Quando se fala em enredo interpretativo, refere-se ao caminho traçado para o desenvolvimento do trabalho; ou seja, não há um único caminho de interpretação do pensamento do autor. O enredo aqui adotado diz respeito a uma forma de interpretação, que não é única e nem absoluta.

modo como o pensamento lógico-racional foi desenvolvido ao longo da história do Ocidente era estranho para Nietzsche. Na concepção do autor, o aparecimento da figura de Sócrates marcou o início de uma cultura obcecada pela busca e aperfeiçoamento da verdade. Por outro lado, os gregos arcaicos, que viveram na fase anterior ao período socrático, eram capazes de lidar com a inteireza da existência e, portanto, eram capazes de construir a vida como um artista produz sua obra de arte.

A ascensão da escola socrático-platônica significou, para a concepção nietzschiana, a emergência de uma perspectiva que prioriza elementos da racionalidade e que tende a suprimir os lados obscuros do mundo: o erro ou o mal. Nessa direção, os problemas que envolvem o conhecimento norteiam o pensamento de Nietzsche, mas ele não possui a preocupação de desenvolver uma concepção epistemológica. Ele desejou realizar a crítica da ciência, não por meio da ciência, mas, por meio da arte, pois, para o autor, o conhecimento racional foi elaborado historicamente a partir de princípios dogmáticos. De modo amplo, a filosofia clássica e a ciência moderna, baseadas num modelo ideal, seriam imagens transfiguradas da metafísica e da religião – influências fundamentais da moral ocidental –, assim, colocam-se numa posição salvacionista, que não permite o erro e o caos.

Destarte, a cultura do Ocidente foi produzida ao longo dos tempos, do ponto de vista de Nietzsche, a partir de antagonismos de valor – bem e mal, verdade e erro. Esse tipo de oposição contribui para que importantes âmbitos da existência sejam elididos, pois o ser humano passa a buscar as certezas, os elementos que proporcionam segurança e conforto. Trata-se de uma tradição histórica que marca profundamente o modo de pensar e agir do homem ocidental. E, além da formação ampla na sociedade, as tendências pedagógicas também fincam suas raízes nesse tipo de concepção, que produz homens apequenados e fracos[2].

Nietzsche, em outra direção, propõe uma possibilidade artística que aponta na direção da apreensão de todas as experiências humanas no

[2] Grosso modo, a perspectiva nietzschiana considera que os homens moralizados – sob a tradição ocidental judaico-cristã – tornam-se enfraquecidos –, pois, seus instintos naturais são oprimidos historicamente. A força, do ponto de vista nietzschiano, deve ser cultivada como aspecto fundamental da existência. O cultivo da força alimenta a vida. O homem formado a partir da vida constitui-se como forte.

mundo[3], de forma a incorporar os obstáculos e potencializar a formação. É vital destacar desde já que a valorização das misérias humanas – dos elementos considerados sombrios historicamente – não significa pessimismo. A aceitação da existência em sua completude implica que o homem ame seu destino – sua condição de tragicidade – com alegria, e não de forma resignada. A vida é constituída de êxtases e misérias. As experiências trágicas, as angústias, o caos e o sofrimento podem ser encarados como possibilidades de elevação humana.

Durante as últimas décadas, os agrupamentos humanos sofreram fortes transformações nas relações sócio-econômicas e políticas, que parecem colaborar com experiências educativas cada vez mais aceleradas e utilitaristas. As discussões profundas acerca da existência continuam, assim, a merecer espaço de debate. A reflexão sobre o papel do homem no mundo – ou seja, pensar sobre os grandes problemas que perseguiram o ser humano desde os tempos mais primórdios – é uma necessidade fundamental e urgente. Desse modo, compreende-se que a perspectiva estético-trágica nietzschiana emerge como uma contribuição essencial.

Destarte, é importante fomentar as discussões no âmbito da pesquisa em educação – no sentido de ampliar e abrir espaço para que estudos futuros considerem, cada vez mais, a possibilidade de abordagem dos conceitos fundamentais elaborados por Nietzsche. Todavia, se faz necessário destacar que diversos estudiosos dedicam décadas de suas vidas à compreensão da perspectiva estético-trágica nietzschiana. Esta pesquisa – elaborada em apenas dois anos – configura-se somente como uma singela contribuição.

A contar dos elementos apontados que parecem justificar a relevância desta dissertação, o trabalho será norteado pelo seguinte problema de pesquisa: de que modo se constitui a dimensão estético-trágica do pensamento do filósofo Friedrich Nietzsche e quais suas possíveis implicações para o campo da educação?

[3] Quando se fala em todas as experiências humanas no mundo, refere-se à consideração dos aspectos historicamente colocados como negativos. A completude da vida humana deve acolher o êxtase, mas também o caos. Nesse sentido, a perspectiva estético-trágica não nega o sofrimento e a dor; os momentos de miséria e angústia são acolhidos como possibilidades de fortalecimento.

Portanto, esta pesquisa é realizada a partir de uma investigação exclusivamente bibliográfica. O objetivo central deste trabalho consiste em compreender a dimensão estético-trágica do pensamento de Nietzsche e suas possíveis implicações para a educação. Para que se possa viabilizar a busca do objetivo geral, dividiu-se o trabalho em três objetivos específicos. Cada objetivo será correspondente a um capítulo desta dissertação.

No primeiro capítulo, o objetivo traduz-se em realizar um estudo sobre os principais conceitos e categorias que compõem o pensamento de Nietzsche. Esse capítulo é formado de cinco seções. Na primeira seção, buscou-se elaborar uma sucinta abordagem sobre a vida de Nietzsche e explicitar o porquê da opção pelo autor. No segundo momento, a preocupação voltou-se à compreensão de algumas categorias estudadas por Nietzsche, sobretudo, em seu período de juventude; assim, a apologia da arte trágica é entendida a partir das categorias estéticas – "apolíneo" e "dionisíaco" – noções presentes já no primeiro livro do filósofo: "A Origem da Tragédia"; ainda na segunda seção discute-se brevemente a possível influência da filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer sobre o pensamento de Nietzsche. Na seção terceira, a análise centra-se na crítica da moral e crítica da ciência: o modo pelo qual as velhas dicotomias metafísicas e religiosas (existência de dois mundos, bem como antagonismos de valor) marcam a moral e, de modo relacionado, o pensamento científico. Na quarta seção, busca-se compreender a necessidade colocada por Nietzsche de uma superação dos valores vigentes; assim, é abordado o conceito de transvaloração de todos os valores, bem como o conceito de vontade de potência. Os dois conceitos são abordados de modo interligado, pois se entende que o procedimento genealógico nietzschiano (que investigou a origem dos valores) vislumbra que as apreciações humanas devem ser submetidas ao crivo da vida – e vida é vontade de potência. Na quinta e última seção do capítulo, são abordados os seguintes conceitos: o eterno retorno e o além-do-homem. Tais conceitos configuram-se como dois ensinamentos nietzschianos que visam à possibilidade de uma existência que busca vitalidade e constante superação. Isto significa que as instâncias de valor foram criadas, não existem *a priori*. Portanto, a partir da compreensão de que a vontade de potência deve ser a última instância de análise para todas as

coisas, o ser humano é capaz de criar e atribuir seus próprios sentidos ao mundo.

No segundo capítulo, o objetivo consiste em apreender as reflexões desenvolvidas por Nietzsche especificamente sobre as questões relacionadas à educação e ao ensino. Desse modo, será apresentado o conteúdo de cinco conferências realizadas pelo autor, no ano de 1872, na cidade da Basiléia. Essas conferências foram proferidas no intuito de desenvolver uma análise acerca das instituições de ensino da Alemanha, da segunda metade do século XIX, e foram assim intituladas: “Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino”. Cada conferência possui um tema particular, mas todas são articuladas em torno da temática central – o problema da cultura e a relação desta com o Estado. A primeira seção, portanto, foi elaborada com a finalidade de compreender, mesmo que de modo sumário, a formação da Unidade Política na Alemanha. Isto se faz necessário para que se possa apreender a expansão quantitativa dos estabelecimentos de ensino de modo relacionado à formação do Estado em torno da antiga Prússia. As seções seguintes abordam o conteúdo das conferências: cada seção corresponde às reflexões de uma conferência. Portanto, a segunda seção trata das questões acerca da cultura e da educação. A terceira seção centra-se no entendimento do papel e da importância do ginásio alemão. A quarta seção explicita os desvirtuamentos da real função do ginásio. A quinta seção ocupa-se em compreender as finalidades da cultura e da educação quando vinculadas a um Estado Cultural. Por fim, a sexta seção trata da Universidade Alemã. É importante destacar desde já que o segundo capítulo possui uma característica particular. As conferências foram elaboradas por Nietzsche em forma de diálogo. Assim, os personagens foram preservados para que se possa apresentar a riqueza literária do autor. O capítulo é elaborado, então, de forma praticamente exclusiva a partir dos textos originais das conferências, ou seja, praticamente sem a utilização de textos de comentadores. Essa colocação não visa, de modo algum, a secundarizar a importância do trabalho dos comentadores da obra de Nietzsche – pois, estes proporcionam as bases para que se possa realizar uma aproximação ao pensamento do autor; tal observação é destacada no intuito de se justificar a utilização de, por assim dizer, somente uma referência para a composição do texto.

O terceiro capítulo possui o objetivo de refletir sobre as possíveis implicações do pensamento de Nietzsche sobre a educação. É importante destacar que – conforme o enredo interpretativo aqui adotado – os conceitos e categorias fundamentais da filosofia nietzschiana são aqueles apresentados principalmente no primeiro capítulo. Isso porque buscaram abranger diferentes momentos da produção intelectual do autor. O segundo capítulo trata de um momento específico – o início do processo de trabalho filosófico nietzschiano –: portanto, não diz respeito à palavra final de Nietzsche. Ao ter em vista tal característica, o terceiro capítulo é organizado a partir de um diálogo com os conceitos da filosofia dos períodos intermediário e amadurecido do autor. Portanto, o alinhavo entre as reflexões desta dissertação necessita levar em conta tal registro. Nesse sentido, as possíveis implicações da dimensão estético-trágica se relacionam, sobretudo, com o projeto mais ousado de Nietzsche: a transvaloração de todos os valores. O capítulo é organizado, então, em três seções. Na primeira seção, aborda-se a noção de cultivo do espírito livre – ou seja, o tipo de ser humano que zela pelo cultivo da força e da liberdade; na segunda seção, apresenta-se de modo sucinto a compreensão nietzschiana de corpo – no sentido de uma expressão de dinamismo e manifestação da vontade de potência; e, no mesmo caminho das seções anteriores, que trazem à baila a crítica nietzschiana acerca das visões de mundo dualistas, a terceira seção apresenta possíveis implicações – ou mesmo desafios – para o campo da educação a partir da dimensão estético-trágica.

À luz de tais colocações, é interessante ressaltar que quando se estuda um teórico específico, corre-se o risco de sucumbir ao dogmatismo, tomá-lo como certo e absoluto, defendê-lo a qualquer custo. O objetivo deste estudo não consiste nesse tipo de proposição. O desafio de estudar Nietzsche é instigante pelo convite ao abismo, pelo essencial do pensamento estético-trágico: buscar as contribuições de sua filosofia, mas, se preciso for, pensar em outra direção.

Este é o primeiro trabalho a realizar a tentativa de estudo em Nietzsche no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Nesse sentido, o intento da pesquisa será a construção de um caminho ainda primário, mas que pode abrir a possibilidade para que pesquisas futuras possam lapidar e aprofundar a perspectiva.

1. EM BUSCA DO ABISMO: PRIMEIROS OLHARES SOBRE A TEORIA DE NIETZSCHE

> "Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a procura voluntária também dos lados malditos e condenados da existência"
> (NIETZSCHE, 2008, p. 499).

O objetivo deste capítulo consiste em compreender, mesmo que de modo sumário, as principais noções que constituem o pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. O autor, por vezes considerado polêmico, refletiu sobre vários temas acerca da existência humana, que parecem permanecer atuais e que compõem questões fundamentais para a formação. A crítica nietzschiana vai ao mais profundo abismo e provoca o pensamento mais proibido. Propõe o devir e não mais o ser. Quer a incerteza, a escuridão e tem nojo do conforto das verdades absolutas. Questiona os antagonismos e evidencia a condição trágica do mundo e do homem. Uma filosofia inspiradora para aqueles que amam a vida e não fogem dela.

Com base nesse pressuposto, busca-se refletir sobre alguns conceitos e categorias que parecem essenciais para um olhar abrangente acerca dessa perspectiva, que vê na arte o princípio fundamental da existência.

1. 1 Por que Nietzsche?

Friedrich Wilhelm Nietzsche – a partir de agora, Nietzsche – nasceu em 15 de outubro de 1844, no vilarejo de Röcken, na Prússia. Seu pai, Karl Ludwig, foi um pastor protestante e faleceu aos trinta e seis anos, quando Nietzsche contava apenas cinco anos de idade. As mortes prematuras do pai e, poucos meses depois, do irmão caçula, Joseph, deixaram marcas profundas: uma sensação de que os homens da família morreriam cedo. Franziska Oehler, a mãe, muda-se para Naumburgo com Nietzsche e a outra filha, Elizabeth. Com dificuldades no convívio social, Nietzsche parece não se adaptar a nenhuma escola; no ano de 1858, inicia os estudos no internato de Schulpforta (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Em Schulpforta, Nietzsche foi bolsista. Dedicou-se em demasia à leitura e redigiu um diário. Nesse período, grande parte de seu tempo era ocupada

pelos estudos sobre teologia, sua intenção era seguir os passos do pai e tornar-se pastor; mas, se apaixona por poesia e música. No segundo semestre de 1864, conclui os estudos secundários ao apresentar um trabalho acerca de Theógnis de Megara, poeta grego que vivera no século VI a.C. (MARTON, 1993).

O início da vida universitária deu-se com a matrícula na Universidade de Bonn, onde estudou teologia. Em 1865, decide se transferir para a Universidade de Leipzig, onde se aproxima do professor Friedrich Ritschl, grande filólogo alemão, que acaba por ser um dos grandes influenciadores em sua formação. É nesse período também que conhece a filosofia de Arthur Schopenhauer, que marcaria o início de sua produção intelectual. Em Leipzig, permanece até 1867 e centra-se na área da filologia, contudo demonstra interesse por filosofia (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Entre 1867 e 1868, pouco antes da guerra entre Prússia e França, Nietzsche cumpre o serviço militar. Porém, uma queda sofrida enquanto cavalgava, afasta-o dessa atividade. Graças a uma disciplina rígida e um desempenho intelectual incomum, aos 24 anos de idade é nomeado para a cátedra de filologia clássica na Universidade da Basiléia, na Suíça. Em 1870, com o início da guerra, obtém permissão e parte para o campo de batalha, entretanto, depois de um mês cai doente e abandona a missão. A participação na guerra, mesmo que por pouco tempo, marca-o intensamente. Ele compreende que a efervescência política da modernidade não pode ser superior ao cultivo da cultura (MARTON, 1993).

Em 1871, conclui a escrita de seu primeiro livro, “A Origem da Tragédia”, que é publicado em 1872 e recebido de forma predominantemente negativa no cenário cultural alemão. A forma como a obra de Nietzsche foi recebida, de modo geral, é marcada pelo silêncio. Com efeito, seus textos são praticamente ignorados durante quase toda a sua vida lúcida (GIACOIA JUNIOR, 2000).

A partir do primeiro livro, Nietzsche escreve uma obra intensa e profunda. De modo contrário aos sistemas filosóficos, que são comuns ao longo da história da filosofia, não se preocupou em estabelecer um sistema. Pois, “Filosofia não é sistematização. Toda filosofia sistemática é um limite, é uma prisão” (FERREIRA DOS SANTOS, 2017, p. 43).

Seu estilo é bastante variado: em alguns textos opta pela escrita em aforismos; em outros, o tom poético é evidenciado; em outros, faz uso de parágrafos subsequentes. Acima de tudo, lança mão de estratégias para que o leitor pense também a partir da forma dos textos.

Desde a juventude, Nietzsche sofreu com alguns problemas de saúde, mas foi em 3 de janeiro do ano de 1889, que sofreu um colapso mental que o afastou definitivamente da produção intelectual e da vida saudável. Durante os últimos onze anos de sua existência, permaneceu aprofundado na doença e alienado mentalmente (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Faleceu em 25 de agosto de 1900 e deixou uma vasta produção, que mereceu espaço no debate intelectual, sobretudo, a partir do século XX. Tratou de diversos temas: as reflexões a respeito da filosofia e da ciência – do conhecimento de modo geral – constituem o âmago de seu pensamento. Mas, não se preocupou em elaborar uma teoria acerca do conhecimento, antes voltou sua atenção a entender os motivos que levam o homem a querer a verdade a todo custo. Do mesmo modo, fez a crítica ao cristianismo, à moral judaico-cristã, e às demais doutrinas que dicotomizam o homem em corpo e alma e, assim, estabelecem a existência de dois mundos: um aparente e um ideal.

Nesse sentido, de acordo com Barrenechea (2009), Nietzsche reinterpreta o mundo a partir da crítica radical da oposição de valores – oposição que permeia a tradição cultural do Ocidente. A pretensão nietzschiana consiste em desmistificar critérios de valor que foram basilares para a constituição da humanidade ao longo dos tempos. Tais parâmetros desvalorizaram o homem e tudo o que é terreno, do mesmo modo que glorificaram noções fundamentadas em um mundo ideal ou transcendente.

Conforme Giacoia Junior (2000), Nietzsche viveu durante um período em que as noções de valor – até então absolutas – passavam a ser colocadas em relação. Em decorrência dos progressos epistemológicos, o questionamento fundamental sobre o sentido da vida não encontrava mais resposta. Para Nietzsche, o pensamento filosófico não deveria negar tal condição em que o mundo se encontrava. Qualquer tentativa de mascarar esse estado de coisas poderia resultar no esboroamento dos valores autênticos e, consequentemente,

na barbárie. O que estava em jogo era a maior conquista da história: a dignidade do ser humano.

Sob a ótica nietzschiana, o avanço científico deveria ser observado também do ponto de vista das consequências causadas por todo o otimismo originado dele. O homem passou a crer no deus da razão e, assim, passou a entender que seria capaz de construir uma sociedade livre de todos os tipos de opressão ou superstição. Entretanto, a confiança na razão é paradoxal, pois traz consigo o esgotamento dos valores deixados pela tradição ocidental e a impossibilidade de construção de bases sólidas para projetos reais de conhecimento, ética ou política (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Por isso, segundo Ferreira dos Santos (2017), quando a ciência era a rainha absoluta – em pleno vapor do século XIX – Nietzsche fazia a crítica da razão científica, da frieza do conhecimento pautado na lógica. Atualmente, é possível relativizar o conhecimento científico, colocá-lo sob perspectiva. Na época em que Nietzsche viveu, entretanto, aceitar a condição de não se chegar a um porquê – a uma solução explicável – era uma afronta. “Nietzsche foi sempre um contínuo ‘vir-a-ser’. Jamais se bastaria a si mesmo e jamais se limitaria a uma compreensão esquematizada, fosse qual fosse” (FERREIRA DOS SANTOS, 2017, p. 45).

A preocupação nesta seção do texto consiste apenas em apresentar de modo breve quem foi Nietzsche, esse filósofo que, até o momento, parece ter recebido pouca atenção nas pesquisas em educação e que, de certo modo, inaugurou uma forma diversa de pensar e fazer filosofia. Ele se perguntou porque a verdade é tida como mais importante do que o erro e entendeu que o erro é tão importante quanto a verdade. Em sua concepção, o homem deve aceitar e afirmar sua condição trágica. A beleza da existência consiste em descobrir que do sofrimento emergem possibilidades sublimes e que a arte é a alternativa para que o homem possa existir com inteireza e suportar o absurdo do mundo.

Algumas tendências pedagógicas contemporâneas parecem priorizar a aprendizagem por meio do prazer. Os instantes de êxtase são propriamente humanos e também constituem a existência e a rotina em sala de aula. Porém, a supressão das dificuldades – a fuga dos momentos em que o prazer se faz

ausente – pode retardar, ou mesmo impedir, uma educação para a constante superação.

Hardt (2013) desenvolve uma importante reflexão sobre a educação baseada no pensamento de Nietzsche. A autora destaca que, historicamente, a educação no Brasil está assentada numa concepção idealista de ciência e numa visão de mundo que busca compreender as dificuldades para resolvê-las. Trata-se, portanto, de uma perspectiva fundamentalmente de redenção. De outro lado, a perspectiva estético-trágica nietzschiana não objetiva desviar as dificuldades, mas incorporá-las como uma necessidade para a formação.

> A despeito de sua visão sombria, Nietzsche tentou ser, ao mesmo tempo, um arauto de novas esperanças. Sua mensagem definitiva – a criação de novos valores, a instituição de novas metas para a aventura humana na história – é também um cântico de alegria. Essa é uma das razões pelas quais o estilo de Nietzsche resulta da combinação paradoxal de elementos antagônicos: sombra e luz, agonia e êxtase, gravidade e leveza (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 12).

Compreende-se, assim, que Nietzsche pode ser uma importante fonte de inspiração para as reflexões acerca da educação. Seu pensamento pode ser de extrema relevância até mesmo para aqueles que não são especialmente interessados em filosofia, mas, buscam de algum modo, compreender o papel do homem no mundo. Ao se pensar a educação formal, suas contribuições parecem ser essenciais. Nietzsche vislumbra uma superação do enfraquecimento humano: que o homem se eleve acima da massa, que não se conforme com sua condição de mediocridade estabelecida pelas sociedades ocidentais ao longo dos séculos, que abandone as tábuas de valor que o levam à escravidão, enfim, que pense e viva além do bem e do mal. Por isso, a opção por esse pensador fascinante.

1.2 A apologia da arte trágica

Uma afirmação, do fim do ano de 1871, é o prelúdio das considerações acerca do pensamento deste filósofo tão intenso. Nessa afirmação, Nietzsche pronuncia: “[...] declaro que, por convicção profunda, considero na arte a missão mais elevada e a atividade essencialmente metafísica da vida humana [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 18).

A busca de um entendimento sobre as implicações que a acepção da arte trágica possui no âmbito do pensamento nietzschiano consiste em uma tarefa extremamente complexa.

Vive-se um tempo em que o entretenimento possui um espaço mais que reservado na vida dos homens. A estrutura social é, hoje, bastante marcada por um desenvolvimento acelerado de tecnologias, que mudaram radicalmente o modo de vida, sobretudo, nas últimas décadas. Parece existir pouco tempo para o desenvolvimento de reflexões profundas sobre a existência. A maior parte do tempo é preenchida e quase tudo o que é feito necessita ser útil. O objetivo aqui não é simplesmente negar a importância dos avanços trazidos, como, por exemplo, pela informática. Mas, observar que, em meio a tantas alterações na forma em que os homens vivem, questões cruciais sobre a existência continuam a merecer espaço para debate. Refletir é preciso.

A ausência do elemento trágico constitui-se, para Nietzsche (2004), um problema a partir da decadência dos antigos gregos e da organização do pensamento lógico-racional, sobretudo, com o aparecimento da figura de Sócrates.

Na tentativa de compreensão dessa perspectiva teórica, há duas noções abordadas por Nietzsche, que são fundamentais para a elaboração de seu pensamento, isto é, as categorias estéticas “apolíneo” e “dionisíaco”, que remetem, respectivamente, a Apolo e Dioniso, dois deuses gregos. A reflexão acerca desses conceitos se faz presente já em seu primeiro livro, “A Origem da Tragédia”, publicado em 1872. O olhar nietzschiano volta-se para a Grécia pré-socrática e para o mundo helênico a fim de destacar a importância da arte trágica como princípio formativo.

Na concepção do filósofo, os gregos, que viveram no período anterior ao nascimento de Sócrates, foram capazes de lidar com suas pulsões naturais e não buscaram subterfúgios que os livrassem das agruras da vida. Dito de outro modo, “[...] os gregos souberam, exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da existência” (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 33).

Conforme Nietzsche (2004), uma apreensão profunda da importância da estética implica no entendimento primordial de que o caminho evolutivo da arte é fruto de um caráter duplo: do “espírito apolíneo” e do “espírito dionisíaco”. A

relação entre os dois impulsos ocorre do mesmo modo que a luta entre os dois sexos é capaz de gerar a vida. Assim, o autor afirma que tais noções devem ser buscadas no mundo grego. Pois, os homens que viveram na Grécia Arcaica apreenderam o sentido mais profundo acerca da arte. Isto foi possível, não de modo abstrato, mas, a partir das figuras mais representativas do mundo de seus deuses: os deuses das artes, Apolo e Dioniso.

Machado (2017) partilha da ideia de que Apolo liga-se fundamentalmente à beleza, à aparência. Naquele contexto grego em que se desenvolve, o belo é relativo às formas, aos limites, à ordem; também se centra na noção de serenidade. Apolo "[...] é o deus do *princípio de individuação*, da sobriedade, da temperança, da justa medida, o deus do sonho das belas visões" (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 34, grifos do autor).

A noção do princípio de individuação torna-se necessária para a compreensão do sentido do instinto apolíneo.

> Esta divinização da individuação, para quem a imaginar imperativa e prescrita, só conhece "uma" lei, o indivíduo, quer dizer, a conservação dos limites da personalidade, a "medida", no sentido helênico da palavra. Apolo, divindade ética, exige dos seus fiéis o respeito pela medida, e, para que conservem a medida, a autognose. Assim, à exigência estética da beleza necessária, segue-se a rigidez destes preceitos: "Conhece-te a ti mesmo!" e "Não te excedas!" (NIETZSCHE, 2004, p. 34).

O princípio de individuação é intrínseco a Apolo por representar os limites do "eu", da clara ruptura entre o ser individual com os outros seres e a natureza, isto é, aquilo que Nietzsche (2004) entende como unidade, como Uno Primordial.

Apolo, que é o deus das artes plásticas, representa as formas, os limites. O instinto apolíneo remete a uma "linha delicada" que se constitui numa espécie de proteção sobre o homem individual, que mesmo ao estar em contato com todo tipo de dor e sofrimento, consegue manter-se sereno. A confiança no *principium individuationis*, que preserva o homem compenetrado, encontra em Apolo a força mais sublime. Faz-se importante ressaltar que ao explicitar sua compreensão do princípio de individuação, Nietzsche faz clara alusão à noção schopenhauriana[4] de "véu de Maia": trata-se de uma analogia que afirma a serenidade de um pescador. Este, ao encontrar-se em sua

[4] Referência a Arthur Schopenhauer (1788-1860).

embarcação no meio de um mar bravo, não se deixa abalar, pois confia piamente no princípio de individuação, que o traz calma e paz (NIETZSCHE, 2004).

Na perspectiva nietzschiana, a noção de individuação refere-se à separação entre o ser individual e a totalidade da natureza. Segundo Nietzsche (2004), as formas causam prazer ao homem. Assim, as linhas, os limites que emergem a partir da individuação são também importantes para o fenômeno artístico. Do mesmo modo, a consciência dos próprios limites – o conhecimento de si – traz a serenidade característica do instinto apolíneo. A confiança gerada, a partir do princípio de individuação, significa que o ser individual se compenetra em si mesmo ao ponto de não se deixar afetar pelas misérias do mundo exterior. Apolo é a figura emblemática do princípio de individuação, pois ao criar a "linha delicada" que protege o ser individual proporciona a ele uma possibilidade de vida, de suportar o absurdo do mundo, por meio da aparência – beleza – artística.

Mas, Apolo necessita de Dioniso na medida em que necessita do sofrimento do mundo para que o ser individual seja capaz de libertar-se por meio da aparência, da beleza. O indivíduo – em estado contemplativo – será capaz de manter-se sereno para conduzir sua barca em meio ao mar bravo (NIETZSCHE, 2004).

"A Origem da Tragédia" é o primeiro livro de Nietzsche. Durante a primeira fase de seus escritos, o filósofo alicerçava seu pensamento em inspirações advindas de Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer. Assim, lançou mão, nesse período, de oposições conceituais como "essência" e "aparência", bem como "vontade" e "representação" (MACHADO, 2017).

Nesse sentido, Apolo, ao representar a beleza e as formas, constitui-se na divindade da aparência, do sonho ou da ilusão. Nietzsche valoriza também a aparência, e não apenas a essência. Ambos os instintos são necessários para a criação artística. Conforme Machado (2017), a aparência, ao camuflar a essência, promove a expansão do prazer existencial, pois potencializa as forças vitais. A aparência é, assim, necessária; "[...] o ser verdadeiro, o 'uno originário' tem necessidade da bela aparência para sua libertação; uma libertação da dor pela aparência" (MACHADO, 2017, p. 28).

A beleza do mundo apolíneo relaciona-se à aparência. Entretanto, o olhar que observa o belo aparente não alcança sua essência. A essência, o saber dionisíaco, seria o que há por trás do véu, aquilo que "define" a coisa. Aparência e essência são necessárias e se complementam. Uma não pode existir sem a outra. Ou, "[...] Apolo não podia viver sem Dionisos!" (NIETZSCHE, 2004, p. 35).

Para Nietzsche (2004), apolíneo e dionisíaco não se dissociam. E como já explicitado, a aparência é necessária e fundamental, mas, esconde a miséria do mundo. A beleza, serenidade e medida – características de Apolo – encontravam-se sobre o caos dionisíaco, sobre todo o sofrimento. E Dioniso "[...] vinha agora mostrar-lhe o fundo do abismo" (NIETZSCHE, 2004, p. 35).

Conforme Marton (1993), os predecessores de Nietzsche que objetivaram o desenvolvimento de reflexões filosóficas acerca da Grécia Antiga, consideravam apenas Apolo como representante de um fundamento da arte daquele povo. O apolíneo considerado no sentido do que é comedido e do domínio de si. É Nietzsche quem traz à tona o seu contraposto: o princípio dionisíaco, marcado pela febre, pelo ilimitado.

Machado (2005) aponta para o fato de que houve importantes interpretações modernas a respeito da tragédia grega, que foram desenvolvidas a partir de princípios antagônicos, como, por exemplo, as reflexões de Friedrich Schelling, Friedrich Hegel e Friedrich Hölderlin. Todavia, Nietzsche é original por compreender a oposição de categorias como sendo entre apolíneo e dionisíaco, além de entender tais categorias como noções de uma estética metafísica[5].

Como já foi dito, o instinto apolíneo pode ser considerado uma cortina de fumaça, que encobre um mundo cheio de terrores, terrores que não podem ser ignorados, pois, se o forem, levam consigo o instinto dionisíaco. De acordo com

[5] É importante que se explicite que, em "A Origem da Tragédia", Nietzsche desenvolve a noção de "metafísica de artista", que, de acordo com Machado (2017), se opõe à ideia de "metafísica racional". Em última análise, o que está por trás da relação entre esses dois conceitos é mais que um problema de estética, mas a reflexão sobre a verdade. A metafísica de artista remete à arte trágica e, assim, à questão dos instintos. A metafísica racional nasce com a figura de Sócrates e também de Eurípedes (poeta do racionalismo socrático); para esta concepção, a arte passa a ser avaliada a partir de parâmetros racionalistas, como "conceito" e "lógica", e, assim, o saber trágico é desvalorizado. Grosso modo, essa metafísica "clássica" dá origem ao racionalismo e sua crença inexorável na verdade. Na concepção nietzschiana, "[...] o saber trágico não foi vencido propriamente pela verdade, mas por uma crença na verdade, por uma 'ilusão metafísica' que está intimamente ligada à ciência" (MACHADO, 2017, p. 48).

Nietzsche (2004), ao entrar em falência, o princípio de individuação – que se refere ao instinto apolíneo – deixa de prevalecer e, assim, emergem as forças dionisíacas dos lugares mais profundos da natureza e do homem.

O estado dionisíaco é mais bem entendido quando em analogia com a embriaguez. Os homens e povos primitivos entoavam seus hinos quando se entregavam à "beberagem narcótica". Além disso, a renovação primaveril permitia que a exaltação de Dioniso adentrasse em toda a natureza e atraísse os seres individuais. Assim, integrando-se à Unidade Originária, o ser esquece sua individualidade, o individual aniquila-se. A aliança do homem com os outros homens e com a natureza remete à potência dionisíaca. De modo espontâneo, a terra oferece tudo o que há de mais sagrado e reconcilia-se com o filho pródigo: o homem. É como se o carro de Dioniso adentrasse em meio à natureza e arrastasse consigo todas as criaturas, que o seguiriam a cantar e dançar, em estado de encantamento (NIETZSCHE, 2004).

Machado (2017) destaca que Dioniso – tomado como destruidor da existência e contraposto pelo instinto apolíneo – é, para Nietzsche, um deus estrangeiro. "Para o grego apolíneo ele é pré-apolíneo, isto é, titânico, ou extra-apolíneo, isto é, bárbaro" (MACHADO, 2017, p. 30). Foi aos poucos que Dioniso se introduziu e se afirmou na Grécia e, progressivamente, ultrapassou a muralha apolínea.

> O "desmedido" revelou-se verdadeiro; a contradição, o prazer nascido do sofrimento, surgiu espontaneamente do coração da natureza. Foi assim que, por toda a parte onde penetrou o espírito dionisíaco, se quebrou e aniquilou a influência apolínea (NIETZSCHE, 2004, p. 35).

Apolo é o deus da beleza, da forma e da serenidade. Já

> Dioniso, [é] o nome grego para o êxtase, é o deus do caos, da desmesura, da fúria sexual e do fluxo de vida; é o deus da fecundidade da terra e da noite criadora do som: é o deus da música, arte universal, mãe de todas as artes (DIAS, 1997, p. 15).

Dioniso representa aquilo que é desmedido, ilimitado, que produz êxtase, embriaguez. Machado (2005) ressalta que contrariamente ao movimento apolíneo que produz a individuação, o instinto dionisíaco traz a possibilidade de integração dos homens, entre si e com a natureza. Não há aqui a consciência individual, a noção de "eu" é desintegrada. Em vez da divisão, afirma-se a incorporação ao Uno. Assim, "[...] o êxtase dionisíaco

produz, enquanto dura, um efeito letárgico que dissipa tudo o que foi vivido no passado: é uma negação do indivíduo, da consciência, do Estado, da civilização, da história" (MACHADO, 2017, p. 32).

Mas, é importante destacar que, ao introduzir a presença de Dioniso, o Jovem Nietzsche não parece pretender simplesmente a destruição da aparência do sonho, da ilusão apolínea, para alcançar a verdadeira essência da natureza terrível e aniquiladora.

Conforme Machado (2017), nessa direção é que Nietzsche entenderá a reconciliação entre Apolo e Dioniso como o momento crucial da arte grega. Se antes, a arte apolínea – a poesia épica – criava uma barreira que reprimia o horror da vida, a alternativa agora é abraçar o sentimento de náusea causado pelo absurdo da existência e transformá-lo em representação que afirma a vida. "Se dessa vez Apolo salva o mundo helênico atraindo a verdade dionisíaca para o mundo da bela aparência é porque transforma um fenômeno natural em fenômeno artístico" (MACHADO, 2017, p. 34).

Uma existência ancorada apenas no princípio apolíneo poderia ser tomada no sentido de tudo aquilo que é muito controlado, desenvolvida a partir daquilo que é pensado, comedido, ponderado, ordenado, onde não há espaço para o caos. Por outro lado, viver apenas de acordo com a influência dionisíaca poderia significar um constante estado de entorpecimento, de inconsciência, de sexualidade desmedida; em suma, tratar-se-ia de desequilíbrio contínuo. Observe-se: trata-se de posições antagônicas. Mas, atente-se ao fato de que se trata de dois instintos estéticos, duas pulsões da natureza. Não caberia, talvez, a contraposição entre razão e emoção.

Se Nietzsche (2004) critica Apolo, a crítica se desenrola no sentido de que ele, o deus da beleza, solitário, representa uma ilusão. Porém, de acordo com Machado (2017), o filósofo o elogia ao entendê-lo como fundamental para que o "dionisíaco artístico" se revele. O dionisíaco celebrado por Nietzsche, portanto, não é o dionisíaco puro, que destrói a existência, que se mostra como um veneno. Se o estado dionisíaco bruto significa um estado de embriaguez, a aliança entre Apolo e Dioniso traduz uma representação do estado de embriaguez.

> O servidor de Dioniso deve estar em estado de embriaguez e ao mesmo tempo permanecer postado atrás de si como um observador.

> Não é na alternância entre lucidez e embriaguez, mas em sua simultaneidade, que se encontra o estado estético dionisíaco (NIETZSCHE *apud* MACHADO, 2017, p. 36).

Comentou-se anteriormente que, em sua primeira fase de desenvolvimento intelectual, Nietzsche pensava a partir de categorias antagônicas como aparência e essência, vontade e representação, apoiado em filósofos como Kant e Schopenhauer. Conforme Machado (2017) é o elo entre Apolo e Dioniso, a arte trágica, que une, finalmente, aparência e essência. A poesia épica – arte apolínea – significaria uma restrição à aparência. Por outro lado, a tragédia ática articula apolíneo e dionisíaco e, desse modo, expressa o estado de embriaguez dionisíaca por meio de imagens. Trata-se de uma articulação conflituosa: o conflito estabelecido entre Apolo (princípio de individuação) e Dioniso (Uno originário). Destarte, a tragédia significa

> [...] a derrota do saber apolíneo e a vitória do saber dionisíaco, ao fazer da individuação um mal e a causa de todo sofrimento. [...] Na tragédia, o destino do herói é sofrer – como sofreu Dioniso quando foi despedaçado – para fazer o espectador aceitar o sofrimento como integrante da vida (MACHADO, 2017, p. 38).

Não se trata, porém, de priorizar a essência em detrimento da aparência, pois, se os princípios apolíneos são questionados, isto ocorre de maneira apolínea, ou seja, o próprio princípio apolíneo promoverá a experiência dionisíaco-artística (MACHADO, 2017).

Se apolíneo e dionisíaco são dois impulsos que naturalmente divergem entre si, o mérito dos gregos consiste na capacidade de, instintivamente, equilibrar os dois princípios. A tragédia ática nasce de uma disputa, mas de uma disputa em que Apolo e Dioniso saem vitoriosos (BITTENCOURT, 2009). Apolo e Dioniso finalmente dão as mãos. É por meio da representação, do sonho apolíneo, que o instinto dionisíaco é equilibrado. Um não existe sem o outro.

A tragédia é, assim, uma espécie de transformação da dor em algo belo, de transfiguração do horror em beleza. Nos termos nietzschianos, o sofrimento é inerente à existência do homem. A condição humana traz consigo a dor e isto é irrefutável. O elemento trágico pode, então, ser compreendido como a necessidade de reconhecer a dor como parte integrante da vida e a capacidade de enfrentá-la. Nesse sentido, acessar as questões da existência por meio da

arte trágica pode ser essencial para se pensar a formação humana, a educação.

É importante ressaltar, porém, que se a tragédia contribui para que o homem aceite a vida como ela é, com tudo aquilo que a compõe, alegrias e sofrimentos, essa aceitação não se dá de forma resignada. Se as máscaras do mundo são elididas, isso não significa uma destruição da beleza e da alegria, mas antes uma apreensão verdadeira da beleza e da alegria. Pois,

> [...] a arte dionisíaca nos quer convencer da eterna alegria que está ligada à existência; somente não devemos procurar esta alegria nas aparências, mas atrás das aparências. [...] A despeito do terror e da piedade, gozamos a felicidade de viver, não quando indivíduos, mas quando confundidos e absorvidos na alegria criadora da vida total, única (NIETZSCHE, 2004, p. 104).

Traçadas as linhas gerais das duas pulsões estéticas, há ainda um aspecto de extrema relevância para a concepção nietzschiana da tragédia. A arte apolínea e a arte dionisíaca se diferem numa questão fundamental: Apolo é representante das artes plásticas, Dioniso é representante da música. E a música, nesta perspectiva, se diferencia de todas as outras artes.

Machado (2005) destaca a importância da compreensão dessa teoria da tragédia a partir do entendimento de seus dois elementos fundamentais. Primeiro: é a música que possibilita a arte trágica, a gênese da tragédia é encontrada no espírito da música, a tragédia nasce da possessão que a música causa. Nesse contexto, iluminado por Arthur Schopenhauer e Richard Wagner – que entendem "[...] a música como expressão imediata e universal da vontade entendida não como vontade individual, mas como essência do mundo [...]" (MACHADO, 2005, p. 3), – Nietzsche interpreta a música como uma arte intrínseca a Dioniso. O elemento dionisíaco é o meio mais importante para se desfazer do princípio apolíneo da individuação.

Por outro lado, Nietzsche agrega à música, que é o elemento representante de Dioniso na tragédia, os elementos representantes de Apolo, isto é, a palavra e a cena. Nessa direção, para ele, a tragédia se define "[...] como um coro dionisíaco que se descarrega em um mundo apolíneo de imagens" (MACHADO, 2005, p. 3). O universo de imagens que o coro de Dioniso acaba por criar pode ser compreendido como o mito trágico; a

sabedoria dionisíaca se faz pela destruição do indivíduo heróico e sua agregação ao Uno originário (MACHADO, 2005).

Por meio das formas apolíneas, a tragédia é capaz de apresentar a sabedoria de Dioniso. Desse modo, sua finalidade consiste em fazer com que o espectador aceite a dor como um dos fundamentos da existência, pois a destruição do indivíduo não afeta a essência do mundo. Portanto, a tragédia – fundada na música – se traduz como um meio para a compreensão e reflexão sobre os problemas cruciais da vida (MACHADO, 2005).

É importante a reflexão de Bittencourt (2009) a esse respeito. O autor afirma que a tragédia ática pode ser apreendida com maior clareza quando se observa a unificação mesmo entre o espectador e o coro. Os limites apolíneos são rompidos inclusive nesta dimensão. A tragédia ática não seria apenas um evento estético, mas uma experiência de cunho religioso, que proporcionava a solidificação da unidade grega.

> A celebração sagrada da Tragédia Ática estabelece na cultura grega uma experiência divina de saúde, afirmação da existência e sentimento de unidade da coletividade social em torno de grande causa comum que era a perpetuação da glória da Hélade (BITTENCOURT, 2009, p. 17).

Portanto, a contar de uma experiência trágica, Nietzsche parece caminhar na direção de uma perspectiva afirmadora da vida. Não se trata de ir ao encontro do sofrimento, mas entendê-lo como um aspecto essencial da existência humana. A tentativa de simplesmente mascarar a dor ou evitar qualquer vivência que traga misérias consigo significa a mutilação de um componente basilar da vida.

Tornou-se a espinha dorsal desta seção do texto algumas noções que, como já foi dito, remetem ao livro “A Origem da Tragédia”. É importante destacar, porém, que a obra de Nietzsche abrange diversos problemas, bem como é extensa e complexa. Alguns temas parecem permanecer em diversos textos, outras questões são tratadas com maior prioridade em momentos específicos.

Nesse sentido, é interessante citar uma passagem da obra “Genealogia da Moral”[6], em que a questão do sofrimento parece bastante ilustrativa.

[6] “Genealogia da moral: uma polêmica” é um livro publicado em 1887. Marton (1993) realiza uma divisão acerca da obra de Nietzsche a fim de uma apreensão mais didática. De acordo

> Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como o primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida* (NIETZSCHE, 2008, p. 57, grifos do autor).

Como se pode observar aqui, não parece haver pessimismo. Há celebração do sofrimento por entendê-lo como elemento afirmativo da vida, como possibilidade de alegria. Na obra citada acima, como o próprio título sugere, o filósofo trata do problema da moral, de como a tradição ocidental contribuiu para que o homem fosse enfraquecido, apequenado; em linhas bastante genéricas, poder-se-ia dizer que a fuga do sofrimento e o não enfrentamento desta vida contribuem para a degeneração humana. Abre-se este parêntese apenas para assinalar que, à primeira vista, a dimensão trágica perpassa grande parte do pensamento nietzschiano, desde o primeiro livro até o momento mais amadurecido do autor alemão.

A preocupação mais ampla desta pesquisa diz respeito à educação. Busca-se no pensamento de Nietzsche a possibilidade de reflexão acerca da formação humana, portanto, é vital o entendimento, ainda que sumário, acerca de sua acepção da tragédia, da dimensão trágica de sua filosofia. Há de se fazer, assim, uma ressalva: a influência schopenhauriana. Se as bases de Nietzsche estão, de fato, fincadas no pensamento de Schopenhauer, poderia haver um desvio no caminho e importantes consequências a esse respeito.

A finalidade destas reflexões não consiste em uma análise acerca de um período ou de uma obra específica, como, por exemplo, "A Origem da Tragédia". É necessário, no entanto, se tomar cuidado quanto ao entendimento acerca da profundidade das influências que marcam o pensamento do autor. Quanto a Schopenhauer e sua filosofia considerada pessimista, poder-se-ia argumentar que: se Nietzsche estrutura suas reflexões num filósofo do pessimismo para desenvolver suas ideias sobre o trágico, seria ele também um pessimista. Porém, a filosofia nietzschiana, apesar de ter origem em nascente comum, parece desaguar noutro oceano, que não o do pessimismo.

---

com a organização da autora, há três fases. O referido livro enquadra-se na última fase do desenvolvimento dos escritos do filósofo, que vai de 1882 a 1888.

Segundo Paschoal (2008), foi no ano de 1865 que Nietzsche encontrou o livro “O Mundo como Vontade e Representação”, de Schopenhauer. Vários intérpretes da filosofia nietzschiana concordam com a ideia de que a influência desse filósofo marca a juventude de Nietzsche. Porém, “[...] Nietzsche se apropria de fórmulas da filosofia de Schopenhauer para realizar um propósito próprio e muito diferente da finalidade inerente à filosofia de seu antecessor” (PASCHOAL, 2008, p. 348).

A filosofia pessimista de Schopenhauer possibilita que Nietzsche explicite um posicionamento contrário à barbárie que assola o mundo moderno. O que interessa a Nietzsche é a postura schopenhauriana diante do mundo: um jeito de pensar a vida que enfrenta os conformismos, que não adere ao rebanho, que assume a solidão, enfim, um rigor filosófico capaz de pensar o mundo em sua completude. Schopenhauer foi importante por afirmar que o mal também compõe o mundo, os horrores e misérias eram consequências da “vontade cega da natureza”. Além disso, ele entende que o sofrimento possui uma função educativa e, portanto, não pode subtraído da existência (MELO SOBRINHO, 2007).

Por outro lado, Nietzsche discorda de Schopenhauer em um ponto fundamental. Os dois filósofos compreendem a condição de tragicidade do homem no mundo. Entretanto, a perspectiva schopenhauriana parece pretender negar a vontade e alcançar um estado nirvânico. Em outra direção, a alternativa nietzschiana afirma que o homem não pode recusar sua condição trágica, mas pode ser capaz de redimir a natureza ao transfigurá-la em obra humana: isto é possível por meio da arte, e os Gregos são o maior exemplo (MELO SOBRINHO, 2007).

Ainda de acordo com Melo Sobrinho (2007), do pessimismo de Schopenhauer emerge o entendimento de que a vida não possui um sentido e encontra-se sempre enredada na teia da vontade, assim, há sempre dor e sofrimento. Nietzsche não irá partilhar dessa compreensão, pois a condição trágica não o leva ao desespero e à resignação. Nesse aspecto, os dois filósofos se distanciam. Destarte, o devir – o absurdo da existência – leva Nietzsche a afirmar fortemente as possibilidades de vida, bem como afirma a necessidade de ultrapassar o ceticismo. A perspectiva nietzschiana apreende a possibilidade de fortalecimento humano, destaca que a natureza pode ser

transfigurada infinitamente, bem como defende a visão de conjunto acerca da vida; portanto, com essas três características, Nietzsche está a afirmar que o homem deve atribuir seus próprios sentidos por meio da criação artística.

Dias (1997) realiza uma atenta análise comparativa entre “O Mundo como Vontade e Representação” e “A Origem da Tragédia”. De acordo com a autora, é evidente que Nietzsche se apropria de categorias schopenhaurianas para desenvolver seu pensamento. Apolo estaria na mesma relação para Nietzsche que a representação estaria para Schopenhauer, bem como Dioniso – o Uno primordial – simbolizaria a vontade, aquilo que vai além da representação. Todavia, há uma diferença fundamental: Schopenhauer considera a arte, a representação, um meio para negar a vontade; enquanto que “[...] para Nietzsche a própria vontade é artista, é nela que se dá a redenção. É a vontade mesma que se redime na aparência [...]” (DIAS, 1997, p. 15).

Na obra “Além do Bem e do Mal”, do ano de 1886, Nietzsche (2011) afirma que Schopenhauer – a exemplo dos filósofos, de modo geral – a respeito da “vontade”, se apropriou de um julgo popular e intensificou-o. Nesse caso, então, Schopenhauer teria partido do princípio de que a vontade é o que há de mais conhecido pelo homem. Do ponto de vista de Nietzsche, entretanto, o “querer” da vontade era algo bem mais complexo.

Desse modo, para Dias (1997), tanto Nietzsche quanto Schopenhauer, entendem que a vontade significa caos, fúria, destruição. A vontade não pode permanecer em si mesma, está em luta constante, existem forças contraditórias que brotam de seu âmago e levam-na a fragmentar-se e dar forma aos seres individuais. Isto significa que a vontade caminha em direção à representação, ou, em outras palavras, que o Uno originário caminha em direção à individuação. Esses movimentos são naturais. Mas, as próprias dores que emergem da individuação da Unidade Originária fazem com que exista um segundo movimento, agora estético, que significa a aparência da aparência: por meio do horror da vontade nasce a “bela aparência do sonho”, uma espécie de alívio momentâneo da dor causada pela individuação. Mas, isto não é o mais importante, pois a “essência” do mundo é a vontade, ou, a força dionisíaca. A integração de todos os seres entre si e com a natureza consiste na morte dos indivíduos, dos heróis nas tragédias; para Schopenhauer a

compreensão do sofrimento, que é essência do mundo, causa dor e destruição; por outro lado, Nietzsche entende que a morte do ser individual é motivo de celebração, o retorno ao Uno primordial implica em alegria: da reunificação emerge um prazer supremo, um verdadeiro sentimento de êxtase. A vontade é, assim, não apenas parte do mundo, mas é fundamental.

Desse modo, Nietzsche encontra nos gregos as alternativas contra o pessimismo. O mundo apolíneo da aparência – que remete aos gregos homéricos – atrai o homem com uma beleza radiante que possibilita a continuidade de sua existência. A arte apolínea encontra-se sobre a realidade e glorifica a vida humana por meio das histórias dos deuses olímpicos. Trata-se de uma visão ilusória, mas bela, que permite uma vida por meio do estado de sonho e fantasia, um mundo que envolve a contemplação das belas formas. Mas os gregos sabiam que Apolo não constituía a única face do mundo, e que a arte apolínea era uma solução apenas superficial contra o pessimismo. Apolo afirma que a beleza do mundo é encontrada nas aparências; Dioniso afirma que a beleza deve ser buscada por trás das aparências (DIAS, 1997).

É por isso que, segundo Dias (1997), quando, na tragédia, o instinto dionisíaco se intensifica e o herói é aniquilado, mesmo que se trate de uma experiência dolorosa e horrível, o expectador não se mostra aterrorizado. O efeito trágico traz alegria, por um momento o homem se integra à Unidade Originária, e a existência se mostra poderosa e alegre. As individualidades são destruídas em nome de algo maior.

Nesse sentido, Nietzsche se distingue da filosofia pessimista schopenhauriana, pois,

> Para o filósofo de *O mundo como vontade e representação,* a tragédia é mensagem de renúncia, de negação do querer viver. O verdadeiro sentido da tragédia, numa visão mais profunda, mostra que o que é expiado pelo herói não são os seus pecados particulares, mas sim o pecado original – a culpa pelo simples fato de existir. O conhecimento perfeito da essência do mundo, enquanto miséria, triunfo da maldade, suscita a resignação, a renúncia não só do querer, mas da própria vida (DIAS, 1997, p. 19, grifos da autora).

Portanto, como já tratado anteriormente, a tragédia grega, a harmonia entre Apolo e Dioniso é, nos termos nietzschianos, a manifestação artística que busca a afirmação da vida – diferentemente da negação schopenhauriana. A

arte trágica constitui-se como possibilidade de transfiguração do horror da natureza em obra do homem.

Nessa direção, Nietzsche abre distância de Schopenhauer. É importante evidenciar que ele próprio demonstra insatisfação com o modo pelo qual explicitou suas ideias em “A Origem da Tragédia”, bem como critica a marcada referência àquele que outrora poderia ser considerado seu mestre. No seu “Tentame de Autocrítica”, de agosto de 1886, ele escreve que suas ideias eram, desde o primeiro momento, distintas em relação às noções de seu antecessor:

> Arrependo-me de ter pessoalmente recorrido a fórmulas de Kant e de Schopenhauer para exprimir opiniões inéditas e insólitas que eram diametralmente opostas à inteligência e ao sentimento, tanto de Kant como de Schopenhauer. Que pensava Schopenhauer a respeito da tragédia? “O que dá ao trágico um alento particular para o sublime – diz-nos ele no *Mundo como Vontade e Representação*, II – é a revelação deste pensamento: o mundo, a vida, não pode satisfazer-nos completamente, e, por conseguinte, “não é digno” de que lhe sejamos fiéis. O espírito trágico consiste exatamente em nos encaminhar para a “resignação”. Oh! quão diferentes eram as palavras que eu ouvia a Dionisos! Oh! como estava longe de mim esse “resignacionismo” (NIETZSCHE, 2004, p. 9-10).

Paschoal (2008) pontua que Nietzsche, ao contrário de seu antecessor, não considera que o devir, o vir-a-ser, seja uma espécie de castigo. Apesar de existir um parentesco, a filosofia nietzschiana traz desdobramentos muito próprios, particulares e novos. De acordo com Dias (1997), o conhecimento da verdadeira essência do mundo, para Schopenhauer, significaria conhecer a desgraça e a dor, que levariam, inexoravelmente, à negação da própria existência. Esse tipo de perspectiva abre um largo afastamento entre os dois filósofos.

É interessante a menção que Paschoal (2008) faz a respeito de uma proposição de Nietzsche, em “Assim falou Zaratustra”, obra de 1883, qual seja: “Retribui-se mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo,” (NIETZSCHE *apud* PASCHOAL, 2008, p. 348). Como é possível perceber, Nietzsche não permanece como um discípulo, mas alça seus próprios voos.

Essa talvez seja uma de suas maiores lições para se pensar a educação e o ensino; e que, à primeira vista, foi uma busca na vida do filósofo alemão. Acerca da reflexão sobre a noção de mestre, em Nietzsche, Ferreira dos

Santos (2017) destaca que uma admiração sem restrições seria uma traição para consigo mesmo, para o indivíduo. O indivíduo tolhe sua própria liberdade quando adere ideias alheias sem hesitar. Mas, talvez o preceito essencial seja aquele que diz que, mais importante que ir além de um mestre, o homem deve ir além de si mesmo. “É preciso que o homem seja senhor de sua própria escolha para que seja livre, para que se sinta e possa erguer a si mesmo além de si mesmo” (FERREIRA DOS SANTOS, 2017, p. 83).

As ideias acima esboçadas servem apenas para uma compreensão da acepção do elemento trágico no pensamento de Nietzsche. Apesar da influência recebida de Schopenhauer, no primeiro período de sua reflexão filosófica, a essência do pensamento nietzschiano não se destaca pelo pessimismo de seu mestre, mas concebe o trágico da vida como um contínuo vir-a-ser, entendido como bênção e não como maldição.

Como já pontuado, além da influência schopenhauriana, a primeira fase da produção intelectual de Nietzsche é marcada pela influência de Richard Wagner. Em primeiro lugar, faz-se necessário destacar que o Jovem Nietzsche, da época de “A Origem da Tragédia”, considera Wagner como a maior expressão da música na Europa. De acordo com Antunes (2008), o filósofo vê na obra wagneriana a possibilidade de uma transformação na cultura alemã: uma transformação que consistiria no renascimento da arte trágica – a música wagneriana vista como o meio para uma arte livre da instrumentalização do mundo moderno. O filósofo e o músico construíram uma sólida relação de amizade, que perdurou aproximadamente uma década. Todavia, o pensamento de Wagner é marcado por importantes transições: o Jovem Wagner considera a arte em sua concepção de afirmação trágica da vida; enquanto que o Último Wagner passa a considerar a arte em uma concepção “idealista-pessimista-schopenhauriana”.

Ainda segundo Antunes (2008), quando o Jovem Nietzsche convive com Wagner, este último já sofria a influência pessimista de Schopenhauer. Entretanto, Nietzsche não percebe de forma clara o deslocamento do posicionamento de Wagner. Do mesmo modo, é importante destacar que o filósofo entende como possível – no primeiro momento – a articulação entre a concepção de arte como redenção e a concepção de arte como produto da relação entre Apolo e Dioniso, isto é, a tragédia afirmadora da vida.

> Teria sido esta tentativa de junção entre a concepção estética da arte trágica grega do jovem Wagner com a concepção idealista da arte de Schopenhauer que teria permitido Nietzsche propor em sua primeira obra publicada a possibilidade de pensar a arte trágica como uma "metafísica de artista" (ANTUNES, 2008, p. 62).

Nietzsche admira o "Primeiro Wagner": o Wagner que critica a arte moderna e que defende uma transformação completa do espírito artístico – uma transformação que deveria ocorrer na mesma direção de uma revolução social e política. A primeira fase de atuação do músico é caracterizada por um entendimento de que o cristianismo consistia em uma completa decadência da vida; além disso, a efetivação da indústria moderna transformava as coisas e pessoas em simples produto de consumo, mercadoria. Portanto, a arte degenerada deveria ser revolucionada por meio do espírito da música (ANTUNES, 2008).

Entretanto, segundo Marton (1993), com o passar do tempo, o projeto artístico revolucionário de Wagner é deixado de lado. A amizade do músico com Nietzsche se estremece, e o rompimento definitivo ocorre em 1876, ano em que é fundado o teatro de Bayreuth. O filósofo, que já suspeitava das posições wagnerianas, conclui que o drama musical wagneriano – que deveria promover o renascimento trágico – não passava de mais uma mercadoria de luxo. Além disso, para Antunes (2008), as obras de Wagner demonstravam uma completa submissão ao cristianismo, e assim, uma perspectiva de arte como redenção. O músico estava cercado de admiradores, entretanto, sua consagração efetivava-se no seio de uma sociedade medíocre.

Em "A Origem da Tragédia", Nietzsche declara sua plena admiração por Wagner, tanto que o prefácio da obra é dedicado diretamente ao músico. Entretanto, anos mais tarde, sua crítica constitui-se de modo contundente. No aforismo 368, intitulado "Fala o cínico", de "A Gaia Ciência", obra de 1882, ele destaca sua compreensão acerca da música de Wagner. Para ele, Wagner priorizava o drama em detrimento da música, a música tornava-se assim apenas um meio.

> Que me importam o drama, o teatro! As convulsões destes êxtases morais com que o "povo" se satisfaz! As caretas dos atores!... Sou, como se vê, de alma antiteatral, e Wagner era, pelo contrário, homem de teatro até a medula, comediante por essência e, mesmo na sua música, o mais frenético fabricante de todos os tempos!... Caso, seja dito de passagem, teve por teoria que "o drama é o objetivo, nunca

> sendo a música mais do que o meio", aplicou sempre, do começo ao fim, o princípio contrário, a saber: "a atitude é o fim; o drama, incluindo a música, nunca é mais do que o meio" (NIETZSCHE, 2003, p. 215).

Portanto, Nietzsche inspira-se em Wagner, num primeiro momento, por compreender que ele seria uma possibilidade de renascimento da arte trágica por meio do espírito da música, a exemplo dos antigos gregos. Mas, rompe com o músico ao compreender que o mesmo se rende a uma perspectiva de cunho cristão, bem como se rende aos encantos de uma glamourização moderna e passa a ser aplaudido por um público que aprecia a arte como redenção e distração.

Desse modo, buscou-se esboçar as principais características do pensamento de Nietzsche acerca da arte trágica, mais especificamente durante os primeiros anos de sua produção filosófica. O objetivo desta seção do texto consistiu apenas em apresentar ao leitor as linhas gerais que constituem as ideias do Jovem Nietzsche, noções que são fundamentais para a compreensão de seu pensamento como um todo. Faz-se necessário doravante que as considerações se voltem à crítica nietzschiana acerca da ciência e à relação desta com a moral dominante.

1.3 Da Crítica da Moral à Crítica da Ciência

Nietzsche (2004) considera a tragédia ática (ateniense) como o apogeu da arte grega arcaica. De acordo com Giacoia Junior (2000), a emergência da perspectiva que tem em Sócrates seu principal representante, marcará em relação à tragédia, um completo desmantelamento. Com o aparecimento da escola socrática, a lógica e a dialética passam a ser valorizadas em detrimento da arte trágica. Na concepção nietzschiana, Sócrates e os homens de seu tempo não eram capazes de conviver com aquilo que é imensurável aos termômetros da racionalidade, ou seja, eram incapazes de suportar o absurdo da vida – representado pela experiência trágica.

Sócrates dá vida ao tipo de homem teórico, aquele cuja crença lhe diz ser concebível, a partir do princípio de causalidade, conhecer os mistérios mais profundos da vida e, além disso, corrigi-los. O homem teórico se ampara na fé

ilusória que é o germe da ciência moderna, "[...] ele se nutre no otimismo metafísico que está na base da racionalidade dialética: a crença na onipotência do logos científico" (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 35). Nessa direção, uma cultura caracterizada pelo socratismo é marcadamente iluminista, pois vê na ciência a possibilidade de cura para todos os males; desvaloriza, assim, qualquer indício de erro ou ignorância. Essa tendência não abre espaço para a arte e o mito, considerados como saberes inferiores (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Conforme Giacoia Junior (2000) é importante evidenciar que Nietzsche, ao remontar aos gregos arcaicos e sua perspectiva trágica, não intenciona a elaboração de um tratado de filologia[7], mas antes um diagnóstico da cultura alemã de seu tempo. O Jovem Nietzsche a concebe como um desdobramento do modelo de cultura caracterizada pelo socratismo, isto é, fundamentalmente lógica e dialética, que aposta todas as fichas na ciência, no valor absoluto da verdade a qualquer custo.

Vale destacar que nos textos que se seguem àqueles primeiros escritos de Nietzsche, sua crítica à marca da metafísica clássica – dicotomia entre verdade e ilusão – se desenvolve a partir do conceito de "instinto de conhecimento", ou instinto de verdade. Assim, a apologia da arte não expõe uma dualidade de categorias, mesmo que no sentido de uma síntese, de uma integração (MACHADO, 2017).

Mas o que vem a ser o "instinto de conhecimento"? De acordo com Machado (2017), para o pensamento nietzschiano, tal instinto se refere à crença no conhecimento e não exatamente ao conhecimento. Isto se dá na medida em que o conhecimento é produzido, não é natural, ou, em outras palavras, não é instintual. Além disso, a produção do conhecimento ocorre sobre um solo, que é político, social e, mais exatamente, moral. O que acaba por se desenvolver é uma crença – que é produzida – na verdade. Nenhum

[7] A filologia consiste no estudo das diferentes línguas: trata-se de um rigoroso exame de documentos e textos escritos que dão pistas da origem linguística. "Etimologicamente, o conceito representado pelo termo filologia possibilita interpretações como: amor da ciência, o culto da erudição - em especial, o culto da ciência da linguagem. A palavra *filologia* aparece pela primeira vez em obras de Platão, como o Kratylos e a A República. Em sua origem, a ciência filológica vê-se ligada intimamente à Filosofia. Os primeiros filólogos eram filósofos, ou seja, a denominação era atribuída àqueles que se distinguiam, não somente pela carga de conhecimentos gerais, mas também como 'pensadores' que se aprofundavam no culto das ciências da linguagem. Eram denominados *filólogos* e formavam um seleto grupo de filósofos" (ROSA, 2001, p. 2, grifos do autor).

homem possui a verdade, mas apenas a convicção de possuí-la. Portanto, a verdade

> [...] é o resultado de uma convenção imposta com o objetivo de tornar possível a vida social; é uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens. Conclusão: O homem não ama necessariamente a verdade: deseja suas consequências favoráveis (MACHADO, 2017, p. 56).

Nessa direção, se pode depreender que a existência humana tal qual se configura ao longo dos tempos – sobretudo, a partir da ruptura com o elemento trágico, isto é, a ruptura entre a cultura helênica e a cultura socrática – tem sido uma constante busca por terrenos firmes, uma fuga da areia movediça, uma fuga da incompletude, da impermanência, da incerteza. Tudo aquilo que é conclusivo e definido traz conforto. A corrida insana pela verdade, ou melhor, pelos efeitos que ela causa, nada mais é que uma amputação de um componente primordial da vida. É como colocar a afirmação: o verdadeiro é bom, o falso é ruim; e o que é ruim deve ser eliminado. Além disso, fica evidenciada a dicotomia entre "verdade" e "erro", entre duas instâncias antagônicas que, supostamente, não podem conviver no mesmo mundo (NIETZSCHE, 2003). Esse tipo de apreciação influi diretamente na formação do ser humano.

Segundo Nietzsche (2011), a Europa de seu tempo discutia com muita dedicação o problema do "mundo real" e "mundo das aparências", pois praticamente todos estavam ávidos pela "vontade do verdadeiro". O autor afirma que, em certos casos, poderia até existir uma genuína preocupação com a dita "vontade do verdadeiro" – o que ainda representaria uma aventura; pois, a busca extravagante pela verdade a todo custo significa, em última instância, "[...] o orgulho metafísico de uma sentinela perdida que prefere um punhado de 'certeza' a toda a nossa carrada de belas possibilidades" (NIETZSCHE, 2011, p. 26). Assim, para a perspectiva nietzschiana, o homem foi formado ao longo da história do Ocidente para lidar mais facilmente com a fé em ideias asseguradas – mesmo que elas representem um nada – a lidar com as múltiplas possibilidades incertas.

Para Nietzsche (2011), a incapacidade de lidar com a incerteza representa a morte: significa que aqueles que buscam a "certeza" estão fatigados e desesperados. Ao contrário, os homens ávidos pela vida são

aqueles que lidam com um mundo que é composto pela verdade, mas também pelo erro. E, no fundo, são capazes de compreender a tragicidade da existência humana: o mundo é composto pelo bem e pelo mal.

A reflexão acerca do conhecimento perpassa a obra de Nietzsche como um dos principais temas dos quais ele trata; todavia, não se refere a uma elaboração de cunho epistemológico, ele não critica a filosofia ou a ciência como possíveis produtoras de falsas verdades, não busca um refinamento da verdade. Sua análise se volta a compreender o valor da verdade e do erro. Por isso, se questiona:

> Que parte de nós mesmos tende à "verdade"? – De fato, nós nos detivemos longamente diante da razão dessa vontade – até que acabamos por nos deter diante de uma pergunta mais importante ainda. Nós nos perguntamos então sobre o *valor* dessa vontade. Pode ser que desejemos a verdade; por que não *haveríamos de preferir* a não-verdade? – O problema do valor se apresentou a nós – ou melhor, fomos nós que nos apresentamos a esse problema? Quem de nós é aqui Édipo? Quem, a esfinge? (NIETZSCHE, 2011, p. 19, grifos do autor).

A passagem acima – encontrada na obra "Além do Bem e do Mal" – dá pistas sobre a irreverência e importância do pensamento de Nietzsche na história da filosofia. Ele levanta a hipótese de ser o primeiro dos filósofos a correr o risco de questionar o lugar privilegiado da verdade. Tomar a vida como critério de apreciação parece ser a originalidade do autor; pois: "Admitir que a mentira é uma condição vital, isso é certamente opor-se de forma perigosa às avaliações habituais; uma filosofia que o ousasse, lhe bastaria para colocar-se desse modo além do bem e do mal" (NIETZSCHE, 2011, p. 22).

Quando Nietzsche vislumbra uma filosofia que se eleve acima do bem e do mal, ele pensa na elaboração de uma crítica ao conhecimento – entendido em sentido amplo como filosofia, ciência –, não por meio do desenvolvimento de uma teoria do conhecimento, mas, a partir da compreensão do conhecimento em sua relação com a moral. Arrisca-se a afirmar que, grosso modo, tanto na filosofia clássica quanto na ciência moderna, a ideia de verdade se relaciona com a ideia de bem. Por isso, é necessário ir além do bem e do mal.

Em concordância com Machado (2017), a relação a ser compreendida é a seguinte: em primeiro lugar, a filosofia socrático-platônica instaura um rompimento entre o elemento trágico e a racionalidade; em segundo, a religião

judaico-cristã instaura um rompimento entre dois tipos de moral, ou melhor, existe uma dupla origem dos valores morais e dois tipos fundamentais de moral, que historicamente são opostos. O projeto nietzschiano de desenvolvimento de uma genealogia da moral consiste em realizar a crítica dos valores morais que são preponderantes na sociedade moderna.

Os dois tipos fundamentais de moral observados por Nietzsche em "Além do Bem e do Mal" e também na "Genealogia da Moral" [8] são: a moral de senhores e a moral de escravos. No primeiro tipo de moral, em que o conceito de "bom" é determinado por aqueles que dominam, o que caracteriza a classe é o fato desses homens se saberem/sentirem fortes e altivos; assim, simplesmente desprezam os seres que não se compatibilizam com esses estados de espírito. Destarte, dizer que "bom" é contrário de "ruim", equivale a dizer que "nobre" é oposto de "desprezível". O homem nobre sente em seu âmago que lhe cabe o direito, que pode determinar valor, é criador de valores (NIETZSCHE, 2011). Portanto, em "[...] primeiro plano, encontra-se o sentimento da plenitude, da potência que quer transbordar, a felicidade da grande tensão, a consciência de uma riqueza que gostaria de dar e se expandir" (NIETZSCHE, 2011, p. 187).

A citação *ipsis litteris* acima parece demonstrar a relação entre a moral dos senhores e o conceito de vontade de potência – que será abordado adiante. Assim, a apreciação nietzschiana relaciona-se com a vida, com sua ascensão/abundância e, por outro lado, critica aquilo que remete à decadência.

O segundo tipo de moral, a moral de escravos, é aquela dos seres que sofrem, que são oprimidos, que servem, que não são seguros de si, são cansados, decadentes, não são livres. A apreciação do escravo desqualifica as virtudes dos poderosos. Essa é a moral daqueles que estimam o alívio da existência: a humildade, a compaixão, a amabilidade. A moral dos escravos é, fundamentalmente, utilitária. Aqui a oposição se faz em termos de "bom" e "mau". Para essa moral plebeia, à ideia de "mal" – oposto de bem – se soma tudo o que representa poder e perigo, tudo o que desperta temor, sutileza, força e que não lembra nem de longe o desprezo (NIETZSCHE, 2011).

[8] Provavelmente esta questão é tratada em diversos outros textos. Citam-se apenas aqueles aos quais se teve acesso neste momento da pesquisa.

Conforme Nietzsche (2011), quando a moral escrava afirma que um homem é “mau” significa que ele causa temor. Entretanto, a partir de um olhar impregnado pela força, a moral dos senhores afirma que causar temor é algo de positivo, e quem é capaz de causá-lo afirma-se como um homem “bom”. Tudo é uma questão de ponto de vista. O homem bom – da perspectiva aristocrática – é um homem forte e destemido. O homem bom – para a moral escrava – é inofensivo: quer dizer, é um bom homem. Entretanto, bons homens tornar-se-ão dignos de desprezo, indiferença: eles não são sinônimos de poder, de força, de potência. “Em toda parte onde a moral dos escravos chega a dominar, a linguagem mostra uma tendência a aproximar as palavras ‘bom’ e ‘tolo’” (NIETZSCHE, 2011, p. 189).

O fraco é desprezível, pois está mais preocupado em apontar o perigo causado pelo forte. O forte é indiferente à existência do fraco, pois se sente seguro e quer expandir sua força cada vez mais. O homem nobre orgulha-se de ser duro para consigo mesmo; se algo é capaz de prejudicá-lo, é porque se trata de algo prejudicial em si, e não de apontar a origem do prejuízo em outro. A moral escrava significa cansaço. A moral dos senhores significa força e altivez (NIETZSCHE, 2011).

Estas palavras parecem duras? Chocantes? Imorais? Por que o homem tende a denunciar a moral dos senhores e se compadecer do escravo? Por que a grande maioria das tendências pedagógicas se embasa em teorias que, de logo, se identificam com a moral dos escravos? Por que, com frequência, se ouve falar que se faz necessária outra ordem social, na qual os oprimidos prevalecerão? Por que quase não há hesitação em se colocar ao lado do oprimido? Se

> [...] nos indagarem em que baseamos os nossos valores, onde procuramos legitimá-los, falaremos dos nossos princípios e das nossas convicções. A educação que recebemos, a religião que assimilamos, a formação que tivemos, o meio que freqüentamos, tudo à nossa volta aponta – e sempre apontou – essa direção (MARTON, 1993, p. 8).

Assim, Nietzsche é um convite ao questionamento, a confrontar as convicções mais petrificadas. Será que uma formação que se relacione à força não se faz adequada a propostas que buscam a educação para a

autenticidade, por exemplo? Por que há uma obrigação velada de se optar pela bondade? Uma bondade que conduz à decadência humana.

Ora, parece ilustrativa a fábula das aves de rapina e dos cordeiros, escrita por Scarlett Marton, inspirada em Nietzsche:

> Reunidos, os cordeiros comentavam entre si:
> – Essas aves de rapina são muito más! Quem não for ave de rapina, quem for o seu oposto, quem for por exemplo cordeiro, então esse deve ser bom.
> Assistindo à cena com ar zombeteiro, as aves de rapina diziam:
> – Nós nada temos contra esses bons cordeiros; ao contrário, nós os amamos até – não há nada mais saboroso do que um tenro cordeirinho!
> Moral da história: "Exigir da força que *não* se manifeste como força, que *não* seja uma vontade de subjugar, uma vontade de abater, uma vontade de dominar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se manifeste como força."[9] (MARTON, 1993, p. 51).

Atente-se para um detalhe importante: ao passo que se observa que as avaliações nietzschianas submetem absolutamente tudo ao crivo da vida, é possível depreender dessa fábula uma reflexão. Em primeiro lugar, a ave de rapina – impregnada pela força – demonstra a confiança em si, assume a responsabilidade por aquilo que ela é; assim, o jeito de ser do cordeiro não lhe é importante. Em segundo lugar, o cordeiro – essencialmente fraco – precisa negar a característica da ave de rapina, isto é, sua saúde e força abundantes. O cordeiro não despreza a ave de rapina, mas necessita dizer que ela é má para, desse modo, se afirmar como bom.

Não é demais evidenciar que a moral dos senhores, enquanto sinônimo de força e saúde, afirma os valores a partir de sua elaboração histórica. Em contrapartida, a moral dos escravos se liga à concepção metafísica, pois institui valores como "bem" e "mal" a partir de uma ótica transcendental (MACHADO, 2017). Em outras palavras, as diferentes formas de apreciação de valores emergem do olhar adotado – ou pelo homem nobre ou pelo escravo. Para Nietzsche (2011), a própria vida é, essencialmente, apropriar-se, agredir, dominar o mais fraco: esses são sentidos propriamente orgânicos, naturais. O homem nobre age de modo a criar vida, sabe que é capaz de criar e atribuir valores a partir do ponto de vista de abundância da vida. Por outro lado, o escravo transborda fraqueza; prioriza tudo aquilo que transcende a potência

[9] Entre as aspas são palavras de Nietzsche citadas por Marton (1993). Os grifos fazem parte da citação original.

vital, precisa de uma força heterônoma para atribuir valor. O homem nobre liga-se às questões terrenas, portanto, históricas. O escravo agarra-se àquilo que se encontra separado do mundo, portanto, ao que é transcendental.

Fica, assim, bastante clara a importância do questionamento dos valores morais, pois não questionar o valor desses valores é o mesmo que aceitar que eles existem *a priori*. "Se [...] não se pôs em causa o valor dos valores 'bem' e 'mal', é porque se supôs que existiram desde sempre; instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível" (MARTON, 1993, p. 50).

De acordo com Barrenechea (2009), o projeto genealógico de Nietzsche ganha importância ao não encarar os valores morais como algo pré-estabelecido, dado. As acepções caracterizadas como metafísicas e religiosas tomam os valores como algo estabelecido fora do tempo e do espaço; assim, desconsideram seu aspecto humano. A metafísica platônica e a religião judaico-cristã partem do pressuposto de que "[...] os valores foram produzidos além da história, procedem de um âmbito transcendente, portanto, são incondicionados, eternos, imutáveis" (BARRENECHEA, 2009, p. 26).

Enunciou-se anteriormente que Nietzsche desenvolve uma articulação entre a crítica da ciência e a crítica da moral. Mas, como se desenvolve propriamente esta relação? Assinalou-se ainda a associação entre as dicotomias estabelecidas pela racionalidade clássica (verdade e aparência) e a religião judaico-cristã (moral dos senhores e moral dos escravos). Como entender tais encadeamentos? Para tanto, se faz necessário compreender o conceito nietzschiano de niilismo.

Como já foi explicitado, Nietzsche analisou a sociedade e a cultura de seu tempo, suas interpretações não se deram no vazio, mas a partir das condições existenciais e históricas da Europa, sobretudo, da Alemanha da segunda metade do século XIX[10].

A busca de compreensão acerca do conceito de niilismo não é uma tarefa simples, pois este conceito foi tratado amplamente ao longo da obra de Nietzsche e se desdobra em outras categorias, por assim dizer, em tipos diferentes de niilismo. Aqui interessa abordar a noção mais geral de niilismo,

[10] Tratar-se-á da questão da formação do Estado alemão no segundo capítulo desta dissertação, onde serão abordados especificamente os problemas da Cultura e da Educação.

que se relaciona à moral dos escravos e, assim, à decadência, à negação da vida.

Na “Genealogia da Moral”, Nietzsche (1998) desenvolve um exame rigoroso e detalhado acerca desse tipo de niilismo e destaca suas características fundamentais: o “ressentimento”, a “má consciência” e o “ideal ascético”. Em linhas bastante genéricas, pode-se dizer que o ressentimento é uma espécie de reação, mas uma reação que não se efetiva (MACHADO, 2017). O homem ressentido – essencialmente fraco – dá significado à sua fraqueza a partir do ódio que cria acerca da força do outro, acerca dos valores do outro. Esse homem imagina uma espécie de vingança – não concretizada, visto que ela o consumiria –, pois imagina que as características que ele não possui e as coisas que não pode fazer são de responsabilidade do outro, o outro é culpado por aquilo que ele é (NIETZSCHE, 1998).

A má consciência é explicada a partir de uma dupla origem. A primeira é a conversão da vontade ativa em culpa. Essa ideia é explicada por meio da associação entre o instintual e o consciente. A argumentação nietzschiana se desenrola no sentido de que a emergência do Estado – como entidade repressora – influencia as forças ativas (a vontade de potência) a se voltarem para o interior do homem. Assim, os instintos mais potentes não podem se expandir (MACHADO, 2017). As forças instintivas que regulavam a vida de indivíduos livres são subitamente desvalorizadas e esses homens reduzidos à consciência. A segunda origem da má consciência ocorre quando o ressentido é convertido em culpado, e isto se dá com a atuação do sacerdote ascético. Se antes o ressentido – ao buscar uma causa para seu sofrimento – culpava o outro, com a intervenção do sacerdote ascético a culpa passa a ser dele próprio. O ressentimento se volta contra ele mesmo. Aí está a origem do pecado (NIETZSCHE, 1998). Portanto, “[...] a ‘natureza pecaminosa’ do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica – vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo” (NIETZSCHE, 1998, p. 118).

A terceira figura do niilismo é o ideal ascético, ou seja, a desvalorização de tudo o que diz respeito a esta vida; trata-se do cansaço da vida, da negação da vida, em nome de uma existência considerada verdadeira: outro mundo inventado, suprassensível, melhor do que este. O ideal ascético é o modo pelo

qual a moral judaico-cristã – envenenadora da vida – se configura (MACHADO, 2017).

> O instinto niilista diz não; sua afirmação mais moderada é que não ser é melhor do que ser, que o desejo de nada tem mais valor do que querer viver; sua afirmação mais rigorosa é que, se o nada é o que há de mais desejável, esta vida, como sua antítese, é absolutamente sem valor – condenável (NIETZSCHE *apud* MACHADO, 2017, p. 97-98).

Portanto, grosso modo, esse tipo de niilismo significa o rebaixamento, a desqualificação de tudo o que é relativo à terra em nome de uma vida melhor no além. Desse modo, uma vez mais se ressalta que é uma característica inerente à moral dos escravos. O problema observado por Nietzsche é que a moral dos escravos predomina há dois milênios.

Mas, afinal, por que a vontade de verdade a todo custo é interpretada por Nietzsche como um evento moral? Machado (2017) explica que existe uma continuidade entre moral e ciência porque as noções de "bem" (moral dos escravos) e de "verdade" (ciência) são consideradas como valores superiores. A oposição instituída pela ciência – que nasce da metafísica clássica – entre "verdade" e "aparência" é a manifestação da vontade de um mundo verdadeiro, ou seja, o cansaço do mundo como ele é, de fato. Portanto, a partir dessa interpretação, a ciência seria niilista.

A ciência – em sentido amplo, o conhecimento racional – e sua vontade de verdade até as últimas consequências são consideradas como manifestações morais. Em "A Gaia Ciência", obra de 1882, Nietzsche imprime essa interpretação em termos bastante claros no aforismo 344, intitulado "Em que somos também nós ainda piedosos":

> [...] a questão: "por que ciência?", retorna ao problema da moral; para que moral, quando vida, natureza e história são "imorais"? Sem dúvida alguma quem quer o verdadeiro, no sentido intrépido e supremo que pressupõe a fé na ciência, afirma por essa própria vontade um outro mundo sem ser o da vida, da natureza e da história; e até na medida em que afirmasse "outro mundo", não negará necessariamente ao mesmo tempo o seu antípoda: este mundo, o nosso? Mas ter-se-á desde já compreendido onde quero chegar: é em uma fé metafísica que assenta ainda a nossa fé na ciência; pesquisadores do conhecimento, ímpios inimigos da metafísica, nós próprios, ainda acendemos fogo na fogueira acesa por milenária crença, pela fé cristã, crença que foi também a de Platão, para quem o verdadeiro se identifica com Deus e toda a verdade é divina (NIETZSCHE, 2003, p. 184)...

Assim, a vontade irrefreada de verdade, que era, até então, tomada como pressuposto inquestionável pelo conhecimento racional, revela seus condicionamentos enraizados em instâncias completamente morais.

Para Giacoia Junior (2008), a contar do ponto de vista nietzschiano e sua radicalização da veracidade, emergem duas constatações principais. A primeira consiste na observação das condições de existência e desenvolvimento que estão ligadas à origem e evolução da vontade de verdade, ou seja, a vontade de verdade não pode ser tomada como incondicional e, portanto, absoluta. Em segundo lugar, a veracidade que sustenta a racionalidade revela-se comprometida em dois sentidos: sua "falsa" incondicionalidade e sua natureza moral.

Ainda de acordo com Giacoia Junior (2008), ao radicalizar os antagonismos de valor – verdade e falsidade –, o que se observa são contraposições morais: bem e mal. A verdade é fundamentada pela moral. O homem não busca exatamente a verdade, mas a segurança por ela proporcionada. Nessa direção, o grito insano do homem pela verdade anseia o incondicionado, o absoluto, o porto seguro, referências elevadas de valor moral, em última instância: o grito insano do homem pela verdade substitui o Deus morto[11]. A bela imagem da vontade de verdade "[...] é apenas o sucedâneo científico, laicizado e moralmente sacramentado, do anseio religioso pela pátria originária do Incondicionado [...]" (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 251).

Por fim, mesmo que o conhecimento científico se coloque numa posição de senhor de si, e classifique a metafísica clássica e a religião como dogmáticas, suas expressões emergem de uma mesma base: a moral. Portanto, são expressões de um desejo que desvaloriza a vida e almeja um mundo que, em última análise, transcende as condições da natureza humana. Faz-se necessário, contudo, explicitar que a posição de Nietzsche nem de longe pretende elidir a ciência. O que ele entendia ser urgente – e continua a ser – é a instituição de novos valores, que suprimam o além, mas isto é assunto para a próxima seção do texto.

[11] A Morte de Deus é uma metáfora desenvolvida por Nietzsche, que diz respeito ao que ele entendia ser a decadência do Cristianismo "[...] e que consiste no esvaziamento de sentido e de cogência dos supremos valores da religião e da moral cristãs" (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 246).

1.4 Transvaloração de Todos os Valores e Vontade de Potência

Assinalou-se que Nietzsche vê nas características da cultura moderna as marcas do niilismo. Ora, se os valores morais estão envolvidos em uma concepção que valoriza um mundo ideal, este mundo – o mundo sensível –, deixa de ser importante. A moral vigente é uma espécie de castração do homem, que suplanta sua natureza.

Ocorre que, de acordo com Nietzsche (2008), a derrocada do cristianismo – o emaranhado social em que se desenvolve a passagem da Idade Média (em que vigorava a teocracia) para a Idade Moderna (e a crença na ciência) – traz transformações na visão que o conjunto dos homens possui sobre o mundo. A cultura moderna é marcada, desse modo, por um tipo de niilismo – sobretudo, a partir da ideia do "deus morto" – que faz emergir a percepção da inconsistência que caracteriza a existência humana na terra. Não há mais a soberania absoluta de uma instância criadora de valores: não há mais sentido para a vida. Em última análise, a radicalização da "vontade de verdade" – ou da noção de "bem" – não possui mais coerência. Desse modo, as oposições de valor voltam-se contra a própria moral.

Segundo Giacoia Junior (2000), o niilismo consiste num sentimento que reflete as fases mais intensas de declínio de uma cultura. Desse modo, o homem moderno está submerso numa existência que cada vez mais é percebida como vazia e que perde suas referências de valor. Trata-se de uma percepção coletiva de que os sistemas de valoração – epistemológicos, religiosos ou sócio-políticos – perderam corpo, se tornaram porosos. Aos olhos da perspectiva nietzschiana, isso poderia ser notado nas mais diversas instâncias da vida social: na arte tomada a partir de uma perspectiva totalmente instrumental, apenas com o objetivo de entreter; na política e na educação dedicadas à formação de um tipo de homem conformado a perpetuar uma sociedade de massas; na moral, na ciência e na filosofia ao expressarem o desejo de degradação e nivelamento da humanidade.

É fundamental que se diga que esse fenômeno que expressa a decadência não é relativo a um estado perpétuo, no entanto, pode se manter por milhares de anos. Uma das marcas mais importantes desse movimento é que ele pode dificultar ou mesmo impedir a implantação de um movimento

contrário, que represente o florescimento da existência. Nessa direção, Nietzsche desenvolve sua crítica à política feita na Europa de seu tempo. Com tom sempre polêmico, ele analisa movimentos como Socialismo e Anarquismo[12] – expressões políticas relativamente recentes –, e os considera como intensificação da decadência dos valores. Aquilo que leva à diminuição do homem e à vulgarização da existência está enredado pela "Pequena Política". A atividade política pensada por Nietzsche, com a finalidade de contrapor essa mesquinharia, é denominada por ele de "Grande Política" (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Conforme Giacoia Junior (2000), nessa perspectiva, a expressão "política" ganha significado primordial. Sua função seria relativa à produção de condições adequadas à emergência de filósofos fortes o bastante e capazes de pensar a nova imagem de homem.

> Esses filósofos do futuro – experimentados em todas as formas de auto-superação – terão deixado para trás a impotência do homem moderno em romper as amarras de moralismo e criar novos valores, como os "legisladores para os próximos milênios" [...] Se, como perda de sentido e valor, o niilismo anuncia o crepúsculo do projeto sociocultural da modernidade, então a tarefa que Nietzsche atribui à sua "Grande Política" está necessariamente ligada a uma *tresvaloração de todos os valores* (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 66-67, grifos do autor).

Como compreender a noção de filósofo enquanto legislador? Para Nietzsche (2008), existem dois tipos de filósofos. A primeira espécie é relativa àqueles que se agarram a uma tábua de avaliações; sua finalidade consiste em tomar posse do mundo, de como é e como foi; eles tornam possível o conhecimento da história em nome do futuro. O segundo tipo de filósofos diz respeito àqueles que comandam, eles legislam suas estimações; "[...] eles dizem 'assim deve ser!' Determinam primeiramente o 'para onde' e 'para quê' [...]" (NIETZSCHE, 2008, p. 476). O saber para eles é, não mais, que um meio para criar. Sob a moral vigente, esse segundo tipo raramente pode prosperar.

[12] Socialismo e Anarquismo são movimentos sócio-políticos que visam à Revolução; grosso modo, ambos buscam uma ruptura da organização sócio-econômica capitalista, que se alicerça na chamada exploração do trabalho. O Socialismo consiste num estágio intermediário entre o Capitalismo e o Comunismo (sociedade sem classes em que os meios de produção são de propriedade coletiva). O Anarquismo propõe a destruição do Estado de forma direta, sem algum tipo de estágio intermediário. De modo bastante genérico, poder-se-ia dizer que ambos os sistemas objetivam sociedades com condições de vida igualitárias aos homens. À primeira vista, a crítica de Nietzsche se centra em qualquer tipo de organização que pretenda nivelar os homens e que almeje uma ordem social ideal.

Nessa direção, para Nietzsche, é vital que: “[...] os novos valores precisam ser primeiramente criados – não seremos poupados disso! O filósofo precisa ser como um legislador” (NIETZSCHE, 2008, p. 478).

Alguns dos comentadores de Nietzsche utilizam vocábulos como “Transmutação” – como Ferreira dos Santos (2017) – ou “Tresvaloração” – como o próprio Giacoia Junior (2000), acima citado. Outros autores utilizam o termo “Transvaloração”, como é caso de Machado (2017) e Marton (1993), por exemplo. Optar-se-á pela utilização da expressão “Transvaloração de todos os valores” por entendê-la como bastante adequada à proposição nietzschiana, além de ser a expressão utilizada por praticamente todos os tradutores nas obras de Nietzsche a que se teve acesso.

A perspectiva de transvalorar todos os valores sugere que se estabeleçam valores novos, que tenham como base a ascensão da existência, contrariamente aos valores vigentes na sociedade moderna – e ainda presentes e dominantes na atualidade. Porém, Nietzsche (2008) não propõe que os valores sejam simplesmente invertidos, trocados de lugar e que, por exemplo, “bem” e “mal” tenham uma inversão semântica. O essencial para o pensamento nietzschiano é que os valores niilistas sejam superados, ultrapassados. Os novos valores não podem ser construídos sobre um solo imaginário, metafísico, religioso, na esperança de um mundo verdadeiro; os valores necessitam de um alicerce terreno, precisam ser propostos a partir de critérios humanos ligados a esta vida, e não a partir de um ponto de vista transcendental.

Machado (2017) destaca que o conceito de “transvaloração” propriamente dito foi produzido por Nietzsche no ano de 1883. Entretanto, ele pode ser compreendido no sentido da homogeneidade dos temas tratados pela filosofia nietzschiana, isto é, as reflexões orbitam ao redor desta grande temática. Mesmo que existam transformações conceituais relevantes, a ideia de transvaloração está presente ao longo da obra do alemão, e marca aquilo que é característico de sua perspectiva.

Ao apreender que uma filosofia metafísica e moral produz o coração do niilismo, Nietzsche se coloca na posição de combate à filosofia – ou de seu caráter platônico, que, para ele, possui a mesma acepção. A proposição trágica e dionisíaca desenvolve, a partir desse entendimento, a crítica radical dos

valores que prevalecem na época moderna. O platonismo parte do princípio de que existem dois mundos: o mundo sensível – passível de transformação – que é o mundo da aparência; e o mundo suprassensível – considerado eterno, imutável, inquestionável e verdadeiro. A partir dessa interpretação do platonismo, a filosofia nietzschiana elabora duas premissas. A primeira sugere a inversão e a superação dos antagonismos de valor: é primordial destacar que o mundo "verdadeiro" é o mundo sensível, bem como o mundo da aparência é o mundo suprassensível. A segunda premissa recomenda a luta contra o entendimento da existência de dois mundos e da elaboração metafísica que opõe verdade (bem) e aparência (mal) (MACHADO, 2017).

Ferreira dos Santos (2017) afirma que a perspectiva da filosofia nietzschiana não se limita a contrapor mundo e homem, mas antes consubstancia mundo e homem. Não pretende uma objetivação que exclui o homem e nem coloca o homem na posição de contemplador do mundo.

Todavia, conforme Machado (2017), o fundamento basilar do projeto de transvaloração de todos os valores consiste na compreensão de que tanto a inversão quanto a superação dos valores – considerados supremos – implicam que a vida seja tomada como a condição de valor. É preciso propor que novos valores sejam criados, e, mais que isso, propor a criação de condições adequadas à emergência de novas possibilidades de vida.

Suplantar o niilismo significa, portanto, o reencontro com Dioniso, um "Sim!" a tudo aquilo que até então foi vulgarizado e desvalorizado. A transvaloração consiste em desvalorizar os valores prevalentes e valorizar os valores tidos, até então, como inferiores. Porém, esta é apenas uma de suas faces. Para que os valores morais tradicionais sejam retirados da posição de superiores, o que precisa ser destruído é o "lugar" que a moral instituiu para tais valores. Destarte, o essencial da perspectiva de Nietzsche é que o critério de avaliação seja alterado e, até mesmo, a postura de quem avalia seja modificada. A problematização deve partir da base, ou melhor, dirigir as apreciações valorativas à vontade de potência (MACHADO, 2017).

Marton (1993) destaca que Nietzsche, ao considerar a vida como vontade de potência, como critério de apreciação, refuta a hipótese de que os valores morais sejam produto de uma criação divina. Vida e vontade de potência não são constituídas a partir de princípios transcendentais. Ao

evidenciar o declínio do cristianismo, Nietzsche observa que emerge a consciência de que “em nada há sentido”; é primordial, então, que fique claro que a interpretação cristã de mundo é apenas uma interpretação. Nociva, tal interpretação criou a vida após a morte e a afirmou como mais importante; inventou divindades para estimar a conduta humana. “É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora” (MARTON, 1993, p. 65). Isto significa transvalorar todos os valores.

Parece ficar nítida a necessidade de alterar o critério de apreciação:

> Transvalorar valores – o que seria isso? Teriam de já estar presentes todos os movimentos *espontâneos*, novos, futuros, mais fortes: todavia, eles ainda estão sob falsos nomes e apreciações, e ainda não se *tornaram conscientes* de si mesmos.
> Um corajoso tornar-se consciente e *dizer-sim* ao que é *alcançado*.
> Um fazer-se livre da mole rotina de velhas avaliações que nos tiram a dignidade no melhor e mais forte que alcançamos (NIETZSCHE, 2008, p. 486, grifos do autor).

As “velhas avaliações” já não servem. Por muito tempo elas reprimiram a natureza humana e enfatizaram acepções que degeneram a vida. Mas, se os valores morais são produções humanas, e a filosofia de Nietzsche orienta que o critério de avaliação deve ser vida – enquanto vontade de potência –, como compreender o que é a vontade de potência? Este é um conceito de difícil compreensão e, aparentemente, existem diversas interpretações entre os comentadores.

Há um aforismo denominado “Da vitória sobre si próprio”, na obra “Assim falava Zaratustra”. Nesse fragmento Nietzsche afirma: “Onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei a vontade de poder. Até na vontade daquele que obedece encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2008), p. 129). Essa passagem revela aquilo que é fundamental para o que se entende ser a base do conceito de vontade de potência[13]: a vontade de potência é o fundamento do mundo, aquilo que constitui todos os acontecimentos.

[13] Optou-se pela expressão vontade de potência porque “Potência é uma acepção mais vasta, mais ‘cósmica’ e se adapta perfeitamente a toda variedade das acepções empregadas por Nietzsche, o que não se dá com a palavra *poder* ou poderio ou domínio, de sentidos mais restritos” (FERREIRA DOS SANTOS, 2017, p. 112, grifo do autor).

Conforme Marton (1993), se num primeiro momento o conceito de vontade de potência atua num registro orgânico, posteriormente Nietzsche o amplia e passa a compreender que a vontade de potência opera sobre tudo o que há no mundo. Desse modo, a vida é vontade de potência; mas a vontade de potência não se limita à vida. A vontade de potência constitui o mundo. O mundo é não mais que vontade de potência.

A interpretação de Marton (1993) parece demonstrar uma perspectiva cosmológica, isto é, uma preocupação no âmbito de concepção do mundo. A autora deixa claro que, em ambos os entendimentos – enquanto elemento que constitui o mundo e também enquanto procedimento genealógico acerca de um objeto determinado –, a vontade de potência possui importância fundamental. Desse modo, destaca que, na esfera da preocupação cosmológica, Nietzsche elaborou sua teoria das forças, e, a partir dessa elaboração, ampliou o conceito de vontade de potência. A força não existe no singular e não existe força "em si", a força existe em relação a alguma coisa, é um agir sobre alguma coisa. Ela não é desencadeada a partir de algum elemento que a impulsione e não cria efeitos – portanto, não pode ser entendida dentro do princípio de causalidade. A força não faz opções de exercer-se ou não exercer-se, pois tal compreensão a enquadraria num princípio teleológico – que intenciona um fim. A força atua sobre outras forças e também resiste a outras forças; está em luta contínua, estende-se o quanto for possível, quer se estender mais e mais. A vontade de potência é, assim, irradiada como manifestação da força.

Conforme Lingis (2003), na interpretação metafísica de mundo, existem aparências que se mostram aos olhos dos homens e elas podem ser distintas; mas, são sempre compreendidas como manifestações de uma essência, que é única. A essência é o ponto a que se deve chegar, é o fundo de tudo a ser conhecido. Por outro lado, o procedimento genealógico de Nietzsche, ao compreender que a vontade de potência é o princípio constitutivo do mundo, não afirma que essa vontade de potência é um fundo único, uma estrutura, não é algo que está por trás das essências. É a última instância a que se pode chegar, mas não enquanto uma unidade em si; antes é abismo, caos, pluralidade. Portanto, a vontade de potência não é uma sustentação, uma estabilidade. Um fundo que dá origem a tudo pode ser plausível para a interpretação que concebe, por exemplo, um deus ou um "eu" transcendental.

Por isso, quando Nietzsche concebe a vontade de potência como instância última, ele concebe o mundo e o ser enquanto força, enquanto dinamismo.

Ao colocar vontade de potência como o último termo de análise, o ponto mais profundo a que se poderia chegar, Nietzsche permite que se compreenda seu processo genealógico como teoria da vontade de potência. Em última instância, o homem quer sempre acumular força, mais e mais potência, viver é o desejo de mais potência. Mas, o homem é constituído por diversas vontades de potência (MACHADO, 2017).

Assim, segundo Machado (2017), a vontade de potência se manifesta no agir, mas também no reagir. Enquanto age, a vontade de potência afirma. Mas, a vida é vontade de potência também quando reage, quando nega, quando é fraca e quando é niilista. O que sempre se manifesta é um tipo de vontade de potência. Quando uma vontade fraca se mostra, seu objetivo é a defesa, a negação, em suma, a conservação de uma vida que está em processo de decadência. Desse modo, a moral platônica, judaico-cristã, a moral tradicional é uma manifestação de vontade de potência negativa. Ao procurar um modo de conservar a vida, castra as forças criativas, expansivas e as forças mais importantes. Portanto, "[...] se a moral é um fenômeno contranatural é porque se insurge contra os instintos mais primordiais da vida, contra a vontade afirmativa de potência" (MACHADO, 2017, p. 104)

Nesse sentido, Ferreira dos Santos (2017) destaca que, quando Nietzsche afirma que o princípio constitutivo de tudo é a vontade de potência, de fato:

> Ele quer afirmar, para uma concepção do mundo, que no todo "há" uma luta entre dois impulsos, um de mais e um de menos. O impulso de mais é um impulso de vida, de potência, e o de menos um impulso de morte, de passividade, de degeneração, de aniquilamento (FERREIRA DOS SANTOS, 2017, p. 111).

Assim, as análises de Nietzsche submetem tudo à apreciação da vida. Aquilo que serve à vida, que deseja sua expansão e seu crescimento de dentro para fora, é visto como criação e afirmação da existência. Ao contrário, aquilo que conserva, que reprime e que não permite a expansão da força, é uma negação e uma manifestação de vontade de potência negativa.

Aos olhos de Nietzsche, é superada a dicotomia metafísica entre aparência e essência. As próprias aparências são potências que geram outras

aparências distintas; as essências são manifestações de uma vontade de potência, são sentidos que são dados por uma interpretação, não são sentidos que existem *a priori*. A interpretação dada a esses sentidos consiste em estimar a qualidade das forças que atuam sobre eles. Apreender essa qualidade é avaliar se a vontade de potência que se manifesta é afirmativa ou negativa (LINGIS, 2003).

Desse modo, a filosofia nietzschiana, que parte de uma perspectiva fundada na genealogia, sugere uma forma de pensar e viver a partir de critérios que visem à potencialização da existência humana. Tudo o quanto possível deve ser evidenciado como um meio de expansão da vida. E, além disso, todas as ações humanas devem ser avaliadas a partir da vontade de potência, a partir do critério da vida. Pensar uma educação fundamentada na noção de vontade potência implica no entendimento de que tudo pode ser interpretado de diferentes pontos de vista. Torna-se vital a compreensão de que os sentidos que existem foram criados e, desse modo, o homem pode criar outros sentidos, infinitamente. A tradição ocidental contribuiu historicamente para que a formação dos homens caminhasse no sentido da degeneração, da vontade de potência negativa. Entretanto, torna-se possível pensar uma formação que valorize a expansão humana em todos os sentidos – que liberte o homem das amarras envenenadoras da herança moral.

A partir disso, na próxima seção, tratar-se-ão de dois outros conceitos importantes da filosofia já madura de Nietzsche, quais sejam: o eterno retorno e o além-do-homem. Tais conceitos parecem se relacionar totalmente com a interpretação de mundo nietzschiana estabelecida a partir do procedimento genealógico, que coloca a vontade de potência como critério último de avaliação.

1.5 O Eterno Retorno e O Além-do-Homem

O eterno retorno – ou eterno retorno do mesmo – talvez seja uma das mais belas elaborações da filosofia nietzschiana. Poder-se-ia dizer que nesse ensinamento se encontra o apogeu da filosofia trágica de Nietzsche.

Existem diversas acepções a respeito do conceito de eterno retorno. Ao considerar que a preocupação maior desta pesquisa visa a refletir sobre a educação, estima-se adequada uma interpretação que possui no “tempo” seu principal critério de análise. Assim – para além de uma atenção que se volta a questões de cunho epistemológico, cosmológico ou científico –, o conceito de eterno retorno, pensado no sentido da relação da existência humana com o tempo, parece imprimir uma característica fundamental para a formação humana. Então, não se trata de tomar o conceito ao pé da letra, ou de tomar partido por uma interpretação que se baseia na eterna repetição da matéria – entendida como a repetição das diferentes combinações de força –, mas, compreender o conceito em seu sentido metafórico mesmo, na significação enigmática, que inclusive é uma das características de Nietzsche.

Na terceira parte do Quarto Livro de “A Vontade de Poder”, Nietzsche (2008) evidencia a ideia de eterno retorno e afirma que sua compreensão acerca do mundo é dionisíaca. O mundo é composto por forças, um número determinado de forças, entretanto, o tempo é infinito. Porém, se as combinações de força se repetem eternamente – em virtude de que as forças são limitadas e o tempo é ilimitado –, esta repetição não parece ser entendida numa conotação cíclica; ou seja, o que se repete não é a matéria, mas o vir-a-ser.

> A repetição no mundo dionisíaco não deve ser entendida como o retorno de *algo* que é, que é uno, ou que é o mesmo. O que retorna não é o ser, mas o devir; não a identidade, a idealidade, mas a diferença (LINGIS, 2003, p. 18, grifo do autor).

Para Nietzsche (2008), o mundo é dionisíaco porque se cria eternamente e se destrói eternamente. Abençoa a si mesmo porque voltará eternamente “[...] como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 512). Portanto, é necessário que fique claro que, numa concepção metafísica, segundo Lingis (2003), existe repetição, mas uma repetição sustentada por uma unidade, por algo que essencialmente é. O ensinamento do eterno retorno nietzschiano, entretanto, denota a repetição do devir. “O mundo persiste; ele não é nada que se torne, nada que passe. Ou antes, ele torna-se, passa, mas nunca começou

a tornar-se e nunca cessou de passar – ele *mantém-se* em ambos..." (NIETZSCHE, 2008, p. 510, grifo do autor).

Essa acepção nietzschiana considera fundamental a relação entre a existência humana e o tempo: ou seja, considerar cada instante como um presente precioso, vivido sob o "peso" – ou sob a alegria – de sabê-lo retornar eternamente; angústia e êxtase podem coexistir, a escolha é do homem – por isso, o ensinamento é trágico. O instante passado não retornará, mas sua passagem abre o horizonte para o devir, para inéditas possibilidades, que precisam ser vividas como se retornassem eternamente.

A interpretação do eterno retorno estabelecida a partir do critério do tempo é elaborada com maestria por Giacoia Junior (2000), o autor entende que apenas quando o homem estiver liberto das concepções religiosas ou metafísicas é que poderá afirmar incondicionalmente seu destino. Ao não desejar um além do que é terreno e não mais nutrir o nojo da passagem do tempo (em virtude do desejo de vida eterna) é que o homem terá compreendido o ensinamento do eterno retorno do mesmo. A beleza está em apreciar cada instante vivido como se aquele instante se repetisse pela eternidade.

> Por meio desse ensinamento, o homem deve aprender a agir como se a mais ínfima de suas ações devesse se repetir eternamente, de maneira a dar à sua própria existência a bela forma da obra de arte. O eterno retorno é a lição que imprime ao instante o selo da eternidade (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 60).

Considerar a vida como uma obra de arte significa amá-la em sua totalidade. Quando um artista quer esculpir um vaso, ele necessita colocar as mãos no barro, moldá-lo, imprimir a força necessária em cada detalhe do processo, de modo que não venha a se arrepender. Portanto, existir como se a vida fosse uma obra de arte implica sujar as mãos de barro, enfrentar o medo e criar o mundo, impor-se como criador; negar as asperezas da existência é manifestação de fraqueza. A fragilidade – e, ao mesmo tempo, o poder da vivência humana – constitui o absurdo da existência justamente na experiência do instante, do ínfimo momento vivido.

Na obra "A Gaia Ciência", mais especificamente no aforismo 341, intitulado "O peso mais pesado", encontra-se uma belíssima elaboração acerca do eterno retorno:

> E se um dia ou uma noite, um demônio se introduzisse na tua suprema solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar, sem nada de novo, ao contrário, a menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande ou pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão, esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!”... Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? Ou já vivestes um instante prodigioso, e então lhe responderias: “Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!”. Caso este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; perguntarias a propósito de tudo: “Queres isto outra vez e por repetidas vezes, até o infinito?”. E pesaria sobre tuas ações com um peso decisivo e terrível! Ou então, como seria necessário que amasse a ti mesmo e que amasse a vida para nunca mais desejar nada além dessa suprema confirmação (NIETZSCHE, 2003, p. 179)!

Ora, como seria possível viver com tal intensidade, de modo a não se recorrer a nenhuma espécie de subterfúgio? Como suportar a vida sob o ensinamento do eterno retorno? Segundo Nietzsche (2008), apenas por meio da transvaloração de todos os valores. Assim, o prazer não deve ser buscado na certeza, e sim na incerteza; não mais o princípio de causalidade, e sim a constante criação; é primordial que o homem se liberte da moral.

É importante que se diga que, em termos cronológicos, as reflexões de Nietzsche sobre a arte – a preponderância das análises estéticas – estão fixadas no primeiro período de elaboração intelectual. Nas fases subsequentes, as reflexões se centram na crítica da moral e da verdade, que, para Nietzsche, possuem uma relação intrínseca. Contudo, de acordo com Machado (2017), não há um deslocamento na reflexão, pois a moral mereceu atenção desde o início, bem como as reflexões sobre a arte não desaparecem jamais do horizonte nietzschiano; se a análise sobre a arte passa a receber menos dedicação, isso ocorre porque a posição de Nietzsche foi colocada desde o princípio: para ele, “[...] a arte é mais importante do que a ciência” (MACHADO, 2017, p. 10).

Quando Nietzsche estabelece que a vida, enquanto vontade de potência, seja o parâmetro de avaliação – e não mais as oposições entre bem e mal ou verdade e ilusão –, ele propõe que tudo aquilo quanto sirva para afirmar a vida deve ser vivido com toda a intensidade, por isso propõe que

todos os valores sejam transvalorados. Nenhum mísero momento, seja ele de êxtase ou miséria, pode ser subtraído da existência humana. É por meio do enfrentamento da condição abissal do homem que se compreende o ensinamento do eterno retorno como uma proposição da existência enquanto obra de arte, e, mais que isso, como entendimento da condição humana em seu aspecto de tragicidade. A partir dessa apreensão emerge não um conceito, mas, antes uma noção – elaborada no aforismo 276, "Para o novo ano", de "A Gaia Ciência" – que se relaciona ao ensinamento do eterno retorno, isto é,

> *Amor fati* (amor ao destino): seja assim, de agora em diante, o meu amor. Não pretendo fazer a guerra ao que é feio. Não pretendo acusar, nem mesmo os acusadores. Desviarei o meu olhar, será essa, de agora em diante, a única negação! E, em uma palavra, portanto: não quero, a partir de hoje, ser outra coisa senão uma pessoa que diz Sim! (NIETZSCHE, 2003, p. 143).

Dizer "Sim!" ao destino não significa se conformar e aceitar a condição humana como se esta fosse uma maldição. Amar o destino significa aceitar a responsabilidade de criar seus sentidos, seus valores; além disso, significa desviar o olhar dos valores que, até então, eram tidos como absolutos e inquestionáveis – entendidos como criação de uma instância metafísica ou do Deus cristão monoteísta. Tomar a existência como uma maldição é olhar o mundo sob a ótica niilista e encarar a morte de Deus – o fracasso do mundo "verdadeiro" – como o afundamento no vazio existencial e em sua falta de sentido. Amar o destino significa compreender que a falta de um sentido *a priori* é uma bênção: o homem pode ser Deus e criar com alegria. Viver intensamente e incondicionalmente de modo a afirmar todos os instantes de sua existência é a condição do além-do-homem, que, assim como a ideia de eterno retorno do mesmo, é uma lição de Zaratustra. O personagem título de "Assim falava Zaratustra" é o anunciador do além-do-homem:

> "Eu vos anuncio o super-homem. O homem existe para ser superado. Que fizestes para o superar?"
> Até agora todos os seres criaram alguma coisa superior a si mesmos. E vós, quereis ser o refluxo desse grande fluxo e, em vez de superar o homem, preferis retornar ao animal?
> Que é o macaco para o homem? Uma zombaria ou uma dolorosa vergonha. E tal deve ser o homem para o super-homem: uma zombaria ou uma dolorosa vergonha.
> [...]
> "O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem. Uma corda sobre um abismo.

> Perigosa para percorrê-la, é perigoso ir por esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.
> O que é grande no homem é ele ser uma ponte e não uma meta. O que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um declínio.
> Eu só amo aqueles que sabem viver no estado de declínio porque são esses que chegam ao alto e além.
> [...] (NIETZSCHE, 2008, p. 22-25)

Pode-se perceber que há uma relação bastante refinada entre o conceito de além-do-homem[14] e os últimos conceitos tratados. Ao tomar como perspectiva uma filosofia existencialista, Nietzsche centra seu pensamento na elaboração de proposições que fortaleçam o homem e que, sobretudo, afirmem sua condição. Nada de imaginar um mundo ideal, ou mesmo uma sociedade ideal, em que não existam dores ou injustiças; o sofrimento é inerente à existência humana, não se pode escapar disso. As "certezas" não são consentâneas com a superação. E o tipo de homem que foi criado pela civilização ocidental precisa ser superado.

Conforme Giacoia Junior (2000), a ideia de além-do-homem deve ser compreendida como antagônica ao último homem – o homem moderno. O além-do-homem vai contra a condição de massificação estabelecida pela sociedade moderna, em que o homem deseja ser um fim. O homem deve ser visto como um meio para a criação de diversas possibilidades de vida, que se tornem cada vez mais elevadas.

O homem moderno precisa abrir mão de sua condição medíocre, do conformismo, dos pequenos prazeres possibilitados pelas "certezas". Mas, para que o além-do-homem seja colocado como alternativa, no horizonte da civilização, a humanidade necessita apreender dois outros ensinamentos trazidos por Zaratustra: a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo – ou seja, tomar a afirmação da existência como critério de apreciação e viver como se cada segundo retornasse eternamente (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Entre os homens não há nenhum além-do-homem. Por isso, o homem não é "meta", mas "ponte". De acordo com Durant (1959), Nietzsche se previne da possibilidade de que cada leitor se julgue o além-do-homem e, para isso, estabelece que este ainda não haja nascido. O máximo que cada homem pode ser é predecessor do além-do-homem.

[14] Na edição de "Assim falava Zaratustra" a que se teve acesso, a expressão *Übermensch* foi traduzida por "super homem". Apesar disso, optou-se pelo termo além-do-homem, utilizado por comentadores renomados como Giacoia Junior (2000) e Marton (1993).

Para Giacoia Junior (2000), ao se apropriar da sua vontade de potência, afirmativa da vida, o homem moderno pode criar para além dele mesmo, para além de sua condição niilista passiva. Assim, será capaz de evidenciar o fervor da vida, que deseja "[...] superar-se a si mesma, rompendo a camisa-de-força em que a encerrou a moderna civilização ocidental – a rigidez da *autoconservação* a qualquer custo" (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 59, grifo do autor).

Portanto, o além-do-homem não é um tipo superior – no sentido biológico –, não é uma nova espécie; mas, é aquele que não é destruído pelo caos. O caos é inerente ao mundo e ao homem – o além-do-homem reconhece e afirma tal condição. Ao criar valores novos, ele afirma a terra, sabe que pode intervir no processo de criação, afirma tudo o que foi e tudo o que é, pois vive como se a menor de suas ações se repetisse pela eternidade; é o "Sim!" dionisíaco ao mundo. Com a morte de Deus e a suplantação do niilismo, os opostos não existem mais, as velhas dicotomias da metafísica e da religião são ultrapassadas. A vida pode ser vivida além do bem e do mal (MARTON, 1993).

É importante evidenciar que Nietzsche nasceu e viveu no século XIX e que suas reflexões não foram desenvolvidas de forma autônoma à realidade. Ele refletiu sobre aquilo que vivenciou e produziu uma filosofia que vai à radicalidade da crítica acerca do cenário europeu, sobretudo o alemão, daquele período. Todavia, sua oposição à forma como o pensamento racional foi produzido ao longo dos últimos séculos – ou milênios – pela civilização ocidental, pode ser um horizonte para inspiração acerca da educação formal. Nietzsche convida, sobretudo, para a liberdade. A proposição aqui, portanto, é inspirar a formação a partir da filosofia nietzschiana, observar e apreender suas contribuições e não tomá-la como lei, como algo absoluto.

Marton (1993) estabelece, para fins didáticos, uma divisão acerca da obra de Nietzsche. O primeiro período vai de 1870 a 1876; o segundo, de 1876 a 1882; o terceiro vai de 1882 a 1888.

Neste primeiro capítulo, buscou-se apresentar um olhar geral acerca da filosofia nietzschiana, assim, não houve preocupação em delimitar um período. Toda a obra do autor possui relação com a formação do homem e, portanto, relaciona-se à educação – preocupação maior da pesquisa. Entretanto, é necessário evidenciar que os pensamentos elaborados por Nietzsche

especificamente sobre a educação estão concentrados no primeiro período de sua obra, isto é, de 1870 a 1876. Nesta pesquisa, serão enfatizados alguns dos textos reunidos na obra “Escritos sobre Educação”, de modo mais estrito, o conteúdo das Conferências sobre o Ensino na Alemanha. Desse modo, no capítulo que se segue, o objetivo consistirá em abordar algumas reflexões do ano de 1872, em que a atenção de Nietzsche voltou-se à crítica da cultura alemã (a relação desta com o Estado) e à preocupação acerca dos estabelecimentos de ensino.

2. REFLEXÕES DE NIETZSCHE ACERCA DA EDUCAÇÃO: “SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO”

> “Aquele que é fundamentalmente mestre só leva a sério as coisas por causa de seus alunos – inclusive ele próprio” (NIETZSCHE, 2011, p. 77).

No ano de 1872, quando contava apenas 27 anos, além de publicar seu primeiro livro, Nietzsche realizou cinco conferências, que foram intituladas “Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino”. Nessa época, ele lecionava filologia clássica na Universidade da Basiléia (Suíça), e foi nessa cidade que proferiu as conferências. No prefácio aos textos em que reflete sobre o ensino, o autor esclarece aos ouvintes/leitores que suas reflexões não dizem respeito particularmente às instituições da Basiléia, mas ao futuro das instituições de ensino da Alemanha.

O objeto amplo da reflexão de Nietzsche é a cultura. E ainda no primeiro prefácio, faz questão de explicitar qual a tese que norteia seu pensamento. Para ele, na Alemanha daquele contexto, as instituições de ensino eram caracterizadas por duas correntes: “[...] por um lado, a tendência de *estender tanto quanto possível a cultura*, por outro lado, a tendência de *reduzi-la e enfraquecê-la*” (NIETZSCHE, 2007, p. 44, grifos do autor). A primeira tendência consistia no entendimento de que a cultura deveria ser ampliada a números cada vez maiores; a segunda entende que a cultura deveria abrir mão de sua condição de soberana e adotar outra forma de existir, que se submetesse, sobretudo, ao Estado (NIETZSCHE, 2007).

Tais tendências, num primeiro olhar parecem opostas, mas se unem em seus resultados devastadores. Para Nietzsche (2007), os pressupostos dessas tendências, que embasavam muitos dos métodos modernos de educação, eram marcados por características do não-natural. As mais graves fragilidades pedagógicas tinham como pano de fundo justamente o aniquilamento da natureza no âmbito da educação. Mas, o autor entendia que era possível vencer as tendências à extensão e à redução da cultura, pois a alternativa por ele sugerida tinha os desígnios da natureza como aliados. Contra a extensão, ele entendeu ser necessária “[...] a tendência ao *estreitamento* e à *concentração* da cultura, [...] e a tendência ao *fortalecimento* e à *soberania* da cultura, como réplica à redução” (NIETZSCHE, 2007, p. 45, grifos do autor).

Os referidos escritos de Nietzsche são organizados do seguinte modo: dois prefácios e cinco textos, que correspondem às cinco conferências. Fragoso (1974) compreende que o conteúdo das reflexões de Nietzsche é organizado a partir de um tema para cada conferência. A autora realiza uma divisão didática acerca das temáticas centrais:

> 1ª conferência - As relações entre a cultura e a educação.
> 2ª conferência - O ginásio alemão como centro motor das tendências de todos os outros estabelecimentos de ensino.
> 3ª conferência - Causas imediatas dos desvios de tendência do ginásio alemão.
> 4ª conferência - Os duvidosos fins da educação e da cultura, sob o Estado cultural e o jornalismo.
> 5ª conferência - A universidade alemã em ligação com o ginásio (FRAGOSO, 1974, p. 3).

Compreende-se que a organização didática da autora corresponde à organização das conferências de Nietzsche. Entretanto, é essencial destacar que as reflexões não são independentes, mas relacionadas. Com tom poético e metafórico, Nietzsche desenvolve conceitos complexos por meio de um diálogo, que ocorre em meio à natureza. O diálogo percorre as cinco conferências e exige máxima atenção dos ouvintes/leitores.

Diante disso, torna-se importante fazer uma ressalva: este capítulo possui uma característica peculiar e diversa do capítulo anterior. Para preservar a natureza literária de Nietzsche, opta-se por um tipo de redação que mantenha os personagens do diálogo. Destarte, não serão buscados autores que interpretaram previamente o conteúdo das conferências. As reflexões desenvolvidas serão produto do estudo dos textos originais[15] intitulados “Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino”, de 1872. Esta colocação não pretende, de modo algum, secundarizar o trabalho essencial dos comentadores da obra nietzschiana; seu intuito consiste em sinalizar e justificar a utilização de apenas uma referência principal.

Portanto, o objetivo do capítulo consiste em apresentar ao leitor as discussões empreendidas por Nietzsche sobre a realidade das instituições de ensino da Alemanha, mais especificamente no contexto da segunda metade do século XIX. Tais posicionamentos poderão contribuir para a reflexão acerca da realidade e do tempo presentes.

[15] A edição consultada é do ano de 2007.

2.1 A Formação da Unidade Política Alemã

Antes de adentrar ao conteúdo específico das reflexões de Nietzsche sobre as instituições de ensino de seu tempo, é essencial compreender o contexto em que ele vivia quando desenvolveu as discussões apresentadas nas conferências.

A Alemanha do século XIX sofre importantes transformações econômicas, sociais e políticas; trata-se da industrialização tardia, da emergência de novas camadas na sociedade e, sobretudo, da unificação dos Estados ao redor da Prússia. Algumas transformações substanciais também são realizadas no âmbito da cultura e da educação: Nietzsche se posiciona de modo radicalmente contrário a tais transformações (MARTON, 1993).

Com bastante frequência, ouve-se a afirmação de que alguns homens viveram “à frente de seu tempo”. Entende-se que esse não é o caso de Nietzsche, ou, dito de outra forma, torna-se importante compreender o sentido de “estar à frente de seu tempo”. Nietzsche elabora seu pensamento justamente a partir do que analisa no contexto de sua época. Portanto, é fundamental precaver-se sobre as possíveis interpretações “prontas” sobre seus escritos. O filósofo faz a defesa de uma formação clássica, que se voltaria à verdadeira cultura; seria uma espécie de formação desinteressada das necessidades imediatas. Assim, não se trata de uma perspectiva demasiadamente abstrata, que se desliga da vida; ao contrário, é justamente por entender que o pensamento se liga à vida que Nietzsche defende uma formação genuína, que é demorada e exige esforços que contribuam para a elevação dos espíritos (NIETZSCHE, 2007).

O processo de mudanças ocorrido na Alemanha acarretou prejuízos enormes para a cultura. Nietzsche compreende que vivenciou um momento de exacerbada miséria cultural, entretanto, existia a ilusão de que a “cultura” estava a ser difundida entre os homens.

Para compreender o processo de unificação dos Estados alemães e suas consequências, faz-se necessário remontar ao século XVIII. Na Europa desse século emerge a tendência conhecida como “Filosofia das Luzes”. Conforme Marton (1993), os pensadores adeptos dessa corrente de pensamento compreendem que o homem deve desenvolver ao máximo sua

capacidade baseada na razão: a razão é considerada a mais importante característica humana e seria a chave para a resolução de todos os problemas. Os iluministas partem do mesmo pressuposto, mas focam em questões distintas: na Inglaterra, a preocupação voltava-se à realização de reformas econômicas; na França, o objetivo ligava-se ao combate de privilégios sociais; e a Alemanha priorizou as questões relativas à cultura. Esse interesse alemão era motivado por uma disjunção entre política e cultura, e tal disjunção pode ser considerada o pano de fundo da história da Alemanha Moderna.

Ao contrário de França e Inglaterra, a unificação na esfera política e a industrialização da Alemanha ocorreram em meados do século XIX. Pode-se considerar um processo mais tardio, que, entretanto, seguiu ritmo acelerado. O que existiu antes foi uma Alemanha patriarcalista, que teve de ceder espaço para o capitalismo e a indústria. Em um curto espaço de tempo, os Estados alemães tornam-se grandes produtores de ferro, de carvão, de máquinas e de tecelagens. A Prússia, que já era considerada um Estado modelo – em virtude do aprimoramento burocrático e militar –, empenha-se na unificação política: em 1834 cria o *Zollverein*, a União Alfandegária da Alemanha; e em 1859 cria o *Nationalverein*, uma União Nacional que objetivou a superação de particularismos e o fortalecimento da hegemonia da Prússia (MARTON, 1993).

Embora o sentimento nacionalista tenha se expandido expressivamente, faltava um ponto em comum para que a Prússia demonstrasse aos outros Estados que seus interesses eram consoantes. Assim, o “Estado modelo” assume o comando do processo para unificar os, então, trinta e nove Estados alemães. Desse modo, lançou mão de uma estratégia que efetivasse a unificação. Por meio do primeiro-ministro Otto von Bismarck forja o surgimento de um inimigo externo: a França declara guerra e faz emergir o elemento que permitiria a hegemonia prussiana. Com a vitória, a Prússia foi capaz de se impor e dominar todo o território alemão: em 1871 é fundado o II Reich (MARTON, 1993).

Com a unificação política houve a necessidade de criar estratégias para manter os laços alemães em torno da Prússia. Assim, a cultura e o ensino foram uniformizados e seus fins passaram a estar totalmente submetidos ao Estado. A industrialização também exigiu que a escolarização fosse universalizada para que os funcionários da indústria realizassem suas funções

de forma adequada. O problema observado por Nietzsche consistia no fato de que a cultura e a educação foram vinculadas a objetivos práticos e aos números. O principal posicionamento do autor consiste em enfatizar a incompatibilidade entre Estado e cultura.

2.2 Primeira Conferência

O conteúdo das reflexões desenvolvidas nas conferências de Nietzsche demonstra sua característica de refinamento estratégico para que os ouvintes/ leitores pensassem e, como diz ele, meditassem sobre o exame que ele faz acerca dos estabelecimentos de ensino alemães. Como já explicitado, ele opta pela forma de diálogo para desencadear a reflexão. Assim, descreve uma conversa da qual ele próprio é testemunha e solicita que se imagine o estado de espírito de um jovem estudante. Afirma que foi com tal estado de espírito que ele vivenciou um ano em Bonn; ele e um amigo de sua idade passaram esse período na cidade da Universidade, localizada às margens do Reno. Trata-se de uma espécie de estado de sonho. Tanto ele quanto o colega viviam entre outros estudantes, porém, as aspirações dos demais eram vitalmente distintas. Ele e o amigo partilhavam de diversas memórias da época do ginásio[16] (NIETZSCHE, 2007).

Em uma viagem no Reno, os dois decidiram por fundar uma sociedade reduzida a poucos colegas. O compromisso dos membros consistiria em organizar suas inclinações acerca da arte e da literatura: todos os meses deveriam enviar uma produção e os demais avaliariam. A sociedade obteve sucesso e eles, então, cultivavam reconhecimento pelo momento e lugar onde a ideia nasceu (NIETZSCHE, 2007).

Conforme o autor, os membros da associação comprometeram-se a voltar todos os anos ao lugar solitário, próximo de Rolandseck; embora o compromisso não tenha sido cumprido tão fielmente, quando ainda eram alunos em Bonn, decidiram visitar o lugar e obedecer ao seu sentimento de gratidão. Fazia um dia bonito de fim de verão; ao entardecer, ele e o amigo

[16] O Ginásio Alemão pode ser considerado em correspondência ao atual Ensino Médio no Brasil.

resolveram praticar tiro de pistola num lugar um pouco mais elevado. Observaram o tronco de um carvalho, onde anos antes haviam gravado um pentagrama e, então, consideraram que aquele era o alvo perfeito para os exercícios. O silêncio era tão profundo que o eco dos ruídos dos tiros fazia criar um efeito bem maior. Foi então que os dois estudantes foram surpreendidos por um velho irritado e por um segundo homem.

O velho pensava que os jovens travariam um duelo e os repreendeu. Os jovens explicaram o que ali faziam; e o homem que acompanhava o velho disse que os mesmos estavam ali em nome da filosofia, esperariam algumas horas para uma entrevista com um personagem importante. Os jovens ficaram inquietos quando souberam que o local da entrevista era o mesmo do encontro da associação. Em seguida, ficaram calados e separados em dois grupos. Logo, o silêncio é quebrado ao ouvirem os demais estudantes passeando de barco no Reno e mais dois tiros são disparados como sinal para reconhecimento. Até que, então, começam a conversar e seguem juntos para o local à esquerda do bosque em que os compromissos deles – tanto a entrevista quanto a celebração da associação – estavam previstos. Decidiram que ficariam todos no mesmo espaço, mas afastariam os bancos que lá estavam. Nietzsche e o amigo sentam-se no banco mais recolhido entre as árvores e ficam praticamente com os rostos escondidos do velho filósofo e do acompanhante (NIETZSCHE, 2007).

Ali, durante aquele momento de reflexão e silêncio, ficam nítidas as memórias dos jovens estudantes e sua gratidão pela existência da sociedade que fundaram outrora. Ela não representava apenas uma complementação ao ginásio, mas a possibilidade de refletirem sobre assuntos muito importantes e cultivarem suas aspirações para a cultura. Graças a ela, não se preocupavam em ter aquilo que, de modo comum, chama-se “profissão”. A exploração por parte do Estado sobre aqueles que desejam uma carreira, um progresso rápido, estava muito distante das aspirações daqueles jovens, pois eles não se prendiam a nenhum tipo de espírito utilitário. De repente, a conversa entre o velho filósofo e seu companheiro chama a atenção de Nietzsche, que passa a ouvi-los apaixonadamente e diz ao amigo que também ouça, pois poderiam aprender algo de relevante (NIETZSCHE, 2007).

O diálogo entre o filósofo e o discípulo, de fato, tinha muito a ensinar. O velho questiona, inflama o seu companheiro, pergunta a ele sobre o "princípio capital de toda cultura", se ele lembrava toda a filosofia dos anos que estiveram juntos. O homem então afirma que o princípio do qual o mestre fala é "[...] que ninguém aspiraria à cultura se soubesse a que ponto o número de homens verdadeiramente cultos é, enfim, e não poderia deixar de ser, incrivelmente pequeno [...]" (NIETZSCHE, 2007, p. 60). Além disso, esse pequeno número só seria possível graças a um enorme aparelho de cultura: um grande número de homens se dedicaria e trabalharia pela cultura, mas, no fundo, para permitir a existência de um número bastante reduzido de homens realmente cultos. O velho filósofo afirma que é realmente esse o princípio e questiona uma vez mais o discípulo, pergunta se ele esqueceu esse verdadeiro sentido a ponto de se acreditar um membro do pequeno número; critica uma das características da cultura da época:

> Democratizam-se os direitos do gênio para suavizar o trabalho que exige uma formação, para arrefecer a carência pessoal da cultura. Todos preferem se instalar, tanto quanto possível, à sombra da árvore que o gênio plantou. E desejariam se subtrair à dura necessidade de trabalhar para o gênio, para tornar possível o seu surgimento (NIETZSCHE, 2007, p. 61).

O discípulo, então, afirma que não observa em si a força necessária para um combate que o tornasse um homem do pequeno número, mas acreditava ter convivido o suficiente com o mestre para poder lidar com os problemas da educação e da cultura que observava nas condições da época. Ele havia se refugiado na solidão depois de ter sido professor do ginásio alemão, essa fuga não significava orgulho ou presunção, mas um desencorajamento diante às circunstâncias. Desse modo, afirma que descreveria as características que predominavam naquele contexto cultural e educacional (NIETZSCHE, 2007).

Na sequência do diálogo, Nietzsche reitera por meio da fala do professor a sua tese, que já havia sido exposta no prefácio; opta-se por citá-la novamente, de modo integral, pois a mesma norteia todo o pensamento desenvolvido nas conferências:

> [...] duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos, mas unidas enfim nos seus resultados, dominam atualmente os estabelecimentos de ensino: a tendência à *extensão*, à *ampliação*

> máxima da cultura, e a tendência à *redução*, ao *enfraquecimento* da própria cultura. A cultura, por diversas razões, deve ser estendida a círculos cada vez mais amplos, eis o que exige uma tendência. A outra, ao contrário, exige que a cultura abandone as suas ambições mais elevadas, mais nobres, mais sublimes, e que se ponha humildemente a serviço não importa de que outra forma de vida, do Estado, por exemplo (NIETZSCHE, 2007, p. 61, grifos do autor).

A extensão da cultura seria uma necessidade colocada por um dos dogmas mais fortes da economia política. Havia uma fórmula que daria as cartas no referido contexto: o máximo de conhecimento e cultura, que se ligaria ao máximo de produção e necessidades; a consequência seria a promessa e a crença na felicidade relacionada ao dinheiro. A cultura estaria, desse modo, ligada intrinsecamente até a medula com uma finalidade de utilidade, ou de modo mais preciso: o objetivo seria o lucro. A função vital da cultura seria formar homens tão correntes quanto a "moeda corrente" (NIETZSCHE, 2007).

Para Nietzsche (2007), as instituições de ensino, diante de tais condições, teriam como objetivo não mais que a formação de homens que concebessem a cultura como um meio para a felicidade e o lucro. A concepção de mundo aí subjacente considera a relação entre "inteligência" e "propriedade" no sentido de um valor, de uma questão moral. Passa-se a odiar qualquer finalidade cultural mais aprofundada e demorada, que vá além do dinheiro. O velho filósofo complementa a fala do professor, afirma que a ideia de "cultura mais universal possível" a enfraquece tanto que não permite mais nenhum tipo de respeito; e a cultura universal, desse ponto de vista, é precisamente a barbárie. É barbárie no sentido de que a cultura relacionada a fins imediatos não se liga à vida, não fortalece o homem em seu sentido mais genuíno.

É importante ressaltar que a concepção nietzschiana não sugere que o conhecimento seja mantido nas mãos de um grupo de pessoas que detém o poder. Porventura, uma tendência que se intitulasse "crítica" poderia compreender que o autor se posiciona a favor de grupos sociais privilegiados; todavia, em nenhum trecho dos textos ocorre esse tipo de posicionamento. O pequeno número de homens capazes de cultivar a cultura autêntica nasceria do ventre da cultura de um povo. Destarte,

> [...] os homens, especialmente os mais bem dotados, não deviam ser educados para atender as necessidades de uma divisão do trabalho qualquer, na administração ou na economia, mas para se tornarem "homens superiores", filósofos, ou seja, aqueles que sabem compreender num lance de olhos o conjunto da vida; a eles deve

> caber o poder, porque certamente não usariam dele com violência (MELO SOBRINHO, 2007, p. 31).

Assim, os “homens superiores” não são aqueles que são considerados superiores no âmbito social, superiores nas sociedades que priorizam o dinheiro e o imediatismo. Os homens superiores alcançam a elevação de seus espíritos porque cultivam um processo de crescimento que diz respeito, em primeiro lugar, a si mesmos, e não uma superioridade relativa aos outros homens.

Ao retornar ao diálogo, o professor continua sua exposição: a ampliação da cultura teria ainda outras motivações. Em alguns países, a opressão religiosa poderia ser tão forte que o medo impulsionaria a busca de meios na cultura para a dissolução dos princípios religiosos. Em outros contextos, o Estado objetiva a extensão da cultura para garantir sua própria existência. O Estado, na competição com outros Estados, é entendido como mais forte quando se vê em vantagem no que se refere à cultura mais extensa de seus funcionários e de seus exércitos (NIETZSCHE, 2007).

Na continuidade, sobre a outra tendência, da redução da cultura, Nietzsche (2007) fala, ainda pela boca do professor, agora sobre a figura do erudito. A linguagem densa e metafórica caminha, assim, no sentido da exposição de diversos conceitos de suma importância. Nos meios acadêmicos da Alemanha, o papel desempenhado pelo erudito, quer dizer, a especialização, o distanciaria cada vez mais da verdadeira cultura. O campo da ciência seria, naquele contexto, bastante extenso; o erudito emerge como um especialista em uma determinada particularidade, mas não se distingue da multidão em diversas outras áreas importantes. Desse modo,

> [...] um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade (NIETZSCHE, 2007, p. 64).

Naquelas condições, para Nietzsche (2007), erudito não era sinônimo de homem culto. A ciência, assentada numa nítida divisão do trabalho, era como um vampiro, e o erudito era aquele que tinha o sangue sugado: a criatura. A ciência contribuiria – do mesmo modo que fazem, de modo geral, as religiões – para a redução, para a destruição da cultura. A diferença é que a ciência

caminharia no sentido de um total suicídio. Aí, Nietzsche entende ser o ponto culminante, principalmente pensado da perspectiva dos mais sérios problemas filosóficos: o homem de ciência, daquele modo concebido, não possuía palavra. Isso porque havia um elemento enraizado nas ciências: o jornalismo.

O jornalismo significava o encontro das duas tendências: extensão e redução da cultura. O jornal substituía a cultura, e mesmo aquele erudito que possuísse aspirações à verdadeira cultura estaria preso na areia movediça que se encontrava sob todas as formas de vida das classes sociais, das artes, das ciências. O diagnóstico era terrível: o jornalista substituía o grande gênio. O jornalista era o "senhor do momento"; o grande gênio – aquele que é capaz de guiar para a verdadeira cultura, para além do instante – estava ameaçado. O professor desolado se pergunta qual seria o fracasso de um mestre que desejasse levar seus alunos ao mundo helênico. Os jovens estudantes se empolgariam muito mais em ler um jornal ou um romance da moda. A onda violenta da pseudocultura arrasaria todas as tentativas e aspirações à verdadeira cultura[17] (NIETZSCHE, 2007).

O velho filósofo reconhece que o professor estava correto em suas apreciações, porém, não concorda com o desânimo. E promete dizer-lhe algo que o console.

2.3 Segunda Conferência

Na Segunda Conferência, realizada três semanas após a Primeira, o diálogo tem sua sequência apresentada. Nessa ocasião, as reflexões orbitam em torno do Ginásio Alemão. Nietzsche, por meio da fala dos personagens, expõe as características da referida instituição de ensino e a importância da língua materna para a formação, sobretudo durante esse período da escola alemã.

[17] Nesse período de juventude, Nietzsche entendia que a verdadeira cultura significava uma revalorização da era trágica no sentido dos gregos pré-socráticos. Mas, não se pode deixar de lado o fato de que, nesse contexto, ele estava influenciado pelo drama de Wagner – com o qual romperia anos mais tarde. A arte – em especial, a música wagneriana – era vista pelo Jovem Nietzsche como uma possibilidade de emergência do espírito trágico, que se ligaria à verdadeira cultura (GIACOIA JUNIOR, 2000).

O filósofo busca consolar o discípulo, que havia sido professor do ginásio, ao questionar sobre o tempo de vida daquele tipo de cultura que imperava na escola naquele contexto. Ele considerava que aquela espécie de cultura não perduraria, entraria em colapso. O velho entende que, dentre os homens da época, existiam ainda homens nobres, corajosos, e que estes homens tinham consciência do sofrimento causado pela situação cultural da escola; eles desejariam libertar ao menos seus herdeiros daquela opressão. Por outro lado, faltava a sinceridade da coragem, e a causa disso era a pobreza do espírito pedagógico que assolava a Alemanha (NIETZSCHE, 2007).

Para constatar tal situação, Nietzsche entende que bastaria observar a literatura pedagógica. O problema estaria no fato de que, até aquele momento, os professores que ficavam aterrorizados, acabavam por fugir. E as pessoas que não ficavam chocadas com aquela situação de miséria acabavam colocando suas mãos grosseiras "[...] na mais delicada das técnicas que poderia existir numa arte, a técnica da formação cultural" (NIETZSCHE, 2007, p. 67). Mas tal situação seria transformada quando surgissem homens com boas e novas ideias, que rompessem aquela teia horrenda.

O discípulo pede ao mestre que ele o ajude a adquirir esperança. Pergunta a ele, a propósito do ginásio, se com honradez e as novas e boas ideias, a rigidez dos velhos hábitos poderia ter fim. Ambos concordavam com a importância central do ginásio. Todas as outras instituições deveriam orientar-se pela finalidade cultural proposta pelo ginásio. Se o ginásio fosse purificado e renovado, as demais instâncias também o seriam. Se a batalha que envolvia o ginásio não fosse vencida, as demais instituições também sucumbiriam. Aqueles que renunciavam a esse combate deveriam abrir mão das demais questões pedagógicas (NIETZSCHE, 2007).

O velho filósofo prossegue, então, e questiona o ensino do alemão no ginásio. Para ele, o alemão era falado de forma vulgar, essa característica era consequência da época do alemão jornalístico. Um estabelecimento de ensino, que primasse pela alta qualidade, deveria levar os adolescentes pelo bom caminho por meio da autoridade e do ensino linguístico severo. A língua era coisa séria; aquele que não a tratasse com seriedade, não possuiria aquilo que é essencial à cultura superior. O trato com a língua deveria partir dos próprios

mestres, era necessário um sentimento artístico que brotasse do âmago, para que diante dos olhos houvesse a compreensão exata daquilo que se escrevia. Eles deveriam exigir que seus alunos exprimissem um mesmo pensamento infinitas vezes, até que os menos dotados ficassem aterrorizados e os mais bem dotados criassem um profundo entusiasmo para com a língua (NIETZSCHE, 2007).

Na concepção do autor, diante disso, o ginásio alemão era um estabelecimento falso, pois não formava para a cultura, e sim para a erudição. E, de forma mais aguda, naquele momento não formava sequer para a erudição, mas antes para o jornalismo. Em vez da severa educação para o domínio da língua, o que havia era uma perspectiva de trabalhar por meio da "erudição histórica". Tratava-se a língua como morta, como se não houvesse nenhuma tarefa a ser feita em nome de seu presente ou de seu futuro. A missão do mestre da cultura deveria ter início na repressão desse "interesse histórico". O método histórico seria, sem dúvida, mais fácil e cômodo. E essa ressalva deveria ser feita em todos os âmbitos da pedagogia: não se pode optar pelo comodismo e pela facilidade, mas pelo enfrentamento como atividade crucial da formação.

Essa noção de enfrentamento perpassa toda a filosofia nietzschiana. A noção de cultivo da força – elevação do espírito por meio da atitude artística diante da existência – está presente no pensamento do autor nos momentos em que discute especificamente o ensino, bem como nas reflexões acerca da formação em um âmbito mais amplo. No entanto, ele não recomenda a escolha do caminho mais árduo por mero capricho. Ele próprio acolhe todas as situações de angústia e sofrimento por saber que tais experiências poderão ser potencialmente as mais enriquecedoras no caminho do crescimento.

Para Nietzsche (2007), outra questão que deveria ser observada era aquela que, para muitos, era o ponto alto da cultura do ginásio, isto é, a "composição alemã". Nas considerações do velho, a composição alemã era um convite à individualidade. A exigência de um tom pessoal, que deveria ser dado a esse tipo de atividade, era um exercício de autonomia incompatível com o nível de desenvolvimento dos alunos do ginásio. E, frequentemente, isso, que era o "pecado original da pedagogia", marcaria o futuro literário daqueles jovens. Eles deveriam desenvolver produções literárias originais, a partir de

temas que eram fundamentalmente antipedagógicos; um abismo gigantesco de tarefas que implicavam reflexões profundas surgia “[...] diante de um jovem perplexo, que até aí era quase inconsciente, e que é abandonado à sua decisão” (NIETZSCHE, 2007, p. 72).

Todavia, de modo incoerente, o mestre repreendia os alunos nos excessos de forma, de pensamento; ora, justamente naquilo que caracterizava a idade dos alunos do ginásio. Dito de outro modo, o próprio indivíduo era repreendido e, pior, naquilo que era a verdadeira expressão de autonomia. A única originalidade que seria possível aos adolescentes era, assim, reprimida. Os alunos do ginásio não tinham ainda maturidade suficiente, e a originalidade cobrada deles era acessível a um número muito reduzido de homens. Esses alunos ganhavam a possibilidade prematura de emitir opiniões pessoais acerca de assuntos demasiadamente sérios (NIETZSCHE, 2007).

Entretanto, para Nietzsche (2007), os jovens deveriam ser incentivados a cultivar a obediência ao gênio. A educação séria necessitava reprimir as pretensas características de autonomia realizadas de forma tão inadequada. Nesse sentido, a arte e a literatura sofriam misérias que se perpetuavam pelas gerações por meio do ginásio alemão. A insanidade de buscar uma produção apressada era um problema fundamental naquele contexto. Além disso, as características que emergiam daquela situação eram:

> [...] a mania desprezível de escrevinhar livros, a total ausência de estilo, um modo de se expressar não refinado e sem caráter, ou tristemente grandiloquente, a perda de todo cânone estético, a voluptuosidade da anarquia e do caos, em suma, os traços literários do nosso jornalismo, assim como da nossa produção acadêmica (NIETZSCHE, 2007, p. 73).

Assim, Nietzsche entende que não são todos os homens que são compreendidos por meio da literatura. Esse “deixar-fazer” de uma suposta liberdade e autonomia era, para ele, um sinal da barbárie. A educação formal deveria proporcionar aos jovens o cultivo de hábitos sérios, assim como percepções graves, sem piedade. A educação carecia – e, à primeira vista, hoje ainda carece – de força, de disciplina. Enquanto o ginásio incentivasse a composição alemã – essa produção inconsciente – e desprezasse a importância da língua materna, ele não poderia ser considerado como uma instituição voltada à verdadeira cultura.

O autor argumenta que aquilo que era chamado de “cultura clássica” no ginásio era algo bastante questionável. No que era relativo à língua, não se observava nada dos modelos clássicos. Bastava observar o rigor característico que Grécia e Roma aplicavam no tratamento da língua desde a adolescência. A suposta “cultura clássica”, que seria propósito do ginásio, era relacionada com outras finalidades incompatíveis: “cultura clássica”, “cultura formal”, “cultura que forma a ciência”. Entretanto, “cultura clássica” consistiria em algo tão raro que não poderia ser declarada como finalidade do ginásio. A “cultura formal” seria uma expressão grosseira e equivocada, pois não existiria uma “cultura material”. E quem declarasse que o objetivo do ginásio era a “cultura que forma a ciência” assassinaria tudo o que se relaciona com a “cultura clássica”, isso porque o homem de ciência e o homem culto pertenceriam a âmbitos distintos (NIETZSCHE, 2007).

O ginásio era, naquele contexto, carente do principal e primeiro objeto de estudo: a língua materna. Faltava, assim, o solo fértil em que poderia ser cultivada a verdadeira cultura, e para que a partir dali pudessem ser realizados outros esforços em seu nome. A compreensão da grandeza e importância dos clássicos somente seria alcançada por meio de um apurado trato com a língua, um uso realmente refinado e artístico. E o trabalho com a língua precisa ser sentido por meio da experiência, é necessário que se tenha clareza sobre sua complexidade; longas lutas e longas pesquisas são essenciais, pois a língua é algo difícil (NIETZSCHE, 2007).

Em “Humano, Demasiado Humano”, obra de 1878, Nietzsche (2013) afirma que as situações que dificultam o caminhar de um homem em determinada fase de sua existência, serão lembradas em épocas posteriores. Sua vida poderá tornar-se mais simples, pois ele terá conhecido as coisas graves e aprendido a lidar com elas. Nesse sentido, a formação cultural somente pode ocorrer quando pensada em longo prazo.

A formação linguística – que é diferente da ciência linguística – necessita da criação de hábitos sérios. Não é simples produzir um hábito de forma disciplinada e contínua. No início, tudo é extremamente penoso, há a sensação de que se é inadequado e grosseiro; mas, aos poucos, o hábito passa a ser incorporado até o ponto de se tornar uma segunda natureza (NIETZSCHE,

2007). Essa necessidade prática no estudo da língua é frequentemente ressaltada por Nietzsche.

O autor considera que homens como Johann Goethe (1749-1832), Friedrich von Schiller (1759-1805), Gotthold Lessing (1729-1781) e Johann Winckelmann (1717-1768) realizaram grandes feitos que elevaram o ser da Alemanha aos cumes culturais. Porém, os eruditos representavam a queda desses cumes. Esses homens que Nietzsche admirava eram compreendidos de forma equivocada naquele contexto, tanto por parte daqueles que estudavam a história da literatura quanto nos diálogos corriqueiros. Além disso, a queda dos cumes culturais era mais evidente na literatura pedagógica própria do ginásio. Aqueles homens, que deveriam ser entendidos como verdadeiros mistagogos, que prepariam para a cultura clássica, não eram reconhecidos – eles, que poderiam conduzir ao caminho que levaria à Antiguidade.

A Antiguidade grega, que era considerada por Nietzsche como a verdadeira pátria da cultura, somente poderia ser vista num horizonte distante, ao qual muito raramente se pode chegar solitário. Os guias, os mestres, os clássicos alemães eram necessários para se chegar ao mundo helênico. O ginásio alemão estava distante dos clássicos alemães e da construção da língua alemã. As tentativas de acessar a cultura clássica da Grécia Antiga significavam não mais que um salto no vazio. Os filólogos poderiam até apresentar Homero ou Sófocles aos alunos, mas de modo inócuo (NIETZSCHE, 2007).

De acordo com a percepção nietzschiana, a natureza das culturas superiores faz com que elas sejam incompreendidas nos contextos em que prevalece a cultura da barbárie. Assim, a grande maioria dos homens da época moderna não dispunha das ferramentas necessárias que permitiriam a compreensão da importância dos clássicos gregos trágicos.

O olhar sobre os helenos só pode ser vivido, de fato, num combate rigoroso, é o resultado de uma luta destemida em favor da cultura. Apenas de forma muito grosseira o ginásio poderia propor a percepção do mundo helênico (NIETZSCHE, 2007).

É importante ressaltar que a língua alemã não era tratada, segundo o autor, da forma como deveria. Entretanto, as línguas clássicas – o grego e o latim – eram tratadas com seriedade. Era comum que o professor de tais

línguas fosse o responsável por tratar o alemão como uma língua pouco exigente, em que se poderia aliviar o peso do grego e do latim. Os exercícios de tradução, que poderiam impulsionar o sentido artístico da língua materna, eram usualmente negligenciados e foram extintos aos poucos.

Mas, para Nietzsche (2007), houve um tempo em que a Alemanha gerou grandes poetas, raros alemães, homens verdadeiramente cultos. Friedrich August Wolf (1759-1824) buscou realizar uma espécie de reforma no ginásio: o espírito clássico, originário da Grécia e de Roma, foi introduzido nas instituições alemãs por meio daqueles grandes homens. A iniciativa era ousada e seu mérito estava em "[...] impor uma nova imagem do ginásio, que não deveria mais ser unicamente um viveiro para a ciência, mas sobretudo o lugar consagrado a toda cultura nobre e superior" (NIETZSCHE, 2007, p. 81). Porém, a tentativa malogrou e os princípios da erudição e da cultura acadêmica imperaram.

As tentativas de introduzir os pressupostos da cultura clássica no ginásio alemão malograram, e malograram devido ao fato de que possuíam um espírito não alemão, os esforços no campo da cultura não estavam relacionados com o solo alemão. Havia uma ilusão de adentrar ao mundo grego sem a utilização dos meios necessários, tendo-se negado o espírito nacional (NIETZSCHE, 2007).

A cultura que se chamava de "cultura alemã", no tempo de Nietzsche, não deveria ser confundida com o verdadeiro espírito alemão, pois esse necessitava ser buscado minuciosamente, já que se encontrava nas formas mais tímidas. A cultura que predominava naquele contexto, e que era chamada de alemã, era pouco autêntica, desprovida de originalidade. Era fundamental que se cultivasse o espírito revelado na Reforma, na música e na filosofia alemãs, além da força da descoberta na fidelidade do soldado alemão, "[...] esta força da qual podemos esperar também uma vitória sobre a pseudocultura à moda da 'época atual'" (NIETZSCHE, 2007, p. 83).

É relevante ressaltar que havia uma tendência na Alemanha – que foi desencadeada pela Filosofia das Luzes – de copiar modelos franceses. A disjunção entre política e cultura seria responsável por uma característica que fez com que muitos intelectuais acreditassem que a cultura somente poderia ser produzida para além das fronteiras alemãs. A nobreza, por sua vez, passa

a adotar hábitos do país vizinho; ao acreditar que Paris seria a escola de refinamento por excelência, passa a valorizar sua arte, literatura, teatro e até a moral sexual francesa (MARTON, 1993).

Nietzsche (2007) diverge de tal perspectiva e compreende que um movimento que valorizasse o autêntico espírito germânico deveria envolver a escola, particularmente o ginásio, onde se encontravam as futuras gerações. Portanto, a escola necessitava voltar-se totalmente para a verdadeira cultura: deveria ser o solo da cultura clássica. A renovação e purificação do espírito alemão seriam as condições para a renovação e purificação do ginásio. O elo entre o ser da Alemanha e o gênio grego deveria ser fundamento primordial; enquanto essa questão fosse ignorada, o propósito de cultura clássica no âmbito do ginásio seria totalmente inarmônico.

Para Giacoia Junior (2000), a necessidade de se cultivar o espírito germânico era evocada por Nietzsche porque ele compreendia uma sutil característica comum entre as condições existenciais do povo grego helênico e a situação da Europa do século XIX. Schopenhauer havia compreendido o mundo a partir de sua “Metafísica da Vontade”; assim, não haveria mais espaço para o consolo, visto que o mundo era sofrimento eterno. Influenciado por ele, Nietzsche entendeu que a filosofia clássica ou a ciência moderna – razão especulativa ou razão prática – não seriam capazes de explicar o permanente questionamento acerca da existência do ser humano no mundo. Destarte, o cultivo do espírito germânico estaria relacionado à possibilidade de renascimento de uma cultura trágica – no sentido dos gregos pré-socráticos; pois, os helênicos viveram em meio ao absurdo do caos e não recorreram a estratagemas moralistas que negassem o sofrimento.

Nessa direção, o Jovem Nietzsche compreendia que o trato com os clássicos germânicos poderia ser a ponte para se atingir as dimensões superiores de uma cultura trágica.

O cultivo do autêntico espírito alemão – que seria a ponte para o mundo grego – não pode ser confundido com sentimento nacionalista, pois o sentimento nacionalista se relaciona aos interesses do Estado e se origina nos ideais prussianos.

Após a longa fala do velho filósofo, o diálogo é interrompido para ser prosseguido na Terceira Conferência.

2.4 Terceira Conferência

Na continuação da narrativa, os dois personagens passam um longo tempo em silêncio, a refletir sobre as questões discutidas. O discípulo argumenta que o mestre quisera dar esperanças a ele, mas sua compreensão não era capaz de alcançar todas aquelas coisas. Apesar disso, afirma desaprovar sua fuga prematura do combate em favor da cultura. Ao se expressar como um soldado, ele demonstra que a batalha é necessária, mas não sabe se suas forças o manteriam em pé por muito tempo. Por fim, destaca que ao pensar naqueles que possuíam a mesma idade que ele e que se preparavam para o ofício de professor, sabia que as concepções de mundo daqueles eram bastante distintas das suas (NIETZSCHE, 2007).

O velho filósofo afirma, então, que eles estão num domínio espinhoso, em que há muitas verdades terríveis e imperdoáveis a serem ditas. Nietzsche (2007), pela boca do velho, diz que a grande maioria dos professores – que até aquele momento havia adotado e que estava a reproduzir o sistema de educação – possuía capacidades medíocres, era incapaz de compreender os gritos de guerra que deveriam emergir do árduo combate a propósito da cultura. Existia, naquele momento, um número exagerado de estabelecimentos de ensino superior; por consequência, se fazia necessária uma quantidade enorme de professores, um número maior do que a natureza poderia gerar. Os estabelecimentos estavam tomados por pessoas sem vocação, que se encontravam muito distantes das coisas pedagógicas. Assim, os estabelecimentos eram marcados por características medianas, aqueles muitos professores contaminavam o espírito das instituições.

Para que a cultura fosse realmente possível, os desígnios da natureza produziriam um número restrito de homens, e para esses homens seria suficiente um número ainda mais reduzido de estabelecimentos de ensino superior. A mesma relação era considerada no ginásio: grande parte de seus professores se sentia ambientada com alunos medíocres, pois eram eles também medíocres, era harmônico o baixo nível entre mestres e estudantes. E seriam esses, que fazem parte da maioria, os que falariam em ampliar sempre mais e mais o número de ginásios e de estabelecimentos de ensino superior (NIETZSCHE, 2007).

Nietzsche (2007) afirma que parecia existir, desse modo, uma necessidade de cultura. Porém, seria essencial desenvolver análises cuidadosas acerca desse tipo de posicionamento. Quando vistos de perto, os anunciadores da necessidade de cultura se transformam em inimigos da verdadeira cultura, isto é, da cultura que intervém em favor da natureza aristocrática do espírito. No fundo, aqueles arautos entendiam que sua missão era livrar as massas da soberania dos grandes indivíduos.

Faz-se necessário solicitar que o leitor relembre os aspectos desvelados no primeiro capítulo desta dissertação acerca do contexto geral da filosofia nietzschiana. Esses posicionamentos, que parecem tão distantes das atuais teorias que embasam grande parte das concepções pedagógicas, necessitam ser observados com um olhar despido de preconceitos. Atualmente, parece imoral falar em números reduzidos quando se pensa em qualquer etapa ou nível de escolarização. Há um consenso acerca da ideia de que a ampliação do número de vagas, por exemplo, em nível superior, seria um avanço, um progresso – principalmente a partir da ótica democrática. Entretanto, basta que se observe – sem a necessidade de muito aprofundamento na análise – que a tendência de um crescimento exacerbado no número de universidades e de cursos de ensino superior não caminha de mãos dadas com um crescimento qualitativo.

Ao se tratar da formação de professores no Brasil, é importante a reflexão acerca do fato de que a massificação de tal formação é acompanhada de um desprestígio social que salta aos olhos. De outro lado, aqueles ofícios que possuem um número reduzido de cursos de formação encontram elevada admiração e prestígio social; ou seja, a velha máxima que diz que “quantidade não significa qualidade” parece fazer algum sentido. Todavia, é necessário evidenciar que a análise nietzschiana diz respeito à Alemanha do século XIX. Portanto, não se trata de encarar a teoria ao pé da letra, mas compreender aquele contexto e observar as contribuições para a reflexão acerca do contexto atual.

Torna-se relevante destacar que, mesmo a partir de uma perspectiva teórica um tanto distinta das análises nietzschianas, Chaui (2003) desenvolve reflexões importantes sobre a universidade. Para a autora, no que se refere à docência, o ensino superior progressivamente secundarizou o que deveria ser

a essência da formação universitária. Ao estar atrelado às necessidades imediatas da sociedade, o processo formativo torna-se cada vez mais apressado; parece não restar espaço para que os estudantes conheçam profundamente as questões que deram origem aos problemas da docência.

Ao retornar ao diálogo, o velho filósofo continua sua fala afirmando que a preocupação da formação não deve visar à cultura das massas, mas de indivíduos selecionados. Esses indivíduos poderiam, então, elaborar grandes obras e estas ficariam para a posteridade. Uma posteridade que soubesse julgar com sabedoria, apreciaria a cultura de conjunto de um povo ao observar os grandes heróis, aqueles que marcharam solitários. Ela deveria emitir "[...] um veredicto segundo a maneira como [os grandes heróis] foram reconhecidos, favorecidos, honrados, ou rejeitados, maltratados, destruídos" (NIETZSCHE, 2007, p. 90).

Para Nietzsche (2007), o ensino elementar e obrigatório não poderia consistir no objetivo de formação do povo. A cultura do povo diz respeito à manutenção dos instintos religiosos, à subsistência do sistema poético e mítico, aos costumes, ao direito, à pátria, à língua. Assim, a cultura necessita de uma espécie de inconsciência salutar do povo, que é, sobretudo, um tônico que mantém a saúde desse povo. Pois, as forças culturais mais poderosas nascem dessa inconsciência popular.

Aqueles indivíduos que almejam o crescimento do número de estabelecimentos de ensino e a consequente ampliação do número de professores – com a equivocada justificativa da necessidade de cultura – desejam acordar o povo de seu sono salutar. Esses homens "[...] lutam contra a hierarquia natural no reino do intelecto [...]" (NIETZSCHE, 2007, p. 90); eles buscariam a destruição daquilo que dá origem às características mais elevadas de uma cultura, que emanam justamente do inconsciente de um povo. É do ventre do povo que pode nascer o gênio, o povo possui, assim, uma destinação materna. A verdadeira cultura de um povo possui obrigações de suma importância para com o gênio. Ela não é responsável por seu nascimento propriamente dito, mas ao passo que um gênio possa ser gerado, ele deve ser elevado e educado de forma correta. O gênio seria a imagem refletida de uma determinada cultura, de toda a sua força; deveria, assim, ser acalentado e alimentado como filho de sua cultura. Apenas dessa maneira ele poderia

produzir uma obra eterna, que deixaria seu povo livre das prisões do instante efêmero e o ligaria ao tempo eterno (NIETZSCHE, 2007).

O discípulo concorda com o filósofo sobre o número imenso de ginásios e de professores de nível superior. Além disso, a experiência pessoal demonstrava a ele que o ginásio era, naquele contexto, um ambiente dirigido por pessoas que não possuíam uma relação genuína com a cultura. Ao retomar a reflexão acerca da importância da Antiguidade grega, ele afirma que todos os homens que compreendem tal importância considerariam um absurdo a relação com os gregos em nome de razões profissionais. Aquela massa de mestres que utilizava a Antiguidade grega com o objetivo de ganhar o pão cometia um enorme desrespeito. E era no âmbito dos filólogos que esse comportamento era mais evidente. A massa de filólogos tratava do santuário grego sem o menor pudor e sem medo de castigo, pois, no fundo, nem sequer sabiam o que significaria uma maldição ou anátema grego; é como se eles brincassem por entre as ruínas dos templos sagrados e se escondessem por trás das estátuas, eram incapazes de compreender o significado de tudo aquilo (NIETZSCHE, 2007).

Nietzsche (2007) cita num dos trechos da Terceira Conferência diversos exemplos de como os filólogos interpretariam questões e personagens da Grécia Antiga. Dentre outras coisas, ele destaca que um filólogo daquela espécie poderia não se sentir à vontade com a dimensão orgiástica dos gregos: ele optaria, então, "[...] a não deixar subsistir senão um Apolo iluminado e a ver no ateniense um indivíduo apolíneo sereno e sensato, ainda que levemente imoral" (NIETZSCHE, 2007, p. 92).

Para Nietzsche (2007), outro, dentre aqueles filólogos, se torturaria em pensar o motivo pelo qual Édipo teve um destino tão terrível, o de assassinar o pai e contrair casamento com a mãe. Por quê? Por quê? Até que chegaria à conclusão: Édipo era um infame, não tinha nada da doçura cristã. Era dessa forma grosseira que os filólogos buscavam levantar a estátua grega que havia caído e sido enterrada. Porém, nessa tentativa, sem as forças suficientes e com a utilização de ferramentas da cultura moderna, a estátua – logo após ser retirada do solo – caía e esmagava aqueles filólogos: dava a eles uma morte trágica. O problema maior seria o fato de que a própria estátua poderia ser esfacelada.

O velho filósofo, então, segue o diálogo; afirma que naquele momento muitos filólogos entendiam que o contato com a Antiguidade era inútil, e o estudo sobre ela era inócuo, algo que deveria ser superado. Aquele grande número de homens se lançava com bem mais fervor nos braços da linguística. A linguística seria um terreno a ser cultivado, onde todos poderiam ser acolhidos e em que os dons mais medíocres eram aplaudidos. O ofício aí consistiria em juntar os restos dos velhos dialetos, costurar a etimologia, ou recolher o que deveria ser recolhido e dispersar o que deveria ser disperso, além disso, a consulta aos livros também faria parte. Mas, por ironia do destino, a este linguista tão dedicado poderia ser atribuída a tarefa de ser professor. Deveria, assim, ensinar sobre os autores antigos para a juventude do ginásio; porém, ele próprio estaria verdadeiramente distanciado da Antiguidade. Os professores afastavam-se da tendência clássica e privilegiavam exercícios de linguística comparada (NIETZSCHE, 2007).

Após o velho concluir que o ginásio se transformou em uma espécie de escola de gladiadores da elegante barbárie, o discípulo questiona para onde fugiriam os mestres numerosos. Ou seja, aqueles que não possuíam os dons necessários, mas eram impulsionados pela necessidade do pão de cada dia: para onde correriam? Não seriam seduzidos pelo caráter plebeu tão divulgado pelos jornais e revistas? A incultura desses meios afirmava a eles: “Nós somos a cultura! Nós somos a educação! Nós estamos nos cumes! Nós estamos no vértice da pirâmide! Nós somos a meta da história universal!” (NIETZSCHE, 2007, p. 96).

O velho então relembra a ele a “necessidade absoluta” de manter um número demasiadamente grande de estabelecimentos de cultura e, consequentemente, um número excessivo de mestres da cultura. Tal necessidade advinha de uma esfera hostil à autêntica cultura: o Estado moderno e suas exigências – um Estado “cultural” como passara a ser chamado, fenômeno que houvera emergido por volta de meio século antes do contexto em que o diálogo se desenvolve (NIETZSCHE, 2007).

Para Nietzsche (2007), a Prússia – o mais poderoso dentre os Estados modernos – dedicou-se à missão de ser o guia absoluto no âmbito da cultura e da escola. Esse Estado manifestava um poder de princípios duvidosos e que se tornou ameaçador ao “autêntico espírito alemão”. Foi o modelo prussiano a

objetivar o ginásio como o ápice daquela época, que buscara a finalidade de ampliar o número de alunos nos ginásios; além disso, a Prússia lançou mão de uma poderosa artimanha, isto é, atribuir aos alunos alguns privilégios, privilégios que eram anteriormente exclusivos ao serviço militar. Graças a essa última característica, os ginásios encontravam-se saturados e crescia a necessidade de criar mais estabelecimentos.

Assim, Nietzsche (2007) entende que o Estado passava a estabelecer uma articulação entre o ginásio e os postos dos funcionários públicos, tanto postos mais elevados quanto cargos menos elevados; a relação se estendia ao acesso à Universidade e aos privilégios militares de maior importância. O ginásio tornara-se o caminho para aqueles que almejavam a esfera do governo. Assim,

> [...] o Estado aparece como o mistagogo da cultura e, ao mesmo tempo que persegue seus próprios fins, ele obriga a todos os seus servidores a só se apresentarem diante dele munidos da luz da cultura universal do Estado: sob esta luz turva, eles devem reconhecer nele o objetivo supremo, como aquele que recompensa todos os seus esforços na direção da cultura (NIETZSCHE, 2007, p. 98).

Desse modo, as finalidades da verdadeira cultura não poderiam ser atreladas ao Estado, essa entidade que emaranhava o homem em sua teia e que o desviava da natureza aristocrática do espírito. O Estado seria, portanto, incompatível com a verdadeira cultura.

Em “Humano, Demasiado Humano” há um aforismo intitulado “A Instrução Pública”, no qual Nietzsche afirma: “A instrução nos grandes Estados será sempre, quando muito, medíocre pela mesma razão que nas grandes cozinhas se cozinhe, quando muito, sofrivelmente” (NIETZSCHE, 2003, p. 367). A comparação entre a necessidade de se cozinhar para um grande número e a necessidade de instruir um grande número parece, uma vez mais, evidenciar a preocupação de Nietzsche em relação à deturpação do ensino provocada pela ampliação da cultura.

Ao retornar à fala do velho no diálogo, Nietzsche (2007) destaca que, ao se observar o modelo prussiano, seria necessário lembrar a tendência da filosofia hegeliana, pois se tratava de uma filosofia com objetivos vinculados ao Estado. Talvez, fosse possível afirmar até que a submissão completa dos

esforços da cultura em favor do Estado fosse uma demonstração da apropriação prussiana acerca da herança da filosofia de Hegel[18].

O discípulo diz, na sequência, que homens exagerados poderiam fazer uma comparação: quando se observava que a maior parte dos homens havia se apropriado de uma "cultura de Estado uniformizada", dir-se-ia que aquela potência estatal houvera sido vista na Antiguidade. O velho concorda que a comparação dos dois tipos de Estado seria exagerada, pois o modelo antigo jamais considerou a cultura naquele sentido utilitarista. Para os Gregos, o Estado era o guarda de proteção; a cultura clássica alcançou tão elevado grau de exuberância graças à assistência e atenção das instituições políticas. O Estado não era, para os Gregos, uma instância reguladora, um guarda de fronteiras: era um companheiro de viagem, que escoltava a cultura com toda atenção, pois entendia sua nobreza e recebia dela o merecido reconhecimento. Por outro lado, a tendência observada no Estado moderno encontrava-se em guerra com o autêntico espírito germânico e com a cultura que poderia emergir a partir dele (NIETZSCHE, 2007).

De acordo com Nietzsche (2007), o modelo de ensino prussiano era admirado por outros Estados, pois eles deveriam supor que aquele tipo de organização beneficiava as forças estatais. Porém, o verdadeiro espírito alemão era ignorado por aquilo que, naquele contexto, estava a se chamar de "cultura" e que se sobrepunha nos caminhos do Estado. O Estado necessitava de um número demasiadamente grande de estabelecimentos de cultura e de mestres de cultura – para que se proliferasse a pseudocultura – pois o espírito alemão era odiado; no fundo, o grande número tinha medo da natureza aristocrática da autêntica cultura. E a massa era convencida de que a cultura seria encontrada no caminho guiado pelo Estado.

2.5 Quarta Conferência

No início da Quarta Conferência, Nietzsche (2007) relembra a importância do diálogo que as pessoas presentes ouviam atentamente, e que o

[18] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): o maior nome do idealismo alemão.

mestre parecia apoiar o retorno do discípulo-professor ao ginásio. Então, o velho eleva a voz para afirmar que a luta em prol da existência é uma coisa estruturalmente distinta da autêntica cultura. Para viver, o homem necessita de muito aprendizado; mas, a cultura somente se desenvolve numa esfera que se encontra muito acima da miséria do existir, da luta pelas necessidades da vida. O problema seria, assim, compreender o quanto um determinado homem aprecia sua existência individual: alguns são capazes de limitar as necessidades imediatas e se erguer até a esfera mais elevada, onde não há espaço para a individualidade; outros homens ampliam suas necessidades com dimensões gigantescas e podem se tornar estendidos, isto é, coletivos. Mas, nenhum dos casos se relaciona com a verdadeira cultura.

Conforme Nietzsche (2007), quando se leva essa perspectiva para a arte, é necessário observar as características que distraem ou estimulam, pois esses efeitos não podem ser causados pela arte pura e sublime, mas apenas pela arte que foi corrompida. Aquele que se encontra preso à individualidade não será capaz de acessar a grandeza da contemplação livre e, assim, permanecerá distante da verdadeira cultura. A cultura autêntica não se permite contaminar no contato com indivíduos cheios de necessidades. Destarte,

> [...] a autêntica cultura sabe escapar sabiamente daquele que quisesse apoderar-se dela como de um meio para realizar seus desígnios egoístas; e quando alguém imagina tê-la capturado, para tirar dela algum proveito e apaziguar com sua utilização a miséria de sua vida, então, ela desaparece subitamente com passos inaudíveis e com uma expressão de escárnio (NIETZSCHE, 2007, p. 104).

Nesse sentido, o autor entende que a educação que se atrela a uma finalidade utilitarista – que, portanto, submete a cultura a uma condição de escravização – distancia-se vitalmente do caminho da verdadeira cultura. Mas, reconhece que o caminho que leva à sobrevivência – caminho imediato para a maioria dos homens – possui suma importância.

Entretanto, os estabelecimentos que objetivavam a preparação para o enfrentamento das necessidades imediatas da vida não poderiam ser considerados como estabelecimentos de cultura, pois se articulariam a leis e medidas de outra ordem (NIETZSCHE, 2007).

O autor afirma honrar as escolas técnicas e escolas primárias: tratava-se de estabelecimentos que preconizavam o ensino de cálculo, da língua, um

estudo sério da geografia, em suma, conhecimentos importantes acerca das ciências naturais. A escola técnica e o ginásio, naquele contexto, encontravam-se numa condição de profundas semelhanças, se distinguiam apenas em detalhes mínimos. Assim, seria completamente compreensível que os alunos instruídos nas escolas técnicas fossem dignos dos mesmos direitos que os alunos formados pelos ginásios, isto é, o acesso às Universidades e à administração pública – que naquele momento eram benefícios exclusivos dos ginasianos.

Portanto, ainda por meio da fala do filósofo, Nietzsche (2007) afirma que apenas uma distinção deveria ser feita: existiam “estabelecimentos para a cultura” e “estabelecimentos para as necessidades da vida”; todos os estabelecimentos existentes naquele momento faziam parte do segundo grupo.

Nietzsche (2007), então, interrompe o diálogo para dizer ao público que cerca de duas horas se passaram desde que os homens iniciaram sua conversa, a noite caiu e eles se deram conta do frio e da solidão, imaginaram também que o amigo que esperavam não mais chegaria devido ao adiantado da hora. Além disso, Nietzsche informa a razão pela qual ele e seu colega estavam ali, ou seja, festejar com o grupo de estudantes da associação que fundaram outrora. No entanto, a longa exposição de argumentos que haviam acabado de presenciar lançara uma nova luz sobre eles.

O velho e seu companheiro decidem ir embora, mas os dois jovens estudantes – que estavam até então escondidos – os alcançam. Os dois homens ficam assustados com a presença de intrusos na escuridão da noite, mas logo reconhecem os jovens. Estes se encontravam entusiasmados e gratos por toda a reflexão desenvolvida pelo velho e pediram que ele permanecesse ali. E, com o entusiasmo, emergiram diversas questões, pois os jovens perceberam que viveram e foram formados de um modo muito diverso do que deveria ter ocorrido. Eles precisavam compreender como transpor o abismo e nessa hora o companheiro do filósofo se junta aos dois jovens (NIETZSCHE, 2007).

Os três permaneceram a caminhar em meio à natureza junto do velho e elaboraram um discurso para questioná-lo. Falam sobre o gênio: aqueles espíritos grandiosos que caminhariam solitária e penosamente. Argumentam que, assim, pareceria que os desígnios da natureza somente produziriam pólos

opostos, um contraste extremo: de um lado, a massa; de outro, os grandes indivíduos. E perguntam ao velho se seria legítimo criar estabelecimentos de ensino apenas para o pequeno número, pois talvez eles pudessem encontrar seus próprios caminhos, ao contrário da grande maioria, que necessitava de muletas educacionais. O discípulo foi ainda mais longe e afirmou que grandes artistas, como Beethoven, Schiller ou Goethe haviam sido possíveis mesmo sem as condições ideais. O velho responde irritado; pois, para ele, as palavras que saíam da boca dos três demonstravam a alma da "cultura" moderna: puro senso comum de historiadores mal intencionados (NIETZSCHE, 2007).

O velho lança suas palavras sobre os três: aqueles grandes homens haviam sido possíveis, mas morreram antes de cumprir sua tarefa, foram despedaçados pelo combate. Pois, é difícil

> [...] imaginar o que estes homens heróicos estariam destinados a alcançar, se o autêntico espírito alemão tivesse, numa poderosa instituição, estendido sobre eles o seu teto protetor, este espírito que, sem uma instituição deste gênero, leva uma existência isolada, dispersa, degenerada (NIETZSCHE, 2007, p. 113-114).

Do mesmo modo, muitos talentos da poesia, da filosofia, da pintura – não apenas os de primeira grandeza – ficaram pelo caminho, não puderam amadurecer, não floresceram, se tornaram talentos desperdiçados. A situação era uma infâmia. Era devido a tudo isso que se faziam necessários estabelecimentos voltados à verdadeira cultura. Os interlocutores do velho filósofo sentem-se envergonhados com as objeções que haviam feito anteriormente. Eles percebem que necessitam de muita reflexão, experiência e preparo (NIETZSCHE, 2007).

O velho volta-se então aos seus companheiros, agora com um pouco mais de doçura e diz não se surpreender com sua imprudência. Eles haviam demorado a refletir sobre tudo o que ouviram e deveriam, a partir daquele momento, pensar no problema sem pressa, pensar dia e noite. Existiam duas vias e eles sabiam, então, para onde elas poderiam conduzir. A primeira era mais fácil e possuía mais adeptos, aqueles que a seguissem seriam bem recebidos por sua época; o primeiro dever consistiria em combater, cada um teria um posto, todos estariam enfileirados; o segundo dever consistiria no questionamento dos homens que se negassem a permanecer enfileirados. A segunda via, entretanto, seria bem mais difícil, com um número reduzido de

companheiros; aqueles que optassem por esta via marchariam com dificuldade e, por esta razão, seriam zombados pelos seguidores da primeira via, bem como seriam tentados a passar para o lado da maioria (NIETZSCHE, 2007).

Ao refletir, ainda por meio da voz do velho, sobre a forma como os viajantes das duas vias poderiam atribuir significados a um estabelecimento de ensino, Nietzsche (2007) ressalta que o primeiro grupo designaria sua tendência por meio de palavras pomposas; dentre seus desígnios, colocariam em circulação ideias como fundar um Estado popular, que fosse baseado na razão, na cultura, na justiça. Uma instituição de ensino seria entendida como um lugar onde seus membros poderiam encontrar seus congêneres, bem como estaria afastada de fins mais elevados e longínquos.

O segundo grupo compreenderia um estabelecimento de ensino como uma instituição verdadeiramente distinta da acepção do primeiro grupo. Em nome de uma configuração consistente, este grupo pretenderia o máximo de cautela para que os indivíduos a ele pertencentes não fossem desviados de sua nobre missão. O objetivo dos indivíduos deste grupo deveria consistir na preparação do nascimento do gênio, na criação de sua obra eterna. Para o autor, muitos indivíduos possuiriam dons naturais de segunda ou terceira ordem; sua tarefa seria colaborar com as autênticas instituições de cultura, apenas por esse caminho sentiriam que seu dever estava por ser cumprido. Entretanto, esses homens cuja missão deveria estar destinada a servir o gênio, naquele momento poderiam ser seduzidos pela pseudocultura; poderiam ser pegos por suas fraquezas e vaidades egoístas. Assim, cederiam à tentação de ouvir o canto da sereia: a voz que lhes dizia que eles poderiam ser senhores de uma personalidade de primeiro plano (NIETZSCHE, 2007).

É importante destacar que Nietzsche (2007) atribui à educação séria a missão de formar o espírito desses homens, pois não seria a qualidade de seus dons que decidiria sua tendência de cair em tentação, mas seu instinto heróico para o sacrifício. Em suma,

> [...] uma necessidade autêntica de cultura, conduzida por uma educação adequada e tornada um hábito: cultura que é, antes de mais nada, como já disse, uma obediência e uma habituação à disciplina que caracteriza o gênio (NIETZSCHE, 2007, p. 118).

Então, o companheiro do filósofo reflete sobre a necessidade de uma atenção constante. As seduções da pseudocultura estavam presentes por todos os lados, utilizavam belas máscaras que aparentavam ganhos e virtudes, mas no fundo eram armadilhas (NIETZSCHE, 2007).

Nietzsche encerra a Quarta Conferência quando o velho conclui que seu amigo não compareceria ao encontro, pois o relógio já marcava a meia-noite.

2.6 Quinta Conferência

O velho filósofo, que havia anunciado sua partida, de repente necessitou voltar atrás. Ali, na escuridão da noite, os quatro personagens foram surpreendidos por um barulho que vinha do lado do Reno acompanhado por um clarão colorido; em seguida, ouviu-se uma melodia cantada por um grupo de vozes juvenis. O velho, então, diz que aquele era o sinal da chegada de seu amigo e solicita aos jovens estudantes que disparem tiros com suas pistolas. Em seguida, eles, que estavam a perambular na escuridão, constatam que precisariam retornar ao banco onde tudo começou. Os jovens, então, observam tochas de fogo e constatam que as vozes eram de seus colegas, os estudantes de Bonn; o amigo do filósofo estaria entre eles (NIETZSCHE, 2007).

O filósofo fica desapontado e se lamenta por seu amigo estar acompanhado daquele numeroso grupo de estudantes. O companheiro diz, então, que vem ao seu pensamento o fato de que o velho viveu em várias universidades e que existiam rumores sobre a relação dele com os estudantes e sobre seus métodos de ensino. Diz ainda que havia aprendido com o velho que as experiências realmente decisivas são aquelas que ocorrem no cotidiano e que passam despercebidas, aquelas que não parecem enigmáticas para o grande número, mas que quando observadas pelos verdadeiros filósofos são pedras preciosas do conhecimento. Desse modo, o discípulo solicita a seu mestre que, no intervalo de tempo que os separava da chegada do amigo, ele compartilhasse as experiências que teve no âmbito da Universidade; relembra ao velho que, num momento anterior, ele havia prometido uma exposição sobre a referida instituição. O ginásio possuía importância central como instituição de

ensino, e a Universidade, naquela configuração, poderia ser considerada uma continuidade do ginásio (NIETZSCHE, 2007).

Ao utilizar a voz do velho filósofo, Nietzsche (2007) compreende que para realizar uma apreciação sobre a Universidade, era necessário colocar uma questão: “De que modo o estudante está ligado à Universidade?” E a resposta seria simples: “pelo ouvido”. Frequentemente, o aluno escrevia enquanto escutava. A proclamada “liberdade acadêmica” poderia ser traduzida no sentido de que os alunos ouviam o que queriam e, de outro lado, os professores falavam o que queriam. Esse era o método de ensino oral e essa era a estrutura universitária. Entretanto, o Estado era o ente mais importante, para além de alunos e professores, afinal, ele era o objetivo e fim último da educação.

Com tom de ironia, o velho descreve a “autonomia” dos estudantes das universidades alemãs. Eles eram julgados como sábios e cultos para serem seus próprios guias, porém, a verdade é que eram privados de uma educação autêntica que poderia guiá-los no caminho da cultura. Os estudantes careciam de uma verdadeira formação e a anunciada “liberdade” era uma farsa (NIETZSCHE, 2007).

A liberdade deveria ser medida, avaliada, pois era erguida sobre a base de barro do ginásio, com um sopro de vento seus fundamentos poderiam ser esmigalhados. A formação dos “estudantes livres” deveria ser avaliada com três instrumentos: “a necessidade de filosofia”, “o instinto artístico” e a “relação com a Antiguidade Grega e Romana” (NIETZSCHE, 2007).

Para Nietzsche (2007), o homem é envolvido por problemas graves, sérios e difíceis; se for guiado corretamente, envolve-se facilmente em um estado de espanto filosófico e, nessas condições, uma cultura profunda pode crescer. Com frequência, são as experiências pessoais que fazem emergir os problemas da existência. No período da juventude, o homem percebe suas vivências como se elas fossem envoltas por um “arco-íris metafísico” e, portanto, necessita de um guia. O estado natural dos jovens seria incompatível com a proclamada “autonomia”; os instintos que permitiriam o espanto filosófico estavam a ser sufocados, desviados, reprimidos. O meio utilizado para paralisar o instinto filosófico era a cultura histórica [*historische Bildung*].

De modo algum Nietzsche pretende desconsiderar a importância da história. A crítica do autor parece se referir a uma espécie de perspectiva que tratava a realidade de modo extremamente racional e compreensível: dito de outro modo, ele se refere a uma propensão de encarar a realidade como pronta para a explicação. Entretanto, nem tudo pode ser explicado a partir de um primeiro olhar; os mistérios, os enigmas, a sensação de estranheza... Tudo isso é necessário, tudo isso é filosofia.

O autor afirma que, aos poucos, os problemas mais profundos foram deixados de lado,

> [...] agora se trata de estabelecer o que pensou ou não pensou este ou aquele filósofo, se é possível com razão atribuir a ele este ou aquele escrito, ou se esta ou aquela lição merece ser retida. Agora, nos seminários filosóficos das nossas universidades, os nossos estudantes são dirigidos a este tratamento neutro da filosofia; [...]. Em decorrência disso, a própria filosofia foi banida da Universidade [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 128-129).

Na sequência, o velho continua sua exposição acerca da Universidade, agora sobre a questão da arte: isto é, a não relação da Universidade com a arte. Nietzsche (2007) destaca a inexistência de pensamentos, ensinamentos e esforços relativos à arte. No seu conjunto, as instituições de ensino superior não eram capazes de oferecer aos estudantes uma disciplina artística. Portanto, "[...] deixe vir o que vier, isto implica já uma crítica muito dura contra sua pretensão arrogante de figurar como sendo a mais elevada instituição cultural (NIETZSCHE, 2007, p. 129).

Para Nietzsche (2007), era inadmissível que aqueles jovens estudantes que viviam sem filosofia e sem arte pudessem ser chamados de "autônomos". Sem filosofia e sem arte, como poderiam eles desenvolver algum tipo de inclinação à cultura das Antiguidades Grega e Romana? As universidades daquele contexto não estabeleciam relação com a verdadeira cultura. Elas possuíam cadeiras de filologia, que formavam novas gerações de filólogos, que, por sua vez, preparavam filologicamente os alunos do ginásio. Diante dos antigos, aqueles estudantes poderiam ser considerados bárbaros: bárbaros que se pensavam livres. Mas, eles eram inocentes.

O autor realiza, ainda por meio da exposição do velho, o que poderia ser considerado quase uma análise psicológica da situação do estudante da Universidade alemã – aquele jovem tornado "autônomo". Nietzsche (2007)

desenvolve metáforas, utiliza uma linguagem difícil de ser compreendida – como se ele próprio houvesse vivido aquela situação descrita pelo velho – para dizer que o estudante pagava caro por aquela "ilusão de liberdade". Aqueles jovens frequentadores das universidades sentiam que não conseguiriam guiar a si mesmos, eram atormentados por sua "autonomia"; ora prendiam-se às atividades corriqueiras, ora sentiam que ainda possuíam força para se manter em pé; viviam oscilações entre alegria extrema e melancolia. A "liberdade acadêmica" era prejudicial às grandes almas: levava os jovens de um modo de ser a outro. A perplexidade vivida pelos estudantes e a falta de um guia não permitiam que eles valorizassem seus conflitos internos. Assim, acabavam por cair em atividades impensadas, que, aos olhos daquela época, eram consideradas "úteis".

Os estudantes, então, perdiam a coragem diante daquelas condições e perdiam a sua autoestima. A autonomia significaria – na idade de juventude – uma repressão às necessidades mais nobres, e essa repressão poderia causar efeitos muito graves. Pois, se fossem analisados com cuidado, muitos homens que promoviam a pseudocultura apresentavam marcas de homens de cultura que haviam sido corrompidos, desviados do caminho – eles eram motivados pelo desespero e passavam a cultivar ódio contra a verdadeira cultura. E um homem de cultura, quando corrompido, significaria uma coisa demasiadamente perigosa (NIETZSCHE, 2007).

Nesse sentido, é como se esses homens corrompidos se tornassem desiludidos, deixassem de entender que a verdadeira cultura fosse possível. Por outro lado, a desilusão poderia representar seu estado pessoal, assim, passariam a compreender que eles seriam os próprios culpados por seu fracasso na tentativa de desenvolvimento cultural. O fato é que a decepção que se apoderaria desses espíritos, os levaria a repulsar a cultura autêntica e a se dedicar ao crescimento da pseudocultura – que pode levar à barbárie.

Nietzsche (2007) compreendia que, naquele contexto, os homens públicos, os eruditos e os jornalistas representavam a degenerescência cultural. Tudo aquilo que produziam parecia exalar um desespero juvenil, aqueles homens estavam a fugir de si próprios. Faltava uma verdadeira instituição universitária ligada à cultura, que fosse capaz de "[...] fornecer os objetivos, os mestres, os métodos, os modelos, os companheiros e de cujo

interior exalasse o sopro do autêntico espírito alemão" (NIETZSCHE, 2007, p. 132). O ar das universidades era pesado e contribuiria para que tudo o que era inautêntico fosse compreendido como nobre.

As consequências da pseudocultura consistiriam em tornar os possíveis homens de cultura cada vez mais inseguros – em sua juventude, quando eles necessitavam de um guia, de um verdadeiro gênio, eram eles desviados do caminho pela "liberdade acadêmica". Os guias necessitavam de homens para guiar, e os jovens estudantes necessitavam de uma mão que os guiasse, numa relação verdadeiramente harmônica entre esses espíritos. Ao contrário do que era proclamado naquele contexto, a cultura tem início no estudo sério, na obediência, na disciplina, no verdadeiro sentido do dever. As universidades não poderiam, assim, ser consideradas como instituições de cultura (NIETZSCHE, 2007).

Desse modo, sem anunciar o fim, Nietzsche encerra suas conferências e o diálogo entre aqueles personagens. Parece que, propositalmente, ele abre as possibilidades para os ouvintes/leitores imaginarem o que aconteceria com a chegada do amigo e com a possível celebração entre o grupo de estudantes.

A linguagem metafórica e densa de Nietzsche traz uma acentuada característica de dificuldade para a compreensão dos textos referentes às Conferências. Assim, ao levar em conta o tom provocativo do autor, é necessário ressaltar que a abordagem nietzschiana acerca do ensino alemão, da segunda metade do século XIX, não possui o objetivo de transposição para o tempo presente. Antes disso, as reflexões buscam apresentar a forma pela qual, naquele contexto, o ensino e a educação eram apreciados por Nietzsche. A partir disso, as indagações acerca do utilitarismo e da submissão da cultura ao Estado podem suscitar reflexões sobre a época contemporânea. Não se deve tomar ao pé da letra noções como uma crítica à expansão quantitativa das instituições ou mesmo enfatizar a ideia de "cultivo do gênio". Por outro lado, a crítica à fragmentação do conhecimento – que dificulta a emergência daquilo que o autor chamou de "verdadeira cultura" – pode ser retomada na esfera de uma discussão atual. Nietzsche não impôs a ideia de uma cultura erudita, fria e estéril. Sua ambição estava relacionada a um tipo de cultura ligada à vida, aos problemas filosóficos mais fundamentais da existência. A maior preocupação nietzschiana, naquele contexto, dizia respeito à

massificação dos homens e da educação originada na difusão dos princípios estatais prussianos.

Assim, antes de comparar uma cultura com outra – e, literalmente, considerar uma como “superior” e outra como “inferior” –, o autor pensou no prejuízo causado por um ensino que tivesse seus fins atrelados a uma necessidade imediata: a necessidade do Estado. É importante destacar aqui que este trabalho não possui o objetivo de realizar um estudo aprofundado sobre o Estado Alemão. Alguns dados foram sutilmente apontados apenas no sentido de uma referência temporal. A análise e contextualização propriamente dita do tempo em que Nietzsche viveu seriam questões para outras pesquisas, visto que esta dissertação apenas objetiva uma aproximação ao pensamento do autor.

Faz-se necessário ressaltar uma vez mais que as reflexões desenvolvidas por Nietzsche na oportunidade das Conferências remetem ao seu período de juventude. Assim, buscou-se apresentar as principais críticas do autor ao ensino e à educação daquele período. Entretanto, como já explicitado anteriormente, o início do trabalho intelectual nietzschiano é marcado por influências de pensadores como Schopenhauer e Kant, refere-se ao período em que o autor pensava nos termos de uma “metafísica de artista”. O objetivo desta dissertação não consiste em apresentar todas as fases e transformações conceituais do pensamento de Nietzsche. Todavia, compreende-se que uma pesquisa que se propõe a compreender as noções gerais da filosofia nietzschiana – no âmbito da educação – necessita buscar os escritos específicos sobre o ensino, que, no caso do autor, remetem a uma fase específica de seu pensamento. Assim, justifica-se a necessidade deste capítulo.

Em suma, entende-se que a partir do conteúdo dos Capítulos 1 e 2 – respectivamente: as linhas gerais do pensamento nietzschiano, e a compreensão de suas reflexões sobre o ensino –, será possível estabelecer uma discussão acerca da educação. Portanto, o propósito do Capítulo 3 consistirá em desenvolver uma reflexão que envolva a preocupação maior da pesquisa – a dimensão estético-trágica do pensamento de Nietzsche – e suas repercussões no âmbito da educação. Pretende-se abordar principalmente as questões relacionadas ao cultivo de uma formação autêntica; pois, é essencial

pensar a educação de modo relacionado à inteireza da existência e superar, na medida do possível, as tendências que reprimem as asperezas do mundo. Na mesma direção, se poderá refletir sobre a necessidade de valorização dos “hábitos artísticos” e da “disciplina” como importantes ferramentas para o desenvolvimento humano, bem como para a educação voltada à liberdade.

3. AS IMPLICAÇÕES DO PENSAMENTO DE NIETZSCHE PARA A EDUCAÇÃO: APENAS O INÍCIO DO CAMINHO

> "Isso vos digo: é preciso ter ainda um caos dentro de si para gerar uma estrela que dança. Isso vos digo: tendes ainda um caos dentro de vós" (NIETZSCHE, 2008, p. 27).

Caminha-se para o momento derradeiro da dissertação. Como já anunciado, o objetivo deste capítulo consiste em apontar as possíveis implicações que o pensamento nietzschiano pode exercer sobre a educação. Esse não se constitui em um objetivo simples, visto que a obra de Nietzsche poderia inspirar reflexões acerca de incontáveis temas que abrangem a formação humana. Além disso, a finalização da pesquisa traz o peso do compromisso assumido, a necessidade de se chegar a um delineamento, a um contorno ou aos possíveis frutos do trabalho.

Portanto, faz-se necessário explicitar uma vez mais que a pretensão desta dissertação não equivale ao desenvolvimento de uma proposta educacional ou de medidas aplicáveis em uma realidade concreta e específica. A finalidade de lançar-se ao abismo do pensamento nietzschiano se traduz, neste momento, ao estímulo de reflexões que podem contribuir com o processo de formação no âmbito da dimensão estético-trágica. Para tanto, parte-se de uma compreensão mais geral acerca da noção de "cultivo do espírito livre"[19]; em seguida, esboça-se brevemente a concepção nietzschiana acerca do corpo; e, finalmente, são realizados alguns apontamentos acerca das possíveis implicações educacionais provenientes da dimensão estético-trágica.

A compreensão estético-trágica da existência atravessa os escritos de Nietzsche. Optou-se, neste trabalho, por anunciar os conceitos fundamentais do pensamento do autor no primeiro capítulo; e os escritos específicos sobre o ensino foram trazidos à baila no capítulo segundo do texto – com a ressalva de que o Jovem Nietzsche, da época de "Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino", encontrava-se ainda influenciado em demasia pelas filosofias de Schopenhauer e Kant. Desse modo, entende-se que o

[19] É importante destacar desde já que a noção nietzschiana de "cultivo do espírito livre" – e, em específico, o termo "espírito" – não possui conotação religiosa. Trata-se de uma expressão que se relaciona ao projeto de transvaloração das oposições de valor; portanto, não há separação entre espírito e corpo. O cultivo do espírito livre diz respeito a apreciações baseadas no critério da vontade de potência, e, desse modo, se refere ao fortalecimento do homem que visa à liberdade.

fundamental da arte trágica, isto é, o ápice da filosofia trágica nietzschiana – ao menos a partir do enredo traçado nesta dissertação – pode ser mais bem compreendido a partir dos conceitos desenvolvidos nos períodos intermediário e maduro do desenvolvimento da obra de Nietzsche. Em outras palavras, se faz necessário apontar para o fato de que o Jovem Nietzsche transformaria seus pensamentos e, portanto, se transformaria ao longo do tempo.

Em concordância com o pensamento de Silva (2014), quando se opta pelo caminho do desenvolvimento de reflexões – na seara da educação –, de forma a tomar os escritos da juventude de Nietzsche como centrais, corre-se o risco de limitar a discussão à crítica da expansão das instituições educacionais – e da universalização do ensino – ou à ideia de escola que deveria promover a gestação do gênio. Por outro lado, existem diversos caminhos que podem ser traçados para se pensar a educação do ponto de vista da obra de Nietzsche.

O alinhavo entre os três capítulos da dissertação, por conseguinte, necessita ser desenvolvido sem perder de vista tal característica. Logo, a dimensão estético-trágica da formação, ao que parece, deve ser sugerida em vista de um diálogo com os principais ensinamentos da filosofia nietzschiana, sobretudo, os ensinamentos que se configuram como o ponto de culminância do projeto de transvaloração de todos os valores.

3.1 O cultivo do Espírito Livre como caminho para a formação

Entende-se que a implicação central da perspectiva estético-trágica nietzschiana sobre a educação pode ser traduzida a partir da compreensão da noção de “cultivo do espírito livre”. Para tanto, se faz necessário buscar um entendimento sobre o modo pelo qual Nietzsche pensa o homem.

Antes de tudo, conforme Dias (2012), tencionar uma perspectiva de educação que se afirme sobre uma base nietzschiana, significa uma provocação ao homem: provocar a reflexão acerca de si. O homem deve estar atento à finalidade de uma educação que o conduza a patamares cada vez mais elevados, uma educação da qual o homem é seu próprio mestre.

Mas o que é o homem? Seria estranho, do ponto de vista nietzschiano, definir e conceitualizar o homem. Em primeiro lugar, porque a própria noção de

conceito – do ponto de vista lógico – é alvo da crítica de Nietzsche. Assim, conforme Viesenteirner (2014), a noção de homem necessita ser apreendida ao se observar um horizonte, que está sempre aberto e recebe um sentido de distanciamento. Porém, ao mesmo tempo em que se encontra aberto, pode abranger diversas formas, diversas versões de um mesmo homem – que se encontra em constante estado de lapidação. Nessa direção, o homem constitui-se em uma noção que não é passível de ser definida ou conceitualizada logicamente.

Em “Além do Bem e do Mal”, Nietzsche (2011) é contundente em sua crítica ao “animal de rebanho”. O homem que adere ao rebanho é aquele que se encontra domesticado, apequenado, em suma, moralizado até as últimas consequências. Desse modo, em Nietzsche, o homem moderno – o último homem – faz parte do “rebanho” no sentido de que a modernidade ocidental significa a massificação humana. O “animal de rebanho” significa fraqueza e decadência – no sentido de que busca se fixar em um determinado ponto, isto é, busca encontrar uma essência no fundo de seu espírito, um fundo permanente e estático. Por outro lado, o autor valoriza a força e a saúde, que são próprias do “espírito livre”, ou seja, o espírito livre significa o homem como um complexo de forças – indeterminado e dinâmico –, nada mais que vontade de potência.

No horizonte dessa perspectiva, a dimensão estético-trágica significa enfrentamento, cultivo da força e transvaloração dos valores impostos – como hegemônicos – pela tradição de muitas das sociedades do Ocidente. Compreende-se que a vida que é vivida sob princípios estético-trágicos proporciona aquilo que Nietzsche denomina como “elevação do tipo homem”.

Conforme Nietzsche (2011), o espírito livre está na outra extremidade de qualquer ideia da modernidade europeia. O espírito livre é livre porque está para além de culpabilidades e correntes morais; não possui o objetivo de que a humanidade seja nivelada; não busca o alívio das dores e do sofrimento, antes disso, busca o crescimento até as alturas. O espírito livre é sinônimo de ousadia e coragem. Para um espírito moralizado, o sofrimento é um veneno; para o espírito livre, o sofrimento é um tônico.

Nietzsche (2011) afirma ter aguçado sua “vista” e seu “espírito” para compreender quais foram as condições que deram origem ao tipo de homem

vigoroso, abundante de vida e de força. Para ele, as condições de maior dureza, de maior perigo – as circunstâncias que estimulam os impulsos terríveis e predadores do homem – são os fatores favoráveis ao florescimento de um espírito livre. O espírito livre encontra-se na linha do horizonte, enquanto possuir vida estará "em transformação", em superação constante. De modo algum se satisfaz com "[...] a felicidade do rebanho na pastagem, com a segurança, o bem-estar e o conforto da existência para todos" (NIETZSCHE, 2011, p. 59).

Nessa direção, para Viesenteiner (2014), o horizonte formativo do homem necessita estar aberto. Do mesmo modo que o homem possui uma condição de indeterminação, o horizonte formativo não pode ser pensado de modo rígido e fechado; ao contrário, necessita de um deslocamento permanente. A partir dessa premissa, o homem deve formar-se infinitamente, construir-se dia após dia, com base em sua própria existência. O critério dessa perspectiva é a abundância de força, que pode ser cultivada ao passo em que a existência se apresenta.

O homem, em sua condição indeterminada – portanto, trágica – não estará preparado para as intempéries a que poderá estar sujeito. Entretanto, a vida não lhe é um fardo, a vida lhe é um presente. Em "A Gaia Ciência"[20], produção do período intermediário da obra de Nietzsche, mais especificamente no aforismo 371 – intitulado "Nós, os incompreensíveis" –, encontra-se um belo delineamento do que se pode compreender como espírito livre:

> Confundem-nos com outros: é que crescemos, é que não paramos de mudar, de fazer estalar velhas cascas, de criar pele nova em todas as primaveras, de nos tornarmos incessantemente mais novos, mais futuros, mais altos e mais fortes, e de enterrar mais fortemente as nossas raízes nas profundezas – no mal – ao mesmo tempo em que abraçamos o céu de uma forma mais apaixonada, mais vasta, e aspiramos à sua luz – com todos os nossos ramos, com todas as nossas folhas – mais avidamente. Crescemos como a árvore cresce – algo difícil de compreender, como toda e qualquer vida! – não cresceremos apenas em um só lugar, mas por todos os lados, não em um sentido, mas em todos ao mesmo tempo, em cima, em baixo, dentro, fora, a nossa força cresce ao mesmo tempo no tronco, nos ramos e nas raízes, já não temos liberdade de fazer nada

[20] "A Gaia Ciência" é uma obra do final do período intermediário do desenvolvimento filosófico de Nietzsche – diz respeito ao ano de 1882. Ao longo do capítulo, serão utilizadas algumas passagens da referida obra, pois, nela se encontram muitas reflexões acerca da noção de cultivo do espírito livre. Viesenteiner (2014) considera, especificamente, o "livro IV" da obra em questão como "[...] o melhor experimento de Nietzsche em relação ao cultivo do homem" (VIESENTEINER, 2014, p. 83).

> separadamente, de ser nada separadamente... Assim é o nosso destino [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 219).

Vale lembrar que a ideia de destino deve aqui ser concebida sob a noção de *amor fati* – amor ao destino. Por isso, o cultivo do espírito livre relaciona-se visceralmente com a coragem, a saúde e a força. A aceitação do destino não é concebida, aos olhos de Nietzsche, no sentido de conformismo, mas no sentido de que o espírito livre enfrenta a vida e assume que os valores morais são humanos, portanto, passíveis de criação humana. Não se pode mais recuar frente ao destino. Do mesmo modo, o homem assume sua responsabilidade sobre a vida e deixa de se escorar em instâncias metafísicas ou religiosas.

De acordo com Silva (2011), na modernidade ocidental, a ideia de aceitação do destino, hegemonicamente, é tomada no sentido de lamentação, de resignação. Entretanto, o sentido genuíno dessa ideia – que é o sentido atribuído pela perspectiva nietzschiana – pode ser considerado num sentido de reverência. Nietzsche não deixa de flertar com os gregos arcaicos; portanto, amor ao destino é um culto à dádiva do devir, do vir-a-ser.

Ao retomar a citação de Nietzsche de alguns parágrafos acima, pode-se refletir sobre uma questão importante. O autor afirma que "[...] a nossa força cresce ao mesmo tempo no tronco, nos ramos e nas raízes, já não temos liberdade de fazer nada separadamente, de ser nada separadamente... [...]" (NIETZSCHE, 2003, p. 219). Nesse sentido, pode-se depreender que o homem que cultiva a liberdade de espírito adere a um tipo de vida pautada na inteireza, que é sinônimo de abrangência e autoconhecimento. Aqui se encontra um aspecto fundamental de compreensão a respeito da razão pela qual o espírito livre apenas pode ser cultivado para além da moral do Ocidente e de seus valores absolutos. O homem que deseja crescer em todas as suas dimensões não pode ser tolhido em virtude de julgamentos externos; ao "se" observar, ele necessita ter em vista seus próprios valores e atitudes – antes de qualquer coisa, ele "se" reconhece. Os julgamentos exteriores não podem ser um freio ao seu voo. Metaforicamente, Nietzsche diz que o espírito livre ama a vida – todas as suas circunstâncias e dinamismo –, e age de acordo com aquilo que o fará crescer mais e mais, sem se comparar a ninguém e sem se preocupar com os juízos de outros homens.

Safranski (2001) confirma o fato de que Nietzsche perseguiu durante toda a sua existência o problema da moral. Nessa perspectiva, a moral tradicional desperta o que há de pior no homem; assim, possui um fundamento que não é incondicional. Aquele que "age" de forma moral age movido por uma história que se pauta em costumes e aspectos de uma cultura, e o âmbito fisiológico exerce um papel importante nessa dimensão. Essa ideia deve ser entendida no sentido de que a moral tende a dividir o ser humano. Assim, toda uma história – de corpo e de cultura – atua no homem.

> Algo em nós dá ordens a outro algo em nós. Existe a consciência moral e existe um incessante autocomentar e auto-avaliar-se. Mesmo assim fala uma tradição forte do "individuum", portanto do cerne indivisível do homem; porém Nietzsche refletiu sobre a divisão do cerne do individuum, e sua frase principal sobre isso é: *Na moral o ser humano não se trata como individuum, mas como dividuum* (SAFRANSKI, 2001, p. 168, grifos do autor).

Entretanto, é importante compreender que, embora Nietzsche critique a divisão que a moral opera no ser humano, o homem não é compreendido por ele como uma unidade. Assim, a perspectiva nietzschiana, segundo Safranski (2001), entende que o ser humano pode ser capaz de relacionar-se consigo mesmo; uma mesma criatura está envolta na possibilidade de ouvir diversas "vozes" que ecoam de seu âmago. Por isso, existe uma dupla dimensão: o homem – mesmo enquanto *dividuum* – carrega o peso e, ao mesmo tempo, a dádiva de experimentar, de fazer de si mesmo uma incontável soma de tentativas, erros e acertos. Destarte, se o homem nunca é o mesmo homem – pois possui sua característica de indeterminação – a vida depende, em certa medida, de como ele lida com tal condição.

Conforme Hardt (2013), no âmbito do pensar, o cultivo do espírito livre evidencia uma reinvenção infinita de si mesmo. Se o homem é sempre outro, seu pensar também é sempre diverso. As amarras teóricas necessitam, assim, ser investigadas em seus fundamentos para que sejam desconstruídas e avaliadas pelo próprio ser humano. Para Barrenechea (2009), a perspectiva estético-trágica suspeita das verdades estabelecidas e dos valores impostos, assim como suspeita das identidades, ou seja, da construção de um "eu" – pois tal noção evidencia uma instância fixa, no fundo, é um consolo. Por isso,

> A paixão pelo pensamento faz Nietzsche organizar sua vida de modo a ter sempre o que pensar. Ele não quer apenas produzir frases que

> possam ser citadas, mas fazer da vida uma base de citações para seu pensar. A vida como palco para ensaiar o pensamento (SAFRANSKI, 2001, p. 166).

Nessa direção, justamente pela necessidade de constante transformação, o homem só pode ser compreendido a partir de um horizonte aberto, e não em termos de conceito fechado. Como se assinalou anteriormente, a perspectiva nietzschiana critica radicalmente o excesso de racionalidade e os delineamentos baseados em conceitualizações lógicas.

Viesenteirner (2014) desenvolve uma análise bastante importante que busca compreender o homem – sob a ótica de Nietzsche – a partir da noção de "vivência"[21]; tal noção é tomada pelo autor como uma forma alternativa de entendimento, que não se baseia na "razão". Além disso, vivência – *Erlebnis* – é compreendida a partir de três âmbitos: "imediatez, significabilidade e a dimensão estética" (VIESENTEINER, 2014, p. 76).

Na linha desse pensamento, a imediatez refere-se à relação entre homem e mundo. Isto é, ao passo que esse entendimento está completamente relacionado ao *amor fati* e ao eterno retorno, não se deve propor uma dimensão de intencionalidade. Assim, na medida em que as vivências se mostram ao homem, ele diz "Sim!", um "Sim!" que é dito à vida e tudo o quanto ela pode oferecer, ele não olha para trás no intuito de desejar que a existência houvesse se desenhado de outro modo. Enquanto passa por uma vivência, o ser humano encontra-se totalmente presente naquela situação, naquele instante, e nem sempre está consciente daquilo que vive (VIESENTEINER, 2014).

A significabilidade consiste, assim, para Viesenteiner (2014), no processo de transformação vivido pelo ser humano. Ou seja, cada homem atribuirá um significado diferente às suas vivências. Aquilo que foi, de fato,

[21] Viensenteiner (2014) consulta alguns autores e, principalmente, dicionários da língua alemã para distinguir *Erlebnis* (vivência) e *Erfahrung* (experiência). Em síntese, a *Erlebnis* diz respeito a tudo o que é vivido, sentido, pensado; denota a relação de imediatez do homem com o mundo. Assim, as vivências compõem as condições da experiência. Entretanto, para que a experiência seja possível, entra em cena uma mediação lógica. Ou seja, apenas posteriormente à relação do homem com o mundo – que, no caso da experiência, não é uma relação de imediatez –, se pode extrair algo daquilo que foi experimentado. As vivências não são condições subjetivas da experiência, mas são as condições para que a experiência ocorra. Portanto, vivência possui uma conotação "estético-individual", pois se relaciona intrinsecamente com a dimensão dos afetos; e experiência possui uma conotação "prático-moral", pois ganha significado a partir do que foi convencionado culturalmente (VIESENTEINER, 2014).

sentido pelo ser humano possui a característica de transformar sua existência. Esse significado, que é atribuído, se efetiva de modo muito particular para cada homem. Assim, essa esfera de significabilidade traz à tona a possibilidade de singularidade de cada ser humano.

A terceira dimensão que caracteriza uma vivência diz respeito à incomensurabilidade. Não se pode planejar como as vivências ocorrerão e quais são as vivências necessárias para cada ser humano. Nesse sentido, como não se pode instituir uma série, uma sequência de vivências, a característica de incomensurabilidade atribui à vivência um horizonte essencialmente estético (VIESENTEINER, 2014).

Destarte, a compreensão de que o homem se constitui em uma "somatória unitária de vivências" (VIESENTEINER, 2014, p. 76) indica que o cultivo do espírito livre perpassa por uma reinterpretação de mundo. O cultivo das forças abundantes e criadoras, nos termos nietzschianos, exige que o homem seja capaz de reinterpretar a vida, exige uma interpretação que se coloque para além dos valores morais do Ocidente, para além das tábuas racionalistas que buscam verdades absolutas. Essa forma de interpretação de mundo deve estar baseada no critério de avaliação que leva em conta a vida, que não nega o princípio constitutivo de todas as coisas: isto é, a vontade de potência. Em "A Gaia Ciência", no aforismo 317, intitulado "Retrospecção", Nietzsche escreve:

> Dificilmente temos consciência do *pathos* real de cada fase da nossa vida enquanto nos encontramos nela; acreditamos sempre que esse *pathos* é para nós, o único estado lógico, o único possível, que ele é *ethos*, de modo nenhum *pathos*, para falar e distinguir grego. Algumas notas de música lembraram-me hoje um inverno e uma casa, uma vida extremamente solitária e o meu sentimento durante esse tempo: pensava conservá-lo por toda a minha vida. Agora compreendo que era *pathos*, uma paixão pura, uma coisa que se parecia com essa música dolorosamente corajosa e consoladora; não se pode guardar isto durante uma eternidade; nos tornaríamos demasiado "etéreos" para este planeta (NIETZSCHE, 2003, p. 163).

Portanto, o cultivo do espírito livre exige uma interpretação de mundo que implica no entendimento de que o estado "atual" de um homem configura-se apenas em um estágio passageiro. Enquanto houver vida, novas vivências podem se apresentar e alterar a trajetória do ser humano no mundo. Trata-se de uma transformação contínua. A relação do ser humano com o tempo é,

assim, crucial para a perspectiva nietzschiana. O presente nunca é, assim, alcançado plenamente.

Conforme Giacoia (2000), o passado constitui-se como o presente que já foi vivido – e aqui se mostra a impotência do homem diante do drama que é a vida: nada, absolutamente nada do que se faça, pode alterar o passado. O futuro se constitui no presente que não se pode vislumbrar – qualquer planejamento de futuro não pode ser estabelecido de modo fixo –, não há como saber o que o devir reserva: só se pode aceitá-lo. O presente deixa de ser presente no mesmo instante em que é vivido – e só ganha significado depois de ter deixado de ser presente. Essa relação com o tempo se configura como uma relação profundamente estética. O selo da eternidade – atribuído à vivência sob o ensinamento do eterno retorno – é, portanto, trágico; trágico porque deve aceitar a dinâmica da vida. Mas, ao mesmo tempo em que é trágico, transfigura o temor em beleza; pois, possibilita que a existência seja tomada como uma dádiva: nada de arrependimentos, cada segundo se torna precioso.

Para Nietzsche (2011), enquanto o ser humano encontra-se sob um conjunto de acontecimentos, ele necessita vivenciar aquela situação em toda a sua completude. Porém, em determinados momentos, faz-se necessário um tipo de afastamento para que novos significados possam ser criados e atribuídos, numa espécie de jogo. Um jogo de autossuperação, que incorpora novas vivências, infinitamente.

> A distância e, de algum modo, o espaço que se estende em torno do homem crescem com a força de sua visão intelectual e da visão de si mesmo. O mundo se torna então mais profundo, com novos enigmas e novas imagens que se apresentam à vista (NIETZSCHE, 2011, p. 70).

Assim, não há um ponto a que se deva chegar. A vida é devir. Aquilo que outrora significou profundidade ou seriedade extrema, num momento posterior pode ser significado como uma “infantilidade”. “E talvez o ‘velho’ terá então necessidade de outro brinquedo ainda e também de outro desgosto – sentindo-se ainda bastante criança, eternamente criança” (NIETZSCHE, 2011, p. 70). O espírito forte – que se pretende livre – é, portanto, uma busca constante; mas ele não se desespera diante de nenhuma situação. E ao passo em que vive, e se transforma, poderá se fortalecer cada vez mais. Destarte, o

espírito livre não se apega a nada, a ninguém e a nenhuma situação, pois sabe que tudo é temporário, indeterminado e inconsistente.

Nesse sentido, Nietzsche (2011), em sua crítica ao homem moderno como animal de rebanho, indica que cultivar a liberdade do espírito significa o jogo mais perigoso que o ser humano poderia jogar. Mas, quando o destino de um homem caminha para a independência, tal jogo é necessário e fundamental. Antes de qualquer coisa, o homem deve se colocar à prova, mas no intuito de ele mesmo perceber sua força; o próprio homem é testemunha e não há nenhum juiz externo, apenas ele mesmo.

Assim, quando o homem cultiva suas forças abundantes – que se baseiam no critério da vontade de potência –, ele pode crescer criativa e frutuosamente. Esse crescimento, que consiste numa espécie de amadurecimento conquistado ao longo de suas vivências, contribui para que ele desenvolva recursos que o tornem capaz de existir sob o ensinamento do eterno retorno.

Portanto, o ser humano se fortalece e se torna capaz de acolher o agora – exatamente como ele emerge das circunstâncias da existência – sem a necessidade de criar subterfúgios para escapar de determinada atitude ou situação. Não há, assim, uma busca exterior pelo crescimento. Antes de qualquer coisa, a força necessita ser cultivada a partir do próprio homem, ela nasce de seu âmago, de sua vida. Entretanto, o espírito livre é sinônimo de cultivo; por isso, só pode ser conquistado quando tomado como uma arte. Desse modo, a dimensão estético-trágica da formação é construída quando se paga o preço "[...] de um paciente exercício e de um trabalho de todos os dias" (NIETZSCHE, 2003, p. 149).

Nietzsche (2011) vai às últimas consequências de sua crítica acerca do homem moderno – entendido como ponte para um tipo nobre – e complexifica tais conceitos ao afirmar que o espírito que se pretende livre não deve se apegar, inclusive, ao desapego que lhe é característico:

> Não se apegar a nenhuma pessoa, fosse ela a mais cara – [...]. Não ficar ligado a uma pátria, [...]. Não se deixar prender por um sentimento de compaixão, [...]. Não se apegar a uma ciência, ainda que nos aparecesse sob o aspecto mais sedutor, com descobertas preciosas que parecessem reservadas para nós. **Não se prender a seu próprio desapego**, a esse afastamento voluptuoso do pássaro que foge para os ares, levado por seu vôo, para ver sempre mais

> coisas acima dele – é o perigo daquilo que plana (NIETZSCHE, 2011, p. 57, grifos nossos).

Assim, a contar de uma proposição como esta, o tipo de homem que cultiva o espírito livre necessita ser compreendido mesmo como propósito – como meta – ou seja, como o além-do-homem. O espírito livre é, portanto, uma alusão ao além-do-homem. A característica de "desapego" até as últimas consequências consiste em uma marca que é, de certo modo, sobre-humana e, portanto, trágica. É sobre-humana, para Giacoia Junior (2000), no sentido de que a noção de além-do-homem deve ser entendida como meta e, umbilicalmente, relacionada ao ensinamento do eterno retorno. Ou seja, viver de modo a afirmar cada segundo de sua existência, naquilo que ela possui de mais miserável e de mais alegre; além disso, sempre de forma a atribuir significados que são capazes de transformar o homem em uma versão mais refinada de si: isso significa cultivar um espírito que aspira à liberdade.

Entretanto, é necessário fazer uma ressalva quanto a este "refinamento" do ser humano. Pois, tal refinamento, como indica Nobre (2006) não deve ser compreendido como um "melhoramento" ou correção do tipo humano. Encarar a formação humana como um tipo de melhoramento indicaria uma perspectiva estranha para os termos nietzschianos; pois, tal formação estaria relacionada a uma visão de mundo que se prende ao lugar de algum tipo de valor absoluto, isto é, bem ou verdade; e tais valores desembocariam sempre em uma concepção de moralidade dualista. Esse tipo de melhoramento significa, assim, uma espécie de consolo ou redenção. Por outro lado, Nietzsche, radicalmente, se coloca além de qualquer ideia de moral nos termos tradicionais, pois ele

> [...] visou à transvaloração e não à vitalização da civilização ou ao retorno à natureza. No primeiro caso, tratar-se-ia de aprofundar a experiência moderna através da correção de erros, dogmas e práticas, mas afirmando as suas mais "recentes" novas forças, como exemplificado com a crença na razão edificante de saberes e mesmo de posturas morais; no segundo caso, tratar-se-ia da valoração do sensualismo, do naturalismo e dos bons sentimentos como apanágio contra a frieza e o superficialismo da vida moderna, [...] (NOBRE, 2006, p. 182).

Como dito anteriormente, a perspectiva nietzschiana possui como temática central o projeto de transvaloração de todos os valores (MACHADO, 2017). Pois, a modernidade científica é, para Nietzsche, uma espécie de continuidade dos valores platônico-cristãos. Essa continuidade ocorre em vista

do fato de que o valor do absoluto encontra lugar na metafísica ou na fé cristã, e também na ciência e sua busca pela verdade (GIACOIA JUNIOR, 2000).

Vale lembrar que Nietzsche (2003) considera que fé e ciência – mesmo quando colocadas como antagônicas pelo conjunto das sociedades ocidentais – possuem uma característica que as aproxima visceralmente. O ponto nevrálgico da questão seria sua afinidade na função de suprimir o medo do inesperado, do vir-a-ser, do devir. O "bem" é considerado um valor superior para a fé; a "verdade" é considerada como um valor superior para o pensamento racional. Tudo aquilo que é "negativo" – mal, erro, sofrimento, angústia, falsidade, imprevisibilidade –, que não pode ser controlado *a priori*, foi situado, historicamente, no lugar de valor inferior. Entretanto, tudo isso que é tido como negativo também constitui o mundo, a vida.

No horizonte dessa perspectiva, uma forma de avaliar a vida, que esteja situada na vida, e que seja capaz de dizer "Sim!" a essa existência, em tudo o que ela apresenta de horrível e de belo: isso significa, em Nietzsche, força, abundância e saúde (GIACOIA JUNIOR, 2000). E o homem capaz de viver sob tais princípios é o tipo de ser humano que cultiva o espírito no caminho da liberdade. Isto é, um tipo de "[...] espírito que cria valores, porque tem dignidade e nobreza para tanto, e [...] um espírito que seja capaz de transbordar em alegria, de rir do saber trágico e da própria dor" (NOBRE, 2006, p. 183).

A valorização nietzschiana das características nobres consiste num aprofundamento em relação ao homem, isto é, um aprofundamento dirigido a tudo aquilo que representa vitalidade, natureza e inconsciência. Portanto, Nietzsche insiste na criação de valores como um "ato nobre"; ou seja, insiste naquilo que, em uma cultura nobre de outrora, representou valorização de um gosto pelos instintos e pela vida encarada como perigo. Por essa razão, a transvaloração não pode, simplesmente, priorizar uma inversão de valores; pois, isso significaria uma inversão meramente reativa, que se relaciona à representação de um caráter fraco, contrário daquele que é nobre (NOBRE, 2006).

Além disso, a transvaloração de todos os valores deve situar-se no tempo presente ou no futuro, ao invés do tempo em que uma cultura nobre tenha vigorado. Assim, os homens que cultivam a liberdade do espírito e que

poderão efetivar o projeto de transvaloração de todos os valores, terão, necessariamente, conhecido e atravessado os "desgostos" da história, justamente por terem vivido as consequências devastadoras da moralização. Em virtude disso, do niilismo, serão capazes de transvalorar todos os valores e criar valores nobres, serão capazes de tomar a vida como uma obra de arte (NOBRE, 2006).

Assim, ao compreender o sentido da "atitude nobre", para a perspectiva nietzschiana, se faz necessário destacar que o pensamento de Nietzsche não pode ser base para a justificação de nenhum tipo de barbárie. A filosofia nietzschiana visa ao projeto de transvaloração de todos os valores e – por se tratar de um projeto e não de um retorno – não deve embasar empreendimentos de dominação social, e menos ainda provocar alguma ideia de conservadorismo. Giacoia Junior (2000) – um dos autores mais respeitados no estudo em Nietzsche no Brasil – afirma: "São equivocadas, portanto, as interpretações que consideram sua obra uma apologia da aristocracia e da escravidão" (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 39).

Giacoia Junior (2000) destaca que, desde a juventude, Nietzsche preocupa-se – em sua crítica à modernidade e em seus estudos sobre os gregos arcaicos – com a dimensão da cultura que é apreendida como uma forma de transfigurar artisticamente a natureza. Nesse sentido, a obra nietzschiana não justifica os interesses de uma ideologia política ou de uma classe social. Antes de tudo, preocupa-se com a natureza e com a vida.

A questão a ser ressaltada consiste no fato de que Nietzsche, justamente por refletir acerca das oposições de valor – bem e mal, verdade e erro –, compreendeu que qualquer tipo de organização social, que se baseasse na racionalidade, fracassaria no objetivo de eliminar os lados negativos da existência. Isto significa que, independentemente de ordem social, o homem é, em suma, "[...] um animal impulsivo, dominado por forças que escapam ao controle integral e autárquico de sua consciência" (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 39).

Ainda de acordo com Giacoia Junior (2000), a razão é, também, um tipo – uma manifestação – da vontade de potência. Entretanto, a racionalidade não consiste em força capaz de eliminar as paixões humanas. Isto é, em Nietzsche, a racionalidade não é compreendida como capaz de elidir as diferentes formas

de violência, opressão ou exploração. O ser humano está, nesse sentido, de forma permanente, ameaçado por sombras terríveis de destruição. A diferença consiste no fato de que, para a perspectiva estético-trágica nietzschiana, a cultura deve abraçar essa condição – o que implica aceitar o lado terrível da existência – e organizar o caos. Destarte, a obra de Nietzsche não se configura como uma valorização da força bruta ou como uma apologia da irracionalidade. Nietzsche exige, sim,

> "[...] o reconhecimento sem disfarces de que, sem a energia poderosa desse caos pulsional, nenhuma elevação e grandeza teria sido possível na Terra. Entretanto, a tarefa da cultura consiste justamente em transfigurar essa matéria incandescente em espírito [...] (GIACOIA JUNIOR, 2000, p. 39).

Nessa direção, fica claro que, aos olhos de Nietzsche, a formação humana deve levar em consideração todos os lados da existência, valorizar a vida como experiência criativa e compreender a vontade de potência como constitutiva do mundo. Porém, conforme Nobre (2006), ao contrário de uma perspectiva romântica – que diria que o homem deve buscar uma espécie de regresso à natureza –, Nietzsche entendeu que a natureza deve ser "alcançada". Portanto, o ser humano, ao ter atravessado a experiência histórica da moralização do Ocidente, deve buscar a elevação, ou, noutros termos, o cultivo de uma "segunda natureza". Aqui fica esclarecido o porquê de se utilizar o termo "espírito". O cultivo do espírito livre expressa a necessidade de superação do moderno, ou seja, "[...] tem a ver com a idéia de que o espírito deve movimentar-se em direção à natureza, às forças vitais, opor-se ao cultivo da consciência e dos valores civilizados como fim maior" (NOBRE, 2006, p. 184).

Pode-se depreender, assim, que o cultivo estrito apenas do lado consciente do ser humano dificultaria o projeto de transvaloração nietzschiano. Pois, ao evitar a emergência das forças inconscientes, o cultivo da consciência – ligado à razão – estaria ainda alicerçado sobre uma oposição de valores. Além do que, para Nietzsche, o cultivo da consciência, de modo pleno, nem mesmo parece possível:

> Atrás da própria lógica e da aparente autonomia de seus movimentos, há avaliações de valores, ou me exprimir mais claramente, exigências físicas que devem servir para a manutenção de um determinado gênero de vida. Afirmar, por exemplo, que o determinado tem mais

> valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a "verdade": semelhantes avaliações, apesar da importância normativa que têm para nós, não poderiam ser senão avaliações de primeiro plano, uma espécie de tolice, útil talvez para a conservação de seres como nós (NIETZSCHE, 2011, p. 21).

A afirmação de Nietzsche é evocada no sentido de que a moralidade do homem moderno ocidental é tão profundamente entranhada que não pode ser explicada apenas do ponto de vista da consciência. Portanto, a transvaloração das formas existenciais – que foram efetivadas no conjunto da sociedade ocidental – torna-se tão complexa e exige a apreensão das forças inconscientes. Nesse horizonte, a ideia de formação a partir do cultivo de uma "segunda natureza" – sob o enredo interpretativo aqui esboçado – não pode ser confundida com a ideia de "humanização"; pois a busca de humanizar o homem relaciona-se visceralmente com noções baseadas na racionalidade e sua busca pela verdade. Sob a ótica da transvaloração, "[...] novos valores não são novos 'ideais', mas 'produções artísticas', ou a sensação íntegra de ter os pensamentos como 'estilizações' dos afetos e a própria vida espiritualizada como obra de arte" (NOBRE, 2006, p. 184).

Destarte, a aceitação da condição humana – em sua inteireza, em tudo aquilo que ela possui de sombrio e luminoso – constitui-se como a necessidade precípua para que se abra um horizonte possível de cultivo de uma "segunda natureza", de cultivo do espírito livre. Para Nietzsche, então, uma coisa torna-se fundamental: "'Dar estilo' ao seu caráter" (NIETZSCHE, 2003, p. 149). Essa estilização é, antes de tudo, uma atividade artística: como o escultor que modela a argila, qualquer movimento em falso pode destruir sua criação; por outro lado, quanto mais a argila for trabalhada – quanto mais pressão se coloca num movimento ou sutileza noutro instante –, a obra de arte ganha forma e vida. Aquilo que era apenas argila transfigura-se em beleza: a natureza é transfigurada artisticamente em obra humana.

Segundo Nietzsche (2003), essa arte é rara e difícil. Em uma determinada situação pode-se acrescentar uma noção de segunda natureza; em outra, se elimina uma porção de primeira natureza. É fundamental que se treine o olhar a fim de abranger todas as forças e fraquezas; ao passar do tempo – e com zelo e gosto – cada força e cada fraqueza se mostrará em sua beleza. Para uma determinada hora, não é possível fazer desaparecer algo que

há de feio – então, essa fealdade é amenizada, disfarçada; noutro momento, a fealdade pode ser transmutada em beleza que cega os olhos. Alguns elementos insistem em não tomar forma; então, podem ser preservados para que, no futuro, sejam tomados sob outra ótica. Assim, a existência é esculpida: a segunda natureza pode ser cultivada no caminho da liberdade do espírito. Quando se puder observar ao longe, transparecerá que o mesmo gosto foi impresso: naquilo que há de grande e de pequeno. Uma exigência apenas é vital: o homem precisa estar satisfeito consigo. Independentemente do estilo de sua obra, o ser humano necessita poder olhar para si mesmo e ver-se com bons olhos; pois, aquele que se encontra insatisfeito com sua forma de existir no mundo buscará vinganças e alimentará ressentimentos.

Desse modo, todas as coisas – impulsos ou pensamentos conscientes – que emergem à percepção humana precisam ser apreciadas a partir do critério da vontade de potência. Nada além da vontade de potência – afirmativa das coisas terrenas – poderá possibilitar o cultivo do espírito livre. Nenhuma amarra moralizante – no sentido da moral da tradição – pode fazer sombra à elevação do espírito e à efetivação do projeto de transvaloração de todos os valores.

O que há de mais grave, segundo Safranski (2001), é a constatação nietzschiana de que a moral constitui-se de modo tão poderoso que é capaz de modelar os impulsos. “O impulso em si, a princípio, não tem caráter moral” (SAFRANSKI, 2001, p. 173). Assim, a interpretação que se desenvolve diante do impulso sempre se constituirá como “segunda natureza”: a segunda natureza pode valorizar a saúde ou a doença. A depender da cultura, um impulso pode ser apreciado como “covardia”; entretanto, noutra cultura – baseada, por exemplo, na moral platônico-cristã –, o mesmo impulso pode ser interpretado como “humildade”. Em uma cultura como, por exemplo, a da Grécia Antiga, o sentimento de inveja não era digno de repulsa, pois, os deuses poderiam ser invejados, poderiam ser abastados por tal sentimento; em uma cultura que almeje a igualdade entre os homens, o mesmo sentimento de inveja não será apreciado da mesma maneira (SAFRANSKI, 2001).

Nesse sentido, o senso de moralidade não se limita aos valores de bem e mal, pois, se emaranha nas noções de verdade e erro – aliás, não apenas se emaranha: configura-se como seu principal alicerce. A moral possui, assim, uma dimensão de autolegitimação metafísica – implícita ou explicitamente. O

problema da moral tradicional é a forma pela qual ela contribui com a construção de uma "segunda natureza" doentia. Pois, ao basear-se num sistema que privilegia as oposições de valor, não permite que a "segunda natureza" seja estilizada de modo a abranger a inteireza da vida. Tudo aquilo que se relaciona à dimensão "negativa" da existência passa a ser abafado (SAFRANSKI, 2001).

Para a dimensão estético-trágica da existência, a segunda natureza constitui-se como uma conquista humana. Entretanto, ela deve contribuir com a organização dos impulsos, ou seja, não deve permitir que eles sejam sufocados. A segunda natureza deve significar, assim, aos olhos de Nietzsche, uma forma de lidar com a vida que não oprima nada daquilo que é natural – constituído pela vontade de potência –, mas deve permitir que o homem seja capaz de manejar seus impulsos e sentimentos de forma saudável (SAFRANSKI, 2001). Ao lapidar sua vida, como obra de arte, o ser humano não deve deixar de tocar em nenhum tabu, todos os segredos devem ser investigados.

Ainda de acordo com Safranski (2001), nesse horizonte, a transvaloração de todos os valores visa à superação de um sistema moral que, durante milênios, abafou o autoconhecimento humano. Ao dificultar o conhecimento do homem acerca dele próprio, a moral tradicional dificulta – ou impede – que esse homem se torne senhor de si. Essa dificuldade que os homens encontram – em lidar com sua dimensão "negativa" – contribui para que a cultura eleve sua temperatura interna. Assim, essa escora, metafísica ou religiosa – da qual a moral se vale – pode ser denominada como o "[...] calor do ninho. Quando o medo da liberdade e do desamparo metafísico causa sentimentos de pânico, o ninho quente pode se tornar um caldeirão fervente" (SAFRANSKI, 2001, p. 174).

Portanto, a segunda natureza pode ser considerada a partir de um caráter pedagógico, ou seja, um aprendizado de como lidar com os impulsos naturais do homem. A raiva, a dor, os sentimentos de frustração, o mal, a violência, a dominação, a exploração, o sofrimento – tudo isso faz parte do mundo, da primeira natureza. A perspectiva estético-trágica nietzschiana emerge como um convite a lidar com tudo isso; não faz apologia ao primitivismo, mas, um chamado ao homem para que ele observe que nenhum

avanço das sociedades – do ponto de vista da racionalidade – extinguirá o lado terrível do ser humano. O que parece urgente ao homem é que ele se reconheça como indivíduo criativo, que possui uma dimensão estética e ética; assim, se comporta em relação ao mundo e aos outros homens, mas não abre mão de si, de sua saúde e abundância (NIETZSCHE, 2003).

Assim, para Giacoia Junior (2000), o último homem – o homem moderno ocidental – sofre da impossibilidade de sofrer; ou seja, não é capaz de viver, de forma genuína e autêntica, a dor e a frustração. Essa característica é a maior expressão da fraqueza. Paradoxalmente – ou, contrariamente, ao que é imposto numa sociedade moralizada e doente –, o homem forte e livre não é sinônimo de homem egoísta. Nesse sentido, quanto mais o ser humano cultiva sua força, mais coragem e generosidade brotam de seu espírito. De outro lado, o homem fraco é, justamente, incapaz de se doar; pois, todas as vezes que ele acusa o outro de ter-lhe roubado algo, ele fica mais fraco. Em concordância com Nietzsche (2011), o homem fraco não cultiva seu espírito e deseja avidamente que o outro seja fraco também. O homem forte é abundante: quanto mais força cultiva, menos ele acusa o outro, menos se torna angustiado; da abundância, da força – da vontade de potência afirmativa do mundo –, do poder conquistado sobre si mesmo, transborda um espírito desapegado, cada vez mais livre. De modo contrário, o homem fraco – caracterizado a partir da moral escrava – é escravo de si mesmo, de sua escassez e tende, cada vez mais, a se fechar, a petrificar tudo aquilo que dele se aproxima.

Ao homem, portanto, é atribuída uma atitude de autoconhecimento e de criação de seus próprios valores – valores que são criados a partir da lapidação de sua existência. Entretanto, essa atitude é contrária da moral tradicional, que exige do homem um autodomínio. No aforismo 305 – “Domínio sobre si” – de “A Gaia Ciência”, Nietzsche afirma:

> Esses professores da moral que recomendam ao homem acima de tudo que se autodomine, dão-lhe dessa forma, uma singular doença, ou seja, uma constante irritabilidade e uma comichão a todas às emoções e inclinações mais naturais. Seja o que for que lhe aconteça daqui para frente, seja de fora, seja de dentro, seja o que for que ele aí encontre, ou que o atraia, ou que o incite, ou que o empurre, parece sempre a este ser irritadiço que o seu domínio sobre si corre os maiores perigos: já não tem o direito de se fiar em nenhum instinto, de se abandonar a nenhum impulso livre, mantém-se na

> defensiva, sem repouso, eriçado de armas contra ele próprio, o olhar atento e desconfiado, mantendo eternamente diante da própria torre uma guarda que se impôs a ele mesmo. [...] se tornou insuportável aos outros, pesado para si mesmo, pobre, enfim, hermeticamente fechado aos mais belos acasos da alma (NIETZSCHE, 2003, p. 159).

Destarte, a ótica moralizante de mundo transforma a existência em um fardo pesado de se carregar, e visa a uma redenção, que é buscada em instâncias além-mundo.

Em outra direção, a partir de uma reinterpretação de mundo, a perspectiva nietzschiana faz um chamado urgente para as coisas terrenas. O ser humano deve dizer um "Sim!" à vida; e se há um "Não!" a ser dito, este deve ser direcionado à interpretação moral de mundo, ou seja, é vital superar – e transvalorar – a interpretação que divide o homem em corpo e alma. Esse modo doentio de interpretar a vida cria um mundo imaginário e deprecia o mundo terreno. E todas essas oposições de valor contribuem com a perpetuação de uma fraqueza estrutural, que julga a liberdade do espírito a partir de critérios baseados em escoras metafísicas, teológicas – ou seja, situadas fora do tempo e do espaço.

3.2 Algumas palavras sobre a concepção de Corpo em Nietzsche

A direção da crítica aos dualismos converge para a discussão que Nietzsche desenvolve acerca do corpo, pois, como afirma Nobre (2006), o cultivo do espírito livre denota uma apreensão de "homem" no sentido de um complexo de forças. "Espírito" – no sentido nietzschiano – e "corpo" são registros imbricados numa mesma totalidade; não são "partes" explicáveis separadamente. Assim, a filosofia estético-trágica nietzschiana considera e valoriza o corpo, mas não simplesmente como matéria, como fisicalidade – num sentido apenas biológico.

Para Nobre (2006), ao criticar as oposições de valor, Nietzsche desenvolve sua concepção de homem – e sua apologia ao cultivo do espírito livre – para além de "idealismo" e "materialismo". Assim, "[...] espírito não vem do corpo nem é vivido na alma ou muito menos na consciência; ele é um amálgama móvel de tudo isso" (NOBRE, 2006, p.185).

É necessário afirmar, assim, uma vez mais, que o corpo não é compreendido como pura matéria; do mesmo modo, o espírito – no sentido nietzschiano – não pode ser compreendido como um reflexo da matéria. O cultivo do espírito livre não significa, de modo algum, uma implicação religiosa; também não significa uma simples inversão – do ponto de vista das dicotomias metafísicas –, ou seja, não é uma valorização pura do âmbito biológico. Portanto, o corpo passa a ser valorizado – mas não é colocado em detrimento de nenhum outro aparato conceitual ou metafísico.

Além disso, como apontado na seção anterior do texto, a valorização nietzschiana da natureza caminha no sentido de consideração dos impulsos e do caos, e não, simplesmente, como um chamado a retornar à natureza. Destarte, o corpo ganha um papel de destaque nesta perspectiva.

Em Nietzsche, tudo o que existe no mundo pode ser explicado a partir do fluxo da vontade de potência. O mundo é vontade de potência. Por isso, não há espaço para dualismos, dicotomias – mundo terreno e além-mundo, corpo e alma, erro e verdade –, pois vontade de potência significa fluxo constante de forças. Nesse sentido, não há nada estável, nenhuma unidade, nenhum fundo fixo, nenhum “eu” transcendente, nenhuma essência; a última instância de tudo o que existe é a vontade de potência, mas a vontade de potência é abismo. Do mesmo modo, segundo Barrenechea (2009), o corpo é um dinamismo, um conflito de forças: o próprio corpo se constitui como uma multidão de relações de poder, e tais relações de poder se alteram infinitamente. Destarte, o corpo – ao não ser simples matéria – possui uma implicação visceral nos processos psíquicos. Entretanto, tais processos psíquicos – ou mesmo qualquer noção que se relacione a algo historicamente colocado em oposição ao corpo – não podem ser compreendidos como uma “substância” ou “substrato” (BARRENECHEA, 2009).

A perspectiva estético-trágica nietzschiana compreende que no mundo ocidental, historicamente, as tradições morais, metafísicas, racionalistas – qualquer concepção baseada em dicotomias ou oposições de valor – depreciaram o corpo. O corpo, como manifestação terrena, assim, foi considerado sinônimo de fraqueza. Por isso, em “A Gaia Ciência”, no “Prefácio 2”, Nietzsche escreve:

> Dissimulam-se inconscientemente as necessidades fisiológicas do homem sob o manto da objetividade, do ideal, da ideia, da pura espiritualidade; leva-se a coisa tão longe que assusta; e diversas vezes me perguntei se até hoje a filosofia, em geral, não foi uma simples exegese do corpo e uma má interpretação do corpo (NIETZSCHE, 2003, p. 15).

Nesse cenário, o corpo foi relegado a um papel secundário, menos importante. O homem foi dividido – em corpo e alma, em corpo e consciência, em corpo e razão. O corpo foi tomado – hegemonicamente, na tradição cultural do Ocidente – como sinônimo de imoralidade, inconsciência, irracionalismo; e, desse ponto de vista, não poderia ser relacionado a um valor tido como superior. O corpo – assim tratado, a partir de um aspecto baixo e negativo – estaria condenado ao lugar de erro, isto é, condenado ao lugar de valor inferior.

Mas, deve-se reafirmar que, conforme Barrenechea (2009), Nietzsche concebe o homem a partir de uma concepção monista[22]. A perspectiva nietzschiana, que visa à transvaloração de todos os valores, não prioriza o corpo em detrimento de nenhum outro aspecto. A simples inversão de papéis – valores –, isto é, o desejo de colocar o corpo como ente superior, significaria um platonismo às avessas.

Como tudo o que existe constitui-se em fluxo da vontade de potência, o corpo não é apreciado por Nietzsche como instância "verdadeira". Por isso, sua concepção necessita ser compreendida para além das visões dualistas. Se a formação deve ser compreendida como horizonte aberto – pois várias versões de um mesmo homem habitam aquele homem, e se mostram em diferentes circunstâncias – é porque também o "[...] corpo não é mais que uma coletividade de numerosas almas[23]" (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

As tradições culturais e filosóficas do Ocidente – a partir daquilo que Nietzsche compreendeu como má interpretação da natureza e do corpo –

[22] Uma visão de mundo monista não interpreta a existência a partir de oposições valorativas. A concepção nietzschiana constitui-se como monista por evidenciar a necessidade da transvaloração de todos os valores. Numa concepção monista não deve existir o lugar de valor superior ou inferior. Os valores são criações humanas; tanto os aspectos considerados como positivos quanto os negativos devem ser considerados para além de juízos valorativos e morais.

[23] O termo "Alma" não é empregado por Nietzsche num sentido religioso. Trata-se de uma figura de linguagem para designar os diferentes momentos de vida que o cultivo do espírito livre denota. As vivências pelas quais o ser humano passa ao logo da existência podem ser potencialmente transformadoras. O homem que passa por uma vivência, e atribui um sentido particular a ela, se considera um homem diferente. Nesse sentido, ele coleciona almas (NIETZSCHE, 2011).

desenvolveram um modo de vida que polariza, divide, opõe. Segundo Nietzsche (2011), essa compreensão doentia acerca da vida ocorre devido ao fato de que tais tradições não levam em conta a multiplicidade de sentimentos que existe no "querer", isto é, na vontade de potência. Ou seja, o homem passa a entender que, para agir, basta a sua vontade; ele entende que sua vontade possui autonomia. A vontade é compreendida – nas perspectivas dualistas – como algo que se desenvolve numa instância superior ao corpo físico, e, desse modo, o homem poderia pensar e agir para além do corpo. "Nietzsche propõe uma reinterpretação radical do corpo, pois nas teorias dualistas, o corpo, ao ser definido ou conceituado foi objetificado ou coisificado, isto é, reduzido a objeto ou coisa" (BARRENECHEA, 2009, p. 48). Desse ponto de vista, se exige que o homem controle completamente seu corpo – do mesmo modo que se exige que a verdade elimine o erro.

Nietzsche não propõe o controle do corpo, mas sua compreensão – a partir do critério da vontade de potência – em sua dimensão dinâmica. Para além da condição de aspecto físico, sob a ótica nietzschiana, a marca registrada do corpo "[...] é o movimento, a diversidade criativa de suas forças, o confronto permanente de seus impulsos" (BARRENECHEA, 2009, p. 48).

Ainda de acordo com Barrenechea (2009), a concepção nietzschiana sobre o corpo parte da crítica mais ampla às ideias que afirmam uma unidade fixa das coisas. Nietzsche, principalmente em seu pensamento mais maduro, não entende o mundo a partir de essências estáveis; ao contrário, desenvolve suas análises no sentido de questionar a existência de qualquer conceito de "eu". A ótica nietzschiana pontua que, historicamente, o homem passa a se perceber como "eu" e – ao ser capaz de apreender uma sequência de estados psíquicos – imagina que se trata de uma substância, tida como fixa, que, portanto, seria preservada ao longo do tempo. Assim, do mesmo modo que o homem entende a existência de uma "substância-eu", amplia tal percepção para o mundo externo. As coisas, entendidas como substâncias, não são mais do que demonstrações desse processo de "construção antropomórfica"; ou seja, os conceitos são produzidos "[...] à imagem e semelhança do homem [...]" (BARRENECHEA, 2009, p. 49). O homem se percebe e constrói o mundo a partir dessa percepção; atribui forma humana à natureza. Nas palavras de Nietzsche, no aforismo 112 – "Causa e efeito" –, em "A Gaia Ciência":

> A qualidade em todo o devir químico aparece-nos como um "milagre", agora da mesma forma que anteriormente, e o mesmo sucede com todo o movimento; ninguém "explicou" ainda o choque. E como havíamos de o explicar? Só operamos com coisas que não existem, linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis; como havia de existir sequer a possibilidade de explicar se começamos por fazer de qualquer coisa uma imagem, a nossa imagem! Bem, basta considerar a ciência como uma humanização das coisas tão fiel quanto possível; aprendemos a nos descrever cada vez mais exatamente descrevendo as coisas e sua sucessão (NIETZSCHE, 2003, p. 109-110).

Nesse sentido, Nietzsche está a dizer que o homem possui a necessidade do conforto proporcionado pela apreensão do mundo dentro de limites fixos, que foram criados a partir de uma necessidade de sobrevivência; mas, a partir desse entendimento, impõe-se a urgência de superar e transvalorar essa interpretação de si e de mundo. Para Barrenechea (2009), aquilo que o homem chama de "substância-eu" – como substrato subjetivo –, e que foi estendido a tudo o que existe, significa uma forma de lidar com o mundo dentro de limites regulares; entretanto, essa forma – embora necessária, até certo ponto, para a conservação humana – limitou a compreensão do mundo enquanto dinâmica das forças. O corpo – percebido como um ente singular – significou um entendimento como unidade fixa, como substância; mas, sob a ótica nietzschiana, ele é movimento, dinamismo. A racionalidade compreende o mundo a partir de linhas, divisões, causas, efeitos; em suma, a partir de oposições e dualismos. A dimensão estético-trágica nietzschiana compreende o mundo a partir de um "*continuum*". Corpo e mundo são constituídos pela vontade de potência, que – quando ativa – não nega ou divide (NIETZSCHE, 2003).

Como já explicitado, a acepção nietzschiana sobre o corpo não pode ser compreendida somente a partir do ponto de vista biológico, como pura matéria. Entretanto, se faz importante reconhecer a influência que o âmbito da biologia exerce sobre o pensamento de Nietzsche no desenvolvimento de sua concepção acerca da dimensão corporal. Segundo Barrenechea (2009), a leitura de Roux[24], biólogo alemão, possibilita a Nietzsche caracterizar o corpo a partir de três dimensões basilares: "[...] o *dinamismo*, a *multiplicidade*, e o

[24] Wilhelm Roux (1850-1924).

estabelecimento de *relações hierárquicas* entre impulsos que mudam sem cessar" (BARRENECHEA, 2009, p. 50, grifos do autor).

Barrenechea (2009), ao consultar as obras de Nietzsche, conclui que o autor desenvolve uma densa e complexa análise, na qual o corpo é enfocado como o grande fio condutor interpretativo do pensamento de Nietzsche. Nesta dissertação, e, em específico, nesta seção do texto, interessa apenas um breve esboço acerca da noção de corpo. Tal compreensão se faz necessária no sentido de que corpo e mundo não podem ser apreendidos de forma isolada. Destarte, uma possível perspectiva formativa exige tal entendimento.

A alusão ao registro biológico pode ser observada em determinadas passagens do pensamento de Nietzsche. Em "Além do Bem e do Mal", que é uma obra considerada dentro do período da maturidade nietzschiana, lê-se o modo pelo qual o autor compreende o universo. Para ele, o universo possui

> [...] uma realidade da mesma ordem que aquela de nossos afetos, como é natural, como uma forma mais primitiva do mundo das paixões, onde tudo o que, mais tarde, no processo orgânico, for separado e diferenciado (e também, como é natural, amenizado e enfraquecido) está ainda ligado por uma poderosa unidade, semelhante a uma forma de vida instintiva, na qual o conjunto das funções orgânicas, auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, circulação – está sistematicamente ligado, como uma *forma preliminar* da vida (NIETZSCHE, 2011, p. 53, grifos do autor).

E, mais adiante:

> Admitindo, finalmente, que seja possível estabelecer que nossa vida instintiva inteira não é senão o desenvolvimento e a diferenciação de uma só forma fundamental da vontade – quero dizer, conforme minha *tese*, da vontade de potência – admitindo que seja possível conduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, nela encontrar também a solução do problema da fecundação e da nutrição – é um só e mesmo problema – teríamos assim adquirido o direito de designar toda *força* eficiente com o nome *vontade de potência*. O universo visto por dentro, o universo definitivo e determinado por seu "caráter inteligível" não seria outra coisa senão a "vontade de potência" (NIETZSCHE, 2011, p. 54, grifos do autor).

No horizonte dessa perspectiva, Nietzsche utiliza expressões referentes ao caráter orgânico do corpo para falar do universo como um todo. Assim, o corpo pode ser considerado como uma grande expressão do dinamismo; ou seja, como tudo no mundo, o corpo é devir, vir-a-ser. O corpo é um fluxo de forças. As forças se manifestam na luta dos impulsos naturais, permanentemente. O corpo jamais é estável, fixo; pois, qualquer disposição

hierárquica de impulsos é temporária. A vontade de um grupo de impulsos se efetiva no poder apenas por um instante fugaz (BARRENECHEA, 2009). Essa visão de mundo tem implicações importantes no processo existencial, na forma como o ser humano interpreta a vida; pois, nada pode ser considerado permanente ou estável. Tudo é transitório.

Nesse sentido, Nietzsche – a partir do seu critério da vontade de potência, e ao considerar a atividade dos impulsos naturais – compreende que, do mesmo modo que há relações de conflito no mundo externo, o corpo também se constitui como o produto de lutas internas infinitas. As células, tecidos, órgãos estão em permanente disputa orgânica. Se o corpo é movimento constante, nenhuma disposição hierárquica se conserva; pelo contrário, ao longo do jogo de forças, as relações são alteradas incessantemente. Assim, os conflitos internos dão lugar a distintas relações de domínio; e, portanto, as relações de poder nunca são estáveis (BARRENECHEA, 2009).

Como se pode observar, não é tarefa simples a compreensão da acepção nietzschiana sobre a dimensão corporal. Essa concepção exige que se traduza o dinamismo característico da teoria nietzschiana e, consequentemente, da noção de corpo. Por isso, ao rejeitar as visões dualistas – que exigem um aspecto essencial, um fundo permanente –, Nietzsche considera como fundamental a noção de "força" (BARRENECHEA, 2009).

Para Marton (1993), o pensamento nietzschiano elabora essa concepção de força a partir de uma influência da física:

> Na biologia, Nietzsche buscou subsídios para elaborar seu conceito de vontade de potência; na física, encontrou elementos para construir sua teoria das forças. Tributária da ciência da época, a noção de força permite-lhe postular a homogeneidade de todos os acontecimentos; [...] (MARTON, 1993, p. 63).

Portanto, o conceito de vontade de potência, elaborado de forma relacionada à teoria das forças, permite que Nietzsche demonstre seu esforço em ultrapassar as dicotomias metafísicas, bem como escapar do princípio de causa e efeito – dependente da lógica. O fluxo das forças é a expressão do corpo.

Além disso, Barrenechea (2009) afirma que categorias "espacializantes" são estranhas para o pensamento nietzschiano. Não há um traço que separe o

corpo do conjunto dos outros corpos. Sob essa perspectiva, pode-se falar apenas em totalidade ou conjunto de forças, mas não “meio” ou “campo” – estes últimos denotariam um traço divisor.

Mas, afinal, essa valorização do corpo não ilustraria um exagero – que poderia denotar uma simples inversão de valores? De acordo com Barrenechea (2009), diversas interpretações afirmam que Nietzsche teria, simplesmente, operado uma alteração das posições valorativas. Assim, no platonismo, por exemplo, a alma possuía o lugar privilegiado; na concepção nietzschiana, esse lugar seria preenchido pelo corpo. Em suma, tratar-se-ia de “[...] uma concepção biologista ou materialista do homem?” (BARRENECHEA, 2009, p. 53).

Nietzsche cedeu espaço a tais questionamentos e críticas. Em primeiro lugar, ele desenvolve uma linguagem propositalmente provocativa. Nesse sentido, abre mão de um senso de beleza e explicita claramente as funções tidas como “desagradáveis” acerca do corpo. Ele compreendeu que determinados assuntos, acerca da fisiologia humana, eram desprezados pelas tradições dualistas. Assim, escreve: “Para todos os que amam, o ser humano ‘por baixo da pele’, é um horror que não se pensa jamais, é uma blasfêmia contra Deus e o amor!” (NIETZSCHE, 2003, p. 72). Nessa mesma passagem, o autor escreve que o homem odeia facilmente a natureza quando lembra que sua mulher amada está sujeita a processos naturais tidos como repugnantes (NIETZSCHE, 2003).

Em segundo lugar e, principalmente, a elaboração nietzschiana acerca da consciência – como uma parte da totalidade orgânica corporal – fez emergir a possibilidade de que o autor fosse compreendido de modo, talvez, equivocado. Isto é, Nietzsche pode ter dado margem a interpretações que o enquadrariam de modo estritamente biologista ou materialista. A título de exemplo, pode-se citar uma passagem de “Além do Bem e do Mal”; nessa ocasião, o autor afirma que “[...] pensar não é senão uma relação [dos] instintos entre eles [...]” (NIETZSCHE, 2011, p. 53). Entretanto, se faz necessário aqui um cuidado redobrado diante dessas colocações. Pois, Nietzsche não nega a especificidade do funcionamento psíquico; ou seja, a especificidade traduzida pela “[...] produção de signos linguísticos aos efeitos da comunicação social” (BARRENECHEA, 2009, p. 54).

Portanto, pode-se afirmar que Nietzsche não estabelece uma simples inversão dualista. Sua tese é monista e está vinculada ao grande projeto de transvaloração de todos os valores – que se relaciona ao critério de apreciação da vontade de potência. Nesse sentido, a perspectiva nietzschiana valoriza o corpo, mas não prioriza seu aspecto material. Os pensamentos conscientes advêm de um processo orgânico profundo, são manifestações da vontade de potência. Os instintos que estão "subjacentes" à consciência não são materiais, se constituem em fluxo no jogo de forças. Portanto, o "exagero" de Nietzsche acerca de um registro biológico é, na verdade, um esforço por colocar o homem no contexto mundano; ou seja, o desejo de superar as concepções além-mundo, metafísicas (BARRENECHEA, 2009).

É nesse sentido também que a noção de cultivo do espírito livre – abordada na seção anterior – necessita ser compreendida para além de idealismo e materialismo. O espírito livre é a expressão de uma interpretação baseada nos instintos ou impulsos, no jogo de forças e na vontade de potência.

Como se afirmou acima, Nietzsche não descarta a singularidade do pensamento consciente, apesar de desenvolver duras críticas à avaliação de mundo que o coloca em posição superior. Barrenechea (2009) destaca o reconhecimento nietzschiano de que a consciência se constitui como uma dimensão particular no jogo das forças corporais. Entretanto, a consciência é compreendida como o instrumento desenvolvido de forma mais recente pela espécie humana; assim, ela foi necessária como "[...] órgão com uma função linguística, [...], [como] [...] meio de comunicação" (BARRENECHEA, 2009, p. 55). Por isso, a perspectiva de Nietzsche é monista; a consciência não é considerada como um substrato. A consciência faz parte da totalidade orgânica corporal, está relacionada às forças que produzem símbolos linguísticos. "O corpo é uma totalidade que contém a consciência como um instrumento de sua organização" (BARRENECHEA, 2009, p. 55).

Por isso, a crítica de Nietzsche aos valores dicotômicos da moral torna-se tão radical. Para o autor, um pensamento consciente esconde uma vastidão de sentimentos, afetos e paixões – reafirme-se sempre que esses impulsos ocultos não se constituem como fundo fixo. Em suma, as perspectivas dualistas – e a moral constitui a base de tais perspectivas – avaliam um ato pela intencionalidade ali colocada; destarte, os dualismos consideram que a

consciência seria capaz de controlar todos os impulsos. Nietzsche, por outro lado, reconhece a função da consciência; mas, o critério da vontade de potência não julga intencionalidades. Nesse sentido,

> [...] nós, imoralistas, suspeitamos hoje que é precisamente o que há de *não-intencional* num ato que lhe empresta um valor decisivo e que tudo o que nele parece premeditado, tudo o que se pode ver, saber, tudo o que vem à "consciência", faz parte ainda de sua superfície, de sua "pele" que, como toda pele, *oculta* muito mais coisas do que revela. Em resumo, cremos que a intenção nada mais é que um sinal e um sintoma que tem necessidade de interpretação e que esse sinal possui sentidos muito diferentes para significar alguma coisa (NIETZSCHE, 2011, p. 50, grifos do autor).

Portanto, Nietzsche não pode ser considerado um irracionalista. Ele não faz uma apologia da inconsciência. O autor desenvolve uma perspectiva que visa a considerar os instintos e a totalidade orgânica. Ao considerar a consciência como o instrumento mais recente – e, assim, menos refinado –, ele não parte de uma postura biologista. Antes, faz um convite para que se entenda o funcionamento psíquico de modo relacionado ao todo orgânico. O funcionamento psíquico não pode ser relacionado a uma instância metafísica, também não pode ser compreendido como substrato subjetivo. O agir humano não é pura consciência e nem pura inconsciência. A ação humana é manifestação da vontade de potência.

Marton (1993) também compartilha do posicionamento de que o autor coloca abaixo as dicotomias e dualismos. A comentarista afirma que, ao ser a vontade de potência o princípio constitutivo de tudo o que existe, "[...] entre orgânico e inorgânico não existe traço distintivo fundamental – e tampouco entre físico e psíquico ou, se se quiser 'material' e 'espiritual'" (MARTON, 1993, p. 63).

A consideração do fluxo da vontade de potência – constitutiva da vida – configura-se como o critério fundamental para o projeto de transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, neste capítulo, foram abordadas, até este ponto, a noção de cultivo do espírito livre e a concepção nietzschiana de corpo. Essas reflexões se fizeram necessárias, pois a compreensão nietzschiana acerca do ser humano é fundamental para que seja possível esboçar algum tipo de implicação pedagógica. Na próxima seção do texto, finalmente, serão abordadas possíveis implicações relacionadas à educação, implicações da dimensão estético-trágica.

3.3 As implicações da Dimensão Estético-trágica como possíveis contribuições para a educação

A grande questão a ser colocada diz respeito à estreita relação existente entre a ótica das perspectivas dualistas e as concepções pedagógicas de muitas das sociedades ocidentais, inclusive no que se refere à realidade brasileira. O espírito livre é imoral – do ponto de vista da tradição –, pois existe e interpreta a existência de modo a considerar os impulsos; destarte, toda a inteireza da vida é por ele acolhida. O ser humano moralizado – o animal de rebanho – vive sob a ótica dualista de mundo, assim, super valoriza o âmbito da consciência. Em última instância, a consciência – que representa a racionalidade – constitui-se como a marca maior do homem que produz a ciência. Como já assinalado no capítulo primeiro, a concepção nietzschiana, nesse sentido, considera a ciência moderna como continuidade do pensamento racionalista que emerge com a filosofia clássica, sobretudo, a partir de Sócrates e Platão.

Para Hardt (2013), a perspectiva estético-trágica nietzschiana parte, então, da crítica ao homem moderno ocidental – o último homem –, que deve ser superado. A ciência, em sua insana busca pela verdade institui, portanto, o pensamento racional ou consciente como a marca maior de sofisticação da humanidade. O problema consiste no fato de que essa atitude racional encara o mundo com a intenção de corrigi-lo. As concepções educacionais que se baseiam puramente na racionalidade partem do pressuposto de que o mundo deve ser conhecido e decifrado. As dificuldades e o sofrimento são compreendidos como obstáculos que devem ser desviados.

É importante que se explicite que a perspectiva nietzschiana não critica a ciência em sua dimensão que inspira criatividade; critica, sim, sua dimensão dogmática. Em outras palavras, ela critica as teorias científicas que não questionam seus pressupostos. Por isso, a preocupação de Nietzsche não foi guiada pelo objetivo de desenvolver uma concepção epistemológica. O autor não buscou elaborar um método para que se pudesse chegar a uma verdade mais verdadeira. Sua perspectiva acolhe a dimensão negativa da vida, ou melhor, a dimensão historicamente tomada como negativa; assim, como já bem destacou Machado (2017), Nietzsche afirmou desde “A Origem da Tragédia”

que a arte – do seu ponto de vista – estava acima da ciência. Desse modo, a perspectiva estético-trágica não se apoia na arte para conhecer a verdade – como essência fixa – do mundo, pois:

> O artista forma e cria, ele produz uma nova realidade. O cientista conhece a realidade. O artista lida com a configuração, o cientista com a verdade. Da ótica do artista, Nietzsche descobrira na ciência o ficcionalismo ali reprimido e não admitido. A ciência quer a verdade, mas nela age também a força da imaginação, mais do que admite para si mesma. A ciência pode encontrar verdades, mas também as inventa. A arte, em contrapartida, vive conscientemente da força da imaginação, ela cria um mundo de ilusões e tece no belo traje que colocará sobre a realidade; ela lida com o brilho da aparência. A ciência pede desvelamento, a arte ama o véu. Como a arte é íntima da invenção, não ignora quanto de invenção e impulso de formação também existe na ciência. Mas a ciência não quer aceitar isso. A isso Nietzsche chama *o problema da ciência*, visto da perspectiva da arte (SAFRANSKI, 2001, p. 179, grifos do autor).

Mas, relembre-se por um instante uma citação já realizada no início do capítulo primeiro desta dissertação. Em “A Origem da Tragédia”, Nietzsche escrevera: “[...] declaro que, por convicção profunda, considero na arte a missão mais elevada e a atividade essencialmente metafísica da vida humana [...]” (NIETZSCHE, 2004, p. 18). Nessa passagem, publicada originalmente em 1871, Nietzsche estava influenciado em demasia por Wagner e Schopenhauer, portanto, pensava em termos de uma “metafísica de artista”.

Após romper a amizade com Wagner e, sobretudo, amadurecer sua crítica em relação às filosofias de Schopenhauer e Kant, Nietzsche não mais compreende a arte como atividade metafísica. Nos períodos intermediário e amadurecido do desenvolvimento de seu pensamento filosófico, a arte não é tomada de forma explícita em seus escritos; a crítica da moral se torna a discussão central. Esse descolamento se efetiva porque a arte é o pano de fundo para o seu projeto de transvaloração de todos os valores (MACHADO, 2017). Dito de outro modo, Nietzsche propõe a transvaloração dos valores morais ao considerar a arte como o eixo central de sua filosofia. Destarte, a arte não possui mais a conotação metafísica da juventude nietzschiana. Em 1882, quando da publicação de “A Gaia Ciência”, o autor assim escreve, no aforismo 107: “Enquanto fenômeno estético, a existência ainda nos é suportável e a arte nos dá os olhos, as mãos, sobretudo a boa consciência, que é necessária para poder fazer de nós mesmo este fenômeno” (NIETZSCHE, 2003, p. 103).

Portanto, a existência é a obra, o homem é o artista. A vida como obra de arte: eis o aspecto vital a ser compreendido. A existência é estético-trágica; portanto, ao ser humano cabe a tarefa de criar valores. Por isso, a apologia da arte não se desvincula da crítica da moral. Mais adiante, no mesmo aforismo evocado no parágrafo anterior, intitulado “A nossa última gratidão para com a arte”, Nietzsche explicita:

> Seria para nós um recuo – e precisamente em virtude da nossa suscetível integridade – cair inteiramente na moral, e tornarmo-nos, em função das superseveras exigências que nos fazemos neste ponto, monstros e espantalhos virtuosos. É preciso que possamos também nos colocar acima da moral; e não somente com a inquieta rigidez daquele que receia a todo o instante dar um passo em falso e cair, mas com o *à vontade* de alguém que pode flutuar e zombar acima dela! Como poderíamos nos privar da arte e do louco?... E, enquanto mantiverdes alguma vergonha de vós próprios, não sereis ainda capazes de ser dos nossos (NIETZSCHE, 2003, p. 103-104, grifo do autor).

Nesse sentido, o projeto mais ambicioso de Nietzsche não se relaciona à arte como atividade específica, mas como atitude assumida diante da vida. Conforme Machado (2017), a arte trágica faz emergir a possibilidade de que o homem suporte a vida; mas, além disso, ela é o grande estimulante da existência. Portanto, sob a perspectiva nietzschiana, a arte não pode ser compreendida como um narcótico, pois ela é um tônico.

A criação de novos valores, para Machado (2017), diz respeito a uma criação artística. Nietzsche criticou a vontade de verdade por entendê-la como vontade negativa de potência. A criação de novas condições de vida implica na interpretação artística dos impulsos. Nietzsche pretende que o próprio pensamento humano seja inundado por uma onda dionisíaca[25]. Assim, a principal proposição nietzschiana consiste em

> [...] considerar a arte trágica como modelo de um pensamento e uma atividade que, não mais dominados pela vontade de saber, expressem uma vontade afirmativa de potência. O “espírito livre” é aquele que reinventa o real, que transfigura a vida (MACHADO, 2017, p. 149-150).

[25] Para que não haja equívoco, se faz importante afirmar que, neste momento, o instinto dionisíaco não se reduz à pura embriaguez, não se trata da apologia do entorpecimento. Na relação com o instinto apolíneo, se revela o instinto dionisíaco artístico, aquele que comemora a existência. Em última instância, a fúria dionisíaca da natureza é transfigurada em atividade artística por meio da ilusão apolínea (MACHADO, 2017).

Se a verdade – aos olhos de Nietzsche – é um valor moral, a busca pela verdade não pode ser consentânea com uma educação voltada ao cultivo do espírito livre. A escola compreendida como a instituição que deve socializar o pensamento científico não se relacionaria, portanto, à dimensão estético-trágica da vida. A educação que está atrelada aos confortos da verdade é uma educação moralizadora.

Silva (2011) destaca que, historicamente, o "jeito racional" de ser é identificado com uma proposição otimista. Pois, o pensamento racional – que é entendido aos olhos de Nietzsche como contaminado pela moral – se liga a questões altruístas, progressistas, evolucionistas. Esse modo de conceber o mundo supõe que os impulsos naturais se ligam à irracionalidade e ao pessimismo. Em último recurso, o "jeito racional" representa – de modo geral, no Ocidente – o bem, e o "jeito estético-trágico" representa o mal. Nesse sentido, o jeito racional constitui as bases para teorias que demonstram "[...] uma aparência ativa, transformadora e revolucionária" (SILVA, 2011, p. 110).

Ora, em última análise, quando se afirma que uma educação crítica[26] seria possível somente em outro modelo de organização social, não há aí subjacente uma proposição idealista? Assim, o otimismo pedagógico impõe o entendimento de que tudo aquilo que causa desconforto ao homem ocorre graças a uma falha na efetivação de propostas que mudariam os rumos da civilização. Desse modo, o jeito racional propaga a ideia de que o homem educado numa sociedade ideal – ou sob as condições ideais – estaria livre de toda maldade e imoralidade; consequentemente, o homem seria justo e viveria em harmonia com o coletivo. O problema consiste no fato de que esse jeito racional nega, assim, a dimensão trágica que é inerente à existência humana (SILVA, 2011). Destarte,

> [...] para o otimista metafísico "clássico", *logos* e, posteriormente, na Modernidade, o *cogito* produziriam conceitos, remédios, máquinas, instituições e regras que nos poupariam, nos protegeriam, enfim, nos libertariam daquilo que o otimista mais teme: a trágica, a instintiva, a material e fatídica condição humana (SILVA, 2011, p. 111, grifos do autor).

[26] O termo "educação crítica" é evocado nas mais diversas vertentes pedagógicas. Silva (2011) destaca que mesmo algumas pedagogias ditas revolucionárias escondem um fundo otimista, isto é, que nega as intempéries da existência.

Ocorre que as promessas da civilização ocidental – que livrariam o ser humano de todo medo e dor – não foram cumpridas. A felicidade plena nunca fora alcançada. Para Giacoia Junior (2008), o fundamento lógico prometeu ao homem a libertação do medo ancestral e o domínio completo da natureza. Na modernidade científica ocidental, o empreendimento otimista prometeu ao homem a eliminação de todo tipo de exploração e dominação – o que resultou em ideologias que buscaram a "igualdade" e o nivelamento entre os homens.

A dimensão estético-trágica não crê na estabilidade tão prometida pelas concepções otimistas, mas compreende a inconstância existencial manifesta pelo fluxo das forças – registrado pela vontade de potência. Além disso, Silva (2011) destaca que o "jeito estético-trágico" não se identifica com o pessimismo do sofredor[27]; isto é, não se trata de fazer a apologia de um sofrimento imobilizante. Mas, a perspectiva da arte trágica pode ser identificada, sim, com a atitude do pessimismo dionisíaco. O pessimista dionisíaco é aquele que enxerga a possibilidade de se fortalecer por meio do sofrimento.

O pessimista dionisíaco é o espírito livre. O espírito livre cultua a imoralidade e vive sob o ensinamento do eterno retorno. Ao aceitar a vida como ela se apresenta – ou seja, ao amar seu destino –, ele não se rende. Longe disso, o espírito livre é forte o suficiente para criar novos valores. O otimista, por outro lado, o homem moderno ocidental – enfraquecido e envenenado pela moral – entende que somente, e tão somente, sob as condições ideais poderá exercer domínio sobre a vida.

A partir do pensamento de Silva (2011), pode-se apontar brevemente alguns exemplos de manifestação do otimismo pedagógico durante a história recente do Brasil, mais especificamente relativas ao século XX. Nas décadas de 1910 e 1920, o liberalismo político buscou efetivar suas proposições justamente por meio da educação. Compreendeu-se, naquele momento histórico, que a educação poderia ser o eixo central para atender as demandas da sociedade que buscava representatividade política e concretização do avanço da industrialização.

[27] Como já assinalado no primeiro capítulo, Nietzsche não herda a dimensão schopenhauriana do pessimismo. Assim, o pessimista sofredor – no sentido da filosofia de Schopenhauer – entende o sofrimento a partir de uma conotação negativa. Ou seja, ele reconhece que o sofrimento faz parte da vida, entretanto, não consegue enxergar a potência criativa desse sofrimento. A dimensão estética possui, assim, do ponto de vista do pessimista sofredor, uma função de redenção, de alívio de seu sofrimento (SILVA, 2011).

Nesse sentido, a dimensão estético-trágica não se coloca de modo contrário às proposições político-sociais que buscam melhores condições de vida para os cidadãos. A questão a ser compreendida reside na crítica ao fato de que as concepções otimistas, muito frequentemente, buscam o lugar idealizado. Isto é, apenas depois de serem evetivadas determinadas conquistas sociais, o homem viveria, assim, em pleno gozo de sua condição. A dimensão estético-trágica entende que esse otimismo, ao que parece, desconsidera o aspecto da fatalidade do devir existencial. A vida, que é vontade de potência, demonstra sua condição no sentido trágico do vir-a-ser. Por isso, a partir desse entendimento, a educação deveria agir de modo a fortalecer o ser humano. Um homem fortalecido – ciente de sua capacidade, e, acima de tudo, que se responsabiliza por suas ações – possui melhores condições de construir uma nova configuração existencial. Atente-se ao fato de que essa condição existencial constitui-se na consideração mundana da vida, não se trata da busca de uma sociedade perfeita, que estaria livre de todo tipo de dores e sofrimentos.

Na continuidade das reflexões de Silva (2011), o autor destaca que a contar dos anos de 1910, os “Nacionalistas” e os “Católicos” se destacam no terreno da educação. “Aos primeiros, em especial à Liga Nacionalista de São Paulo, caberia o argumento de que a luta pela alfabetização das massas como direito político visava à cidadania, inicialmente pelo sufrágio” (SILVA, 2011, p. 117). Os católicos visaram à educação das massas com a finalidade de promover a expansão do poder eclesial, além do objetivo de fortalecer a influência das ideias pregadas pela religião.

Ainda de acordo com Silva (2011), na década de 1920, a política educacional foi marcada por uma forte tendência de negação dos perfis eruditos e uma apologia ao pragmatismo. Os currículos escolares, hegemonicamente, foram voltados ao objetivo de formar indivíduos produtivos. Nesse contexto, emergem as “ideias escolanovistas”[28]; o autor destaca a denominada “revolução copérnica na educação”, que promoveu uma alteração

[28] “Escola Nova” é um dos termos frequentemente atribuídos a um movimento que se efetivou nas primeiras décadas do século XX, sobretudo, na Europa, Estados Unidos e Brasil. O objetivo central de tal tendência consistiu em realizar a crítica da “Escola Tradicional”. A concepção de educação referente à Escola Nova atribuiu o protagonismo do processo de ensino-aprendizagem ao aluno (MESQUITA, 2010).

dos papéis dos atores educacionais, e reservou, assim, um papel secundário ao professor.

No mesmo cenário, emergem as proposições que visaram ao "caráter público" e ao "acesso universal". Tais proposições foram baseadas no entendimento de que os mais diversos sujeitos são passíveis de serem educados em qualquer nível. Trata-se, evidentemente, de uma conquista democrática, que, entretanto, fora efetivada por meio de concepções pedagógicas com forte influência "experimental e pragmática". A título de exemplo, a formação de professores – referente aos chamados "cursos normais" – ganha um perfil marcado fortemente por características técnico-profissionalizantes (SILVA, 2011).

Nesse sentido,

> A fase escolanovista da educação brasileira, na tentativa de superar a nossa "idade das trevas educacionais"[29], era otimista em relação ao papel ativo e diferenciador do educando e à pertinência desse novo modelo formativo como instrumento da sociedade na construção de um país democrático, socialmente justo e livre (SILVA, 2011, p. 118).

A questão a ser interpretada, portanto, não se refere ao objetivo da transformação social em si. O problema consiste no fato de que a busca do progresso social – no sentido colocado pelo otimismo pedagógico – denota uma concepção moral e dualista de mundo; ou seja, a finalidade consiste em buscar as condições ideais para a construção de uma sociedade melhor. Nesse sentido, não considera o sofrimento inerente à condição trágica do homem e do mundo. Em última análise, as condições ideais de uma sociedade mais justa, nesse caso, representam o bem. Quando as injustiças sociais fossem corrigidas, o mal – representado por todas as angústias reais – haveria sido derrotado. Por isso, as tendências marcadas pelo otimismo pedagógico não coadunam com o projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores. O ser humano educado com vistas à construção de um mundo ideal é marcado pela moral; e, portanto, é um ser humano melhorado.

[29] A "Idade das trevas educacionais" refere-se ao período anterior à Escola Nova, ou seja, é relativo à Escola Tradicional. A Escola Tradicional foi marcada pela ênfase atribuída ao papel do professor, e por seu forte apelo ao conhecimento erudito; assim, esse período foi frequentemente criticado por seu suposto caráter conteudista. O objetivo deste trabalho não consiste em desenvolver defesa ou crítica das tendências apontadas, apenas assinalar o modo com qual são frequentemente identificadas (Nota nossa; não presente no texto original da citação).

Para Nietzsche (2008), um homem melhorado é sinônimo de um homem enfraquecido. Assim, o otimismo pode ser identificado com as características da moral escrava. Quando se parte da consideração do fluxo das forças, não há objetivo relacionado a afirmar a existência de substâncias subjetivas – ou seja, conceitos como "eu". Entretanto, no sentido formativo, a dimensão de singularidade da existência humana demonstra forte preponderância na perspectiva estético-trágica. Assim, o espírito livre – que é marcado pela atitude referente à moral nobre – exala uma característica relacionada ao autoconhecimento. Ao passo em que se fortalece, ele não se compara ao outro; por isso, sua existência é criativa. Por outro lado, o animal de rebanho não cria, ele apenas reage; a partir da ação do outro é que ele se manifesta. O homem moralizado, portanto, se compara ao forte e culpa-o por sua fraqueza. Grosso modo, em última análise, o otimista é o animal de rebanho, ou seja, é ressentido.

Não à toa, Silva (2011) compreende as tendências pedagógicas otimistas dentro de uma grande perspectiva – denominada por ele como "Pedagogia do Ressentimento". O objetivo deste estudo não consiste em descrever ou analisar em profundidade as concepções pedagógicas que compõem a história da educação no Brasil. Entretanto, conforme Hardt (2013), os projetos pedagógicos do país, de modo bastante frequente, demonstram essa espécie de otimismo. Desde algumas concepções tidas como não-críticas até as mais revolucionárias – por mais paradoxal que pareça –, sugerem que o foco da educação deve estar concentrado em investigar a realidade com vistas ao desenvolvimento de projetos para corrigi-la. Portanto, grosso modo, o jeito racional e otimista está subjacente a muitas configurações pedagógicas, em suas mais variadas manifestações.

Silva (2011) sugere que a perspectiva marxista[30] de educação se configura como mais um exemplo do otimismo pedagógico do século XX no Brasil. No entendimento do autor, ao serem guiadas por uma grande explicação que desemboca nas relações de produção capitalistas, as

[30] A questão a ser colocada não diz respeito a criticar especificamente a fonte de inspiração, isto é, a teoria desenvolvida pelo pensador Karl Marx (1818-1883), "[...] mas refletir em que medida a inspiração converte-se em um receituário para corrigir o desvio" (HARDT, 2013, p. 345).

pedagogias marxistas concebem “[...] a educação como uma superestrutura determinada pelas contradições do modo de produção” (SILVA, 2011, p. 118). Nesse sentido, para falar de modo bastante genérico, a única possibilidade de se elaborar uma perspectiva de educação verdadeiramente justa – de modo igualitário para todos – seria a superação das contradições impostas pela realidade concreta e pela ideologia da classe detentora do poder.

Destarte, a “verdade” da realidade objetiva seria, finalmente, desvelada quando o educador se identificasse com a atitude revolucionária e trabalhasse a partir de um posicionamento materialista, que resultaria na transformação da realidade social e educacional (SILVA, 2011). O pressuposto inquestionável consiste na concepção de que as ideias emergem a partir da realidade material. Em última instância, trata-se também de uma visão de mundo dualista. Nesse caso, a realidade material, ao que parece, pode ser sugerida como o “mundo verdadeiro”, e as construções subjetivas – que, historicamente, foram contaminadas pela ideologia da classe dominante – representariam o “mundo aparente”.

Pensar a educação a partir da constatação de que o mundo se divide em estrutura e superestrutura seria absurdo para a perspectiva estético-trágica. Tal proposição estaria totalmente de acordo com o jeito racional e otimista de ser e pensar. A perspectiva marxista de educação pode ser considerada otimista porque desenvolve uma solução para os problemas (SILVA, 2011).

Para afirmar a perspectiva estético-trágica se faz necessário transvalorar as concepções dualistas e otimistas, que se apresentam como “salvadoras” – e que, em última análise, são morais. A essência racional nasce com a opressão dos impulsos naturais e, consequentemente, desqualifica a abundância da vida cultivada pelos gregos trágicos. A partir de Sócrates, a racionalidade se torna “virtude” e dificulta – senão impede – o cultivo do espírito livre. Sob a perspectiva de Nietzsche, relembre-se uma vez mais, a racionalidade da filosofia clássica se identifica com o esclarecimento moderno (HARDT, 2013, p. 347). Por isso, o pensamento lógico-racional desenvolvido ao longo da história do Ocidente é compreendido, pela perspectiva estético-trágica, como a marca de um posicionamento moral.

Uma educação que se coloque para além de bem e de mal – além da moral –, deseja que a força e o enfrentamento sejam cultivados. O ser humano

enfraquecido deve se fortalecer e não inspirar piedade; do mesmo modo, não deve abrir mão, abdicar, em nome do outro. Não se trata de egoísmo, mas de abundância. Pois, apenas aquele é forte e abundante de vida pode tornar-se generoso e visar ao processo de construção de valores novos e, possivelmente, condições existenciais propícias ao desenvolvimento de seres humanos livres e independentes. Conforme Hardt (2013), a pedagogia estético-trágica deseja "tempos trágicos". Essa exigência não possui o objetivo de um retorno deslocado no tempo e no espaço; significa uma possibilidade para que o homem desenhe sua existência com a marca estética, e não mais a partir de um registro moral. O espírito livre aprecia o desconhecido, o perigo, a adversidade; ele não busca formas de escapar do drama que é vida, sabe que existir significa "pelejar".

A pedagogia estético-trágica implica disciplina para o corpo, para o espírito; porém, não há rigidez, respostas fechadas. A prioridade consiste no processo de descoberta e não no resultado. A curiosidade deve ser guia importante no desenvolvimento das relações de ensino-aprendizagem. Cultivar o espírito livre significa transformar-se continuamente; por isso, antes de buscar respostas, Nietzsche deseja a investigação dos pressupostos. A desconstrução de fundamentos teóricos – e da segurança por eles proporcionada – traduz uma marca importante do jeito estético-trágico de ser. Essa desconstrução estimula o pensamento, não diz respeito exclusivamente ao resultado de um problema, mas ao próprio fortalecimento humano (HARDT, 2013).

Para Silva (2011), essa espécie de pedagogia dionisíaca e imoralista faz a crítica ao otimismo pedagógico no intuito de desvelar[31] suas armadilhas. No entendimento do autor, o otimismo moralizante não é capaz de compreender o sentido pedagógico do sofrimento; por isso, emergem concepções complacentes, que facilitam, compensam o indivíduo. Assim, o otimismo pedagógico demonstra um fim em si mesmo. De outro modo, o jeito estético-trágico, denota uma condição propedêutica; ou seja, o acolhimento da dificuldade é essencial no processo de ensino-aprendizagem, não por ter um

[31] Desvelar não tem aqui o sentido de descobrir uma essência verdadeira. O verbo é empregado no sentido de desconstrução genealógica – que, em última instância, revela, nesse caso, a manifestação da vontade de potência negativa.

fim em si mesmo, mas, porque, a superação da dificuldade se traduz como a condição precípua da autossuperação e do fortalecimento.

Para reafirmar que o pensamento lógico-racional – ou consciente, esclarecido – é atravessado por sintomas morais, leia-se as palavras de Nietzsche:

> A *potência* dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais intelectual, mais frio na aparência, mais desprovido de pressupostos – e, como é natural, ela o prejudicou, o refreou, o cegou, o desviou (NIETZSCHE, 2011, p. 39, grifo do autor).

Por isso, é fundamental a compreensão de que a moral tradicional impregnou o pensamento racional ao longo da história do Ocidente. A educação não deve estar voltada, assim, a buscar verdades ou a corrigir a realidade. É urgente que a educação seja capaz de possibilitar ao homem a compreensão da tragicidade de sua existência. E, para isso, há a exigência da transvaloração dos valores morais. Nietzsche faz o convite:

> Mas se vocês se encontrarem nessas paragens com seu barco, pois bem! cerrem os dentes! firmes no leme! – naveguemos *em linha reta* acima da moral! Talvez precisemos esmagar e varrer o que resta em nós de moral, tentando a passagem – mas que importa para *nós*! Jamais até agora um mundo mais *profundo* se revelou para viajantes intrépidos e aventureiros. E o psicólogo que faz tais "sacrifícios" – *não* é o *sacrifizio dell'intelletto*[32], ao contrário – terá, pelo menos, o direito de pedir que a psicologia seja novamente proclamada como rainha das ciências, não existindo as outras ciências senão por causa dela, para servi-la e prepará-la. De fato, a psicologia se reconverteu no caminho que conduz aos problemas fundamentais (NIETZSCHE, 2011, p. 40).

Nesse sentido, é importante frisar que Nietzsche não está a propor uma espécie de psicologização. Para o autor, a atividade consciente – de modo estrito – configura-se como a atividade mais recente e menos desenvolvida pelo ser humano. Por isso, a compreensão dos lados instintivos ou impulsivos do homem possui uma conotação que perpassa pelo âmbito da psicologia. Dito de outro modo, ao considerar que o caos representado pelos instintos – inconsciência, irracionalidade – também deve ser considerado como parte da totalidade existencial, é necessário observar que as manifestações conscientes, inclusive o conhecimento racional, emergem a partir de atividades inconscientes. A psicologia – identificada por Nietzsche dentro de seu grande

[32] "Sacrifício do intelecto" (NIETZSCHE, 2011, p. 40, nota presente no texto original, empregada pelo tradutor).

método genealógico, que busca as raízes mais profundas – seria a ciência a possibilitar o homem o acesso aos instintos, a suas questões mais profundas. Por isso, em "Além do Bem e do Mal", o autor considera "[...] a psicologia como morfologia e como *teoria da evolução da vontade de potência*" (NIETZSCHE, 2011, p. 39, grifos do autor).

No sentido do que foi tratado neste texto como "segunda natureza" – que pode priorizar tanto a saúde quanto a doença –, tudo é interpretação. A moral instituiu uma interpretação própria de mundo, que, aos olhos da perspectiva estético-trágica, contribui para a decadência humana. A função da educação deve ser a construção de uma nova interpretação – ou novas interpretações –, que seja apreciada pelo critério da abundância da vida, ou seja, pelo critério da vontade de potência. Para que seja possível a construção de uma nova interpretação de mundo – monista –, que se coloque além da moral castradora, a compreensão do âmbito psicológico é fundamental.

Assim, ainda de acordo com Silva (2011), a perspectiva estético-trágica propõe que o processo de contínua transformação humana lida com a realidade como ela se apresenta. É importante encarar e enfrentar o mundo real, com aquilo que é possível sob as condições reais. Não se trata de desvalorizar as limitações impostas pelo meio social e contribuir com processos de desigualdade. Mas, a contar do que é possível numa determinada realidade – e não com o objetivo principal de corrigir tal realidade –, o jeito estético-trágico deve priorizar e desenvolver "[...] criteriosos estudos e projetos-pedagógicos sensíveis e respaldados pelas seguintes áreas do conhecimento: a Psicologia, a Sociologia, a Política, a Administração e a Filosofia" (SILVA, 2011, p. 118).

Essa organização, assinalada por Silva (2011), deve levar em conta as possibilidades reais – da realidade imperfeita que se apresenta – com vistas ao desenvolvimento nos sentidos produtivo, formativo e de convivência pessoal. Tal organização real demonstraria maior possibilidade de potencialização do trabalho docente e de avaliação – e compreensão – das demandas da sociedade. Por isso, a condição trágica do homem no mundo necessita ser considerada. Os pressupostos necessitam ser questionados para que não haja uma simples aceitação passiva de demandas externas como, por exemplo, as do mercado.

Portanto, longe do que se poderia argumentar, a dimensão estético-trágica não se posiciona a partir de critérios individualistas, não desconsidera a esfera político-econômica que circunscreve o meio social. Ao contrário, o cultivo da vida, baseado no critério da vontade de potência, fortalece o ser humano para que ele enfrente as batalhas inerentes à existência humana. Hoje, o maior ato político consiste no encorajamento para a autossuperação.

Pensar a educação e a pedagogia sob o ensinamento do eterno retorno – e a partir do enfrentamento proposto pelo *amor fati* – significa que não há aprendizado que se limite ao prazer. A autossuperação é intrinsecamente dolorosa. Consequentemente, o processo de ensino-aprendizagem exige ações responsáveis do professor e do aluno; entretanto, a transformação singular do ser humano é um ato extremamente solitário. O homem moralizado não suporta a solidão por compreendê-la como castigo: a fraqueza estrutural não permite a ele tornar-se senhor de si mesmo. Ele necessita do outro numa espécie de relação doentia, de dependência (NIETZSCHE, 2008).

O ser humano fortalecido possui mais condições de aprender, de explorar e cultivar a curiosidade; a aprendizagem não se restringe ao professor, pode ir além dele. A aprendizagem assim compreendida dá asas ao aluno para que ele deseje ir sempre além. A pedagogia estético-trágica busca delinear um modelo formativo em que o aluno aceite a inevitável presença dos sofrimentos e aprenda a lidar com eles de modo potente. O sofrimento só pode ser extinto num mundo ideal, metafísico, dualista. No mundo real, o sofrimento sempre existirá. Por isso, é fundamental pensar a pedagogia estético-trágica como uma contribuição para que o aluno saiba lidar com a frustração; e, a partir disso, se fortaleça mais e mais. Ao passo em que o homem se fortalece, passa a lidar com suas vivências, e o sofrimento é acolhido de um modo mais saudável. É preciso destacar que, para Nietzsche (2003), o sofrimento não é o oposto do prazer; ambos são registros da vontade de potência.

Destarte, a “Pedagogia do Ressentimento”, conforme Silva (2011), com o intuito de ser complacente, de aliviar o sofrimento, não visualiza a formação do espírito livre em longo prazo, antes age como um paliativo; paliativo no sentido de que acalma a dor no instante determinado, mas não cura o doente, que se torna cada vez mais ressentido. No aforismo 326 – “Os médicos da alma e o sofrimento” –, de “A Gaia Ciência”, Nietzsche afirma:

> O que não inventam os pregadores de moral com base no tema da "miséria" íntima do homem mau! Que quadros mentirosos nos não pintam eles com a infelicidade das pessoas apaixonadas! Sim, "mentirosos" é realmente o termo exato: conheceram pertinentemente a extrema felicidade dessa espécie de seres, mas nem por isso disseram uma palavra, pois essa felicidade recusava a sua teoria que quer que nenhuma felicidade possa nascer a não ser da supressão da paixão, do silêncio da vontade (NIETZSCHE, 2003, p. 167).

Ora, a "supressão da paixão", o "silêncio da vontade" são manifestações daquilo que Silva (2011) chama de "Pedagogia do Ressentimento". Isto é, uma pedagogia que não aceita a manifestação dos instintos porque não é capaz de organizar o caos. A Pedagogia do Ressentimento volta sua atenção sempre ao outro, ao que é exterior.

De outro modo, a pedagogia estético-trágica busca a possibilidade de compreensão para que o aluno seja capaz de avaliar qual sua parcela de responsabilidade diante da realidade. Por isso, a contribuição fundamental da dimensão estético trágica é pensar uma pedagogia preocupada com os instintos, impulsos, afetos, paixões – termos aqui tomados como sinônimos. Nesse sentido, o corpo é valorizado e não colocado em detrimento do conhecimento. A criação dos valores e a descoberta do conhecimento demandam a organização dos afetos no sentido da inteireza humana. Não há, na pedagogia estético-trágica, valorização do conhecimento "erudito" de forma relacionada à razão, tampouco ele seria tomado como mais importante.

A concepção pedagógica compreendida pela dimensão estético-trágica considera o pensamento de Nietzsche como um todo, pois a temática central do pensamento do autor consiste no projeto de transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, dos primeiros escritos de Nietzsche – mais especificamente, os textos relativos ao ensino –, essa pedagogia herda a valorização da natureza, o rigor, a disciplina e, principalmente, a fundamental relação com o mundo grego helênico. Entretanto, os apontamentos realizados neste capítulo visaram a dialogar, mais detidamente, com os ensinamentos da filosofia nietzschiana dos períodos intermediário e maduro. A pedagogia estético-trágica pretende pensar a educação a partir das palavras do momento derradeiro da filosofia de Nietzsche.

A pedagogia estético-trágica, portanto, preocupa-se com o cultivo da liberdade. Essa perspectiva entende que a valorização da vida pode ser,

fundamentalmente, compreendida como um ato de resistência ativa frente a uma sociedade marcada pelo ódio. Para além das diferenciações sociais – do ponto de vista político-econômico – vive-se um momento de apologia da morte.

Para Hardt (2013), é urgente o questionamento das totalidades. A autora destaca que a política educacional se desenvolveu, hegemonicamente, no país com o objetivo de adequar, enquadrar, padronizar. O jeito racional visa à organização de currículos e instrumentos avaliativos que aderem ao "oficial". A formação que se efetiva insere o aluno no mercado de trabalho de forma abrupta, ou seja, carente da compreensão de sua própria condição existencial. Mais importante do que pensar em conteúdos específicos – no primeiro momento –, a pedagogia estético-trágica considera necessário o entendimento da relação entre escola, sociedade e cultura. A partir daí, pode-se levantar a questão dos instrumentos necessários para a elaboração de métodos pedagógicos – do ponto de vista da forma e do conteúdo – que estimulem o pensamento e o cultivo da vida. Portanto, antes de traçar características específicas acerca dessa pedagogia dionisíaca, é urgente reinterpretar a própria condição do homem diante do mundo.

Enquanto essa reinterpretação de mundo, para além da moral, não for desenvolvida, ao que parece, o ser humano continuará a existir de forma a negar sua condição trágica. Portanto, a tarefa vital da pedagogia estético-trágica deve se concentrar em superar e transvalorar o modo racional de pensar a educação. É urgente afirmar o sentido estético-trágico da vida, da educação e, consequentemente, do crescimento humano.

Atualmente, é perceptível – sem a necessidade de análises mais criteriosas – o sentimento de náusea que marca as sociedades ocidentais, inclusive a sociedade brasileira. Para Giacoia Junior (2008), o valor inquestionável do que foi absoluto ficou insustentável. Com a emergência do cristianismo, a fé no deus cristão era a representação maior de valor superior; depois, a ciência a substitui, e a verdade é colocada como rainha absoluta. Em ambos os casos, trata-se de uma oposição de valores – um dualismo metafísico – que não pode se sustentar porque ignora a condição trágica da vida. Esse amolecimento do homem, de que trata Nietzsche (2008), proporcionado por milênios de coerção moral resultou num tipo de homem banal, indiferente, empobrecido. Mas, hoje há uma vantagem nisso, mesmo

que esse ser humano se desespere diante do absurdo da vida, ele pode se livrar mais facilmente das correntes que ainda o prendem, pode cultivar sua liberdade. Ele se desespera porque não encontra sentido. Mas, pode aprender a lidar com a falta de um sentido *a priori*.

Para finalizar, evoca-se rapidamente uma reflexão a partir de Albert Camus[33]. No livro "O Estrangeiro", publicado originalmente em 1942, o personagem principal é Mersault. Esse homem vive uma vida comum, sem grandes ambições materiais ou existenciais, quando se vê envolvido num crime que muda totalmente os rumos de sua história. O fato é que a indiferença de Mersault frente à vida – inclusive diante da constatação da morte de sua mãe – demonstra que ele não é guiado por nenhuma grande ordem explicativa. Ao que parece, ele não se agarra a nenhuma tábua metafísica para dar sentido à sua existência. E o fato de ele não encontrar nenhuma referência de valor superior pode evidenciar que, nesse homem do século XX, parece existir o germe necessário para o cultivo da liberdade. Além disso, esse exemplar da literatura de Camus denota o sentido trágico da existência, tanto do ponto de vista do conteúdo quanto da forma. Mersault é condenado à pena de morte e o livro termina como uma tragédia. Sem final anunciado, sem efetivação da execução, eis as últimas frases do livro:

> [...] eu me senti pronto a reviver tudo. Como se esta grande cólera me tivesse purificado do mal, esvaziado de esperança, diante desta noite carregada de sinais e de estrelas eu me abria pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por senti-lo tão parecido comigo, tão fraternal, enfim, senti que tinha sido feliz e que ainda o era. Para que tudo se consumasse, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muitos espectadores no dia da minha execução e que me recebessem com gritos de ódio (CAMUS, 2018, p. 126).

Assim, o leitor é convidado por Camus para imaginar o desfecho da vida de Mersault. Será que foi essa a intenção do autor? Por que há uma tendência para se buscar respostas definitivas? Esse posicionamento pode ser mais um exemplo para que desfechos não sejam tão necessários ou desejados. O que está por trás da tendência de um leitor que busca uma conclusão? Para a pedagogia estético-trágica, o estímulo ao pensamento emerge justamente da

[33] Albert Camus (1913-1960) foi um autor naturalizado francês, nascido na Argélia. Ao que parece, o pensamento de Camus pode ser compreendido a partir da perspectiva existencialista – no sentido mais geral do termo.

incerteza, da curiosidade, do senso poético e artístico, do mistério, do desenvolvimento da sensibilidade, do devir.

Outro ponto a ser destacado diz respeito à postura de Mersaut diante da inevitabilidade de sua morte. Ele não parece estar desesperado, parece criar um novo sentido a partir dessa constatação. A questão mais interessante encontra-se no fato de que ele não inspira piedade ou compaixão. Ele acolhe aquela fatalidade: acolhe a própria morte, e se prepara como um guerreiro. Por isso, o livro é trágico, mas não triste.

No intuito de finalizar o capítulo, destaca-se, então, o ensinamento mais trágico elaborado pela filosofia nietzschiana. Antes da elaboração de uma proposta pedagógica, a perspectiva estético-trágica reafirma o convite para que o ser humano reinterprete sua existência em sua relação com o tempo. A vida humana é marcada pelo traço da inconsistência e da impermanência; por outro lado, ela é finita. Visto que não há expectativa de um além-mundo, a existência não pode ser desperdiçada ou depreciada. A existência deve ser aproveitada e vivida intensamente. Cada instante efêmero compõe a grande obra – dramática – da vida. Por isso, não há espaço para arrependimentos. Há espaço apenas para a apreciação da inteireza e da beleza do sentido estético-trágico. Viver como se cada segundo pudesse retornar eternamente: eis a lição a ser apreendida. Fica o convite para que os grandes paradigmas educacionais sejam repensados. Diga-se “Sim!” à vida e desconstruam-se os enquadramentos e padronizações impostos pelas perspectivas dualistas que levam ao adoecimento. Uma educação estético-trágica estimula a descoberta, o pensamento; não se prende a construções totalizadoras e niveladoras. Uma educação estético-trágica se coloca para além de bem e de mal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central desta pesquisa consistiu em compreender a dimensão estético-trágica do pensamento do filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche e suas possíveis implicações para a área da educação. É importante destacar que, nos dois anos dedicados a tal objetivo, foi possível uma primeira aproximação acerca do pensamento do autor. O desafio do estudo em Nietzsche provoca questionamentos e uma verdadeira efervescência intelectual. Assim, tão importante quanto o resultado concreto do estudo – a dissertação –, considera-se fundamental o processo de alteração na visão de mundo que a dimensão estético-trágica nietzschiana pode suscitar.

Ao ter em vista o objetivo central, o trabalho foi constituído em três etapas. Foram estabelecidos três objetivos específicos e, portanto, o texto foi organizado em três capítulos. O primeiro passo consistiu em buscar uma compreensão geral acerca dos principais conceitos e categorias do pensamento de Nietzsche. A segunda etapa foi direcionada no sentido de apreender as reflexões que o autor desenvolveu especificamente sobre a educação e o ensino. Por fim, o terceiro objetivo foi delineado na direção de refletir sobre as possíveis implicações que a filosofia trágica nietzschiana poderia exercer sobre a educação.

A investigação bibliográfica desenvolvida permite considerar que o ponto de culminância da filosofia estético-trágica nietzschiana é o ensinamento do eterno retorno. O ser humano forte, que vive sob tal ensinamento, é capaz de lidar com as circunstâncias da vida, ele não busca subterfúgios para escapar do enfrentamento. Essa forma de viver é, potencialmente, transformadora: a vida, em parte, se desenha conforme o homem aprende a lidar com ela. O ensinamento do eterno retorno significa que cada segundo deve ser vivido como se pudesse retornar eternamente. Aqui temos um exemplo claro de que os escritos de Nietzsche não podem ser tomados ao pé da letra. O ensinamento do eterno retorno constitui-se como uma noção metafórica. Um momento vivido jamais retorna, pois, logicamente já seria outro momento. No entanto, a força que é empregada nele deve ter a intensidade necessária para que não existam arrependimentos ou questionamentos. A vida acontece sem

consentimento: grande parte da existência demonstra a impotência humana diante do tempo. Por isso, nenhum instante pode ser desperdiçado.

O ensinamento do eterno retorno, desse modo, é intrinsecamente relacionado à noção de *amor fati*. O amor ao destino significa que nenhuma vivência humana deve ser colocada em posição secundária. O ser humano deve dizer "Sim!" a todos os minutos de sua vida, sejam eles dolorosos ou extasiantes. Aceitar a vida não significa ser passivo, mas ser aberto ao novo. Nesse horizonte, o homem que vive sob o ensinamento do eterno retorno não espera que um momento já vivido retorne: o que retorna é a possibilidade do devir, do vir-a-ser. O homem forte vive com intensidade, mas não deseja o retorno do que é passado e não lamenta: ele agradece e respeita os aprendizados que emergem das circunstâncias da vida. O cultivo da força implica que o ser humano deseje sua vida do mesmo modo que um artista deseja elaborar sua obra. Assim, cada movimento, por mais sutil que pareça, faz a diferença. Um movimento em falso pode ser o suficiente para que a existência – assim como a obra – seja despedaçada.

As reflexões de Nietzsche específicas acerca do ensino referem-se ao início do processo de sua produção intelectual, e não se constituem como a palavra final do autor. Dessa forma, entendeu-se como mais apropriado vislumbrar um diálogo a contar dos conceitos elaborados em suas fases posteriores. Nesse horizonte, o ser humano, para a perspectiva estético-trágica, necessita ser compreendido como indeterminado e, consequentemente, sua formação deve ser encarada a partir de um horizonte aberto.

O homem – como ser indeterminado – deve cultivar a liberdade de seu espírito. A concepção de homem moderno necessita ser superada. A questão fundamental e necessária para o cultivo de um espírito livre consiste na compreensão de que a vida humana não pode ser relacionada a um projeto de felicidade. O homem forte não busca por felicidade, ele apenas vive, existe em toda a sua abundância. O espírito livre não deve se deixar acorrentar a preceitos morais – estes apenas servem ao adoecimento. A moral tradicional, historicamente, dividiu os homens em corpo e alma, corpo e razão, corpo e consciência. O ser humano livre – o espírito livre – deve buscar a superação de tais cisões.

A palavra mais amadurecida de Nietzsche questionou as bases de um mundo elaborado a partir de dicotomias de valores. Ao longo da história do pensamento racional do Ocidente, a vida terrena foi depreciada. Em nome de um mundo imaginário – tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista metafísico –, a vida na terra foi considerada menos importante. O homem – carente do elemento trágico – não consegue lidar com sua existência, vive em busca de concepções idealistas. O momento presente, o processo da vida, é desprezado em nome de aspirações futuras – baseadas na lógica – ou no arrependimento do passado.

O conforto da verdade – que busca eliminar o caos do mundo – encontra-se impregnado por noções morais envenenadoras. O caminho do espírito livre não busca a segurança da verdade ou o sentimento moral de bem; o espírito fortalecido sabe que o erro e o mal também constituem o mundo. Por isso, a principal de todas as colocações da dimensão estético-trágica da formação implica no entendimento da vida como princípio formativo. A vida em sua inteireza – mesmo que dolorosa – deve ser encarada corajosamente.

É importante afirmar que o intuito desta pesquisa não consiste em simplesmente transferir o pensamento de Nietzsche para o tempo presente. No entanto, a filosofia nietzschiana suscita reflexões que contribuem na crítica a determinadas concepções de mundo que enfraquecem os homens e as mulheres. Assim, aqueles que desejam uma educação para a vida, que vá além da mera aceitação passiva das condições atuais da sociedade, podem encontrar em Nietzsche uma importante fonte de inspiração.

A educação e a escola, pensadas a partir da filosofia estético-trágica, podem ser fundamentais para uma formação que critica, sim, o meio social; mas, que desenvolve proposições baseadas num tipo de critério que convida o ser humano a assumir sua responsabilidade frente a um mundo tão manipulado por forças que se ligam a interesses imediatos. A educação, nesse sentido, exige que o princípio de apreciação da sociedade seja a existência – a vida tomada como uma jornada –; isso significa dizer que o ser humano é o centro de tudo. Quando a vida é colocada como critério de avaliação, não há espaço para uma educação que se atrela a demandas secundárias que desqualificam a abundância de força. Uma sociedade que considera a construção de riqueza como o que há de mais importante encontra, sim, sentido – porém, esse

sentido é explicado sob noções da racionalidade. Do ponto de vista da dimensão estético-trágica, apenas aquilo que serve à criação de vida – e à criação de sentidos genuínos – encontra espaço de importância. A construção e a organização do meio social não podem ser tomadas como mais importantes do que os afetos, os instintos e a própria vida humana.

O ser humano que compõe sua vida esteticamente não pode ser educado a partir de uma perspectiva racional. A razão, para Nietzsche, é insuficiente para explicar o mundo. Destarte, a compreensão da noção de vivência pode ser alternativa no processo da vida. As vivências, para Viesenteiner (2014), simplesmente emergem das circunstâncias existenciais e podem constituir um frutuoso processo formativo. As vivências não são planejadas; elas ocorrem de forma alternada, inesperada, numa relação imediata entre homem e mundo; além disso, cada ser humano, singularmente, pode atribuir significados próprios às vivências. A composição de uma vida, do ponto de vista estético-trágico, portanto, aceita o fluxo do devir.

O fluxo do devir se manifesta no homem, no corpo, no mundo. A partir da teoria das forças, Nietzsche entende que o princípio constitutivo de tudo é a vontade de potência. A vida se move dinamicamente, age, explora, se manifesta sem cessar. Os instintos vitais se movimentam no seio do universo e do homem. As perspectivas dualistas buscaram oprimir os instintos – estes foram rebaixados à condição de valor inferior. Nietzsche propõe a transvaloração das oposições valorativas; destarte, os instintos são aceitos como manifestação da vontade de potência.

O homem fortalecido, que aprende a lidar com seus instintos, aprende a lidar com o caos do mundo. A força dionisíaca, assim, não é negada, ela é acolhida. As perspectivas educativas alicerçadas na dimensão estético-trágica não buscam condições perfeitas para a efetivação da formação humana. Independentemente de ordem social, a questão a ser levada em conta é a condição de tragicidade do homem no mundo. A dimensão estético-trágica, portanto, não busca corrigir a realidade, não impõe uma solução ao mundo. Antes disso, ela propõe que o ser humano se reconheça e se conheça em nome de seu crescimento e do cultivo de sua força e liberdade. A partir de condições reais – e não de uma sociedade idealizada –, a dimensão estético-trágica se constitui como uma contribuição valiosa para a educação.

A educação estético-trágica se baseia na existência e não em uma concepção idealista de ciência. Os conhecimentos não devem ser tomados, mas produzidos; o processo é fundamental e estético. Os valores impostos devem ser questionados para que o homem livre seja capaz de criar valores próprios, singulares. Isso não significa que as condições sócio-políticas devem ser ignoradas. Ao contrário, homens fortalecidos e conscientes de sua condição abrem a possibilidade de que circunstâncias de vida mais abundantes sejam criadas. A vida cultivada com abundância é uma forma de resistência ativa frente ao mundo atual.

Um projeto educacional nietzschiano visa à liberdade humana. A arte trágica, como convite à composição de uma existência singular, expressa o desejo de que cada ser humano seja capaz de encontrar seu sentido próprio no mundo, e que lapide seu viver sem se preocupar com as imposições sociais. No mundo atual, muitas sociedades ocidentais tolhem a liberdade do ser humano das formas mais incisivas; paradoxalmente, elas cobram desses homens e mulheres o alcance de uma vida ideal – composta por padrões financeiros, estéticos e valorativos. Entretanto, essa vida considerada perfeita, muito frequentemente, não é alcançada.

Nessa direção, uma possível pedagogia estético-trágica nietzschiana deve considerar o aluno e a escola a partir de um ponto de vista concreto e terreno. As dificuldades não devem ser consideradas como obstáculos, elas são possibilidades de crescimento. O aluno não deve ser poupado do sofrimento. Uma das condições mais importantes do processo de conhecimento é a capacidade de lidar com a frustração e com a dor. A existência depende, em certa medida, da forma como se lida com ela. O sofrimento que brota do caos do mundo não pode ser um elemento que tenda a paralisar o crescimento humano, ele deve ser um tônico que aumenta ainda mais a potência do homem em sua relação com os outros homens.

Portanto, a partir de uma visão de mundo estético-trágica, a educação e a escola se baseiam na vida. A preocupação central deve consistir na restauração da relação de responsabilidade do ser humano com sua existência. Não há mais escoras metafísicas, não há possibilidade de um mundo mágico e ideal. A vida ocorre aqui, agora, e sem pedir autorização; destarte, ela é indeterminada, mas também é finita. Cada instante deve ser

apreciado no sentido de imprimir a noção de eternidade. Portanto, não se pode pensar de forma opositiva, polarizadora. As dicotomias – verdade e erro, bem e mal – não são consentâneas com a pedagogia estético-trágica; pois esta não deseja julgar. A educação nietzschiana é agregadora, acolhedora, mas não piedosa. Nesse sentido, o tipo de formação proposta por Nietzsche é um desafio a ser colocado no horizonte.

É importante salientar que não se pode cobrar, individualmente, que professores e alunos sejam os únicos responsáveis pela relação de ensino-aprendizagem que se desenvolve. A dimensão estético-trágica não desconsidera o aparato histórico, político e econômico que guia a sociedade. Os seres humanos – munidos do entendimento de como o meio social se desenvolve – são convidados a traçar estratégias de cultivo da vida – um cultivo que combate a opressão. Nesse sentido, a partir daquilo que é possível, dentro dos limites da atual configuração de sociedade – e de política educacional –, cada ser humano é convidado a viver de forma ativa, alegre e transformadora. A existência é estético-trágica por sua característica de abertura ao devir; justamente por conta dessa característica, o homem possui o poder de transformar e criar uma nova concepção de mundo.

Por fim, destaca-se que esta dissertação constitui-se apenas em um convite a se pensar a educação sob uma perspectiva distinta das concepções educacionais que buscam corrigir o mundo. Não se deve tomar o pensamento de Nietzsche como absoluto. O autor é evocado por sua característica provocativa, incomodativa, suspeita. Portanto, o próprio pensamento nietzschiano não deve ser encarado como uma escora, como um apoio; antes disso, ele é desafio. Espera-se, nesse sentido, que esta pesquisa possa contribuir com uma atitude encorajadora e livre. O intuito aqui consistiu em abrir a possibilidade de futuras discussões e maiores aprofundamentos. O enredo interpretativo aqui adotado configura-se como um olhar desconfiado, que sabe que o caminho ainda é longo.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, J. Nietzsche e Wagner: caminhos e descaminhos na concepção do trágico. **Revista Trágica:** estudos sobre Nietzsche. v. 1, n. 2, p. 53-70, 2008. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/02/04-jair.pdf>. Acessado em julho de 2018.

BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o corpo. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

BITTENCOURT, R. N. A abordagem de Nietzsche sobre a gênese da tragédia ática. **Revista Filosofia Capital**. v. 4, Edição Especial: A Vida é Mesmo Agora! Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/viewFile/107/90>. Acessado em março de 2018.

CAMUS, A. **O estrangeiro.** 44 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CHAUI, M. A universidade pública sob nova perspectiva. **Revista Brasileira de Educação**, n. 24. set./dez. 2003. p. 5-15. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n24/n24a02.pdf>. Acessado em abril de 2016.

DIAS, R. M. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. **Cadernos Nietzsche**, v. 3, p. 7-21, 1997. Disponível em: <http://www.verlaine.pro.br/txt/rosadias-schop-niet.pdf>. Acessado em março de 2018.

_____. Nietzsche: educador da humanidade. **Revista Lampejo**, n. 2, p. 10-16, out. 2012. Disponível em: <http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/edicoes/edicao-2/artigos/Artigo2_Rosa_10_a_16.pdf>. Acessado em: dezembro de 2018.

DURANT, W. **História da Filosofia:** vida e obra dos grandes filósofos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

FERREIRA DOS SANTOS, M. Prefácio. In: NIETZSCHE, F. **Vontade de Potência.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

FRAGOSO, M. X. Nietzsche e a educação. **Trans/Form/Ação.** vol 1. Marília, 1974. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731974000100017>. Acessado em outubro de 2017.

GIACOIA JUNIOR, O. Esclarecimento (Per) Verso: Nietzsche à sombra da Ilustração. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 243-259, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1783/1690>. Acessado em abril de 2018.

_____. **Nietzsche.** São Paulo: Publifolha, 2000.

HARDT, L. S. A educação em Nietzsche e o enfrentamento das totalidades. **Revista Educação** (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3, p. 344-351, set./dez. 2013.

LINGIS, A. A vontade de potência. **Educação e Realidade**, v. 28, n. 1, p. 11-20, jan/jul. 2003. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/25657/14987>. Acessado em maio de 2018.

MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade.** 3 ed. rev. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora Paz e Terra, 2017.

_____. Nietzsche e o renascimento do trágico. **Kriterion:** Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 46, nº 112, dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200003>. Acessado em setembro de 2017.

MARTON, S. **Nietzsche:** a transvaloração dos valores. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

MELO SOBRINHO, N. C. A Pedagogia de Nietzsche. In: NIETZSCHE, F. **Escritos sobre Educação.** 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MESQUISTA, A. M. de. Os conceitos de atividade e necessidade para a Escola Nova e suas implicações para a formação de professores. In: MARTINS, L. M.; DUARTE, N. (orgs). **Formação de professores:** limites contemporâneos e alternativas necessárias [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. Disponível em <http://books.scielo.org/id/ysnm8/pdf/martins-9788579831034-05.pdf>. Acessado em junho de 2019.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** 2. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

_____. **A origem da tragédia.** São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **A vontade de poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Além do Bem e do Mal:** prelúdio de uma filosofia do futuro. 3. ed. São Paulo: Editora Escala, 2011.

_____. **Assim falava Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. 3. ed. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. **Escritos sobre Educação.** 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, Demasiado Humano.** São Paulo: Escala, 2013.

NOBRE, R. F. Nietzsche e a estilização de um caráter. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 181-202, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a13.pdf>. Acessado em maio de 2019.

PASCHOAL, A. E. Nietzsche: a boa forma de retribuir ao mestre. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 337-350, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1735/8180>. Acessado em abril de 2018.

ROSA, C. A Relação Filologia/Lingüística – Trajetória, Percalços, Impasses e Convergências. **Revista Mneme:** revista de humanidades, Rio Grande do Norte, v. 2, n. 4, jun./jul. de 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/issue/view/2>. Acessado em agosto de 2018.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche, biografia de uma tragédia.** Tradução: Lya Left. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SILVA, S. P. da. Pedagogia do Ressentimento: o otimismo nas concepções e nas práticas de ensino. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos.** Brasília, v. 92, n. 230, p. 107-125, jan./abr. de 2011. Disponível em <http://rbep.inep.gov.br/index.php/rbep/article/view/555/537>. Acessado em abril de 2019.

SILVA, V. da. A educação pulsional de Nietzsche. **Revista Filosofia e Educação:** dossiê Nietzsche e a educação, Campinas, v. 6, n. 1, p. 36-61, fev. 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635384/3177> . Acessado em abril de 2019.

VIESENTEINER, J. L. O homem como uma somatória unitária de *Erlebnisse* (vivências) em Nietzsche. **Revista Filosofia e Educação:** dossiê Nietzsche e a educação, Campinas, v. 6, n. 1, p. 76-94, fev. 2014. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635386/3179. Acessado em março de 2019.