



**UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA**

**CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO**

MESTRADO EM EDUCAÇÃO

VANDERSON RONALDO TEIXEIRA

***INTUIÇÃO, TRÁGICO E FORMAÇÃO (BILDUNG)
NO JOVEM NIETZSCHE***

ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ FERNANDES WEBER

Londrina, PR

2012



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO

MESTRADO EM EDUCAÇÃO



Londrina, PR

2012

VANDERSON RONALDO TEIXEIRA

***INTUIÇÃO, TRÁGICO E FORMAÇÃO (BILDUNG) NO
JOVEM NIETZSCHE***

**Texto apresentado ao Programa do Mestrado
em Educação da Universidade Estadual de
Londrina, como requisito final para obtenção
do título de Mestrado.**

**Orientador:
Prof. Dr. José Fernandes Weber**

**Londrina – Paraná
2012**

VANDERSON RONALD O TEIXEIRA

***INTUIÇÃO, TRÁGICO E FORMAÇÃO (BILDUNG) NO
JOVEM NIETZSCHE***

Texto apresentado ao Programa do Mestrado
em Educação da Universidade Estadual de
Londrina, como requisito final para obtenção
do título de Mestrado.

Comissão examinadora:

Prof. Dr. José Fernandes Weber
UEL – Londrina - PR

Prof. Dr. Sílvio D. de O. Gallo
Unicamp – Campinas – SP

Prof^ª. Dr^ª. Leoni M. P. Henning
UEL – Londrina - PR

SUPLENTES:

Prof. Dr. Marcos A. G. Nalli
UEL - Londrina -PR

Prof. Dr. Henry Burnett
UNIFESP – SP

Londrina, 18 de Dezembro de 2012.

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina.**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

T266i Teixeira, Vanderson Ronaldo.
Intuição, trágico e formação (Bildung) no jovem Nietzsche / Vanderson
Ronaldo Teixeira. – Londrina, 2012.
112 f.

Orientador: José Fernandes Weber.
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de
Londrina, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Programa de Pós-
Graduação em Educação, 2012.

Inclui bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 -1900 – Teses. 2. Intuição – Teses. 3.
Educação – Filosofia – Teses. 4. Filosofia – Estudo e ensino – Teses. I.
Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Educação,
Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDU 37.01

No Fundo Do Quintal Da Escola

*Não sei onde eu tô indo
Mas sei que eu tô no meu caminho
Enquanto você me critica, eu tô meu caminho
Eu sou o que sou, porque eu vivo a minha maneira
Só sei que eu sinto que foi sempre assim minha vida inteira
Eu sei...
Não sei onde eu tô indo
Mas sei que eu tô no meu caminho
Enquanto você me critica, eu tô meu caminho
Desde aquele tempo enquanto o resto da turma se juntava pra:
Bate uma bola!
Eu pulava o muro, com Zezinho no fundo do quintal da escola
Não sei onde eu tô indo
Mas sei que eu tô no meu caminho
Enquanto você me critica, eu tô meu caminho
Você esperando respostas, olhando pro espaço
E eu tão ocupado vivendo, eu não me pergunto, eu faço
Não sei onde eu tô indo
Mas sei que eu tô no meu caminho
Enquanto você me critica, eu tô meu caminho
E se você quiser contar comigo e melhor não me chamar pra jogá bola
Tô pulando o muro com o Zezinho no fundo do quintal da escola
Eu tô...
Eu tô pulando o muro com o Zezinho no fundo do quintal da escola
Eu tô...
Eu tô pulando o muro com o Zezinho no fundo do quintal da escola
Eu sempre estive lá
Eu tô pulando o muro com o Zezinho no fundo do quintal da escola.*

Raul Seixas

AGRADECIMENTOS

Como não poderia deixar de ser, e, também mantendo coerência com o filósofo doravante estudado, os meus sinceros agradecimentos vão *para todos e para ninguém*.

TEIXEIRA, V. R. *Intuição, trágico e formação (Bildung) no jovem Nietzsche*. 2012. 112 páginas. Dissertação. (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Londrina – Londrina, 2012.

Resumo

A presente dissertação aborda a questão da intuição, do trágico e da formação (*Bildung*) nos escritos da juventude de Nietzsche. No primeiro capítulo investigaremos - a começar pelo *Nascimento da tragédia*, passando pelo texto *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral* e finaliza-se na obra *A filosofia na época trágica dos gregos* -, a crítica de Nietzsche ao saber socrático e sua defesa do saber intuitivo, bem como destacaremos as duas figuras que Nietzsche apresenta, o homem racional e o homem intuitivo e concluiremos com o conceito de intuição que o autor extraiu dos filósofos gregos pré-socráticos. No segundo capítulo apresentaremos o entrelaçamento dessas ideias (intuição e trágico) com a ideia de formação (*Bildung*) a partir de *Schopenhauer como Educador*, da obra *Da vantagem e da desvantagem da história para a vida* e também do texto *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, compondo assim uma tessitura que dê conta de mostrar que a formação sofre grande influência desse socratismo que se apodera tanto da arte como da filosofia e porque não, da vida, para defendermos, conjuntamente à Nietzsche, uma educação que valorize a vivência e afirme a vida.

Palavras-chave: Nietzsche. Formação. Intuição. Trágico.

TEIXEIRA, V. R. *Intuition, tragic and formation (Bildung) on young Nietzsche*. 2012. 112 pages. Dissertation. (Master's degree on Education) - State University of Londrina - Londrina, 2012.

Abstract

This present dissertation approaches the question about intuition, tragic and formation (*Bildung*) on the writes of young Nietzsche. In the first chapter it's researched - starting by *The Birth of Tragedy*, then *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* and ending with *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* -, the critics that Nietzsche made to the socratic wisdom and his defense of intuitive wisdom, as well it pointed two figures presented by Nietzsche, the rational man and the intuitive man and it's concluded with the concept of intuition that the author found on pre-Socratic Greek philosopher. In the second chapter it's presented the interlacing of these ideas (intuition and tragic) with the idea of education (*Bildung*) on *Schopenhauer as Educator*, *On the Use and Abuse of History for Life* and, also, *On the Future of our Seminaries*, composing a tessitura that can show that formation is too influenciend by this socratism that takes possession of art and philosophy and why not, of life, to defend, with Nietzsche, an education that values the living and affirms life.

Keywords: Nietzsche. Formation. Intuition. Tragic.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1 - Arte, intuição e pensamento: a contraposição entre o trágico e a ciência.....	18
1.1 <i>O Nascimento da tragédia</i>	19
1.1.1 Criação e afirmação da vida.....	21
1.1.2 O perturbador ensinamento de Sileno.....	28
1.1.3 Sócrates, Eurípedes: conceito, destruição do trágico e embotamento da <i>intuição</i>	31
1.1.4 Aproximações e ilustrações de Dionísio através do Édipo e do Prometeu em Nietzsche.....	41
1.2 Tipos de homens: intuitivos e racionais em <i>Acerca da verdade e da mentira no sentido extra- mora</i>	45
1.3 <i>A filosofia na época trágica dos gregos: O problema da intuição</i>	49
1.3.1 Tales de Mileto.....	52
1.3.2 Anaximandro de Mileto.....	54
1.3.3 Heráclito de Héfeso.....	57
1.3.4 Parmênides Eleia.....	61
1.3.5 Arte: fundamento para a vi.da.....	65
Capítulo 2 - Aproximações: em busca de uma possível crítica nietzscheana ao eruditismo pedagógico moderno.....	69
2.1 A crítica ao eruditismo e à filosofia do Estado.....	70
2.2 A sabedoria histórica como problema da formação.....	82
2.3 Os sintomas e os cuidados com o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino.....	88
2.4 Investigações acerca de <i>Schopenhauer como educador</i>	94
Conclusão.....	104
Referências bibliográficas:.....	108
1. Obras de F. W. Nietzsche.....	108
2. Obras sobre a filosofia de F. W. Nietzsche.....	108
3. Demais obras consultadas.....	110

INTRODUÇÃO

Como professores de filosofia, buscamos sempre em nossas aulas criar um ambiente de discussão e reflexão filosófica, o que nem sempre acontece, pois, às vezes, deparamo-nos com situações que extrapolam nossos conhecimentos e nossa atuação em sala de aula. Entre as tantas situações que nos imobilizam, a que relatamos a seguir é uma das que mais preocupa e também nos motiva a buscar entre os pensadores da educação e, em especial nas obras de Friedrich W. Nietzsche, alternativas e possibilidades para que o ensino de filosofia seja criativo e significativo. Vejamos o relato que move nosso estudo e essa dissertação:

Revoltado ou criativo?

Há algum tempo recebi um convite de um colega para servir de árbitro na revisão de uma prova. Tratava-se de avaliar uma questão de física, que recebera nota zero. O aluno contestava tal conceito, alegando que merecia nota máxima pela resposta, a não ser que houvesse uma "conspiração do sistema" contra ele. Professor e aluno concordaram em submeter o problema a um juiz imparcial, e eu fui o escolhido. Chegando à sala de meu colega, li a questão da prova, que dizia: "Mostre como pode-se determinar a altura de um edifício bem alto com o auxílio de um barômetro." A resposta do estudante foi a seguinte: "Leve o barômetro ao alto do edifício e amarre uma corda nele; baixe o barômetro até a calçada e em seguida levante, medindo o comprimento da corda; este comprimento será igual à altura do edifício." Sem dúvida era uma resposta interessante, e de alguma forma correta, pois satisfazia o enunciado. Por instantes vacilei quanto ao veredicto. Recompondo-me rapidamente, disse ao estudante que ele tinha forte razão para ter nota máxima, já que havia respondido a questão completa e corretamente. Entretanto, se ele tirasse nota máxima, estaria caracterizada uma aprovação em um curso de física, mas a resposta não confirmava isso. Sugerí então que fizesse uma outra tentativa para responder a questão. Não me surpreendi quando meu colega concordou, mas sim quando o estudante resolveu encarar aquilo que eu imaginei lhe seria um bom desafio. Segundo o acordo, ele teria seis minutos para responder à questão, isto após ter sido prevenido de que sua resposta deveria mostrar, necessariamente, algum conhecimento de física. Passados cinco minutos ele não havia escrito nada, apenas olhava pensativamente para o forro da sala. Perguntei-lhe então se desejava desistir, pois eu tinha um compromisso logo em seguida, e não tinha tempo a perder. Mais surpreso ainda fiquei quando o estudante anunciou que não havia desistido. Na realidade tinha muitas respostas, e estava justamente escolhendo a melhor. Desculpei-me pela interrupção e solicitei que continuasse. No momento seguinte ele escreveu esta resposta: "Vá ao alto do edifício, incline-se numa ponta do telhado e solte o barômetro, medindo o tempo t de queda desde a largada até o toque com o solo. Depois, empregando a fórmula $h = (1/2)gt^2$, calcule a altura do edifício." Perguntei então ao meu colega se ele estava satisfeito com a nova resposta, e se concordava com a minha disposição em conferir praticamente a nota máxima à prova. Concordou, embora sentisse nele uma expressão de descontentamento, talvez inconformismo. Ao sair da sala lembrei-me que o estudante havia dito ter outras respostas para o problema. Embora já sem tempo, não resisti à curiosidade e perguntei-lhe quais eram essas respostas. "Ah! sim," – disse ele - "há muitas maneiras de se achar a altura de um

edifício com a ajuda de um barômetro". Perante a minha curiosidade e a já perplexidade de meu colega, o estudante desfilou as seguintes explicações. "Por exemplo, num belo dia de sol pode-se medir a altura do barômetro e o comprimento de sua sombra projetada no solo, bem como a do edifício". "Depois, usando-se uma simples regra de três, determina-se à altura do edifício". "Um outro método básico de medida, aliás bastante simples e direto, é subir as escadas do edifício fazendo marcas na parede, espaçadas da altura do barômetro. Contando o número de marcas ter-se-á a altura do edifício em unidades barométricas". Um método mais complexo seria amarrar o barômetro na ponta de uma corda e balançá-lo como um pêndulo, o que permite a determinação da aceleração da gravidade (g). Repetindo a operação ao nível da rua e no topo do edifício, tem-se dois g's, e a altura do edifício pode, a princípio, ser calculada com base nessa diferença." "Finalmente", - concluiu, - "se não for cobrada uma solução física para o problema, existem outras respostas. Por exemplo, pode-se ir até o edifício e bater à porta do síndico. Quando ele aparecer; diz-se: "Caro Sr. síndico, trago aqui um ótimo barômetro; se o Sr. me disser a altura deste edifício, eu lhe darei o barômetro de presente." A esta altura, perguntei ao estudante se ele não sabia qual era a resposta esperada para o problema. Ele admitiu que sabia, mas estava tão farto com as tentativas dos professores de controlar o seu raciocínio e cobrar respostas prontas com base em informações mecanicamente arroladas, que ele resolveu contestar aquilo que considerava, principalmente, uma farsa. "Não basta ensinar ao homem uma especialidade, porque se tornará assim uma máquina utilizável e não uma personalidade. É necessário que adquira um sentimento, um senso prático daquilo que vale a pena ser empreendido, daquilo que é belo, do que é moralmente correto" (Albert Einstein). (SETZER, 2012).

Qualquer trabalho que vise discutir a questão do ensino, da aprendizagem e da educação tem que levar esse exemplo em conta e é partindo dele que buscaremos em Nietzsche algumas possibilidades para re-pensar a educação.

Tendo esse problema em vista, o objetivo dessa dissertação é apresentar a centralidade da noção de *intuição*¹, tanto para a compreensão da teoria nietzscheana da *arte trágica*, para a elaboração da sua crítica à *ciência*², ao saber teórico, quanto de sua concepção de formação (*Bildung*)³ e, especialmente nessa, destacar suas críticas à erudição.

A característica peculiar do pensamento de Nietzsche em seus primeiros escritos consistia em buscar na arte o fundamento para a vida e para a cultura. Nesse momento, Nietzsche encontra-se influenciado pelo filósofo e mestre Arthur Schopenhauer⁴. A partir dessa influência Nietzsche atacará os alicerces da cultura de

¹Além da noção que analisaremos aqui, nas obras de Nietzsche, o leitor pode conferir em <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=553>, uma boa explicação sobre a história desse conceito na história da filosofia.

²Idem: <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=798>.

³Como nosso trabalho trata de *Bildung* entendido como formação, utilizaremos o termo formação, sem distinguir ou fazer referência às outras possibilidades de compreensão do termo.

⁴Filósofo alemão que viveu de 1788 a 1860. Nascido em Danzig, Prússia, lecionou de 1820 a 1831, ano em que abandonou as salas de aula. Escreveu sua obra prima aos 30 anos, *O Mundo como Vontade e*

sua época, crente em uma evolução racional e numa melhora do homem através do uso da razão, tornando-o cada vez menos instintivo e mais racional, mais próximo à ilusão contida nas promessas de felicidade graças aos conhecimentos garantidos pela racionalidade.

Para Nietzsche, a decadência da humanidade começa quando a *intelecção*⁵ toma o lugar da *intuição* e estabelece a necessidade e superioridade do inteligível para a vida. O filósofo apresentará essa inversão e decadência quando tratar da tragédia, e terá como referência crítica a figura de Sócrates⁶, que representa juntamente com Eurípides⁷, o que Parmênides⁸ representava antes deles no âmbito da filosofia trágica: o homem teórico.

Analisaremos, portanto, a característica básica dessa necessidade teórica de conceber o conhecimento como processo que busca apreender a essência, e o modo como Nietzsche apresenta essa contraposição à cosmovisão dos gregos trágicos, na qual a aparência desempenha uma função decisiva, mas sempre móvel.

Representação, mas não obteve sucesso na maior parte de sua vida. [Apesar](#) da influência de Schopenhauer, não deixamos de notar as críticas, reservas, de Nietzsche com relação ao “mestre”, embora tais críticas não sejam aqui abordadas ou desenvolvidas.

⁵ Ato de entender, perceber, ação pela qual o espírito concebe. A *intelecção* sucede quando alguém compreende algo e responde a uma questão suscitada por uma experiência e se liberta da tensão da pesquisa.

⁶ Sócrates foi o pioneiro do que atualmente se define como Filosofia Ocidental. Nascido em Atenas, por volta de 470 ou 469 a.C., seguiu os passos do pai, o escultor Sofrônio, ao estudar seu ofício, mas logo depois se devotou completamente ao caminho filosófico, sem dele esperar nenhum retorno financeiro, apesar da precariedade de sua posição social. Seu trabalho seria marcado profundamente pelos textos de [Anaxágoras](#), outro célebre filósofo grego. No início, Sócrates caminhou pelas mesmas veredas dos sofistas, mas ao retomar seus princípios ele os universalizou, empreendendo a jornada típica do pensamento grego. Suas pesquisas iniciais giraram em torno do núcleo da alma humana. Até hoje este filósofo é sinônimo de integridade moral e sabedoria, pois sempre agiu com ética, responsabilidade, e tornou-se padrão de perfeita cidadania. Ele desprezava a política e não se adaptava à vida pública, embora tenha exercido algumas funções no quadro político, inclusive como soldado. Seu método filosófico ideal era o diálogo, através do qual ele se comunicava da melhor forma possível com seus contemporâneos, no esforço de transmitir seus conhecimentos para os cidadãos gregos. Além de legar ao mundo sua sabedoria sem par, ele também formou dois discípulos fundamentais para a perpetuação e desenvolvimento de seus ensinamentos – [Platão](#) e Xenofontes -, embora não tenha deixado por escrito o fruto de suas pregações.

⁷ Este foi um dramaturgo, que ao lado de Sófocles e Ésquilo, é considerado um dos grandes poetas trágicos gregos, sendo o mais jovem dos três grandes expoentes, e cujas obras são as que mais se aproximam do gosto moderno. Em nossos dias, é ele considerado o mais popular poeta trágico grego. Pouco se sabe a respeito de sua vida. Nasce na ilha de Salamina, provavelmente de uma família de classe média, mas vive a maior parte de sua existência em Atenas. Desde cedo interessa-se pela ciência e pelas ideias dos filósofos da época, como Anaxágoras, Sócrates e os sofistas.

⁸ Parmênides de Eleia (em grego Παρμενίδης ὁ Ἐλεάτης) foi um filósofo grego. Nasceu entre 530 a.C. e 515 a.C.[1] na cidade de Eleia,[2] colônia grega do sul da Magna Grécia (Itália), cidade que lhe deveu também a sua legislação. Segundo Estrabão, foi graças à influência dos filósofos Parmênides e Zenão de Eleia que a cidade foi bem governada, e o bom governo garantiu seu sucesso contra os Leucani e os Poseidoniatas, mesmo tendo Eleia território e população menores.[3] Foi um dos representantes da escola eleática juntamente com Xenófanes, Zenão de Eleia e Melisso de Samos.

Quando a essência se torna apreensível passa a ser identificada com a verdade e a aparência é recusada, pois, agora ela equivale à falsidade. Sócrates, então, com esse novo modelo de análise e julgamento, cria o homem teórico, que olha para o mundo com o intuito de medi-lo, limitá-lo, valorá-lo tendo como referência a inteligibilidade, anulando, portanto, as intenções afirmativas daqueles que se baseavam no *pathos*⁹ e não no *logos*¹⁰.

A crítica nietzscheana é dirigida contra os ideais socráticos na tragédia que, por consequência, estende-se para a vida. Ao tornar o mundo um objeto de estudo e de vivência, Sócrates faz perder a relação totalizante do homem com a natureza, posto que, o mundo agora é dividido em dois e somente um deles é interessante ao homem, mesmo que esse seja o menos provável de ser e de se alcançar.

A proposta de Nietzsche, de re-instauração do homem intuitivo, baseia-se em sua crença de que a vida é uma unidade que intuitivamente é compreendida e não decantada por conceitos e abstrações lógicas, como pretende Sócrates, e, quando se quer apreender algo de significativo sobre a vida é na tragédia que teremos esse consolo e não nos silogismos.

Contra as pretensões do saber teórico Nietzsche afirma que conhecer não é dar explicações causais e imutáveis, e sim, propor interpretações, ou como escreve Machado,

[...] é uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa; não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular [...] (1984, pp.106-7).

Se não existe uma única interpretação, se o conhecimento é perspectivo e as perspectivas são inúmeras é porque, para Nietzsche, o conhecimento não tem por objetivo atingir uma verdade.

⁹Do grego (...), paixão. Qualidade na fala, em escritos, acontecimentos ou outros, que excita a piedade ou a tristeza; consequências terríveis do descomedimento humano, sugerindo no espectador da tragédia o temor religioso ou a sua simpatia, dependendo, desta forma, das intenções e da concepção filosófica do autor da tragédia.

¹⁰O *Logos* (em grego λόγος, palavra), no grego, significava inicialmente a palavra escrita ou falada - o Verbo. Mas a partir de filósofos gregos como Heráclito passou a ter um significado mais amplo. *Logos* passa a ser um conceito filosófico traduzido como razão, tanto como a capacidade de racionalização individual ou como um princípio cósmico da Ordem e da Beleza.

O homem teórico acredita que possui a verdade, mas ele apenas encontra metáforas que são utilizadas como figurações para compreender ou descrever o real. Contra essa suposta figuração objetiva do real, presente na teoria científica, Nietzsche propõe a figura do homem intuitivo, melhor dizendo, do artista, do criador, do metafórico - que seria um tipo de ser humano superior, que justificaria a natureza -, que vê o mundo todo como possibilidade interpretativa e jamais como um conceito fixo e imutável, tendo, portanto, com o mundo uma relação ilusória, mas não enganosa, uma relação artística.

O homem intuitivo é um sofredor que não se cansa da vida, pois, sabe que esta vida é uma totalidade de prazer e de sofrer, necessários para manifestar sua vontade. Contudo, essa totalidade da vida será combatida por Sócrates, conforme a interpretação nietzscheana.

Na interpretação de Nietzsche, Sócrates é aquele que deixou um legado, uma lógica segundo a qual os valores racionais devem prevalecer como guias da ação, promovendo o advento do homem teórico.

[...] O socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas [...] (NIETZSCHE, 2005b, p 85).

Em um contexto onde o conhecimento teórico é mais salutar do que o saber intuitivo, mostraremos como Nietzsche desviou-se do pensamento filosófico socrático e realizou uma releitura dos gregos buscando novamente o homem intuitivo, o artista, a tragédia.

Ao debruçar-se sobre *o caso de Sócrates*, Nietzsche percebe aí o imenso engano cometido por meio da inserção da arte na ordem do conceito. Aniquilando a relação tensa entre o apolíneo e o dionisíaco, o socratismo estético, segundo o qual, “[...] tudo deve ser inteligível para ser belo; só o sabedor é virtuoso [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 81) rompeu os vínculos da arte com a vida, e as ligações de encantamento entre elas feneceram, posto que Nietzsche acredita que a arte trágica traz em si a

própria reflexão, mantendo a experiência de comunhão entre a dor e a contradição do ser.

A criação do homem teórico, cuja meta é compreender o mundo, a vida e a si próprio, advém com a instauração de uma ciência dotada de uma crença na imobilidade do ser e na consistência do conceito, de uma inabalável fé de que o pensar por meio da causalidade é dotado do poder de, não apenas conhecer, mas também de corrigir a existência, supondo uma noção de verdade universal. Em Nietzsche encontramos uma alternativa diversa quando este privilegia a metafísica do artista e afirma ser a arte, e não a ciência, a atividade com mais alto valor, pois a arte viabiliza a vida, enquanto a ciência a desfigura. A ciência pode se converter, caso se torne um fim em si mesmo, em um grande prejuízo para a vida.

Assim, a arte trágica pode possibilitar uma forma de viver no mundo, porque ela muda a forma como se vê o mundo. O homem intuitivo não cria a beleza da arte apolínea como forma de fugir dos horrores da vida, como forma de ilusão aos moldes socrático de distração ou de autoengano, mas, como meio para retornar do mergulho que faz na desmedida da embriaguez dionisíaca da existência. A força plástica apolínea irrompe e se dirige à restauração do indivíduo, como se fosse “[...] o bálsamo terapêutico de um delicioso engano [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p.126). O vínculo entre arte e vida é o caminho para vivificar o homem. Nesse percurso chega-se à vida, não mediante o otimismo socrático, e sim, mediante os poderes balsâmicos e afirmativos da arte trágica.

Segundo Nietzsche, uma dos temas filosóficos mais perniciosos foi aquele que teve por consequência o estabelecimento de uma região pura, distinta da fenomênica e empírica, da qual emana o sentido para a explicação do mundo do homem e das afecções. Eis sua constatação:

[...] Na filosofia de Parmênides, preanuncia-se o tema da **ontologia**. A experiência não lhe ofereceu em lado algum um ser, como ele o imaginava, mas, em virtude de o ter podido pensar, concluiu que devia existir: conclusão esta que se baseia no pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que penetra na essência das coisas e é independente da experiência [...] (NIETZSCHE, 1995a, p.70).

Ainda, de acordo Nietzsche, é com Parmênides, mas, de maneira mais decisiva,

com Sócrates, que tal tema ganha forma e voz, tornando-se em princípio distintivo da filosofia ocidental. E esse princípio ecoará até as escolas da época de Nietzsche, tema que desenvolveremos a partir da crítica nietzscheana à formação. Esta crítica será para Nietzsche, a partir de nossa leitura, um prolongamento da crítica ao socratismo, ou ao homem teórico, personificados agora no eruditismo e no erudito, que continuará sendo o tipo que nega, a todo custo, a intuição e, portanto, não intensifica a vida à maneira trágica.

Essas críticas aparecem já na obra de Nietzsche intitulada *Da vantagem e desvantagem da história para a vida*, pois, entre as possibilidades de se utilizar o conhecimento histórico, os tipos históricos estão mais preocupados em manter velhas tradições ou esperar por um futuro vindouro perfeito e, nunca se contentam com o presente e com viver intensamente esse presente, sendo, portanto, alvos da crítica de Nietzsche, que somente via sentido em um conhecimento histórico crítico que tivesse capacidade de ser articulado em favor da vida presente, no tempo presente.

Como esses tipos históricos estão presentes na educação, mantidos pelo Estado e, ao olhar de Nietzsche, satisfeitos com isso, a formação dos jovens estará ameaçada, pois, o que esses tipos poderão ensinar aos jovens que realmente seja intensificador de vida? Como figura mais expressiva desses tipos, Nietzsche apresenta o tipo erudito, que traz todas as qualidades negativas criticadas por nosso autor. Homens que não vivem, senão em função de reconhecimento, de bajulação, de migalhas estatais que os enchem de orgulho e arrogância. Especificamente para essa dissertação, esse tipo será nosso referencial, para estabelecermos as conexões entre a intuição, tema tratado no primeiro capítulo, e a formação ao qual dedicamos o segundo capítulo, pois Nietzsche recusa o erudito, e com isso, pretende que a intuição seja novamente matéria prima para a educação, portanto, para a formação dos jovens.

Para realizar essa crítica, que começa no socratismo e desemboca no eruditismo, trataremos dos problemas utilizando como recurso estilístico algumas epígrafes poéticas: acreditamos que ao contrário do *Prólogo de Eurípedes*, as epígrafes que escolhemos, dirão de maneira extremamente intuitiva, tudo o que diremos de forma conceitual, pois, nosso trabalho, embora sobre Nietzsche, ainda é uma dissertação acadêmica. Assim, inserimos em todos os itens e subitens da dissertação, fragmentos

das obras de Fernando Pessoa¹¹. Como os poemas (e textos) de Fernando Pessoa problematizam diretamente as questões que serão analisadas, eles devem ser lidos como interlocutores, como se fossem um guia para o leitor, razão pela qual pedimos toda a atenção às aberturas de capítulos ou subcapítulos, pois ali está o interlocutor oculto entre todos nós (Nietzsche, o leitor e nós) e que tem muito a nos dizer, para que o diálogo se realize plenamente.

¹¹Fernando Antônio Nogueira Pessoa foi um dos mais importantes escritores e poetas do modernismo em [Portugal](#).

CAPÍTULO 1 – ARTE, INTUIÇÃO E PENSAMENTO: A CONTRAPOSIÇÃO ENTRE A ARTE E A CIÊNCIA

Tabacaria

*Sempre uma coisa defronte da outra,
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,
Sempre o impossível tão estúpido como o real,
Sempre o mistério do fundo tão certo como o sono de mistério da superfície,
Sempre isto ou sempre outra coisa ou nem uma coisa nem outra.*
(Fernando Pessoa - Álvaro de Campos, 15-1-1928).

Conforme anunciado na introdução, mostraremos nesse primeiro capítulo a centralidade da noção de intuição para a compreensão da noção de trágico, tanto n’*O nascimento da tragédia* quanto n’*A visão dionisíaca do mundo*. A noção de intuição doravante será analisada a partir das pulsões cósmicas do apolíneo e do dionisíaco, particularizadas nos dois deuses que Nietzsche utilizará para expressar o conflito que há na arte para fazê-la trágica e que se resgatará para demonstrar a intenção do trabalho. A partir de agora estará em foco a apresentação da relação existente, nos primeiros escritos em que Nietzsche trata da arte trágica, entre o *devoir*¹² e a afirmação da existência. Um mundo que tem o dionisíaco como pulsão característica, deverá integrar à reflexão sobre o sofrimento a temática da afirmação da vida. O problema crucial de uma filosofia trágica será mostrar como é possível afirmar a existência num mundo cuja marca é o *devoir*, no qual está contido o sofrimento. Também fará parte das referências para a reflexão inicial *A filosofia na idade trágica dos gregos* com o problema do *devoir* e, particularmente, da intuição, conforme a interpretação nietzscheana das teorias de Tales de Mileto¹³, Anaximandro¹⁴, Heráclito¹⁵ e Parmênides, a partir dos quais destacaremos

¹²Sugerimos ao leitor, para maior compreensão da ideia de *devoir*, tratada aqui, consultar: <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/entry.php?entryID=641>

¹³Tales de Mileto (em grego antigo: Θαλῆς ὁ Μιλήσιος) foi um filósofo da Grécia Antiga, o primeiro filósofo ocidental de que se tem notícia. De ascendência fenícia, nasceu em Mileto, antiga colônia grega, na Ásia Menor, atual Turquia, por volta de 624 ou 625 a.C. e faleceu aproximadamente em 556 ou 558 a.C. Tales é apontado como um dos sete sábios da Grécia Antiga. Além disso, foi o fundador da Escola Jônica. Considerava a água como sendo a origem de todas as coisas, e seus seguidores, embora discordassem quanto à “substância primordial” (que constituía a essência do universo), concordavam com ele no que dizia respeito à existência de um “princípio único” para essa natureza primordial.

¹⁴Anaximandro (em grego: Αναξίμανδρος; 610 — 547 a.C.) foi um geógrafo, matemático, astrônomo, político e filósofo pré-Socrático; discípulo de Tales, seguiu a escola jônica[1]. Os relatos doxográficos nos dão conta de que escreveu um livro intitulado "Sobre a Natureza"; contudo, essa obra se perdeu. Atribui-se a Anaximandro a confecção de um mapa do mundo habitado, a introdução na Grécia do uso do Gnômon (relógio solar) e a medição das distâncias entre as estrelas e o cálculo de sua magnitude (é o iniciador da astronomia grega). Anaximandro acreditava que o princípio de tudo são coisas chamadas apéiron e arché, que apéiron é algo que não tenha vida, e arché que tenha vida, tanto no sentido

os temas da inocência e da culpabilidade da existência, o que entenderemos como uma disputa entre uma concepção trágica e uma concepção moral da existência.

1.1 O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

*Se eu morrer muito novo, oiçam isto:
Nunca fui senão uma criança que brincava.
Fui gentio como o sol e a água,
De uma religião universal que só os homens não têm.
Fui feliz porque não pedi cousa nenhuma,
Nem procurei achar nada,
Nem achei que houvesse mais explicação
Que a palavra explicação não ter sentido nenhum.
(Fernando Pessoa - Alberto Caeiro, 7-11-1915).*

O nascimento da tragédia ou *helenismo e pessimismo* é a obra em que Nietzsche se propõe a analisar a tragédia grega, e por isso, esse livro é considerado uma das obras mais importantes da estética do século XIX¹⁶. Ao mesmo tempo em que analisa a tragédia grega, Nietzsche constrói o seu pensamento em torno de uma quebra em relação ao modo habitual de se conceber a arte, a tragédia grega, a própria Grécia bem como a filosofia.

Sobre essa obra, é interessante notar que dezesseis anos após a sua publicação, Nietzsche a revisa apresentando um prefácio intitulado, *Tentativa de autocrítica*. Aqui Nietzsche descreve *O nascimento da tragédia* criticamente, atribuindo a essa obra adjetivos como problemático, bizarro, impossível, mal escrito, frenético, confuso nas imagens, sentimental, açucarado, desigual no ritmo. Leitores não acostumados com o modo de escrever desse filósofo, assim como também não habituados com a sua alta acidez, provavelmente concordarão com muitos aspectos levantados, inclusive pelo próprio Nietzsche, nesse tardio prefácio. Contudo, não se pode negar o valor desse escrito para o conjunto da obra nietzscheana, para a ciência estética¹⁷ tendo em vista o

quantitativo (externa e espacialmente), quanto no sentido qualitativo (internamente). Esse a-peiron é algo insurgido (não surgiu nunca, embora exista) e imortal. Além de definir o princípio, Anaximandro se preocupa com os "comos e porquês" das coisas todas que saem do princípio.

¹⁵ Heráclito de Éfeso (Grego: Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, aprox. 535 a.C. - 475 a.C.) foi um filósofo pré-socrático considerado o "pai da dialética". Recebeu a alcunha de "Obscuro" principalmente em razão da obra a ele atribuída por Diógenes Laércio, Sobre a Natureza, em estilo obscuro, próximo ao das sentenças oraculares. Na vulgata filosófica, Heráclito é o pensador do "tudo flui" (*panta rei*) e do fogo, que seria o elemento do qual deriva tudo o que nos circunda. De seus escritos restaram poucos fragmentos (encontrados em obras posteriores), os quais geraram grande número de obras explicativas.

¹⁶ Conforme o posfácio de J. Guinsburg: (NIETZSCHE, 2005b, pp.155-171).

¹⁷ Nietzsche utiliza esse termo "ciência estética" na obra *O nascimento da tragédia*, 2005b, p. 27.

alto valor preditivo, pois muitas questões presentes nesse livro percorrerão a produção desse pensador.

A grande crítica realizada por Nietzsche acerca da imagem de homem teórico dá-se a partir da contraposição de uma imagem de homem intuitivo, denominada por ele *dionisíaca*. O homem intuitivo revelaria um “instinto em prol da vida”, uma contradoutrina puramente artística ao modelo de homem socrático (científico-teórico).

Aquilo que permite a Nietzsche identificar, também nas divindades, a crueldade, a inveja, o egoísmo, características marcantes dos humanos, deve-se ao fato de Nietzsche conceber as manifestações humanas e divinas, como naturais, emanadas de uma fonte comum, a natureza (*physis*).

A vivência socrática, com seu apelo essencialmente comedido, acaba por relegar a vida em prol de seus padrões absolutos, e, juntamente com ela, se vai parte da vida. Segundo Nietzsche, esta vivência, em certa medida hostil à vida, condena a tragédia, a sensualidade, os afetos, enfim, tudo aquilo que está entre nós, conosco e para nós. Aqui, é importante a compreensão do cerne da crítica ao socrático e a valorização da existência trágica. A noção existencial socrática contrapõe-se à noção existencial trágica, de forma que Nietzsche afirma ser a vivência socrática “[...] perigosa e sinistra [...] um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p.19). Ao reduzir a vida, ao controlá-la, o socrático “[...] no fundo anseia pelo nada, pelo fim, pelo repouso [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p.19), em defesa de uma vida regrada, comedida, racionalizada. Nesse sentido, os valores incutidos pelo socratismo, acabam por retirar o valor da própria vida, “[...] oprimida sob o peso do desdém e do eterno [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p.20) e sentida como “[...] indigna de ser desejada, como não válida em si [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p.20). Em contrapartida, o trágico, ao pautar-se na realidade que se configura diante de nossos olhos, não nega a vida.

Em sua ênfase pela vida, Nietzsche defende a arte trágica, ou seja, a possibilidade de conhecimento e expressão da vida através do pensamento artístico. Nietzsche defende a perspectiva, o olhar do artista sobre vida; a arte, a música e a estética seriam elementos pelos quais o artista poderia simbolizar a existência. O próprio nascimento da tragédia seria tributário da perspectiva do artista frente ao mundo, tendo em vista que a tragédia grega e mesmo a mitologia podem ser encaradas como uma forma de simbolização e compreensão da realidade a partir de

representações. Nesse sentido, segundo Nietzsche, a arte seria a atividade propriamente metafísica¹⁸ do ser humano e a existência só se justificaria enquanto fenômeno estético.

Nesse movimento, Nietzsche tece críticas à ciência e à razão que marcam a era moderna e faz um paralelo entre o cientificismo e a necessidade de logicização à própria fraqueza e dissolução dos seres humanos.

Poderia porventura, a despeito de todas as ‘ideias modernas’ e preconceitos do gosto democrático, a vitória do *otimismo*, a *racionalidade* predominante desde então, o *utilitarismo* prático e teórico, tal como a própria democracia de que são contemporâneos – ser um sintoma da força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica? (NIETZSCHE, 2005b, p.18).

Aqui, vemos a reflexão negativa à ciência, pois, com o ideal socrático essa tendência se instaura e se prolonga dos antigos gregos até os dias de Nietzsche. Por essa razão, interessa manter a referência ao caráter radical da obra que permitiu ao autor revolucionar o modo como se concebia a arte, a Grécia e que lhe possibilitou estabelecer a crítica à ciência e a apreensão da *intuição* como alternativa ao pensamento teórico, conceitual.

1.1.1 CRIAÇÃO E AFIRMAÇÃO DA VIDA

*Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.*
(Fernando Pessoa - Ricardo Reis, 14-2-1933)

Segundo a caracterização apresentada por Nietzsche n’*O Nascimento da Tragédia*, Apolo e Dionísio são pulsões que irrompem da natureza e que, na cultura grega, estão representadas nos dois deuses supremos da arte. Enquanto potências artísticas, os dois deuses, são os responsáveis pela produção da arte grega, desde a poesia homérica, passando pela poesia de Arquíloco, até chegar à tragédia, esta sendo o ápice do encontro dessas duas pulsões. Conforme as palavras do próprio Nietzsche:

¹⁸Expressão utilizada por Nietzsche no Prefácio a Richard Wagner da obra *O nascimento da tragédia*, 2005b, p. 26.

[...] ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, aparecem emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (NIETZSCHE, 2005b, p. 27).

Após esse acordo criativo, conflitante e repleto de disputas, em que a arte trágica atingiu a sua perfeição pela reconciliação da “embriaguez e da forma”, de Dionísio e Apolo, começou seu declínio, até que, invadida pelo racionalismo, morreu “tragicamente”, sendo a obra de Eurípides (que será analisada adiante) a prova do suicídio da tragédia.

Assim, n’*O nascimento da tragédia*, Nietzsche buscou evidenciar que apesar da dualidade e da constante incitação às pulsões dionisíaca e apolínea, quando estas entram em um “acordo momentâneo”, geram a tragédia. A obra suprema da arte grega representará a tensa união desses dois elementos. Apolo não é o contrário de Dionísio, eles representam pares complementares, onde um é uma parte distinta do outro, ambos tentando a aniquilação do outro para estabelecer a sua supremacia. Isso confirma a ideia de luta, de tensão, não representando a natureza e a cultura grega a partir da imagem da harmonia, e sim, de um complexo contínuo de forças conflitantes.

Como veremos adiante, a filosofia trágica expressará ao seu modo, a apreensão desse conflito incessante gerado pelo *devoir*, que torna tudo fluxo, ao qual, em um determinado momento será imputado moralmente uma culpa, e em outro, uma inocência, assemelhando-se, com isso à ideia de tragédia apresentada por Nietzsche, pois, no embate dos deuses artísticos, o que se vê é o eterno conflito, hora agradável (apolíneo), hora terrificante (dionisíaco) da existência.

Desta maneira, a dinâmica encontrada nas descrições sobre o *devoir*, permitirá compreender com mais propriedade a maneira como Nietzsche estabelece sua ideia de tragédia, pois, a luta constante entre Apolo e Dionísio, pode ser interpretada como um símile da teoria do *devoir* em Anaximandro e Heráclito¹⁹. Quer dizer, como na filosofia trágica o que se encontra em jogo na tragédia também é o problema da unidade, da multiplicidade e do sofrimento causados pela ideia de mobilidade e fluxo contínuo.

¹⁹Citamos aqui e em mais alguns momentos da dissertação a interpretação nietzscheana dos pensamentos dos pré-socráticos que nos servirão de articulação e serão abordados com mais atenção à frente nesse capítulo.

Na mitologia grega evidenciam-se as características marcantes dessas divindades. Apolo é descrito, dentre outras características como o

[...] Deus brilhante da claridade do dia, revelava-se no Sol. Zeus, seu pai, era o Céu de onde nos vem à luz, e sua mãe, Latona, personificava a Noite de onde nasce a Aurora, anunciadora do soberano senhor das horas douradas do dia. (...) Apolo, soberano da luz, era o Deus cujo raio fazia aparecer e desaparecer as flores, queimava ou aquecia a Terra, era considerado como o pai do entusiasmo, da Música e da Poesia. (...) Deus da Música e da Lira, Apolo tornou-se, como consequência natural, o Deus da Dança, da Poesia e da Inspiração [...] (MEUNIER, 1976, p. 31, 38).

Apolo, como o deus da medida e do agradável, estará eternamente em conflito com Dionísio, pois quer triunfar, e essa tentativa de triunfo é que o coloca na eterna luta, possibilitando estabelecer aqui relação entre a tragédia e a filosofia trágica, pois o fluxo constante da luta está presente no embate dos deuses da arte, assim como na *physis*.

A ideia do *devir* como suporte da tragédia remonta à teoria de Heráclito, que no fragmento 51 afirmava: “[...] a harmonia é resultante da tensão entre contrários, como a do arco e lira [...]”. O deus sol, Apolo, foi o grande harmonizador dos contrários, que ele assumia e integrava num aspecto sempre inovador. A serenidade alcançada pela divindade apolínea torna-se, para o homem grego, o símbolo da perfeição espiritual e, portanto, do espírito.

A outra divindade, o orgiástico Dionísio, era filho da união do soberano pai dos deuses, Zeus, com a deusa primaveril Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor de sua magnificência.

[...] De um ponto de vista simbólico, o deus da mania e da orgia configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques. Dionísio simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez, por todas as formas de embriaguez, a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o deus pune aqueles que lhe desprezam o culto. Desse modo, Dionísio retrataria as forças de dissolução da personalidade: às forças caóticas e primordiais da vida, provocadas pela orgia e a submersão da consciência no magma do inconsciente [...] (BRANDÃO, 1992, p. 140).

Dionísio é a outra força conflitante da tragédia, é o desmedido que se caracteriza pelo aniquilamento da individuação²⁰, que quer dissolver-se no *cosmos* a partir do *devoir*, em embriaguez e êxtase, corroborando com a analogia que diz que as forças em constante combate geram aqui a tragédia e lá a filosofia trágica.

Nietzsche recorre ao primitivo espírito grego, reconhecendo no *devoir*, quer dizer, no fluxo das coisas, a verdadeira dimensão dos fatos; a vida é um jogo constante atirada ao destino de suas forças. O *pathos* trágico se nutre do saber que tudo é uno. A vida e a morte são irmãs gêmeas arrastadas num ciclo misterioso. O caminho para o alto e o caminho para baixo, segundo se lê em Heráclito, é o mesmo. O *pathos* trágico conhece Apolo e Dionísio como irmanados.

Nietzsche descobre na tragédia grega a oposição da forma e da corrente amorfa. A esta oposição, o filósofo define como oposição entre o apolíneo e o dionisíaco. Servindo-se ainda desta diferença, desenvolve seu pensamento e integra o apolíneo no dionisíaco. Assim, a verdadeira dimensão da realidade está num recriar, numa renovação constante; os valores estão em jogo permanentemente, os valores estão sempre criando novos valores de acordo com a diversificação e a intensidade de sua força. Ora, não é outro o espírito da estética nietzscheana que se encontra centrada na embriaguez, isso é, na capacidade de se introduzir nos atos humanos mais acréscimos de força, mais movimentação, mais criatividade, pois, é a vontade de criação que dá ao homem o sentido ativo da arte como servente à vida.

Nietzsche reconhece que o mundo grego é impregnado da ideia do *devoir*, do fluxo constante das coisas, característica de todos os acontecimentos "mundanos"; a força que há no *cosmos* faz com que a vida, através do *devoir*, seja lançada em um destino que se concretiza como um jogo eterno. Quando o homem descobre que *tudo é um*, descobre o *pathos* trágico que o constitui enquanto homem. Nessa vida trágica, morte e vida são faces de uma mesma moeda, cuja constituição é misteriosa, embora seja possível descrever sua rota, seus movimentos de deslocamento, que são sempre os mesmos. Na tragédia, Dionísio e Apolo são equivalentes. E Nietzsche vê nesses dois deuses, a oposição entre a desmedida (amorfo) e a medida (forma). E como o *devoir* é unidade, sem vantagens para um em detrimento do outro, apolíneo e dionisíaco se

²⁰ Assim Nietzsche descreve, recorrendo a Schopenhauer o que entende por individuação: “[...] Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um arqueiro está sentado em seu bote, confiante na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação] [...]” (NIETZSCHE, 2005b, 30).

integram, se complementam e se completam conflitantemente. Nessa relação, a dimensão da realidade é concebida como um fazer-se sempre novo, uma recriação constante.

Apolo e Dionísio mantêm, em suas expressões, constantes relações de criação, pois a incessante luta (*devenir*) entre eles cria sempre o novo, razão pela qual ocorre, na interpretação nietzscheana, a identificação entre o *devenir* e a arte. A arte trágica será o modo pelo qual o homem poderá vivificar o *devenir*. Vivificar o *devenir* é enfrentar barreiras e a maneira encontrada pelos gregos para superação era a experiência apolínea, através do sentimento de prazer e da ideia de eternidade. A existência sem a criação da bela aparência torna a vida desqualificada, posto que, a bela aparência encobre o horrendo do mundo. Portanto, o dionisíaco e o apolíneo são apresentados como soluções estéticas ao problema do sofrimento na existência, visto que,

[...] o sistema filosófico, assim como a tragédia, precisa realizar uma tradução do conhecimento dionisíaco em representações que tornem possível a vida. E é esta necessidade de construção de uma nova forma de justificação da existência que nos outorga agora a possibilidade de compreender a filosofia trágica como canal de manifestação, na cultura, também do apolíneo [...] (BENCHIMOL, 2002, p. 132).

Na representação apolínea, vemos a criação das formas, da beleza e, nesse processo o sofrimento é velado ao vivente. Apolo é o deus do Sol, liga-se a arte plástica devido a sua afinidade com a visão, tornando-se o deus da imagem, obtendo em suas ações a arte figurada. Ele reina nas belas aparências do mundo da fantasia, pois todo homem produz imagens através do sonho e da realidade. E assim como o sonho tem um efeito sanatório e reparador, o apolíneo se contrapõe a realidade manifesta na ideia do *devenir*. Há um enorme sentimento de satisfação e prazer em criar imagens, em fazer emergir, vir à tona, a forma do informe e, esse procedimento e essa sensação prazerosa é a característica peculiar do apolíneo (NIETZSCHE, 2005b, pp. 26-27). Procedendo dessa maneira, Apolo torna-se afirmador da vida, sejam as imagens boas ou não. A experiência apolínea corrobora a produção de vida, experimentada esteticamente.

Poder-se-ia dizer que: *E quanto mais bela a forma mais terá a ideia de eternidade*. Nietzsche compreende a *intuição* da eternidade da maneira como falavam os gregos, pois, a vida se intensifica de tal modo que se eterniza no *devenir*, fazendo dela (vida) uma potência criadora.

O outro princípio da dualidade estabelecida por Nietzsche é o dionisíaco. Este entra em conflito com o apolíneo quando mergulha na unidade do próprio universo, ou Uno-primordial²¹, daí o advento da tragédia, através de uma experiência místico-intuitiva. Dionísio é o deus do vinho, liga-se à música e à arte não-figurada. A experiência dionisíaca rompe com o princípio de individuação, característica distintiva de Apolo. Assim, a perda de si mesmo, a suspensão do indivíduo, bem como suas consequências, causam terror. Tal experiência selará o laço que une pessoa a pessoa, eliminando todas as diferentes individualizações (NIETZSCHE, 2005b, p. 24).

O apolíneo e o dionisíaco mantêm entre si um movimento incessante de criação, por meio do qual são produzidas as formas artísticas trágicas. Tal processo produtivo, porém, não se dá de maneira reflexiva, como se a relação entre ambos fosse mediada por uma elaboração teleológica e racional. O movimento entre o apolíneo e o dionisíaco se assemelha à imagem do *devir* na filosofia pré-socrática grega. Por conseguinte, não é através da razão, e sim, da *intuição* que se capta todo aquele movimento de contraposição e aquele conjunto de criações, chamado arte grega. “[...] Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica mas à certeza imediata da intuição [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco[...].” (NIETZSCHE, 2005b, p. 27).

Assim, Nietzsche compreende que o universo humano é constituído de forças conflitantes e contraditórias, em que sempre ocorre a busca de uma reconciliação (normalmente inalcançável), jamais pacíficas, sequer instalam progresso, onde o que impera é a busca de domínio sobre as demais, mais que isso, é a busca por um triunfo do apolíneo sobre o dionisíaco e vice-versa. Permanecendo no domínio da arte, vê-se o tema também na obra *A visão dionisíaca do mundo*. Nietzsche dirá que o grego “[...] conhecia os terrores e horrores da existência [...]” (NIETZSCHE, 2005a, p. 16), sendo um povo sensível à dor, ao sofrimento, ao “[...] grave, o triste, o baço, o sombrio [...]” (NIETZSCHE, 2005a, p.6). E que, sendo assim, esse povo soube viver e conviver com essa natureza violenta por muito tempo. As tragédias seriam, ao juízo de Nietzsche, o mais característico exemplo disso.

²¹O Uno-primordial não é apenas a unidade que precisa se manifestar na multiplicidade, mas é também o indeterminado que tem de se expressar através da determinidade. [...] Ele é, pelo contrário, o núcleo informe que contém, *em potência*, todas as determinações particulares possíveis, o cerne eternamente repleto de todas as “incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da Vontade do Mundo” (BENCHIMOL, 2002, p. 60).

Por ocasião da análise sobre *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche, ao se referir aos gregos com um povo que possuía uma cultura trágica, o faz considerando o conjunto da cultura grega. Assim, n'A *Visão dionisíaca do mundo*, a questão sobre o mundo grego permanece como fundamental, ou seja, busca mostrar o que significa dizer que o mundo é trágico, a partir da arte. O pressuposto para a análise nietzscheana neste momento será o deus Dionísio que terá como incumbência apresentar o mundo como um espetáculo de horror, violência e destruição. Ou seja, é na arte dionisíaca que o filósofo busca o lado assombroso da *physis*, quer dizer, é na figura de um deus que se despedaça e que se aniquila pela arte que será possível intuir a visão trágica do mundo.

Se o dionisíaco é arrebatamento, despedaçamento “[...] de tudo que chegou à existência [...]” (NIETZSCHE, 2005a, p. 19), deve-se dizer que o indivíduo, como parte da *physis*, está condicionado a essa mesma lei. É nessa aniquilação que o indivíduo percebe o sofrimento e a dor; o sem-sentido do mundo se manifesta como dilaceração, mas também, como uma embriaguez do sofrer. O ápice de uma tragédia é também o ápice do sofrimento. Com isso, o homem sente a *physis* aniquilá-lo: é como se o jogo de Anaximandro fosse novamente jogado, o *devoir* como expiação se torna incessante, surgindo novamente o pessimismo.

“[...] A terrível pulsão (*Trieb*) para a existência ao mesmo tempo que a contínua morte de tudo[...]” (NIETZSCHE, 2005a, p. 19), continua demonstrando a natureza em sua autenticidade violenta, portanto, mantém-se no terreno do sofrimento descrito por Anaximandro e o homem grego será aniquilado pela *physis*.

Quando esse jogo é transformado em celebração ao deus Dionísio, a *hybris*²² humana se revela em prazer, sofrimento e conhecimento; aqui o que o grego experimenta é a manifestação do *Uno-primordial*, ou do arrebatamento, da aniquilação das barreiras e dos limites da existência; não para uma existência particular, mas para uma existência cósmica. O homem deixa de ser homem para ser natureza, o culto dionisíaco impõe essa condição, a anulação de si e a transformação do homem em homem universal, cósmico e, nesse processo, o que se tem é dor e sofrimento (o homem é aniquilado), um sofrimento dilacerante. Neste estado o homem se entrega a esse ritual

²²A húbri ou *hybris* (em grego ὕβρις) é um conceito grego que pode ser traduzido como "tudo que passa da medida; descomedimento" e que atualmente alude a uma confiança excessiva, um orgulho exagerado, presunção, arrogância ou insolência (originalmente contra os deuses), que com frequência termina sendo punida. Na Antiga Grécia, aludia a um desprezo temerário pelo espaço pessoal alheio, unido à falta de controle sobre os próprios impulsos, sendo um sentimento violento inspirado pelas paixões exageradas, consideradas doenças pelo seu caráter irracional e desequilibrado, e concretamente por Até (a fúria ou o orgulho). Opõe-se à *sofrósina*, a virtude da prudência, do bom senso e do comedimento.

embriagante, não para pagar por uma injustiça como dizia Anaximandro, mas para que o múltiplo se torne *uno*, como dizia Heráclito.

E, após essa celebração embriagante, advém o “*despertar da embriaguez*”, a tomada de consciência baseada em uma sabedoria trágica que impôs o seu veredicto, embriaguez que traz a marca do aniquilamento e da dor, assim definida por Nietzsche: “[...] Na consciência do despertar da embriaguez ele [o grego dionisíaco] vê por toda parte o horrível ou absurdo do ser humano [...]” (2005a, p. 25).

Despertado para a revelação da natureza do homem, interpretada pelo dionisíaco como terrificante, vêm à tona os dizeres de Sileno, o deus silvestre companheiro de Dionísio. É importante salientar que com o despertar da embriaguez dionisíaca, o grego começou a perceber o mundo da criação-aniquilação apenas como aniquilação, um absurdo, tornando-se sem sentido a ideia de Moira e as determinações de seus deuses. Agora Sileno fala aos ouvidos dos gregos que antes do dionisíaco não se abalavam com o horror da natureza descrita por Heráclito e não buscavam evitá-la, agora a sabedoria de Sileno os perturba.

1.1.2 O PERTURBADOR ENSINAMENTO DE SILENO

Poema em linha reta

*Nunca conheci quem tivesse levado porrada.
Todos os meus conhecidos têm sido campeões em tudo.
E eu, tantas vezes reles, tantas vezes porco, tantas vezes vil,
Eu tantas vezes irresponsavelmente parasita,
Indesculpavelmente sujo,
Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho,
Eu, que tantas vezes tenho sido ridículo, absurdo...
(Fernando Pessoa - Álvaro de Campos)*

Sileno é peça fundamental na constituição dessa visão de mundo, pois, seus dizeres mostram ao grego uma imagem desconcertante da impotência do homem no mundo. Conforme ensina a lenda grega, Sileno, após ser capturado por Midas, teria dito: “[...] Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! [...] O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 36).

Dionísio, o deus silvestre Sileno, com sua sabedoria, consegue abalar o espírito do grego apolíneo, que sabia viver e conviver com o *devoir*, fazendo-o ver a *physis* com outros olhos. Essa outra visão torna-se inquietante: agora, a ideia do *devoir*, descrita por

Heráclito, dá lugar a um sofrimento que o grego supunha evitável. Este sofrimento, o sofrimento dionisíaco, põe a existência em perigo, – como no caso de Heráclito –, mas, também impede a contemplação mística e a elevação moral – como no caso de Anaximandro.

Com a ideia do dionisíaco impõe-se um sofrimento sem sentido. E se com Anaximandro e com Heráclito a criação-aniquilação eram faces do *devoir*, com os dizeres de Sileno, essa atividade dinâmica se constitui em uma forma de dor e se torna indesejável, intolerável e inaceitável.

N’A *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* existe uma visão do mundo pautada na ideia de um *devoir* trágico como criação-aniquilação, natural (Heráclito), em Anaximandro o *devoir* trágico é punição, daí o pessimismo. Já em Sileno e Dionísio o mundo é um absurdo que traz dor, razão pela qual o grego tentará evitar mais do que conviver com esta figuração do vir a ser.

Para Nietzsche, existe neste povo um anseio pela beleza – que traz a melancolia e a dor – bem como um anseio pelo feio – o grego está imerso no oceano da aniquilação. Tais anseios podem ser vislumbrados na visão artística grega, daí a preocupação da filosofia em mostrar a divindade dionisíaca como representante de uma parte da tragédia grega, particularmente do mito trágico, apresentando-a na seguinte definição: “[...] A boa e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo que há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 17).

A vida é um eterno jogo entre prazer e desprazer, “[...] da mais elevada alegria soa o grito de horror ou lamento anelante [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 34) e o grego soube jogar com o terrífico na existência como nenhum outro povo, Nietzsche considerava nesse ato o grego como modelar.

Esse sofrimento pela aniquilação, que o grego percebe, e que Nietzsche destaca em seus primeiros escritos, advém da sabedoria dionisíaca, que “[...] é um horror antinatural, que aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 65).

Quando essa sabedoria o chama, não existe um caminho que seja agradável e indolor, pois esta sabedoria, além de revelar o mundo como absurdo, fez com que o homem grego o percebesse e o pensasse como evitável - expressa no mundo olímpico, mas, acabou se deparando com uma lei inevitável e inflexível.

Em Sileno e Dionísio o grego conviverá com o sofrimento de uma maneira diferente, pois, se numa interpretação o sofrimento fazia parte de um jogo inocente e imprescindível de ser jogado, nessa outra um deus nos diz que essa natureza humana é miserável e que não deveria ser prolongada. Portanto, com essa revelação, como conviver com o sofrimento de maneira inalterável?

Assim o sofrimento permanece, pois,

[...] as imagens agradáveis e amistosas não são as únicas que o sujeito experimenta dentro de si com aquela onicompreensão, mas outrossim as sérias, sombrias, tristes, escuras, as súbitas inibições, as zombarias do acaso, as inquietas expectativas, em suma, toda a “divina comédia” da vida, com seu Inferno, desfila à sua frente [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 29).

Parece não existir alívio, parece já não existir uma alternativa que possa devolver ao grego aquela inocência do jogo do *Eão*²³ que tem e que deve ser jogado de acordo com as regras que Heráclito visualizou na *physis*. Em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, Nietzsche explicita a ideia segundo a qual os gregos conviviam com a criação-aniquilação apreendendo este como um eterno jogo, uma brincadeira interminável. N’*A visão dionisíaca do mundo* o que se tem são gregos que querem fugir desse miserável jogo. Em comum esses filósofos e deuses (Anaximandro, Heráclito, Sileno e Dionísio) nos revelam que a natureza não é o “melhor dos mundos possíveis”.

Se o grego em certo momento soube, viveu e conviveu com o sofrimento trágico, tendo para com esse jogo uma atitude ativa e vivificante, com o revelar de Sileno, o mesmo enfrentador de outrora aparece agora como vulnerável. Então a dor toma proporções antes ignoradas, o jogo não pode ter o velho vencedor de sempre (o *deivir*), o grego quer vencer e viver sem dor e sem aniquilação, contrariando, mesmo que inutilmente, o “ilogismo da ordem do mundo”.

²³Na mitologia grega, *Chronos* ou *Khronos* (em grego Χρόνος, que significa ‘tempo’; em latim *Chronus*) era a personificação do tempo. Também era habitual chamar-lhe *Eón* ou *Aión* (em grego Αἰών). Os gregos antigos tinham duas palavras para o tempo: *chronos* e *kairos*. Enquanto *chronos* refere-se ao tempo cronológico, ou sequencial, que pode ser medido, *kairos* refere-se a um momento indeterminado no tempo, em que algo especial acontece, em Teologia, é "o tempo de Deus". *Chronos* tem sido frequentemente confundido com o titã Cronos, especialmente durante o período alexandrino e renascentista. De acordo com a *teogonia* órfica, *Chronos* surgiu no princípio dos tempos, formado por si mesmo. Era um ser incorpóreo e serpentino possuindo três cabeças, uma de homem, uma de touro e outra de leão. Uniu-se à sua companheira *Ananke* (a inevitabilidade) numa espiral em volta do ovo primogênito separando-o, formando então o Universo ordenado com a Terra, o mar e o céu. Permaneceu como um deus remoto e sem corpo, do tempo, que rodeava o Universo, conduzindo a rotação dos céus e o caminhar eterno do tempo, aparecendo ocasionalmente perante Zeus sob a forma de um homem idoso de longos cabelos e barba brancos, embora permanecesse a maior parte do tempo em forma de uma força para além do alcance e do poder dos deuses mais jovens.

1.1.3 SÓCRATES, EURÍPEDES: O CONCEITO COMO DESTRUIÇÃO DO TRÁGICO E EMBOTAMENTO DA INTUIÇÃO

O Guardador De Rebanhos

*O que penso eu do mundo?
Sei lá o que penso do mundo!
Se eu adoecesse pensaria nisso.
Que ideia tenho eu das cousas?
Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos?
Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma
E sobre a criação do Mundo?
Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos
E não pensar. É correr as cortinas
Da minha janela (mas ela não tem cortinas).
O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
(Fernando Pessoa - Alberto Caeiro 08-03-1914).*

Na tentativa desse livramento surgem as figuras do filósofo Sócrates e seu “discípulo”, o poeta Eurípedes, com suas artimanhas para superar o ilogismo do mundo. Uma das vitórias do otimismo estético-socrático sobre a tragédia ática, como é possível apreender das teses d’*O Nascimento da tragédia*, foi conquistada através do primeiro poeta “sóbrio” Eurípedes, que se vale dos ideais teóricos de Sócrates para fazer arte.

Em sua primeira obra, uma parte dos conceitos tratados por Nietzsche vem da filosofia grega pré-socrática. Com isso visa nesse resgate mostrar como a tragédia ática surgiu no seio daquele povo, fazendo assim sua defesa de uma metafísica artística, propondo por sua vez o abandono de toda cosmovisão sugerida pelo otimismo racionalista de Sócrates, e, por conseguinte, o resgate do trágico.

Aqui busca-se demonstrar, mediante os preceitos nietzscheanos que melhor realizam essa tarefa, como o socratismo destrói a tragédia grega, preceitos artísticos esses que no âmbito da arte ele chamará de impulsos artísticos, ou forças conflitantes: de um lado a força limitante e luminosa do deus Apolo, e, de outro lado, a força desintegrante e embriagante do deus orgiástico Dionísio, forças que garantem o surgimento da tragédia.

Após ter apresentado a solução do enigma do nascimento da tragédia, Nietzsche também mostrará como a tragédia sucumbiu, dando lugar à nova tragédia e seu novo poeta, Eurípedes, o poeta que, tendo se encantado com os preceitos socráticos, transpôs para o teatro todo racionalismo que Sócrates propôs para a vida. Essa nova forma

artística aparta-se das antigas forças apolínea e dionisíaca que figuravam na tragédia pré-eurípideana, gerando, não apenas uma outra forma de teatro, mas também, uma nova consideração sobre a existência.

A tragédia ática que Nietzsche concebe como afirmação de vida, ao ser aniquilada pelo socratismo, deixou um vazio para o trato da vida que a nova tragédia eurípideana tenta preencher. O que Nietzsche percebe nessa nova tragédia é que ela destruiu o trágico e agora resolve o problema do trágico seguindo os fios do encadeamento lógico.

Nietzsche deixa claro em seu primeiro trabalho que a tragédia só mantém o trágico se mantiver, em constante enlace, as forças luminescentes e as forças embriagantes, ou seja, apolíneas e dionisíacas, uma e outra se enfrentando e se fortalecendo para tentar superar uma à outra, embora sendo a reconciliação o papel mais salutar de ambas as forças, conduzidas pela sabedoria mítica, caracterizando assim a tragédia como uma fusão de poesia, música e ditirambos, sendo essas as partes (apolíneas e dionisíacas) que constituem a tragédia, pois, conforme Nietzsche, a ausência de qualquer uma delas criaria outra arte, jamais a trágica.

Conforme sustentado n' *O nascimento da tragédia*, o ocaso da tragédia se inicia quando Eurípedes começa a elaborar e representar o espetáculo cênico de forma distinta do antigo proceder cênico. Essa distinção percebemos quando vemos em cena o espectador, quer dizer, o homem comum que passa a fazer parte da constituição da representação, como diz Nietzsche (2005b, p. 73): “[...] O homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco[...]”, ou, “[...] No essencial, o espectador via e ouvia agora o seu duplo no palco eurípideano e alegrava-se com o fato de que soubesse falar tão bem [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 74). O papel do espectador já não está mais ligado ao coro trágico, agora ele está equiparado ao herói, com essa interpretação o herói perde sua divinização e passa a se assemelhar ao humano.

Como dito, o mito é substituído por questões ordinárias, corriqueiras:

[...] agora o herói virtuoso tem que ser um dialético, agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível; agora a solução transcendental da justiça de Ésquilo é rebaixada ao nível do raso e insolente da “justiça poética”, com seu habitual *deus ex machina* [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 89).

Ao impor esse novo modo de articular e criar a arte, com um orgulho de ver o homem comum resolvendo racionalmente seus problemas, os preceitos socráticos são atingidos e a arte agora é a “[...] arte de servir-se de regras, de esquadros para medir versos, de observar, de pensar, de ver, de entender [...]” (NIETZSCHE *apud*. RODRIGUES, 2003, p. 73).

Com a primeira mudança há uma transformação na relação espectador e artista. Nesse ponto a interpretação nietzscheana compreende essa relação como um possível anseio de Eurípides em unir-se ao público. Talvez popularizar completamente a tragédia “nova”. Mas, o possível anseio de Nietzsche não encontra sustentação, posto que, posteriormente perceberá nessa nova tragédia euripideana um aspecto político. Naquele momento, Eurípides se importaria mais em tratar das questões do homem “real” cotidiano e corriqueiro e menos dos heróis mitológicos e quiméricos, frutos da imaginação e da tradição grega.

A mediocridade burguesa, sobre a qual Eurípides edificou todas as suas esperanças políticas, tomou agora a palavra, quando até ali o semideus na tragédia e o sátiro bêbado ou o semi-homem na comédia haviam determinado o caráter da linguagem. E assim o Eurípides aristofanesco realça em louvor próprio o fato de ter representado a vida e a atividade comuns, todos conhecidas, diárias, sobre as quais todo mundo está capacitado a dar opinião. Se agora a massa inteira filosofa, administra suas terras e bens e conduz seus processos com inaudita inteligência, isso, diz Eurípides, constitui mérito seu e efeito da sabedoria por ele inoculada no povo (NIETZSCHE, 2005b, p. 74).

Essa nova maneira de tratar o espectador e por consequência a arte, com objetividade e justificação é pretendida por Eurípides para “[...] Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 78). Assim, a arte será concebida a serviço da realidade imediata, consciente e inteligível, preceitos esses herdados do socratismo que pregava o entendimento causal e lógico como capazes de produzir a beleza e amenizar a dor primordial. Esse foi o legado socrático para o poeta Eurípides, uma arte moralizante. Nietzsche vê Eurípides substituir o herói trágico dionisíaco, em suas diversas máscaras, pelo homem cotidiano, construindo uma encenação que não mais fala das moiras implacáveis, mas apenas de frivolidades do dia a dia, das corriqueiras relações humanas.

E faz isso com um orgulho expressivo:

[...] Somente eu inoculei a estes que nos rodeiam tal sabedoria, ao emprestar-lhes o pensamento e o conceito da arte; de tal modo que aqui/ agora todo mundo filosofa, e administra a casa e o pátio, o campo e os animais com mais inteligência que nunca: continuamente investiga e reflete por quê?, para quê?, quem?, de onde?, como?, o quê?/ Aonde isto chegou, quem me tirou aquilo? [...] (NIETZSCHE *apud*. RODRIGUES, 2003, p. 73).

A tragicidade da arte sofre uma transformação, como afirma Luiza Gontijo Rodrigues (1998, p. 69-70):

[...] A crença de Eurípedes na importância da clareza do entendimento era originária de um mundo distante daquele habitado tanto pela estética apolínea quanto pela dionisíaca. Impulsionado por esse credo, Eurípedes pretende, por meio do esclarecimento para o espectador do desenrolar do drama, por meio da dissipação daquela, para ele equívoca, obscuridade enigmática permitida por todos os poetas até então, transformar o teatro em veículo para uma pedagogia para a consciência (...). Dando origem a um "teatro naturalista" a serviço de uma pedagogia para a verdade [...].

A partir da arte de Eurípedes, desvela-se o fundamento da civilização ocidental, serva do racionalismo de Sócrates, que luta contra os artistas trágicos com os dizeres, ou princípios: “[...] tudo deve ser inteligível para ser belo; só o sabedor é virtuoso [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 81), fazendo do herói agora um falador que tem por meta manifestar sua virtuosidade alcançada e efetivada com sabedoria. Se na arte anterior a Eurípedes o que vemos são dois impulsos ou forças que Nietzsche chama de dionisíacas e apolíneas, agora, nesse seguidor de Sócrates, o impulso que faz arte é o impulso lógico, racional, causal, conseqüente e justificado inteligivelmente.

Para Nietzsche, esse novo impulso é aniquilador dos saberes intuitivos e não causais de outrora. O responsável por isso é o velho e irônico Sócrates, o homem que doma todos os seus instintos mediante a razão, deixando a ascese como legado para toda civilização ocidental. Sócrates oferece, através de seus princípios, uma novíssima forma de lidar com o mundo da existência dolorosa: inteligibilidade, melhor dizendo, a verdade do mundo quando alcançada pela razão, dá prazer e justifica a existência.

A destruição da tragédia também se dá no campo da linguagem eurípideana, pois ao seguir os passos sugeridos por Sócrates, Eurípedes traz para a representação uma linguagem não mais musical e ditirâmbica, mas sim, um falar através de conceitos e de argumentos logicamente demonstrados e justificados. Agora não é mais pelo *pathos* que o herói convence de suas pretensões, a palavra agora consegue esse feito de

convencimento, como Sócrates - o falador - que convenciam seus interlocutores nos diálogos platônicos. Essa maneira de fazer arte, que orgulhava Eurípides, fazia-o dizer, em alto e bom som, que seus espectadores, “[...] o povo aprendeu a observar, a discutir e a tirar consequências, segundo as regras da arte e com as mais matreiras sofisticações [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 74).

O novo teatro faz o homem pensar, não mais sentir, não é mais artístico, no sentido preciso do termo, agora se reflete, se procura as conexões lógicas, agora o homem impulsionado para a verdade demonstrável quer discutir o que vê, pois agora vê causas e efeitos e julga-os mediante as mais "sofisticadas" regras.

Regras sofisticadas, eis a *força* que destruiu a tragédia, ou seja, o socratismo estético. Na nova comédia, tudo precisa ser previamente estabelecido, daí a necessidade do prólogo, que contextualiza os acontecimentos que se sucederão durante todo o espetáculo; assim, ao esclarecer tudo, a didática define o que cada espectador deve ver e sentir, limitando e direcionando os sentimentos, criando nesse caso uma arte de valor educativo e imediato. Nas palavras de Nietzsche: “[...] O prólogo euripídico nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 81), e descreve seu mecanismo evidenciando “[...] Que uma personagem individual se apresente no início da peça contando quem ela é, o que precedeu à ação, o que aconteceu até então, sim, o que no decurso da peça há de acontecer [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 81).

Nietzsche, em sua interpretação sobre a tragédia grega (Ésquilo, Sófocles), sugere que essa sucumbe com Eurípides dizendo que “[...] Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo no drama de Eurípides [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 81), pois a relação tensa entre os impulsos dionisíacos e apolíneos que constituía a arte grega trágica é dissolvida quando esse poeta introduz o prólogo e por meio dos seus encadeamentos lógicos, abandona tanto Apolo quanto Dionísio. Esse ato, no entanto, para Nietzsche, não foi praticado apenas por Eurípides, mas também por seu companheiro, Sócrates. Dessa união nasce uma nova cosmovisão de mundo para o povo grego. A antiga tragédia, na relação tensa entre Dionísio e Apolo, para Nietzsche assegurava aos gregos uma seriedade, a qual possibilitava enfrentar a existência sem ressalvas, com uma alegria trágica. Já com a nova tragédia euripideana o que era ofertado ao grego era uma “leviandade excêntrica”.

Nietzsche utiliza-se da figura de Eurípides apenas como uma ilustração, máscara para a sua questão fundamental, a saber, a contraposição incontornável que vislumbra

no solo (trágico) grego: o socratismo contra o dionisíaco²⁴, quer dizer, a ciência contra a arte. Como figura, Eurípides e a sua estética são deixados e a discussão será travada com Sócrates e seu racionalismo, que Nietzsche apresenta em duas formulações ou preceitos: “[...] tudo deve ser inteligível para ser belo e só o sabedor é virtuoso [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 81). Ou seja, a nova tragédia, sem o dionisíaco e com o homem cotidiano, deverá explicar-se e a virtude só será alcançada pelo sábio.

Contrário ao homem que vivia na concepção trágica, enfrentando o mundo destemidamente, aos moldes da criança e do artista heraclítico (como será abordado adiante), o homem teórico necessitará da ciência para viver, e esta forma de conhecimento está sob os preceitos socráticos. Eis a formulação da questão paradoxal apontada por Nietzsche: *Viver os preceitos socráticos é negar a vida trágica; viver tragicamente é negar o socratismo.*

O saber teórico é racional e dialético e pressupõe encontrar a verdade existente em cada coisa, conforme a passagem que descreve a ação socrática:

[...] em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. “Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo respeito [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 85).

O homem teórico, que caminha com a razão, nega o instinto, condena a tragédia, pois seus passos guiam-se por causalidades, regularidades e nesta outra, os passos são aleatórios, casuais, irregulares, um caminhar para o terror, mas também, para a alegria possível. Essa contradição entre o socratismo e o trágico fica clara quando Nietzsche diz:

²⁴É importante destacar que Nietzsche faz, n’*O nascimento da tragédia*, referência ao dionisíaco, tanto para expressar o deus Dionísio, como parte integrante da tragédia, quanto para expressar a própria concepção de tragédia.

[...] Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem que transmutar-se em *arte*, que *é o objeto propriamente visado por esse mecanismo* [...] (2005b, p. 93).

A fonte, nietzscheana, será também a filosofia dos gregos pré-socráticos. Seus olhos visam encontrar um saber que destrua o otimismo da razão e que novamente possibilite a florescência da vida perante tudo que é a existência nesse mundo dinâmico, para usar o ideal de Heráclito, com que Nietzsche concordava. Nietzsche busca encontrar além da razão teórica uma justificação para a vida. A Grécia pré-socrática lhe oferece esse consolo, daí sua amistosidade para com os gregos pré-socráticos, aqueles que Nietzsche denomina como os da “melhor idade”. Isso porque Nietzsche viu que nesse povo, não havia doença que não se transformasse em saúde e nem maior demonstração e esbanjamento de força e produção de beleza, como afirma Giacóia: “[...] 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 [...]” (2000, p. 33).

Os gregos conseguiram isso graças ao trágico. Porém, Sócrates surge para destruir esse consolo, essa forma opulenta de existência. O símbolo Sócrates levanta em Nietzsche uma suspeita: “[...] Sócrates era afinal de contas um grego? [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 19), pois, contrário a toda a tragicidade de seus concidadãos, em seu interior somente a dialética e a lógica tinham valores “consoladores”.

Nesse questionar, a suspeita é evidente, pois aí Nietzsche destaca que: “[...] Não é sempre a energia, por vezes é a **fraqueza**, que nos permite passar além da necessidade do belo, tão profundamente sentida pelas almas trágicas [...]” (NIETZSCHE, 1976, pp. 21-22).

Nietzsche apreende na nova comédia de Eurípedes, elaborada nos preceitos socráticos uma fraqueza, uma incapacidade de sentir o belo, de compreender o fundo misterioso da natureza, e para ultrapassar esse fundo, usa de uma fraqueza, embora engenhosamente iludindo a todos como se nesse modo de agir transbordasse saúde. Sócrates e seu logicismo “[...] aniquilou e perdeu seu instinto, ela não pode mais,

confiando no 'animal sagrado', soltar as rédeas, se seu entendimento vacila e seu caminho conduz através de desertos. Assim o indivíduo torna-se covarde e inseguro [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 42). Agora a ciência começa a dominar a vida, Sócrates quer esse domínio por não entender tragicamente, mas, para Nietzsche esse novo “[...] saber não aperfeiçoa a natureza, ele apenas mortifica a tua própria natureza [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 77) demonstrando essa fraqueza exclusiva do socratismo.

Esse covarde não passa de um “[...] tagarela precoce e sabichão [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 91). Ante uma imagem fascinante como a de Heráclito, ou dos poetas trágicos (Sófocles e Ésquilo), Nietzsche depara-se com Eurípedes e Sócrates, ambos orgulhosos de conseguirem que os homens discutam, criando uma civilização de faladores. Agora é pela falação, pela palavra que o homem enfrenta a crueldade da vida e não mais pela música e pelo mito trágico. A *palavra*, esse horizonte tão limitado, é que se torna o cerne do homem civilizado.

Sócrates é um decadente contagioso, pois, espalha por toda a civilização a sua perscrutação em busca da verdade, acabando com a vida trágica, posto que,

[...] enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade de *per defectum!*[...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 86).

Nietzsche recusa o socratismo, pois, ele inverte o processo de afirmação e criação, gerando uma monstruosidade, e essa é, na interpretação nietzscheana, uma característica de decadência, que é a desagregação do que é nobre, conforme dirá:

[...] A mim mesmo essa irreverência de pensar que os grandes sábios são tipos decadentes se me ocorreu pela primeira vez justamente em um caso em que a ele se opõe do modo mais enérgico o preconceito erudito e não-erudito: eu me dei conta de que Sócrates e Platão são sintomas de decaimento, instrumentos da dissolução grega, pseudogregos, antigregos [...] (NIETZSCHE *apud*. RODRIGUES, 2003, p. 83).

Esse ser socrático mudou o caminho da helenidade, nitidamente constatada na assertiva de Gontijo:

[...] Sócrates caminhou na “contramão” daquele ser grego de alma apolínea que havia escutado a terrível sabedoria dionisíaca ecoar

através da sentença de Sileno e buscara, na arte, consolo e alívio para o desgosto em sua alma. Carregando um desmedido apreço pela consciência, incapaz de permitir aos instintos conduzirem sua força criadora e negando a todos a sua volta esta possibilidade, Sócrates torna-se, com a criação dialética, além de severo “juiz” dos impulsos alheios, um eficiente “pedagogo do entendimento” [...] (2003, p. 84).

O homem agora tem um guia do conhecimento, por extensão um poeta da razão que os ensina a perguntar para que possa ser conduzido, não mais pelas moiras como nos antigos mitos representados pelos heróis trágicos, agora o homem encontrará a regularidade da *physis* e encontrará sua razão de ser.

Negando o trágico, elemento primordial da cultura anterior, esse otimista cria um novo tipo de comportamento e de homem, ou seja,

[...] o tipo de homem teórico, encarnado por Sócrates, acredita ser possível, mediante o princípio de causalidade, desvendar os segredos mais abissais da realidade - não somente conhecê-los, mas também corrigi-los. O otimismo teórico considera a ciência um remédio universal, que cura a ferida eterna do existir, e identifica no erro e na ignorância a fonte de todo mal [...] (GIACIOIA, 2000, p. 35).

Ou seja, diante do "otimismo" socrático, que busca uma pretensa verdade universal, sua crítica à explicação mitológica e à tragédia (pois ambas são injustificadas e não seguem nenhuma cadeia causal) e, conseqüentemente, a aniquilação das pulsões afirmadoras da vida, Nietzsche não poupará esforços para demonstrar que esse otimismo é uma doença que se instaurou entre os trágicos, e sentencia:

[...] se tem necessidade de fazer da razão um tirano, como Sócrates o fez, então o risco de que outra coisa faça-se tirano não deve ser irrisório. A racionalidade foi outrora desvendada como salvadora; nem Sócrates, nem seus “doentes” estavam livres para serem racionais. Ser racional foi de rigueur, foi o seu último remédio. O fanatismo, com o qual toda reflexão grega se lança para a racionalidade, trai uma situação desesperadora. Estava-se em risco, só se tinha uma escolha: ou perecer, ou ser absurdamente racional... O moralismo dos filósofos gregos desde Platão está condicionado patologicamente; do mesmo modo que sua avaliação da dialética [...] (NIETZSCHE, 2000, p. 22).

Interpretando dessa maneira o socratismo, Nietzsche pressente que com a anulação das pulsões pela lógica, a humanidade foi levada por um novo caminho que, no século XIX, dá mostras de sua deficiência. Tendo em vista que,

[...] a Sócrates, porém, parecia que a arte trágica nunca “diz a verdade”: sem considerar o fato de que se dirigia àquele que “não tem muito entendimento”, portanto, não se dirigia aos filósofos, há, aí, segundo Sócrates, um duplo motivo para se manter distância do trágico. Como Platão, ele a incluía nas artes adadoras, que não representam o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas; e o fez com tanto êxito que o jovem poeta trágico chamado Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates [...] (NIETZSCHE, 2005b, pp. 87-88).

Se a dialética corrompe toda e qualquer civilização saudável, faz-se necessário que surja novamente uma arte capaz de devolver a saúde da vida que floresceu na idade trágica. Para tanto, é preciso novamente fundir mito e música e estabelecer novamente a resplandecência que o socratismo tirou da vida através da lógica e da dialética. E será mediante a encenação que novamente a vida será iluminada, é na representação cênica, no teatro trágico, que a vida voltará a ter seu consolo. Se é no placo que o socratismo aniquilou a vida, é também lá que deveremos encontrar o móvel conversor de dor em êxtase e a doença em vida. Agora, é necessário enfrentar novamente o *colapso do mundo*, o dinamismo do *devenir*, mas, para novamente afirmá-lo;

[...] reconhecer nesse irracional, nas dores da criação e no imoralismo mesmo da vida, as únicas condições que permitirão à humanidade realizar valores novos, superiores a todos aqueles que o otimismo racionalista tinha podido até então conceber, - neste sentido, se orientou, desde o início, o pensamento de Nietzsche [...] (SPENLÉ, 1945, p. 148).

Transvalorando o socratismo em tragicidade novamente.

Nietzsche, n’*O nascimento da tragédia*, propõe o resgate do impulso dionisíaco, através do ditirambo trágico, da embriaguez dionisíaca, contra esse socratismo que invadiu a arte e a vida humana. Sabendo que esse Sócrates se tornou símbolo de todo o pensar, ser e agir, superá-lo foi a tarefa que Nietzsche se impôs, empreendendo encontrar novos sentidos, rumos e atitudes para o vivente.

Nesse período, também conhecido como romântico, mais uma vez ele acerta seus golpes de punhos cerrados no otimismo. Mas Sócrates desvendou ainda mais. Ele olhou por detrás de seus atenienses nobres; ele compreendeu que no seu caso, a idiossincrasia de seu caso já não era nenhuma exceção. O mesmo tipo de degenerescência já se preparava em silêncio por toda parte. A velha Atenas caminhava para o fim - e Sócrates entendeu que todo o mundo tinha necessidade dele: de sua

mediação, de sua cura, de seu artifício pessoal de autoconservação. Por toda parte os instintos estavam em anarquia; por toda parte estava-se cinco passos além do excesso; o *monstrum in animo* era o perigo universal; “[...] os impulsos querem fazer-se tiranos; precisa-se descobrir um antitirano, que seja mais forte [...]” (NIETZSCHE, 2000, pp. 21-22).

Vê-se aqui que, ao recusar o racionalismo exacerbado, Nietzsche luta contra esse intelectualismo sombrio, arriscando-se contra a tradição histórico-filosófica e enfrenta o perigo que é viver tragicamente, repudiando ao máximo toda estrutura causal, logicamente justificada e objetivada.

Contrário a qualquer justificação racional ou lógica, Nietzsche prega a vitalidade orgiástica embriagante do deus que aniquila a compreensão conceitual, elixir revigorante que pede para o homem que exista como totalidade dinâmica, plástica e musical, ou, numa palavra, trágica. Isto porque, longe de qualquer otimismo teórico, “[...] o essencial em nossa existência permanece envolto num mistério impenetrável a qualquer explicação racional [...]” (GIACOIA, 2000, p. 36). Compreendido o socratismo como degeneração do espírito e incapacidade de alcançar as metas propostas, vale como exercício de liberdade voltar ao dionisíaco e pretendê-lo como afirmação e júbilo do vir a ser que é o *cosmos*. E é na tragédia, no mito trágico que vemos esse transbordar e adentrar no fluxo incompreensível, mas nem por isso menos vital de dor e prazer que se reconciliam para a existência humana autêntica, estabelecida para Nietzsche na relação doloroso-prazerosa dos gregos pré-socráticos, como ele pergunta e sentencia:

[...] Uma questão fundamental é a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade - esta relação permaneceu igual ou se inverteu?-aquela questão de se realmente o seu cada vez mais forte anseio de beleza, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 17).

1.1.4 APROXIMAÇÕES E ILUSTRAÇÕES DE DIONÍSIO ATRAVÉS DO ÉDIPO E DO PROMETEU EM NIETZSCHE

Cancioneiro

*Tenho tanto sentimento
Que é frequente persuadir-me
De que sou sentimental,
Mas reconheço, ao medir-me,*

*Que tudo isso é pensamento,
 Que não senti afinal.
 Temos, todos que vivemos,
 Uma vida que é vivida
 E outra vida que é pensada,
 E a única vida que temos
 É essa que é dividida
 Entre a verdadeira e a errada.
 Qual porém é a verdadeira
 E qual errada, ninguém
 Nos saberá explicar;
 E vivemos de maneira
 Que a vida que a gente tem
 É a que tem que pensar.
 (Fernando Pessoa)*

Com Sileno, vimos a dor se avolumar, com Sócrates vimos um remédio para essa dor que Nietzsche recusa como ineficaz. Agora, nas figuras de Édipo e Prometeu, as mais típicas e afirmativas para Nietzsche, exploraremos o remédio trágico, aceito por nosso autor, ou seja, a afirmação trágica da vida.

[...] Agora se nos abre, por assim dizer, a montanha mágica do Olimpo e nos mostra as suas raízes. O grego conheceu e sentiu os temores e horrores do existir: para que lhes fosse possível de algum modo viver, teve que colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos. Aquela inautida desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira (destino) a reinar impiedosa sobre todos os conhecimentos, aquele abutre a roer o grande amigo dos homens que foi Prometeu, aquele horrível destino do sagaz Édipo [...], em suma, toda aquela filosofia do deus silvano, justamente com seus míticos exemplos[...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 36-37).

Diante desse cenário que se descortina, os gregos, através das desventuras de Édipo e de Prometeu buscarão o remédio que lhes possibilitem afirmar a vida, conforme diz Nietzsche:

[...] através daquele artístico mundo intermédio dos Olímpicos, constantemente sobrepujado de novo pelos gregos ou, pelo menos, encoberto e subtraído ao olhar. Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza – como rosas a desabrochar da moita espinhosa (NIETZSCHE, 2005b, pp. 36-37).

Nietzsche traz o exemplo do Édipo, de Sófocles:

[...] A mais dolorosa figura do palco grego, o desventurado ÉDIPO, foi concebida por Sófocles como a criatura nobre que, apesar de sua sabedoria, está destinada ao erro e à miséria, mas que, no fim, por seus tremendos sofrimentos, exerce à sua volta um poder mágico abençoado, que continua a atuar mesmo depois de sua morte [...] (NIETZSCHE, 2005b, pp. 36-37).

Apesar desse herói ser condenado à mais espantosa adversidade: matar o próprio pai, se casar com a mãe e solucionar o enigma da esfinge (correndo aqui o risco de morte na não resolução), o que chama a atenção de Nietzsche é a serenidade do herói perante a tal adversidade em sua passividade, já que seus esforços em evitar o desenlace trágico de nada adiantariam, por isso a melhor atitude é a passividade. Enquanto Édipo encontra “[...] a sua suprema atividade [...]” (NIETZSCHE, 2005b, pp. 36-37) na passividade, o Prometeu de Ésquilo encontrará a sua glória na atividade, bem desvendada pelas palavras do Prometeu do jovem Goethe:

Aqui sentado, formo homens
 À minha imagem,
 Uma estirpe que seja igual a mim,
 Para sofrer, para chorar,
 Para gozar, para alegrar-se
 E para não te respeitar,
 Como eu! (GOETHE, *apud.* NIETZSCHE, 2005b, pp. 65-66).

Este trecho afirma que o homem, agora, possui *status* titânico, desafia os deuses em nome da justiça conquistando sua cultura, sua autonomia, fica dono da existência e dos limites desta – ele [o homem] possui o fogo. Antecipa-se, com isso, o crepúsculo dos deuses.

Nesta hora, parece que Nietzsche defende que, com Ésquilo, o heleno (como chamava os gregos anteriores ao socratismo) e, especialmente, “[...] o artista grego, experimentava com respeito às divindades um obscuro sentimento de dependência recíproca e precisamente no Prometeu de Ésquilo tal sentimento está simbolizado [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p.66).

O artista heleno, por meio de um titã ousado, começa a cobrar dos deuses sua parte obtida por meio da ansiedade pelo sofrimento eterno. Mesmo que ele sofra por toda vida por isso, achava que é um direito humano possuir o fogo. Édipo é o santo que aceita o destino e expia sem nada dizer; Prometeu é o herói que ousa pedir sua parte na cota das criaturas mesmo que pague caro por ela.

Nietzsche levanta a hipótese de que este mito tenha, para o heleno, a mesma significação que tem para o semítico/judaico-cristão - o pecado original -, ou seja, o desafio à divindade é o pecado original pelo qual se paga a vida toda, todos os homens e também todas as mulheres. O sacrilégio e a aceitação de suas consequências é a única saída que resta ao homem. Porém, há uma diferença entre o tratamento semítico (cristão) e o tratamento grego: o semítico concebe o sacrilégio como fruto da mentira, da cobiça, da sedução. E para os gregos, trata-se de um ato de virtude, de cobrança, uma afirmação de dignidade, uma necessidade para aquele que “[...] aspira ao titânico [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 68). Há também, nessa configuração narrativa grega, um elemento dionisíaco.

Nietzsche cita o mito de Prometeu, que roubou o fogo e assegurou a superioridade dos homens sobre os outros animais. Todavia o fogo era exclusivo dos deuses, e por isso ele deveria ser castigado. Essa lenda simboliza a busca humana por conhecimento. O titã Prometeu necessita roubar o sagrado mesmo que pague por isso. Eis a tragédia e o palco onde se dá.

Nietzsche também aponta que, ao mesmo tempo em que Prometeu é uma máscara dionisíaca, é também, em seu interesse de fazer justiça ao humano, um personagem apolíneo. Ele é, portanto como nós, um ser de dupla natureza.

Ante essas duas figuras, chegamos a dois pontos importantíssimos para a compreensão nietzscheana do trágico, a primeira onde ele constata especialmente em Édipo o seguinte, “[...] O aguilhão da sabedoria se volta contra o sábio; a sabedoria é um crime contra a natureza [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 71) e a segunda constatada no Prometeu, “[...] Tudo que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado. Isso é o mundo! Isso se chama um mundo [...]” (NIETZSCHE, 2005b, p. 69). Dessas constatações percebemos Nietzsche revelar que essas duas figuras não são nada mais que máscaras de Dionísio.

De acordo com Nietzsche, Dionísio representava o êxtase e o entusiasmo. Era considerado o deus do vinho (mostrou aos mortais como cultivar as videiras e fazer o vinho), das festas, do lazer e do prazer, e levava com seu cortejo alegria e felicidade por toda a Grécia, onde também era considerado protetor das belas artes.

Nos festivais realizados em homenagem a Dionísio, que eram geralmente festas da primavera e do vinho, foram se desenvolvendo importantes festivais em honra do deus, durante os quais grandes competições dramáticas eram conduzidas. Dessa forma, seu culto pode ser ligado ao gênero dramático.

Nietzsche discorre sobre as máscaras, dizendo que por trás de todas as máscaras se esconde uma divindade, e afirmando que Dionísio aparece em formas distintas (como herói e humano que erra). A partir dessa dualidade é que nascem os deuses e os homens: os primeiros advêm de alegria, do sorriso, e os últimos do sofrimento, das lágrimas. Porém, segundo Nietzsche, o único Dionísio verdadeiramente real aparece de forma plural, na máscara de um herói lutador, mas envolvido com vontades individuais.

[...] com isso indica que com tal despedaçamento, o verdadeiro *sofrimento* dionisíaco, é como uma transformação em ar, água, terra e fogo, que devemos considerar, portanto, o estado de individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como algo em si rejeitável. Do sorriso desse Dionísio surgiram os deuses olímpicos; de suas lágrimas, os homens [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 70).

Dionísio se despedaça em terra, água, fogo e ar, e esse é seu verdadeiro sofrimento. Esse é o processo de individuação que, portanto, é fonte e causa primordial de todo o sofrimento de Dionísio. Quando Nietzsche destaca esse dilaceramento nos elementos primordiais está afirmando que os gregos pré-socráticos eram trágicos, não só na tragédia, mas também em sua filosofia e isso veremos na filosofia trágica dos gregos pelo olhar de Nietzsche no terceiro item deste capítulo.

Para Nietzsche, o dionisíaco expressa diretamente o querer, do prazer e da dor, daquilo que há de metafísico dentro do mundo físico. Com o dionisíaco, a vontade, o íntimo da natureza, encontra sua expressão completa corporalmente, através da mímica, da dança e do canto.

Há, nesse sentido, a relação entre a arte e a vida, e o próprio sentido da cultura como formação e como processo de transformação do desejo. Existe, na música propriamente dita, um trabalho de dar forma às paixões humanas para que essas possam ser expressas artisticamente, pois, segundo Nietzsche, o dionisíaco necessita ser expresso para que não se torne destruidor.

Há uma profunda ligação entre o processo de simbolização das formas artísticas e a potência da vida. Esta é caracterizada como a vontade, que é a única verdade do ser humano. O ser humano tem a arte a fim de não morrer de verdade, ou seja: ser eternizado, ser um deus. Pode-se dizer, portanto, que a arte confere um sentido à vida, que seria o de dignificá-la, para empenhar o indivíduo a continuar vivendo.

1.2 TIPOS DE HOMENS: INTUITIVOS E RACIONAIS EM ACERCA DA VERDADE E DA MENTIRA NO SENTIDO EXTRAMORAL

O homem é um animal irracional

1. *O homem é um animal irracional, exactamente como os outros. A única diferença é que os outros são animais irracionais simples, o homem é um animal irracional complexo. É esta a conclusão que nos leva a psicologia científica, no seu estado actual de desenvolvimento. O subconsciente, inconsciente, é que dirige e impera, no homem como no animal. A consciência, a razão, o raciocínio são meros espelhos. O homem tem apenas um espelho mais polido que os animais que lhe são inferiores.*
2. *Sendo assim, toda a vida social procede de irracionalismos vários, sendo absolutamente impossível (excepto no cérebro dos loucos e dos idiotas) a ideia de uma sociedade racionalmente organizada, ou justiceiramente organizada, ou, até, bem organizada.*
3. *A única coisa superior que o homem pode conseguir é um disfarce do instinto, ou seja o domínio do instinto por meio de instinto reputado superior. Esse instinto é o instinto estético. Toda a verdadeira política e toda a verdadeira vida social superior é uma simples questão de senso estético, ou de bom gosto.*

(Fernando Pessoa - Cancioneiro)

A distinção entre o tipo racional (Sócrates) e o tipo intuitivo (trágico) é analisada sob nova perspectiva no texto *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*. Nietzsche diz nessa obra que tanto o homem racional quanto o homem intuitivo “querem dominar a vida”, todavia, cada um a seu modo, conforme explicitará.

O homem racional age dominado por abstrações e essas abstrações são formadas quando esse animal inteligente cria conceitos, a partir de “[...] igualização do não igual [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 221). O que Nietzsche compreende como um processo metafórico pode ser descrito quando o homem, ao agir utilizando como guia metáforas, esquece os detalhes que o estimulam e constrói mediante esse esquecimento um esquema que lhe permita “ter” um mundo estável, conhecido, humano, regado e imperativo.

Esse homem racional então, para dominar a vida, precisou desenvolver o *intelecto* para a garantia, a prevenção, a prudência, mediante esquemas abstratos ou métodos para “[...] se defende(r) da infelicidade... a partir das abstrações, aspirando a ausência de dor tanto quanto for possível[...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 231).

Quanto ao homem intuitivo, tenta dominar a vida “[...] na aparência da beleza [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 231) e quando logra êxito, como no caso da Grécia Antiga, é a arte quem se sobrepõe à vida e, “[...] estando no seio de uma civilização, colhe já das suas intuições, além da defesa contra o mal, uma iluminação, uma alegria e uma redenção que jorram continuamente [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 231). Torna-se

mais uma vez visível, desta feita, uma oposição muito elementar do primeiro Nietzsche: a oposição entre vida e ciência.

Esse homem intui o mundo e o traduz em metáforas individuais e ímpares, pois quando não abusa do princípio de razão, como faz o homem racional quando iguala o não igual, ele, o homem intuitivo, ao perceber as metáforas, percebe o mundo como instabilidade.

Na compreensão nietzscheana o saber teórico não alcança o mesmo poder de expressão da radicalidade da existência alcançado pelo saber intuitivo, pois, o segundo tem mais capacidades para dimensionar o homem, além de penetrar mais fundo nos mistérios cósmicos.

Essa percepção do homem intuitivo, para Nietzsche, é a garantia de chegar ao fundo primordial da natureza, por isso uma metafísica de artista é essencialmente requerida no âmbito intuitivo. É a partir da *intuição* que o homem conhece com autenticidade, pois, através dela, conhecerá a totalidade da natureza, ou seja, deparar-se-á com a dor e o prazer continuamente, elementos constitutivos da existência.

Para ilustrar as disparidades que existem entre o homem racional e o homem intuitivo nessa discussão, cabe uma ressalva acerca do conhecimento, este enquanto fator de diferenciação entre ambos. O intelecto humano, para o homem racional, é representado como o centro de um sistema, um eixo em torno do qual todo o mundo gira. É referido no texto como “algo” lamentável, frágil, fugidio, e serve para auxiliar seres mais desfavorecidos e vulneráveis. Assim, o intelecto humano é responsável por aprisionar o ser humano em uma consciência soberba e enganadora, pois, quando o conhecimento e a percepção passam a ser vistos como mérito e motivo de orgulho, geram uma ilusão e enganam sobre o valor da existência.

Os homens estão imersos na ilusão de saber sobre algo, olham superficialmente para as formas das coisas e julgam serem conhecedores da verdade dessas coisas. Nietzsche afirma que: “[...] julgamos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não dispomos senão de metáforas das coisas que não correspondem de forma alguma às essencialidades primordiais [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 220).

O homem racional, dirigido pelo seu conhecimento, promove um salto da imagem para a palavra. A coisa em si se perde em um conceito (palavra), justamente porque as características particulares desta “coisa em si” são omitidas quando se

estabelece o conceito. É por isso que Nietzsche diz que conforme citamos acima: “[...] igualização do não igual [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 221).

Esta capacidade de generalizar todas as impressões em conceitos (usando seu poder de abstração) oferece ao homem racional um *status* de grandeza que não seria possível ao homem intuitivo. Seria possível ao homem racional

[...] Construir uma ordem em pirâmide segundo castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, de subordinações, delimitações, que agora se contrapõe ao mundo intuitivo das primeiras impressões, como o mundo regulador e imperativo [...] (NIETZSCHE, 1997, p. 222).

Todavia, a dissimulação do conhecimento se encontra no fato de que o homem racional não enxerga que o que ele chama de “conceito” não passa de um resíduo de uma metáfora. Nietzsche exemplifica que esta “descoberta” do conceito é como se alguém escondesse algo atrás de uma moita e depois a procurasse exatamente neste lugar acabando por encontrá-la aí. Não existe motivo para a glorificação dessa procura e dessa descoberta.

A linguagem atua como mecanismo de dissimulação, assim esquece-se o impulso básico da metáfora, da dimensão criativa. Entretanto o humano utiliza a língua como convenção, pois não consegue captar as coisas em si. Ao fixar conceitos, o homem pretende apreender as coisas, esquecendo-se de si enquanto criador e artista. , se esquece do ser enquanto produtor de metáforas. Diferente do homem racional, que é insensível à arte e se esforça para preencher todo um edifício de conceitos, previsão e regularidade, ao homem intuitivo não lhe serve esta armadura do mundo empírico. Neste,

[...] a palavra não é feita para elas, o homem emudece ao vê-las ou fala em metáforas proibidas e construções de conceitos inauditos para corresponder pelo menos de modo criativo à impressão da vigorosa intuição presente pela destruição e pelo troçar dos velhos limites dos conceitos [...] (NIETZSCHE, 1997, p. 230-31).

Há nos homens intuitivos a valorização da alegria, da beleza, das aparências e até uma possível dominância da arte sobre a vida. Porém, por ser “[...] irracional no sofrimento como na felicidade [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 232), o homem intuitivo sofre mais por não saber tirar lições das experiências vividas e por isso pode cometer repetidas vezes o mesmo deslize.

O homem racional, sempre pautado pelos conceitos, busca esquivar-se da imediatez das ilusões, procurando viver com prudência e regularidade, apreendendo as necessidades por meio das abstrações. Diante disso termina evitando a infelicidade. O homem intuitivo, por sua vez, atua no mundo como

[...] ‘herói felicíssimo’ que não vê as necessidades e apenas considera como real a vida dissimulada sobre a aparência de uma beleza. Onde algumas vezes o homem intuitivo maneja as armas de forma mais enérgica e vitoriosa que seu adversário como, por exemplo, na antiga Grécia, pode, na melhor das hipóteses, formar-se uma civilização e fundar-se o domínio da arte sobre a vida. Aquela dissimulação, aquela negação da indigência, aquele esplendor das intuições metafóricas e, em geral, aquela imediatez da ilusão acompanha todas as exteriorizações de uma tal vida. Nem a casa, nem o porte, nem o vestuário, nem o cântaro de barro deixaram transparecer que foi a necessidade que os inventou: como se em todos eles só se devesse manifestar uma felicidade sublime e uma olímpica e simultaneamente um brincar com as coisas sérias [...] (NIETZSCHE, 1997, p. 231).

O fato é que tanto o homem intuitivo quanto o homem racional já tiveram a oportunidade de conviver lado a lado, tendo suas particularidades se encontrando em vários momentos. Cada um com seus medos ou suas coragens, tinham por objetivo a mesma coisa: dominar a vida. Nenhum dos dois esperava sucumbir ao outro ou ao que os rodeava, e faziam, cada um deles, uso das artimanhas (*intuição* ou racionalidade) que lhes fosse mais efetiva ou lucrativa.

Outro fator importante também é o objetivo máximo desse “dominar” a vida, para cada tipo de homem. O homem racional objetivava, com esse domínio da vida, proteger-se da infelicidade, de qualquer forma que pudesse encontrar. Já o homem intuitivo buscava, através de suas metáforas, alcançar a felicidade de fato e mostrá-la ao mundo, sem apenas proteger-se daquilo que o ameaçava.

1.3 A FILOSOFIA NA IDADE TRÁGICA DOS GREGOS: O PROBLEMA DA INTUIÇÃO

Ideias estéticas da arte

Tem duas formas, ou modos, o que chamamos cultura. Não é a cultura senão o aperfeiçoamento subjetivo da vida. Esse aperfeiçoamento é direto ou indireto; ao primeiro se chama arte, ciência ao segundo. Pela arte nos aperfeiçoamos a nós; pela ciência aperfeiçoamos em nós o nosso conceito, ou ilusão, do mundo.

Como, porém, o nosso conceito do mundo compreende o que fazemos de nós mesmos, e, por outra parte, no conceito, que de nós formamos, se contém o que formamos das sensações, pelas quais o mundo

nos é dado; sucede que em seus fundamentos subjetivos, e portanto na maior perfeição em nós -- que não é senão a sua maior conformidade com esses mesmos fundamentos --, a arte se mistura com a ciência, a ciência se confunde com a arte.
(Fernando Pessoa).

Recuperemos, antes de iniciarmos a discussão desse item, a ideia apresentada na página 45 sobre o Dionísio despedaçado, pois, conforme já dissemos, isso será fundamental para a análise e ligação entre o Nascimento da tragédia e A filosofia na época trágica dos gregos. Diz Nietzsche:

[...] Na verdade, porém, aquele herói é o Dionísio sofredor, dos Mistérios, aquele deus que experimenta em si os padecimentos da individuação, a cujo respeito mitos maravilhosos contam que ele, sendo criança, foi despedaçado pelos Titãs e que agora, é adorado como *Zagreus*: com isso indica que com tal despedaçamento, o verdadeiro *sofrimento* dionisíaco, é como uma transformação em ar, água, terra e fogo, que devemos considerar portanto, o estado de individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como algo em si rejeitável. Do sorriso desse Dionísio surgiram os deuses olímpicos; de suas lágrimas, os homens [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 70).

Os filósofos pré-socráticos, em sua filosofia física, buscaram o elemento fundamental e Dionísio se despedaça nesses elementos, portanto, vejamos o que podemos retirar daí a partir do que Nietzsche extraiu dos filósofos pré-socráticos.

Nietzsche, n' *A filosofia na época trágica dos gregos*, propõe contar, de forma simplificada a história dos filósofos pré-socráticos. Diz que selecionará apenas uma fração de *personalidade* (grifo do autor) extraída de cada sistema sendo ela irrefutável e indiscutível em compromisso com a sua época, como também, pela reconstrução das histórias que devem ser registradas e guardadas. Coloca como meta buscar o essencialmente verdadeiro de cada pensador, isto é, os filósofos pré-socráticos eram vistos por Nietzsche como os filósofos verdadeiros – os que não haviam sido corrompidos pelo posterior socratismo. Finaliza a primeira parte do prefácio expondo seu trabalho como forma de não-esquecimento da alma grega, que deve ser amada e jamais pode ser roubada por outro conhecimento posterior, não se pode roubar o grande homem, o grego *intuitivo*.

Nisso já se vê a permanência da questão fundamental da dissertação e que de certa maneira já foi iniciada em *O Nascimento da Tragédia*, a saber, a questão do conflito entre o homem racional e o intuitivo.

Na segunda parte do prefácio, Nietzsche propõe a reconstrução da história dos filósofos gregos utilizando-se do que é irrefutável em cada um – sua personalidade. De cada filósofo, poucas teorias e pensamentos foram retirados, embora, neles ressoem a personalidade de cada um deles. Entretanto, ao pensar em todas as teorias de cada pensador, Nietzsche enuncia que a exposição delas em formato de manual leva ao “[...] total emudecimento do que é pessoal [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 13), ou seja, tal procedimento sensualístico traz a tona uma metodologia e racionalização abertamente e em oposição do procedimento que ele busca nos gregos. E explica seu aborrecimento ao colocar que a personalidade é a “[...] única realidade eternamente irrefutável [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 13). Desta forma, valoriza o pensamento grego em *intuição* de seus homens e pela cena artística da época. O que explica sua opção “metodológica”: selecionar apenas um traço de personalidade dos filósofos que tratar.

Na interpretação nietzscheana das filosofias pré-socráticas, o *devoir* é apreendido pela *intuição*. Diante de tal assertiva, a *intuição* também é uma noção fundamental que deve ser esclarecida, pois, se é a partir dessa "capacidade" perceptiva (cognitiva) que o *devoir* permite a Nietzsche pensar a arte trágica, é inevitável esclarecer como o mesmo interpreta também a *intuição*.

Mediante essas considerações, o esclarecimento do significado dessas noções permitirá mostrar o modo como elas aparecem n’*A filosofia na época trágica dos gregos*, possibilitando, também, vislumbrar a relação entre a filosofia trágica dos primeiros filósofos – Tales de Mileto, Anaximandro e Heráclito – e a obra de arte trágica – a partir dos elementos dionisíacos e apolíneos presentes na interpretação do filósofo.

Esses primeiros filósofos estavam em busca da *arké* (princípio) para compreender a *physis* (natureza), portanto, o que interessa aqui é entender a importância que as noções supracitadas terão para Nietzsche, para evidenciar sua *cosmovisão*. A partir dessa cosmovisão surgem as ideias que Nietzsche utilizou para criticar a sua época, posto que, via nessa sua época um sintoma de decadência ou *cultura geral*. Acerca dessa sua época, o filósofo dirá o seguinte: “[...] Todo o filosofar moderno é restringido a uma aparência de erudição, politicamente e policialmente, por governos, por Igrejas, por academias, por costumes, por modas e pelas cobardias dos homens: fica-se pelo suspiro “se” ou pela constatação “era uma vez” [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 26), para Nietzsche, “[...] a filosofia já não tem razão de ser e, por isso, o homem

moderno, se fosse corajoso e honesto, deveria rejeitá-la e bani-la [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 26).

Diante da modernidade, decadente, Nietzsche recorrerá à filosofia dos pensadores gregos pré-socráticos, pois em sua interpretação, constatava que se “[...] outros povos têm santos, os Gregos têm sábios [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 21); e esse diagnóstico é o que justifica seu interesse e sua escolha por esses gregos sábios. Esses sábios são homens intuitivos, excetuando desse conjunto o filósofo Parmênides, o qual, juntamente com Sócrates e Eurípides, é caracterizado como homem teórico.

1.3.1 TALES DE MILETO

O Guardador de Rebanhos

*Eu não tenho filosofia; tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...
(Fernando Pessoa - Alberto Caeiro, 8-3-1914).*

Nietzsche afirma que o que Tales de Mileto deixou como legado surge de “uma ideia absurda”, que simplesmente diz “tudo é água”; absurda ideia, mas genial, pois essa ideia, longe de toda incoerência empírica de Tales de Mileto, é enunciada numa crença metafísica que somente foi possível por sua condição originária de ser uma “[...] intuição mística [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 28), que fugia ao caráter mundano de temas banais, moralistas.

Com essa proposição Nietzsche diz que Tales deixa de herança para a filosofia a atitude do salto (intuitivo) por sobre a experiência e a aterrisagem no misticismo, quer dizer, o filósofo (Tales de Mileto) deixa o mundo empírico para se sustentar intuitivamente na metafísica e encontrar um princípio fundamental para a origem do *cosmos*.

Esse salto místico, de acordo como Nietzsche, foi o que permitiu a Tales de Mileto chegar à proposição fundamentalmente intuitiva – “tudo é um”, sem a necessidade da comprovação empírica; esse salto místico tem como principal característica a imaginação, ou seja, um *poder estranho e ilógico*, que permite o voar rápido e livre, rumo ao elemento primordial que compõe a *physis*. Além do que, essa ânsia por um elemento primordial, longe da individuação, reflete o nevrálgico problema

nietzscheano do apolíneo e do dionisíaco. Assim, Tales está mais próximo da vida do que os filósofos que fazem um culto à razão. Ao dar vazão à *intuição*, alçou grandes vôos.

Nietzsche apresenta essa característica de Tales de Mileto, qual seja, esse intuir sem se preocupar com a realidade empírica, através de uma analogia dos “viajantes à beira do rio”, sendo o primeiro deles descrito como o homem intuitivo, aquele que salta com leveza por sob as pedras para alcançar sua meta e o segundo viajante aquele que somente caminha a passos lentos, pesados e inseguros, para talvez atingir a outra margem (NIETZSCHE, 1995a, p. 28).

É destacável aqui a atitude intuitiva (salto), na compreensão de Nietzsche, como a aceitação de “certezas provisórias”, por mais paradoxal que possa soar essa sentença, pois é mediante esse salto místico que Tales de Mileto pôde enunciar intuitivamente a proposição *tudo é um* (NIETZSCHE, 1995a, p. 27).

O caso é que certezas provisórias podem nos levar a pensamentos absurdos, posto que são móveis regulares, sentenças que só a imaginação consegue conceber, quer dizer, os princípios lógicos não conseguem dar conta de conviver com paradoxos, com as contradições impostas pela natureza ou pelo limite da razão humana.

Nessa *intuição* de Tales de Mileto – de captar certezas provisórias -, é que Nietzsche destaca o caráter peculiar do que significava o filosofar desse grego pré-socrático de “cabeça filosófica”.

[...] A palavra grega, que designa o “sábio”, está etimologicamente ligada a **sapio**, eu saboreio, **sapiens**, aquele que saboreia, **sysiphos**, o homem de gosto extremamente apurado; uma faculdade penetrante de saborear e de conhecer as coisas, uma aptidão notável de discernimento, constitui, segundo a consciência do povo, a arte genuína do filósofo [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 30).

É esse saborear a coisa e traduzi-la para o inteligível que faz de Tales de Mileto um filósofo e o distingue dos mitólogos, por ousar dizer a *physis* sem a necessidade de recorrer ao mito. Quando então, esse Tales de Mileto saboreia (filosofa, intui), de acordo com Nietzsche, faz a cisão entre moral, filosofia e ciência. Cisão, pois os interesses de cada uma dessas formas de conhecimento são distintos, ou seja, a ciência busca precipitada e cegamente, de acordo com Nietzsche, o que se pode conhecer, enquanto a filosofia está atrás dos “grandes acontecimentos”, como é possível averiguar no seguinte dizer: “[...] O pensamento filosófico está sempre no enlace das coisas que

vale a pena saber, dos grandes e importantes acontecimentos [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 31).

Tomando o devido cuidado para não cair em uma armadilha, moral ou estética, que emitirá um juízo de valor ou gosto, sobre o que são grandes acontecimentos, a busca pelo que vale a pena saber faz do filósofo uma caixa ressonante da “sinfonia do mundo”, pois, através da *intuição* filosófica – traduzida em ciência e em dialética, metaforicamente entoará o que é a *physis*, em uma sentença: *tudo é água*; no caso de Tales de Mileto isso foi o que ganhamos desse homem intuitivo.

Em concordância com o que vem sendo analisado, a *intuição* é enunciada por Nietzsche como captação e elucidação dos fenômenos por analogias e justaposições. Outra formulação enunciada por Nietzsche, que servirá para reforçar o já dito e compreendido sobre a *intuição*, está enunciada nos textos dedicados a Anaximandro.

1.3.2 ANAXIMANDRO DE MILETO

O Mistério das Cousas

*O mistério das cousas, onde está ele?
Onde está ele que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
Que sabe o rio disso e que sabe a árvore?
E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
Sempre que olho para as cousas e penso no que os
homens pensam delas,
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.
Porque o único sentido oculto das cousas
É elas não terem sentido oculto nenhum,
É mais estranho do que todas as estranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os filósofos,
Que as cousas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que compreender.
Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: —
As cousas não têm significação: têm existência.
As cousas são o único sentido oculto das cousas.
(Fernando Pessoa - Alberto Caetano).*

Nietzsche extrai do sábio grego pré-socrático, Anaximandro, considerado por ele como “o primeiro escritor filósofo” típico; a seguinte formulação, alcançada também intuitivamente: “[...] De onde as coisas tiram sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 33).

Destacamos acima que se Tales de Mileto intuiu a unidade em “certezas provisórias”, Anaximandro por sua vez intuiu o fluxo como uma forma de perecimento, o que permite entendê-la como um *devoir* punitivo. É importante essa notação para os objetivos da dissertação.

Nietzsche encontra-se sob a influência de Schopenhauer nos primeiros escritos, em que se dá uma aproximação do filósofo pessimista com Anaximandro, por exemplo, na seguinte passagem:

[...] O verdadeiro critério para julgar um homem é dizer que ele é um ser que nem sequer deveria existir, mas que expia a sua existência por multiformes sofrimentos e pela morte – o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos nós, pecadores, condenados à morte? Expiamos o nosso nascimento, primeiro, pela vida e, em seguida, pela morte [...] (NIETZSCHE, 1995a, pp. 33-4).

Nesse recorte, de acordo com Nietzsche, vê-se “[...] a condição fundamentalmente má da vida humana [...]” (1995a, p. 34), a *intuição saltitante* capta no realizar da *physis* o *antropos* (homem); o homem é aprendido por Anaximandro em um *devoir* nada dignificante. Nas palavras de Nietzsche: “[...] todo o *devoir* como uma emancipação criminosa do ser eterno, como uma iniquidade que tem de ser expiada com ruína [...]” (1995a, p. 34).

Anaximandro, por essa interpretação, distancia-se do problema cosmológico com a *intuição* sobre o Indefinido. Mas, dado nosso interesse, permaneceremos ligados à noção de *devoir*, com a seguinte interrogação: “[...] Como é que algo que tem direito à existência pode perecer [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 35).

Notemos que aqui há uma indagação de valor mediante a *intuição* e o intuído *devoir*, posto que ao perguntar *qual é o valor da nossa existência?* Anaximandro intuiu esse *devoir* como maldição (existir para perecer), muito embora que, ao distanciar-se da valoração, consiga enunciar novas *intuições*, dentre elas a do *devoir* eterno, como também, a marcante *intuição* do pessimismo.

A respeito do dito de Anaximandro, afirma e se pergunta Nietzsche (1995a, p. 33): “[...] Sentença enigmática de um verdadeiro pessimista, oráculo no marco da filosofia grega, como havemos de interpretar-te? [...]”.

Para Nietzsche, a sentença de Anaximandro mostra que quando o homem vê revelado diante de seus olhos um mundo sem ser, sem fixidez, onde tudo tende ao perecimento, à aniquilação, faz nascer no interior do homem uma angústia, pois, ele se

descobre finito e vulnerável a esse fluir, e, dessa angústia, nasce (ou pode nascer) o sofrimento, e do sofrimento, a aversão à vida. Por essa razão, a filosofia de Anaximandro seria a primeira manifestação, no domínio do pensamento, de uma pulsão de negação da vida, porque geraria prejuízo, menos potência. Tal filosofia pessimista – que, na interpretação de Nietzsche (1995a, p. 33), recebe “[...] uma consideração similar [...]” na obra *O mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer – se desdobra num duplo movimento: num primeiro momento, revela-se como uma teoria do *cosmos*, da *physis*, do indeterminado; posteriormente, aparece como uma teoria a respeito da influência que a ideia do *devir* punitivo exerce sobre o homem.

Num primeiro momento, Nietzsche mostra que a consideração de Anaximandro – cujo pessimismo destaca ao citar a passagem das *Parerga e Paralipomena*, de Arthur Schopenhauer, em que esse filósofo mostra o absurdo que é a vida humana considerada a partir do horizonte de significação que a morte introduz – permite pensar a punição, não apenas como problema moral, mas como problema cósmico, como problema da *physis*, pois,

[...] tudo o que uma vez entrou no *devir* torna a perecer, quer pensemos na vida humana, quer na água, ou no calor e no frio; onde quer que se constatem propriedades definidas, pode profetizar-se, segundo uma imensa prova experimental, o desaparecimento dessas propriedades [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 34).

Se o abandono do princípio da constância é o que dá a vida, é também, pela mesma razão, aquilo que garante a determinação dos entes, estando a ele ligado originariamente o *devir*, pois, interpretando Anaximandro, Nietzsche compreende que a condição do ser subsistente, do ente verdadeiro, a condição do próprio *devir*, é a indeterminação. Daí deriva sua concepção do Indeterminado como sendo o ser originário. Como observou Nietzsche, um ser indeterminado é imortal, pois só é conduzido à morte aquele cujas propriedades são definidas (NIETZSCHE, 1995a, p. 35).

Ocorre, porém, que o homem, e todos os outros entes da natureza, possuem propriedades definidas. Isso, por sua vez, na filosofia posterior de Nietzsche, a da crítica à moral, resultará no abalo da concepção judaico-cristã de mundo. A própria possibilidade de pensá-los e de representá-los já é uma declaração a respeito de uma definição, do contrário sequer poderiam ser pensados e representados. Mas, essa qualidade dos entes já revela que a interpretação de Nietzsche impede a restrição da

filosofia de Anaximandro à *physis*, o que há aqui é uma filosofia que está buscando a compreensão da natureza, mas também a compreensão do que é o homem nessa natureza, pois, diz Nietzsche (1995a, p. 35): “[...] Se ele apercebeu, na pluralidade das coisas vindas à existência, de uma soma de injustiças a expiar, foi o primeiro entre os Gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema moral [...]”.

E o sentido em que a filosofia de Anaximandro obriga a uma reflexão moral sobre o sentido da existência possui relação com a total falta de sentido num mundo em que o movimento é apenas o resultado da entrada na determinação do indeterminado e da volta à indeterminação do que alguma vez se particularizou. Aqui tem-se a gratuidade do movimento, ele sempre existirá, nesse mundo instável. Por essa razão, Nietzsche caracteriza o pensamento de Anaximandro como aquele que define o *devir* como uma maldição. E tal maldição não é outra senão a que se constata no paradoxo contido na compreensão de uma unidade eterna e, apesar disso, da multiplicidade. O *devir* enquanto maldição diz respeito à necessidade inelutável de destruição de tudo aquilo que entrou em seu fluxo, imagem que representa a existência como “[...] uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 34).

Se com Anaximandro – como afirma Nietzsche no final da parte IV de *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* – entra-se na mais densa e escura noite mística, com Heráclito, ela se ilumina “[...] com um raio de luz divino [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 39).

1.3.3 HERÁCLITO DE ÉFESO

Quero tudo novo de novo. Quero não sentir medo. Quero me entregar mais, me jogar mais, amar mais. Viajar até cansar. Quero sair pelo mundo. Quero fins de semana de praia. Aproveitar os amigos e abraçá-los mais. Quero ver mais filmes e comer mais pipoca, ler mais. Sair mais. Quero um trabalho novo. Quero não me atrasar tanto, nem me preocupar tanto. Quero morar sozinha, quero ter momentos de paz. Quero dançar mais. Comer mais brigadeiro de panela, acordar mais cedo e economizar mais. Sorrir mais, chorar menos e ajudar mais. Pensar mais e pensar menos. Andar mais de bicicleta. Ir mais vezes ao parque. Quero ser feliz, quero sossego, quero outra tatuagem. Quero me olhar mais. Cortar mais os cabelos. Tomar mais sol e mais banho de chuva. Preciso me concentrar mais, delirar mais. Não quero esperar mais, quero fazer mais, suar mais, cantar mais e mais. Quero conhecer mais pessoas. Quero olhar para frente e só o necessário para trás. Quero olhar nos olhos do que fez sofrer e sorrir e abraçar, sem mágoa. Quero pedir menos desculpas, sentir menos culpa. Quero mais chão, pouco vão e mais bolinhas de sabão. Quero aceitar menos, indagar mais, ousar mais. Experimentar mais. Quero menos “mas”. Quero não sentir tanta saudade. Quero mais e tudo o mais. “E o resto que venha se vier, ou tiver que vir, ou não venha”.
(Fernando Pessoa)

Se Tales de Mileto intuiu que *tudo é um*; Anaximandro intuiu o *devir punitivo* e o ser *Indefinido*; no caso de Heráclito, sua *intuição* foi a seguinte: “[...] Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 39).

A *intuição* aqui continua sendo “[...] uma evidência imediata [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 41) ou fenomênica. Nietzsche diz que Heráclito tem o dom da representação intuitiva, pois captou o *devir* como subjugado a Zeus e sua filha *Diké* (justiça), sem ser, portanto, uma arbitrariedade punitiva, mas sim uma fluidez colorida, uma brincadeira incessante. Trata-se da incessante inocência do *devir*.

Ao dizer que em Heráclito a *intuição* enuncia que “tudo é *devir*”, novamente Nietzsche estreita laços com a filosofia de Schopenhauer, pois recupera a noção de *Wirklichkeit* (realidade efetiva) como analogia ao *devir* heraclítico, ou seja, ação; a existência é relativa, portanto, fluxo eterno.

Para compreendermos a dinâmica que envolve o cosmo, a partir da representação intuitiva do *devir* justificado e justo, ou inocente, podemos pensar numa relação: ação-*intuição*-realidade efetiva. Também Heráclito percebe o horror que é o *devir* eterno e único; contudo, supera-o com a *intuição* de *luta*, interpretando a luta como o embate de uma mesma força, distinta em atividades opostas. Essa *intuição* é o que dá legalidade ao *devir*, e Nietzsche interpreta essa conquista como uma ideia (*intuição*) advinda *da mais pura fonte do gênio helênico*, pois é uma *intuição* de uma luta eterna, o que justifica e isenta o *devir*, de uma teleologia e uma culpa, respectivamente.

A *intuição* sobre a luta, “[...] essa luta que é própria de todo o devir [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 43) é uma das características gregas que Nietzsche interpreta em Heráclito, destacando que este em seu filosofar intuitivo percebe e consegue representar (NIETZSCHE, 1995a, pp. 42-3) a *physis*. Essa representação, de acordo com os dizeres de Nietzsche, é “[...] um pressentimento... sublime [...]” (1995a, p. 45) assim enunciada: “[...] A própria luta dos seres múltiplos é a pura justiça! E, de resto, o uno é múltiplo[...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 45). Heráclito de Éfeso novamente tratando da *physis* chega a uma *intuição sublime*. E para que pudéssemos ser comunicados sobre isso, disse: “[...] O mundo é o **jogo** de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 46). Heráclito justifica o “[...] colapso do mundo [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 48) como desejo e necessidade, o que no grego é entendido como *hybris* (a saciedade

gera o crime). Esse colapso do mundo é simplesmente inevitável e a *physis* tem de aniquilar-se e refazer-se eternamente.

De acordo com a interpretação de Nietzsche, quando Heráclito *saboreia a physis* com seu olhar de fogo, vê simplesmente inocência, como vê inocência no jogo da criança e do artista, não passando de uma brincadeira de criar e destruir, sem nenhuma imputação moral. Não há imputação moral porque é uma brincadeira, “[...] o jogo da grande criança universal, o jogo de Zeus [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 54), pois sua “[...] intuição (Heráclito) contemplou, a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 55), que não imputa porque “[...] não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 50).

Assim, Nietzsche caracteriza Heráclito como um homem intuitivo, conforme a seguinte passagem:

[...] Todas as palavras de Heráclito exprimem o orgulho e a majestade da verdade, mas de uma verdade que ele aprende em intuições e que não conquista na escada de corda da lógica, se contempla num êxtase sibílico, mas não observa, se conhece, mas não calcula [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 57).

Para Heráclito o *devir* é um fluxo, visto que, “[...] cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 5).

Assim há o desvelamento do ritmo eterno da natureza. Tal definição, contudo, não é suficiente para diferenciá-lo de Anaximandro, afinal, para esse último, apesar da unidade, a multiplicidade (atestada na vigência do *devir*), sempre se faz novamente presente no mundo. Isto porque, também em Anaximandro o *devir* impera mediante a *intuição* do Indeterminado.

O que Nietzsche interpreta em Heráclito é a autarquia plena do tempo, vigência da passagem como única lei da *physis*. Desta forma, o mundo é conduzido por leis e não por ocorrências arbitrárias e caóticas – que poderiam não ser –, por um fluxo regular e dinâmico, não por uma sucessão irregular de fatos que por vezes aconteceriam e por outras vezes não aconteceriam.

Dessa condição necessária dos acontecimentos surgirá a justificação para a inocência do *devir*, lembrando que é sempre um jogo de Zeus e sua filha justiça (*Diké*)

de tudo o que acontece, não gerando assim injustiças e punições ou culpas. Pois, em Heráclito, o *devoir* é uma necessidade cósmica.

[...] Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência (...). Um instante de saciedade: depois, a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando de novo que chama outros mundos à vida [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 7).

Na noção de justiça (*Diké*) está a novidade heraclítica como um clarão na noite mística grega. Nietzsche, interpretando Heráclito, afirma:

[...] Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 39).

A partir dessa concepção de *devoir* inocente, Heráclito estabelece algumas possibilidades para olhar o mundo (a *physis* - natureza): a primeira possibilidade diz que não há a dualidade do mundo (física/metáfísica); a segunda possibilidade afirma a negação de um ser imóvel e imutável em geral. Com essas negações, Heráclito propõe que tudo que existe é *devoir*, fluidez, mobilidade, ou seja, não-ser e não o ser e assim o *devoir* é tudo!

Todavia, por não ser possível captar esse *todo* contínuo, aquilo que está em fluxo, aquilo que por ser dinâmico sempre é outro e sendo outro, por uma limitação do entendimento humano, torna-se impossível apreendê-lo, o homem busca captar a imobilidade, o ser para compreender a *physis*. Ao sentenciar: [...] *Só vejo o devoir* [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 40), Heráclito apreende o *devoir* como fenômeno. Tal afirmação só se torna possível através de uma *intuição*, tal qual a de Anaximandro. Tal apreensão intuitiva permite ver o mundo (presente) – mutável, dinâmico e experimentável – independente de conceitos e combinações de raciocínios lógicos, embora possa fazer uso dos mesmos.

Nessa dinâmica surge uma determinada visão do mundo, que pelo *devoir*, nasce da luta eterna e justa, do conflito dos contrários, o que é uma ideia desconfortante do ponto de vista lógico, pois, se adotarmos o princípio de não-contradição, teremos que

concluir que contradições são excludentes e, no âmbito lógico ou de compreensão racional do mundo, não geram nada além de paradoxos, contradições, o que é a causa do desconforto que o homem teórico sente e por isso nega a consideração intuitiva do mundo.

Heráclito de Éfeso, porém, em uma das suas sentenças, propõe um pensamento que permite, não apenas apontar para o equívoco de uma teoria que pretenda apreender o ser, mas que busque, dada a naturalidade da relação entre os contrários na natureza, extrair daí a própria teoria da inocência do *devenir*. Afirma ele: “[...] Todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 40).

O que se vê então do mundo são qualidades momentâneas, jamais eternas, fixas e imutáveis, a dinâmica é a luta eterna de conviver com essa mobilidade. De acordo com a interpretação de Nietzsche, Heráclito pretende estabelecer a ideia de que o “uno é múltiplo”, que a lei cósmica é um combate incessante onde não existe solidez, onde a efetividade das coisas não existe.

Quando Nietzsche interpreta a afirmação de Heráclito que diz “[...] O mundo é o fogo de Zeus [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 46), visa destacar que o mundo é uma força criadora que em sua atividade de periódica repetição cria e aniquila, pelo desejo e pela necessidade, novamente o mundo. Essa atividade de criação-aniquilação que Nietzsche interpreta não só em Heráclito, mas também em Anaximandro, ele definirá como geradora do “[...] colapso do mundo [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 48), ou seja, representa a repetição periódica de tudo que é justo em Heráclito e injusto em Anaximandro.

Heráclito define essa criação-aniquilação com o termo *hybris*, e diz que no homem comum (grego), essa *hybris* gera sofrimento e culpa. Já o homem intuitivo vê harmonia nesse jogo cósmico constituído de vir a ser e perecer. Portanto, o mundo não é só castigo, sofrimento eterno ou uma culpa que se deve expiar sem fim, o homem que busca o ser (imobilidade) é quem cria essa visão como justiça e expiação, querendo apenas uma das faces do *devenir*, sofrendo assim, por desejar algo que a natureza não lhe oferece. É possível afirmar de forma irônica: é do homem racional que vem o homem moral e, assim, o pecado. Se “[...] a própria luta dos seres múltiplos é a justiça! [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 45), a *hybris*, esta palavra perigosa, representa a “[...] pedra de toque de todo discípulo de Heráclito [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 49), pois no que ela significa está implicada a anuência à concepção do mundo enquanto jogo: terá que ser

constituído de uma força tremenda aquele que, isentando o mundo de culpa, vincula-se a ele de maneira intuitiva, artística, trágica e não moral.

1.3.4 PARMÊNIDES DE ELEIA

Livro do desassossego

Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir — é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida.

Apagar tudo do quadro de um dia para o outro, ser novo com cada nova madrugada, numa revirgindade perpétua da emoção — isto, e só isto, vale a pena ser ou ter, para ser ou ter o que imperfeitamente somos.

Esta madrugada é a primeira do mundo. Nunca esta cor rosa amarelecendo para branco quente pousou assim na face com que a casaria de oeste encara cheia de olhos vidrados o silêncio que vem na luz crescente. Nunca houve esta hora, nem esta luz, nem este meu ser. Amanhã o que for será outra coisa, e o que eu vir será visto por olhos recompostos, cheios de uma nova visão.

Altos montes da cidade! Grandes arquiteturas que as encostas íngremes seguram e engrandecem, resvalamentos de edifícios diversamente amontoados, que a luz tece de sombras e queimações — sois hoje, sois eu, porque vos vejo sois o que amanhece [?] e amo-vos da amurada como um navio que passa por outro navio e há saudades desconhecidas na passagem.

(Fernando Pessoa).

Parmênides chegou à sua abstração mais pura distinguindo o mundo empírico em duas vias, a do ser e a do não-ser: “[...] Não há que procurar o ser fora do mundo e, por assim dizer, para além do nosso horizonte; é diante de nós e por todo o lado, em todo o devir, que se encontra e age algo que é ente [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 60).

Até aqui, porém, o ser e o não-ser se interrelacionam com o *devir*, mas que *devir*? Um *devir* que surge de uma *qualitas occulta*, que aproxima os contrários, e, Parmênides a chama de *Afrodite*, mantendo similaridade com o *devir* universal e instável de Heráclito, pois é dinâmico na atração e na repulsa. Parmênides chega à unidade do ser, segundo ele, por uma consequência lógica, pois compreendeu que “[...] o que é verdadeiramente deve existir numa eterna presença, dele não se pode dizer ‘era’ ou ‘será’ [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 66). Essa eterna presença demarca a fixidez que tem o ser, e, é necessário negar e até mesmo odiar o que é fenomênico (pois a *intuição* só capta fenômenos, jamais a *coisa em si*), o que é aparência e *devir*.

Diante dessa lógica que aponta Parmênides, e que contraria os intuitivos, Nietzsche começa a construir sua crítica à forma intelectual de cosmovisão. Ao interpretar Parmênides, entende que com esse pensador toda compreensão começa a ser buscada na “[...] paz cadavérica e rígida do conceito mais frio e menos expressivo de todos, o ser [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 69).

Esse é o homem teórico, que instaura uma cisão entre vida e razão, que procura as certezas em um *esquema abstracto* (NIETZSCHE, 1995a, p. 70), assim formulado:

[...] Dai-me uma única certeza ó deuses!... mesmo que no mar do incerto não passe de uma simples prancha, suficientemente larga para nela estar deitado! Guardai para vós apenas tudo o que está em *devir*, o que é abundante, colorido, o que está em florescência, as formas enganadoras, encantadoras, vivas: e dai-me apenas a única pobre certeza vazia! [...] (NIETZSCHE, 1995a, p. 70).

A intelecção parmenideana constrói uma relação de consequência entre pensar e existir, pois, “[...] segundo Parmênides, a matéria do nosso pensamento nem sequer se encontra na intuição, mas é trazida de outro lado, de um mundo extrassensível, ao qual temos diretamente acesso pelo pensamento [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 70).

Ao estabelecer essa consequência, Parmênides será analisado logicamente por Nietzsche, mediante os questionamentos de Anaxágoras²⁵. Nessa direção, o interesse pelo *devir* será decisivo para lograr êxito sobre a intelecção que é entendida como “[...] reflexão (...) traz as suas medidas e os seus modelos e tenta substituir as analogias por igualdades, as justaposições vistas por causalidades [...]” (NIETZSCHE, 1995a, pp. 28-9).

O homem teórico, no mesmo rio que levemente passou o homem intuitivo, por sua necessidade de medidas e modelos, estará desamparado nessa travessia, pois quer fundamentos sólidos e não os encontra nessa *realidade efetiva*. Tão grande é o seu abismo, tão grande a sua superficialidade racional.

Estabelecidas as bases da teoria nietzscheana resta apresentar as consequências dessas interpretações para compreender e salientar a crítica que se sustenta em seus primeiros escritos sobre a importância da arte trágica (intuitiva) para a vida.

A partir da noção acima apresentada, para Heráclito o *devir* é inocente, sendo um constante fluxo que não castiga, e, em Anaximandro o *devir* é interpretado como punitivo, constituindo o mundo como uma imensa cena de horror a expiar e a se aniquilar.

De acordo com Nietzsche (1995a, p. 70),

[...] Na filosofia de Parmênides, prenuncia-se o tema da ontologia. A experiência não lhe ofereceu em lado algum um ser, como ele o imaginava, mas, em virtude de o ter podido pensar, concluiu que

²⁵Conforme pode ser visto n’*A filosofia na época trágica dos gregos*, do capítulo XV ao XIX.

deveria existir: conclusão esta que se baseia no pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que penetra na essência das coisas e é independente da experiência [...].

A consequência de tal procedimento lógico – afinal, Parmênides conclui ao modo do silogismo – é a negação da *intuição* e a instauração do pensamento – entendido como captação do ser dada pela possibilidade de ser pensado de um modo mais verdadeiro que o *devir*. A esse procedimento lógico, Nietzsche criticará com as interrogações de Anaxágoras, portanto, será necessário caracterizar a crítica da *intuição* em Parmênides.

Em sua primeira fase, contrariamente a Anaximandro, o Parmênides jovem não atribuía ao *devir* os qualificativos de criminoso e injusto; divergindo de Heráclito, ele encontrava no *devir* uma heterogeneidade classificada em dois pares contrários: o primeiro, positivo; o segundo, negativo. Dizia que, por exemplo, o escuro (negativo) era a negação do claro (positivo), de onde, após vincular a exemplos do mundo sensível, concluía pelo não-ser do sensível. Nietzsche explicita o processo parmenideano da seguinte maneira:

[...] Do mesmo modo, designou como simples negações a terra em oposição ao fogo, o frio em oposição ao quente, o denso em oposição ao subtil, o feminino em oposição ao masculino, o passivo me oposição ao activo; de tal maneira que, perante o seu olhar, o nosso mundo se dividia em duas esferas separadas, a das qualidades positivas [...] e das propriedades negativas. Estas só exprimem a carência, a ausência das outras, das qualidades positivas; ele descreveu, pois, a realidade em que faltam as qualidades positivas como obscura, terrestre, fria pesada, densa e, geralmente, caracterizada pela passividade feminina. Em vez das palavras <<positivo>> e <<negativo>>, empregou os termos rígidos de <<ser>> e <<não-ser>> [...] (NIETZSCHE, 1995a, pp. 59-60).

Tal modo de pensar, segundo a interpretação de Nietzsche, característico da juventude de Parmênides foi modificado, aprofundado e completamente transformado pela descoberta e pelo emprego da tautologia $A = A$. Segundo Nietzsche, tal descoberta foi responsável por liberar o acesso a uma percepção radical: *o que não é, não é! O que é, é!* Com isso, Parmênides se vê obrigado a abandonar um dos princípios fundamentais das suas concepções de juventude, qual seja: a oposição dos contrários, a da existência das qualidades negativas, a existência do não-ser. Porém, tal descoberta, embora o

obrigue a abandonar suas antigas posições, permite-lhe encontrar um novo princípio, segundo Nietzsche (1995a, p. 65) “[...] a chave do mistério universal [...]”.

Essa descoberta, “[...] destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errônea entre <<espírito>> e <<corpo>> que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 67). A contradição e o erro de Parmênides, de acordo com a interpretação de Nietzsche, consistiu-se em supor um poder absoluto de inteligência no indivíduo, a partir do qual acreditava poder ver, para além de si mesmo, o fundamento. Tal crítica, com tonalidades fortemente kantianas, mostram o empenho de Nietzsche em criticar a valorização excessiva do intelecto, e re-instaurar uma vinculação ao mundo mais potente, mais artística, que passa, necessariamente, pela retomada e revalorização da *intuição*.

A ideia lógica, que garantiu a Parmênides pensar o ser e negar o não-ser, e que o leva a verdade do mundo é a negação do *devir*, ou seja, ele concebe que “[...] só há a unidade eterna [...]” (NIETZSCHE, 1995a, p. 66).

Desta forma, aquele que conhecer essa unidade eterna, conhecerá o cosmo, pois, para Parmênides, o intelecto é capaz de assimilar o ser estático, coisa que é impossível às percepções dos sentidos que ficam a captar somente ilusões, e a pior das ilusões é fazer-nos crer na existência do ser do *devir*, que não existe.

O mundo só é passível de ser conhecido pelo pensamento, jamais pelos sentidos, é necessário examinar tudo com a “[...] força do pensamento [...]” diz Parmênides (NIETZSCHE, 1995a, p. 67). Conforme dirá Nietzsche, “[...] o filósofo (Parmênides) está agora sentado ao lado da ‘verdade’, exangue como uma abstração e completamente enredada em fórmulas [...]”.

Eis a maneira de se chegar à verdade do mundo, negando os sentidos e as intuições e procurando na não-contradição a sustentação para o mundo do ser. Temos então, as imagens de mundo que Nietzsche extrai dos gregos; um *devir* que pode ser um jogo inocente ou uma expiação e a outra imagem que é a da fixidez. Ao mundo dinâmico ou do *devir*, Nietzsche contemplará a existência trágica e ao mundo estático, a existência racional.

1.3.5 ARTE: FUNDAMENTO PARA A VIDA

O OBJECTIVO DA ARTE NÃO É SER COMPREENSÍVEL

Toda a arte é expressão de qualquer fenómeno psíquico. A arte, portanto, consiste na adequação, tão exacta quanto caiba na competência artística do fautor, da expressão à cousa que quer exprimir. De onde se deduz que todos os estilos são admissíveis, e que não há estilo simples nem complexo, nem estilo estranho nem vulgar.

Há ideias vulgares e ideias elevadas, há sensações simples e sensações complexas; e há criaturas que só têm ideias vulgares, e criaturas que muitas vezes têm ideias elevadas. Conforme a ideia, o estilo, a expressão. Não há para a arte critério exterior. O fim da arte não é ser compreensível, porque a arte não é a propaganda política ou imoral.

(Fernando Pessoa)

A característica peculiar do pensamento de Nietzsche, em seus primeiros escritos, consistia em buscar na arte o fundamento para a vida e para a cultura. Nesse momento, Nietzsche encontra-se influenciado pelo filósofo e mestre Schopenhauer, pela arte musical de Richard Wagner, dois fortes pilares de seu intento artístico, bem como pelos artistas e pensadores trágicos gregos. A partir dessas influências, Nietzsche atacará os alicerces da cultura de seu tempo, crente em uma evolução racional e numa melhora do homem através do uso da razão, tornando-o cada vez menos intuitivo e mais racional, mais próximo às ilusões contidas nas promessas de felicidade graças aos conhecimentos garantidos pela racionalidade. Tais críticas já anunciadas nos textos aos quais nos referimos, serão aprofundadas em suas obras posteriores, algumas das quais abordaremos no próximo capítulo.

Para Nietzsche, a decadência da humanidade começa quando a inteligência toma o lugar da *intuição* e estabelece a necessidade e superioridade do inteligível para a vida. O filósofo apresentará essa inversão e decadência quando tratar da tragédia, e terá como referência para essa decadência a figura de Sócrates, que representa, juntamente com Eurípidés, o que Parmênides representava antes deles, o intelectual, a vitória do conceito sobre a intuição.

Característica dessa necessidade intelectual é conceber o conhecimento como processo que busca apreender a essência, com o que se contrapõe à cosmovisão dos gregos trágicos, na qual a aparência desempenha uma função decisiva, mas sempre móvel. Quando essa essência se torna apreensível passa a ser identificada com a verdade e a aparência é recusada, pois, a partir de então, aparência equivale à falsidade. Com esse novo modelo de análise e julgamento, Sócrates cria o homem teórico, que olha para o mundo com o intuito de medi-lo, limitá-lo, valorá-lo tendo como referência a inteligibilidade, anulando, portanto, as intenções afirmativas daqueles que se baseavam no *pathos* e não no *logos*.

A crítica nietzscheana é dirigida contra os ideais socráticos na tragédia que, por consequência, estendem-se para a vida. Portanto, ao tornar o mundo um objeto de

estudo e de vivência, Sócrates faz perder a relação totalizante do homem com a natureza, posto que, o mundo agora é dividido em dois e somente um deles é digno de verdadeiro interesse.

A proposta de Nietzsche de re-instauração do homem intuitivo está baseada em sua crença de que a vida é uma unidade que intuitivamente é compreendida e não decantada por conceitos e abstrações lógicas, como pretende Sócrates, e, quando se quer apreender algo de significativo sobre a vida é na tragédia que teremos esse consolo e não nos silogismos.

Contra as pretensões do saber teórico Nietzsche afirma que conhecer não é dar explicações causais e imutáveis, e sim, propor interpretações, ou como diz ele,

[...] mas é uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa; não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular (...). Se não existe uma única interpretação, se o conhecimento é perspectivo e as perspectivas são inúmeras é porque para Nietzsche o conhecimento não tem por objetivo atingir uma verdade, não tem nenhuma afinidade com o mundo (...) (MACHADO, 1984, pp.106-7).

O homem teórico acredita que possui a verdade, mas ele apenas encontra metáforas que são utilizadas como figurações para compreender ou descrever o real. Contra essa suposta figuração objetiva do real, presente na teoria científica, Nietzsche propõe a figura do homem intuitivo, melhor dizendo, do artista, do criador, do metafórico – que seria um tipo de ser humano superior, que justificaria a natureza -, que vê o mundo todo como possibilidade interpretativa e jamais como um conceito fixo e imutável, tendo, portanto, com o mundo uma relação ilusória, mas não enganosa, uma relação artística. E dessa relação vemos transbordar a felicidade do homem intuitivo:

[...] Enquanto o homem conduzido por conceitos e abstrações apenas repele através deles a infelicidade, sem forçar para si a felicidade mesmo a partir das abstrações, enquanto aspira a ser tão livre de dores quanto o possível, o homem intuitivo, encontrando-se em meio a uma cultura, colhe já de suas intuições além da defesa contra o mal, uma iluminação, uma animação e uma salvação que não param mais de jorrar [...] (TÜRCKE, 1993, pp.68-9).

Eis o homem intuitivo, um sofredor que não se cansa da vida, pois sabe que esta vida é uma totalidade de prazer e de sofrer, necessários para manifestar sua vontade.

Sócrates nos deixou um legado, uma lógica segundo a qual os valores racionais devem prevalecer como guias de nossa ação, promovendo o advento do homem teórico.

[...] O socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas [...] (NIETZSCHE, 2005b, p. 85).

Em um contexto onde o conhecimento teórico é mais salutar do que o saber intuitivo, do que a criação em si, Nietzsche desviou-se do pensamento filosófico socrático e realizou uma releitura dos gregos buscando novamente o homem intuitivo, o artista, a tragédia.

Para realizar essa tarefa, Nietzsche precisou mostrar o tipo socrático em suas várias máscaras (Parmênides, Eurípides, etc.), pois, ao buscar o entendimento do mundo, Sócrates abre no seio da cultura grega antiga o caminho para a decadência e, contrapondo a esse tipo racional, Nietzsche mostrou o tipo trágico (intuitivo) nas figuras de Dionísio e Apolo (na tragédia) e, principalmente, através da figura de Heráclito, na filosofia. Eis que diante dessa tensão, nos propomos a adentrar nos textos sobre a educação e extrair daí os desdobramentos do pensamento nietzscheano, pois, veremos que em sua teoria da formação/educação há um vínculo profundo com a crítica ao socratismo, entendido também como crítica ao cientificismo e à erudição.

CAPÍTULO 2 – APROXIMAÇÕES: EM BUSCA DA POSSÍVEL CRÍTICA NIETZSCHEANA AO ERUDITISMO PEDAGÓGICO

AUTOPSILOGRAFIA

*O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente
E os que lêem o que escreve,
Na dor lida sentem bem,
Não as duas que ele teve,
Mas só a que eles não têm
E assim nas calhas de roda
Gira, a entreter a razão,
Esse comboio de corda
Que se chama coração...*

(Fernando Pessoa)

Em nosso primeiro capítulo destacamos dois traços fundamentais de personalidade que Nietzsche faz notar nos pensadores pré-socráticos: a sensibilidade trágica e intuitiva por um lado, tanto nas artes como na filosofia e, em oposição diametral, o racionalismo de herança e influência socrática, novamente presentes na arte e na filosofia. Nesse capítulo destacaremos três críticas presentes nas obras que tratam da temática de educação e que possuem relação com os temas e problemas abordados no primeiro capítulo, quais sejam: a crítica ao sabedor histórico e seus males para a vida e para a formação do jovem; a crítica aos estabelecimentos de ensino e sua formação aligeirada, ampla e vazia; e, por fim, a crítica ao servente-pensador do Estado. Como complemento a essas críticas, destacaremos a figura de Schopenhauer, como modelo de mestre Formador a ser seguido, e alguns desdobramentos das intenções formativas apresentadas nos escritos sobre a educação. Para tanto, os textos a serem utilizados são: *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino; Schopenhauer como educador e Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida.*

No primeiro item deste capítulo será feita uma análise panorâmica do problema do erudito em Nietzsche, com o devido esclarecimento que, nas palavras de nosso autor, o erudito a ser negado e combatido é aquele sabedor estéril, aquele colecionador de frases e citações de grandes obras e de grandes pensadores que em seus argumentos forçosamente forjados e, portanto estéreis, em nada intensificam a vida, tão somente

apresentam o conhecimento como trivialidades e floreios, dotados apenas de superficialidades camufladas.

O destaque dado à crítica ao eruditismo deve-se ao fato de que, segundo nossa interpretação, o erudito representa, nos textos de Nietzsche a respeito da educação, o exemplar típico moderno institucionalizado do racionalismo socrático, aquele que nega a intuição e a vida. Se assim for, o próximo item desempenhará a função metodológica de vincular os dois capítulos da dissertação.

2.1 A CRÍTICA AO ERUDITISMO E À FILOSOFIA DO ESTADO

LIBERDADE

*Ai que prazer
 Não cumprir um dever.
 Ter um livro para ler
 E não o fazer!
 Ler é maçada,
 Estudar é nada.
 O sol doira sem literatura.
 O rio corre bem ou mal,
 Sem edição original.
 E a brisa, essa, de tão naturalmente matinal
 Como tem tempo, não tem pressa...
 Livros são papéis pintados com tinta.
 Estudar é uma coisa em que está indistinta
 A distinção entre nada e coisa nenhuma.
 Quanto melhor é quando há bruma.
 Esperar por D. Sebastião,
 Quer venha ou não!
 Grande é a poesia, a bondade e as danças...
 Mas o melhor do mundo são as crianças,
 Flores, música, o luar, e o sol que peca
 Só quando, em vez de criar, seca.
 E mais do que isto
 É Jesus Cristo,
 Que não sabia nada de finanças,
 Nem consta que tivesse biblioteca...
 (Fernando Pessoa - Cancioneiro- 16/03/1935).*

Na obra intitulada *III Consideração Intempestiva* Nietzsche destaca as características que perpassam a tipologia do erudito, sendo possível sintetizá-las desta forma: “[...] o erudito consiste numa rede misturada de impulsos e excitações muito variadas, é um material impuro por excelência [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 191). É a partir dessa imagem que refletiremos para sustentarmos nossas críticas, junto à Nietzsche, pois, é contra esse tipo que o filósofo trava a luta por uma formação

autêntica. Reforçando nossa ideia, encontramos na obra *Ecce Homo* mais detalhes do tipo apresentado:

[...] O erudito, que no fundo outra coisa não faz senão “revolver” livros – para o filólogo de disposições medianas, mais ou menos 200 por dia – perde completamente a capacidade de pensar por si próprio. Se não remexe em livros, não pensa. Ele responde a uma excitação (uma ideia lida), quando pensa – e finalmente se limita apenas e simplesmente a reagir. O erudito gasta toda a sua energia em dizer sim e não, na crítica daquilo que já foi pensado – ele próprio não pensa mais... [...] (NIETZSCHE, 1995b, p. 48-49).

Mantendo as ilustrações do tipo erudito, Nietzsche torna mais incisiva sua exemplificação do que entende por erudito e descreve-o assim: “[...] cacarejam mais do que nunca, pois chocam com mais frequência: os seus ovos, em compensação, são cada vez menores - embora os seus livros sejam cada vez mais volumosos [...]” (NIETZSCHE, 2005c, p. 136). O erudito produz um tipo de conhecimento que fica preso a uma falta de vivência imanente da vida e é aquele que não conhece “[...] outra rede ou outra satisfação senão o saber, outro fim senão o aumento de conhecimentos [...]” (NIETZSCHE, 2005c, p. 98), embora a marca desse conhecimento seja a inautenticidade. Se em seus escritos sobre a tragédia e sobre os gregos pré-socráticos, a crítica se fez sobre o socratismo e seus pares, aqui, Nietzsche apresentará em equivalência ao homem teórico, as características marcantes do erudito, que compreendemos como o herdeiro do socratismo.

[...] A relação entre saber desvinculado da vida é semelhante ao que aconteceu com Nietzsche que, durante seus três primeiros anos no internato de Pforta, estudou sem descanso, chegando depois à reflexão: "o que havia lucrado com ela?", e à sua crítica ao sistema educacional que se deparou enquanto professor, que visava promover o "homem teórico", que separava a vida do pensamento [...] (FIGUEIRA, 2012a, p. 85).

Afinal de contas, que valor tem para a formação os ensinamentos do homem teórico, além é claro, da miopia e da decadência? Uma contundente passagem que nos aproxima do que é o erudito e, portanto, das suas habilidades para formar, encontramos, mais uma vez no texto de Figueira, que diz:

[...] Uma boa metáfora para o erudito é compará-lo ao verniz, pois este autonomiza o objeto em relação ao sujeito, algo que torna o conhecimento petrificado, numa prática contínua de deixar o passado, ou o conhecimento de outros povos, sempre válido para o presente, ou

seja, a prática erudita tende a uma covardia e a uma preguiça que podem imobilizar o presente em nome de um passado revisitado. O eruditismo, não respondendo adequadamente às questões da vida, cujo conhecimento é sempre contingente, torna-se o senhor do excesso e do supérfluo, pois a decompõe em prol de seus vários interesses unilaterais (especializados), preconizando o desprezo pela grandeza da existência, que exige uma visão orgânica e não uma restrição/limitação por parte do erudito [...] (FIGUEIRA, 2012a, p. 76).

Temos essa clara visão, e podemos extrair daí as críticas de Nietzsche ao tipo erudito, que apenas recobre a vida, sem intensificá-la. A formação desejada por nosso autor exige que o mestre torne o discípulo um exemplar autêntico, assim como o próprio mestre deve ser. Mas, de acordo com Figueira, o tipo

[...] erudito torna-se aquele que projeta no "outro" sua própria falência, representada em discursos que reproduzem sua mentalidade obtusa, pautada num constante falatório que diz pouco de si e de suas vivências, mas muito dos outros. É quando ocorre tal situação que a história torna-se desvantagem para a vida, já que ocasiona uma práxis vexatória que nada faz para engrandecer a vida, mas, pelo contrário, a coloca numa situação de prejuízo existencial, social, individual. Esta tipologia de indivíduo, não raro, preconiza uma genuína decadência valorativa que culmina em afetos tristes, tais como: vingança, medo, ressentimento. Uma história cujo pilar seja a vida, que exige muito mais do que uma sabedoria de compêndio, deve experimentar o presente e deve valorizar a alteridade e não visualizar no outro o diferente que deve ser formatado às perspectivas do erudito, ou do sujeito ressentido dotado de um complexo espírito de vingança. O erudito-verniz continuamente petrifica os indivíduos em seus moldes obtusos [...] (FIGUEIRA, 2012b, p. 1).

Portanto, a tipologia erudita é marcada pelo ressentimento em relação à vida, pois a especialização abdica de considerar a vida em toda a sua complexidade, e, com isso, o erudito é aquele que abre mão da criação em prol da repetição. Substitui a intensificação pelo declínio. Ou seja, ao invés do caminhar altivo e trágico dos gregos pré-socráticos, o tipo erudito desfila rastejante e decadente a herança racionalista de Sócrates.

Nas obras do período em elegemos como referenciais para esta dissertação, Nietzsche sofre fortíssima influência de Schopenhauer que, num de seus textos, intitulado *A Filosofia Universitária*, apresenta contundentes críticas ao filósofo e à filosofia do Estado, tema que perpassará os primeiros escritos de nosso autor, principalmente os que tratam da concepção de formação. Dessa influência e

ensinamentos, Nietzsche apresentará as características dos eruditos que - em certa medida delineamos -, servirão como parâmetro à nossa crítica ao homem teórico.

A primeira característica do erudito é apresentar

[...] uma curiosidade forte e sempre acrescida, uma sede de aventuras do conhecimento, uma violência constantemente excitante do novo e do raro, opostas ao velho e enfadonho. Que se junte a isto um certo instinto dialético de despiste e de jogo, uma alegria de caçador em descobrir pegadas da raposa do pensamento, de tal modo que não seja realmente a verdade que deva ser buscada, mas a própria procura e que o prazer fundamental resida no fato de espreitar e encurralar com astúcia e no mandar matar segundo as regras da arte. A isto ainda se junta ainda o instinto de contradição [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 192).

Uma imagem clara de como o socratismo deixou suas marcas, é perceber que o erudito é um homem teórico por excelência. Dissimulado, orgulhoso e contraditório, como as palavras acima indicam. O tipo que inaugura as características do erudito não passa de um colecionador de pequenas e vazias aventuras, um constante buscador de novidades ocas, portanto, um tipo que em nada pode ser fundamental à intensificação da vida, pois, suas buscas não passam de jogos, de criação de regras que só servem para seu próprio círculo de jogadores altamente especializados e maçantes. Essa curiosidade que o move e o anima não tem nenhum caráter intuitivo e nem de valor para a formação, é tão só uma curiosidade por farejar pegadas, por encontrar caminhos que não levam a lugar algum, até porque, para o erudito, o que mais importa não é encontrar algo no caminho, mas, apenas caminhar com seus aparatos, seus apetrechos e suas performances estilizadas que somente dissimulam o vazio de sua atividade. E que, por suas sofisticções atrairão olhares e reconhecimentos (vazios e interesseiros), causando nesse agir, a desfiguração de qualquer princípio formativo autêntico. Mas, essa é só a primeira das características. Como segunda característica, Nietzsche descreverá do erudito o seguinte:

[...] o olhar sagaz para as coisas próximas, ao lado de uma grande miopia para o longínquo e o geral. Seu campo de visão é habitualmente muito estreito e é preciso que ele mantenha os olhos muito próximos do objeto. Se o erudito quer passar de uma questão já explorada a outra, ele volta para esta questão todo o seu aparelho visual [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 193).

Visão limitada, o erudito só consegue ver/compreender fragmentos. O erudito é um homem incapaz de ver o todo, é um sujeito que por debilidade fisiológica, digamos, não tem forças para enfrentar a totalidade do mundo, sempre fracionando-o para investigá-lo, e, quando precisa rever algo que já foi superado ou analisado, necessita evocar todas as suas habilidades para um único ponto, que por arrogância de sua interpretação, julga ser grande e digno de sua perscrutação. Assim como no socratismo, sua tendência se contenta com a investigação de partes da realidade, como se essa atitude fosse algo louvável e não desprezível; como se isso fosse suficiente e meritório de fazer parte de seus ensinamentos para formar os jovens que estão sob sua tutela. A característica de número três, do erudito, será por Nietzsche assim descrita:

[...] o prosaísmo e a vulgaridade da sua natureza, nas suas inclinações e nas suas aversões [...], está particularmente feliz na história, na medida em que descobre as forças motrizes dos homens do passado segundo as forças motrizes que ele conhece [...] está protegido contra todas as hipóteses engenhosas e aventureiras; se é perseverante, exuma todos os motivos vulgares do passado, porque se sente da mesma espécie. Está também bastante seguro, porque é muito frequentemente incapaz de compreender e avaliar o que é raro, grande, insólito, e portanto o que é importante e essencial [...](NIETZSCHE, 2003a, p. 193).

Eis outra capacidade do erudito, só lidar com o que sabe, enquanto sabe, apenas pela medida de seu entendimento. Jamais disposto ao risco e ao grande, sempre controlando por sua compreensão. Um tipo de fala verborrágica, que por incapacidade, despreza o que ultrapassa seu arrogante e limitado conhecimento. Foge dos mistérios da natureza, porque é inacessível a ele um pensamento autêntico. Assim, *cria* modelos e métodos, que explicarão tudo, sempre de acordo com seus critérios e suas definições do que é compreensível e inteligível. Portanto, formarão “comunidades de eruditos”, melhor, de revolvedores e exaltadores de seus próprios conhecimentos. E que valor tem essa formação? Bajulação e nada mais! Típico de um herdeiro do socratismo, somente o que sua capacidade possa entender, tem algum valor. E, somente quem reconhece o valor do mestre, terá um dia valor. Pobre erudito, sempre *humano, demasiado humano*. Em quarto lugar, o erudito é assim descrito:

[...] a indigência do sentimento e a aridez. São elas que autorizam as vivisseções. Ele nem imagina o sofrimento que o excesso de conhecimento carrega consigo, e por conseguinte não teme em se aventurar nos domínios em que o coração dos outros fremem. Ele é

frio, também parece facilmente cruel. Encontramo-lo temerário, mas não o é mais do que a toupeira, que não conhece a vertigem [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 193).

Essa passagem pode bem ser atribuída à figura de Sócrates, conforme interpretamos a crítica ao erudito, como crítica ao homem teórico. Sentimentos racionalizados, uma contradição que cabe muito bem a este tipo. Sua ânsia por conhecimento, por excesso de conhecimento, ainda que um conhecimento estéril, não lhe deixa perceber que todo excesso de conhecimento traz consigo excesso de dor. Aparentemente é um homem corajoso, mas que não passa de um tipo tolo, que não deve ter o privilégio de ser o mestre formador. Nietzsche deixa claro em suas descrições o quanto são absurdos os atributos dos eruditos. Por isso, requer como mestres, para a nobre tarefa da formação, bem mais do que tipos absurdos. A quinta característica do erudito é assim descrita por Nietzsche (2003a, pp. 193-194):

[...] sua medíocre estima de si, ou melhor, sua modéstia. Mesmo relegado a algum canto miserável, eles não têm qualquer sensação de serem sacrificados, dissipados; parecem muitas vezes saber, no mais profundo de si, que são animais que se arrastam e não animais que voam [...].

Novamente uma ilustração de Sócrates, o mais sábio entre os gregos antigos, que por imensa modéstia morreu crente de que não realizava um sacrifício. Mas, efetivara os cumprimentos dos dizeres de seu *daimon*²⁶. Como podemos deixar nas mãos desses tipos a formação dos jovens? Tipos altamente orgulhosos e medíocres! Que ensinamentos poderiam transmitir além de arrogância e servilidade? Ao defender sua

²⁶*Daemon* ou *daimon* (grego δαίμων, transliteração dáimon, tradução "divindade", "espírito"), é um tipo de ser que em muito se assemelha aos gênios da mitologia árabe. A palavra *daimon* se originou com os gregos na Antiguidade; no entanto, ao longo da História, surgiram diversas descrições para esses seres. O nome em latim é *daemon*, que veio a dar o vocábulo em português demônio. São intermediários entre os deuses e os homens. Xenócrates associava os deuses ao triângulo equilátero, os homens ao escaleno, e os *daimons* ao isósceles. Seu temperamento liga-se ao elemento natural ou vontade divina que o origina. Não se fala em "bem" ou "mal". Um mesmo *daimon* pode apresentar-se "bom" ou "mau" conforme as circunstâncias do relacionamento que estabelece com aquele ou aquilo que está sujeito à sua influência. No plano teleológico, os gregos falavam de *eudaimons* (eu significando "bom", "favorável") e *kakodaimons* (*kakos* significando "mau"). Por isso, a palavra grega que designa o fenômeno da felicidade é *Eudaimonia*. Ser feliz para os gregos é viver sob a influência de um bom *daimon*. Assim é a forma como Sócrates se refere a seu *daimon*. O conceito original entre os gregos ainda os conecta: aos elementos da natureza, surgidos em seguida aos deuses primordiais. Assim, há *daimons* do fogo, da água, do mar, do ar, da terra, das florestas, etc; a espíritos que regem ou protegem um lugar, como uma cidade, fonte, estrada, etc; às afetações humanas, de corpo e de espírito, tendo sido estes *daimones* criados depois. Entre eles estão: Sono, Amor, Alegria, Discórdia, Medo, Morte, Força, Velhice, etc. O termo "*daemôn*" é traduzido do latim como gênio pessoal, usado por Sócrates quando ao contrário de seus colegas sofistas não abriu escola assim como não cobrou dinheiro por seus ensinamentos. Ele dizia que apenas falava em nome do seu "*daimon*", do seu gênio pessoal. .

nobre miséria, acreditam que são nobres. Desta feita, o que mais poderão formar do que tipos como eles próprios, ou, por seus medos, tipos piores, para não serem dilacerados? A sexta formulação de Nietzsche sobre os eruditos assim é apresentada:

[...] a fidelidade para com seus mestres e guias. Eles querem com todo o coração favorece-los e sabem bem que é com a verdade que eles os favorecem mais. Pois eles reconhecem o fato de que foi somente através deles que tiveram acesso aos augustos peristilos da ciência, aos quais, seguindo o seu próprio caminho, jamais alcançariam [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 194).

Aqui, a fala se dirige entre outros, para sermos coerentes com nossos propósitos, ao mais ilustre dos discípulos de Sócrates, o filósofo Platão²⁷. Ensinam o valor do mestre, embora não tenham nenhum valor que seja digno de respeito, por isso, defendem a ideia de tradição, pois, de que outra maneira seus feitos seriam louvados? É necessário que mantenham a obediência e a devoção cega, posto que, se assim o for, sua glória e prestígio serão sempre louvados e nunca questionados. Do contrário, como responderiam aos questionamentos que jamais ousaram, eles próprios, questionar? A sétima caracterização Nietzsche descreve-a assim:

[...] o hábito [...] de perseguir seu caminho na via para a qual ele foi empurrado, o sentido da verdade desenvolvido segundo um vácuo de pensamento, conforme a rotina adquirida. Estas naturezas são os colecionadores, os exegetas, os fabricantes de índices e herbários; eles se instruem e fazem pesquisas num domínio determinado, unicamente porque não acham absolutamente que possam existir outros. Seu zelo tem algo da monstruosa asneira da gravidade: eles são também, frequentemente muito produtivos [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 194).

Homens com aparência de gravidade. Apenas isso, aparência. Jamais se colocam a caminho do novo. Juntam e rejeitam migalhas, produzem artigos, livros, obras e mais obras, apresentam *curricula* exemplares, com muitas laudas, embora, nada do que

²⁷Platão (427 – 347 a. C) – foi um filósofo grego nascido em Atenas, na Grécia, e profundo admirador de seu mestre Sócrates, o principal personagem de sua obra, que vem majoritariamente na forma de diálogos filosóficos. Seu verdadeiro nome era Arístocles, em uma homenagem ao seu avô. *Platos* significa, em grego, largura, e é quase certo que seu apelido veio de sua constituição robusta, ombros e frentes largos: um porte físico forte e vigoroso que o fez receber homenagens por seus feitos atléticos na juventude. A excelência na forma física era apreciada ao extremo na Grécia Antiga, e ocupa um lugar central na educação ideal conjecturada por Sócrates e seus companheiros no diálogo *A República* – uma das principais obras de Platão – juntamente com a música, na qual está inclusa a parte da literatura que não é poesia, banida.

digam seja útil à vida, exceto da sua própria, sem intensidade e sem autenticidade. A oitava característica dos eruditos é:

[...] a fuga diante do tédio. Embora o verdadeiro pensador não aspire nada tanto quanto o ócio, o erudito ordinário foge dele porque não sabe o que fazer com isso. Seus consolos são livros: quer dizer, ele escuta alguém pensar diferente dele, e passa a conversar sobre isto durante uma longa jornada. Ele escolhe em particular os livros com os quais sente uma certa afinidade, com relação aos quais pudesse reagir um pouco, seja por atração, seja por repulsão: os livros, portanto, em que ele próprio é levado em consideração, ou antes, as suas convicções em matéria de política, de estética ou simplesmente de gramática; se, além disso, ele tem uma ciência para si, não lhe faltarão jamais os meios de distração nem os antídotos contra o tédio [...]NIETZSCHE, 2003a, p. 194)

Essa fuga diante do tédio, mediante as considerações de Nietzsche nos permite concluir que quem foge do tédio não possui vocação filosófica ou para o pensamento! E, o ócio que entedia e permite o filosofar é condenado pelo tipo erudito, que precisa estar sempre ocupado, sempre ativo, sempre em constante produção, posto que, por essa atividade incessante ele encontra o consolo de sua existência²⁸.

A nona característica que será descrita por Nietzsche, traz as seguintes peculiaridades marcantes dos eruditos:

[...] há o motivo do ganha-pão, e portanto, no fundo, os célebres “ruidos de gases de estômago que sofre”. Presta-se serviço à verdade, quando ela está em condições de fornecer diretamente gratificações e progressões na carreira, ou pelo menos quando está em condições de conquistar o favor daqueles que distribuem o pão e as honras [...] (NIETZSCHE, 2003a, pp. 194- 195).

Para Nietzsche, seguindo Schopenhauer, o erudito filósofo, ou filósofo do Estado carece de atitude filosófica autêntica, pois, ao servir aos ditames do Estado, ligar-se-á aos seus parâmetros e isso, na compreensão de Nietzsche, adotará uma atitude de negação da filosofia, posto que: “[...] O Estado jamais se importa com a verdade, salvo com aquela que lhe é útil – mais exatamente, ele se ocupa em geral com tudo o que lhe é útil, seja isso verdade, meia-verdade ou erro [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p.

²⁸ “[...] Para compreender o fenômeno do tédio na contemporaneidade, Lars Svendsen (1999), em seu livro *Filosofia do Tédio*, propõe pensar a questão num âmbito interdisciplinar. A tese central de seu livro versa sobre ser o tédio uma experiência fundamental e inerente à condição humana, principalmente com a modernidade. Salieta ainda que é preciso aprender a enfrentar o tédio, pensá-lo como um estado de humor profundamente humano, no qual se encontram elementos propícios à reflexão e ao entendimento da condição humana moderna [...]” (LUIZ, 2009, p. 142)

217). Esse modo de agir do Estado instaura uma contradição de princípio diante da essência da atitude filosófica, ou seja, a verdade deixa de ser o objetivo primordial do trabalho do filósofo.

Schopenhauer faz valer a tese de que a sabedoria é essencialmente apolítica e atemporal, ainda que aborde questões políticas e do tempo presente que estão intimamente associadas ao desenvolvimento humano. E será diante deste cenário que Schopenhauer se inclinará “[...] cada vez mais à opinião de que seria mais saudável para a filosofia se ela cessasse de ser uma profissão e não mais entrasse em cena na vida civil representada pelos professores [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 31).

Assim como seu mestre Schopenhauer, Nietzsche também se preocupará com a interferência de critérios extrínsecos ao âmbito cultural na formação e reafirmará, em seus escritos da juventude, a crítica ao Estado que não vê com bons olhos os filósofos extemporâneos:

[...] Em todo lugar onde houve poderosas sociedades, governos, religiões, opiniões públicas, em suma, em todo lugar onde houve tirania, executou-se o filósofo solitário, pois a filosofia oferece ao homem um asilo onde nenhum tirano pode penetrar, a caverna da interioridade, o labirinto do coração: e isto deixa enfurecido os tiranos [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 154).

Nietzsche compreende que a crítica de Schopenhauer ao modelo de ensino do Estado, carregado de historicismo, devia ser ultrapassado. Sua tese dirigia-se a uma educação mais preliminar, mais propriamente introdutória, propiciando aos jovens, contato com os textos mais fundamentais da filosofia, de maneira direta, sem mediações distorcidas²⁹ ou textos criados apenas para minimizar o tédio dos eruditos. Nietzsche defende então que a filosofia deve livrar-se das amarras do Estado, ou seja, ela deve ser exercida para além dos parâmetros estatais acadêmicos, para ter sua pureza e sua autonomia garantidas sem máculas ou grilhões, posto que em sua compreensão, para haver cultura superior, a marginalidade da filosofia é necessária, então diz o seguinte: “[...] é uma necessidade da cultura privar a filosofia de qualquer reconhecimento do Estado e da Universidade [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 217).

²⁹ “Como consequência disso tudo, e deixando de lado os fins do Estado – como já foi observado – para considerar apenas o interesse da filosofia, tenho por desejável que toda aula de filosofia seja estritamente limitada à exposição da lógica (como sendo uma ciência concluída e rigorosamente demonstrável) e uma história da filosofia de Tales a Kant, exposta bem sucintamente e cursada em *um* semestre, a fim de que esta, por sua concisão e clareza, deixe o menor espaço possível para as opiniões do senhor professor e se apresente apenas como fio condutor para os futuros estudos de cada um” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 92).

Ainda seguindo o mestre Schopenhauer, Nietzsche defende a desvinculação da filosofia com o Estado e a Academia para que a filosofia possa manifestar-se de maneira autêntica e imparcial, sem fazer-se como “ganha-pão”.

[...] Enquanto continue a existir este pseudo-pensamento reconhecido pelo Estado, a ação grandiosa de uma verdadeira filosofia será malograda... Por isso digo que é uma necessidade da cultura privar a filosofia de qualquer reconhecimento do Estado e da Universidade e dispensar absolutamente o Estado e a Universidade da tarefa insolúvel para ambos de distinguir entre a verdadeira filosofia e a filosofia aparente [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 217).

Schopenhauer foi fundamental no processo de formação do jovem Nietzsche, a ponto de afirmar que o “mestre” sabia, como nenhum outro, “[...] elevar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser simples e honesto no pensamento e na vida [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 146). Esta simplicidade e honestidade são completamente ausentes nos eruditos, especificamente quando lemos a décima característica apresentada por Nietzsche, nela há

[...] o respeito dos colegas, o medo do seu desprezo; motivo mais raro e mais elevado do que o anterior, porém muito frequente. Todos os membros da corporação se vigiam reciprocamente com o mais extremo ciúme, para que a verdade, da qual dependem tantas coisas, o pão, a função, as honras, seja batizada com o nome do seu inventor [...] não faltam em nenhum lugar, e aqui também, estes “idiotismos morais”, comumente chamados de velhacarias [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 195).

O tipo simples, autêntico de acordo com Nietzsche, utilizaria o conhecimento advindo da sua formação para cultivar os valores mais nobres da vida, subjugando, por consequência, os saberes desvinculados desta. Mas, os eruditos são os educadores/bajuladores de seu tempo e vivificam essas práticas de vigilância, de convites e aceites, de cerimoniais, de badalações e autobadalações no processo de formação dos jovens. Dentre as figuras perniciosas já elencadas, Nietzsche ainda apontará uma décima primeira característica, que deve ser combatida. Nessa característica enquadra-se:

[...] o erudito por vaidade, variedade já muito rara. Ele quer, se possível, ter todo um domínio para si, também escolhe as curiosidades, em particular, quando elas necessitam de despesas extraordinárias, viagens, escavações, numerosos contatos em diferentes países. Ele se contenta, o mais das vezes, com a honra

de ser ele próprio visto como uma curiosidade e não imagina fazer seu ganha-pão com estes estudos eruditos [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. NIETZSCHE, 2003a, p. 195).

Contudo, a educação formal ministrada por esses tipos descritos por Nietzsche, apenas realizava seus afazeres, dessa forma, constantemente contribuía para o aniquilamento simbólico dos tipos simples, autênticos, pois a estrutura pedagógica desses estabelecimentos de ensino não se encontrava preparada para acolher adequadamente as exceções - as figuras singulares -, instituindo um modelo de educação estéril, de finalidade populista, envelhecido e degenerado. E, a lógica do processo pode ser bem sintetizada no lema: *Como nós*³⁰, *formemos os nossos*³¹! Nietzsche compreendeu esse lema e por isso teve a necessidade de caricaturar (satirizar) a imagem do erudito e do homem teórico, para ver surgir novos mestres que, se fizessem uso do mesmo lema, teríamos como produtos dessa formação, jovens autênticos.

Com esse modelo de educação, os jovens, a cultura e os filósofos do Estado eram facilmente controlados e manipulados, pois:

[...] Segundo Nietzsche, a educação que os jovens alemães recebem nas instituições de ensino funda-se numa concepção de cultura histórica que, ao privilegiar os acontecimentos e as personagens do passado, retira do presente sua efetividade e desenraiza o futuro. Uma história, um pensamento que não servem para engendrar a vida e impor um novo sentido às coisas só podem ser úteis àqueles que querem manter a ordem estabelecida e o marasmo da vida cotidiana [...] (DIAS, 1991, p. 60).

Controle, ordem, dependência e inautenticidade, eis o modelo educativo alemão que Nietzsche critica, nos faz ver e nos inspira a criticar também. Em defesa de uma formação que seja dinâmica, intensa e viva ao mesmo tempo. Assim, o autor apresenta como décima segunda característica, aquela em que aparece,

[...] o erudito por jogo. Seu deleite consiste em procurar e desatar os pequenos nós nas ciências; ele não gosta, assim, de fazer muitos esforços, para não perder o sentimento do jogo. Além disso, ele não penetra nas profundezas, mas agarra frequentemente algo de verdadeiro, que o olho penosamente rasteiro do erudito que ganha seu pão não vê jamais [...] (NIETZSCHE, 2003a, pp. 195-196).

³⁰Os eruditos.

³¹Os jovens discípulos.

Para Nietzsche, uma formação autêntica tem que ser pulsante e intensificadora da vida, deve ser realizada com o que há de mais nobre e com os tipos mais superiores no comando, não com tipos rasteiros e preguiçosos que fazem do conhecimento e da formação, apenas passa tempo, atitude típica dos racionalistas, que tencionam compreender as partes e, juntá-las mediante seus critérios, para montar seus próprios quebra-cabeças. Nietzsche encerra suas descrições do erudito, que na décima terceira característica apresenta o erudito dotado do

[...] instinto de justiça [...]. Pois uma faísca do fogo da justiça caída na alma de um erudito basta para inflamar sua vida e seus esforços, para devorá-los de maneira tão purificadora, que não haverá mais repouso e serão para sempre arrastados a este estado de espírito morno ou gélido no qual os eruditos comuns realizam sua tarefa diária [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 196).

E que nessa sua lida no processo, mediada por justiça, causaram um tremendo mal nos jovens, e que Nietzsche recupera para nos lembrarmos contra o quê e contra quem estamos lutando:

[...] que se imagine uma mente juvenil, sem muita experiência de vida, em que são encerrados confusamente cinquenta sistemas – que desordem, que barbárie, que escárnio quando se trata da educação para a filosofia! De fato, todos concordam em dizer que não se é preparado para a filosofia, mas somente para uma prova de filosofia, cujo resultado, já se sabe, é normalmente que aquele que sai desta prova – eis que é mesmo uma provação – confessa para si com um profundo suspiro de alívio: “ [...] Graças a Deus, não sou um filósofo, mas um cristão e um cidadão do meu país! [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 213).

Um processo formativo está para além da preparação para exames, testes ou provas, saber responder a uma questão teórica (morta) não pode ser o mais alto pressuposto de um modelo educacional formativo. Formação implica em desenvolvimento e não em acúmulo de informação, em coletânea de citações. Formar, então, é desenvolver o senso crítico em conformidade com a realidade, possibilitando a ação e a interação do jovem com seu tempo, para a assimilação e crítica. Uma formação que só valorize, em sua prática pedagógica, a reprodução de conhecimentos históricos prontos e acabados, não leva a nada, muito pelo contrário, somente degenera o presente e mortifica a vida do jovem. A formação, na concepção nietzscheana, deve sempre e necessariamente intensificar a vida, pois, do contrário, seu papel se torna supérfluo, cujo

resultado não passará de uma formação para a servidão, pautadas em superficialidades e enfraquecimento da vida.

Julgamos era necessária a apresentação das caracterizações do erudito nas obras que têm por tema o problema da formação em Nietzsche, posto que, elas nos colocarão diretamente na questão do eruditismo e da formação, além de ter-nos servido para apresentar o tipo exemplar de Nietzsche – Schopenhauer. Daqui por diante buscaremos os subsídios teóricos para efetivarmos a três possíveis críticas que mencionamos no começo desse capítulo. Destacaremos suas peculiaridades, suas origens e suas consequências para a decadência da formação.

2.2 A SABEDORIA HISTÓRICA COMO PROBLEMA DA FORMAÇÃO

PECADO ORIGINAL

*Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?
Será essa, se alguém escrever,
A verdadeira história da humanidade.
O que há é só o mundo verdadeiro, não é nós, só o mundo;
O que não há somos nós, e a verdade está aí.
Sou quem falhei ser.
Somos todos quem nos supusemos.
A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.
Que é daquela nossa verdade - o sonho à janela da infância?
Que é daquela nossa certeza - o propósito à mesa de depois?
Medito, a cabeça curvada contra as mãos sobrepostas
Sobre o parapeito alto da janela da sacada,
Sentado de lado numa cadeira, depois do jantar.
Que é da minha realidade, que só tenho a vida?
Que é de mim, que sou só quem existo?
Quantos Césares fui?
Na alma, e com alguma verdade;
Na imaginação, e com alguma justiça;
Na inteligência, e com alguma razão
Meu Deus! Meu Deus! Meu Deus!
Quantos Césares fui?
Quantos Césares fui?
Quantos Césares fui?
(Fernando Pessoa)*

Nosso ponto de partida, dentro da *II Consideração intempestiva*, cujo título é *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, é o problema gerado pelo conhecimento histórico, melhor dizendo, o excesso de conhecimento histórico e suas consequências quando diretamente relacionados à vida e à formação de uma cultura, de um povo ou simplesmente de um indivíduo. Através das palavras de Goethe, Nietzsche

inicia sua discussão e crítica à extrema valorização da história, pois, história sem vivificação, não passa de luxo, de virtude atrofiada, de um supérfluo egoísta que em tudo aniquila a ação da vida.

Para Nietzsche, todos os sujeitos envolvidos com a formação devem tomar todas as medidas preventivas para analisar a história como busca de instrução, melhor dizendo, “[...] contra o tempo..., no tempo... em favor do tempo vindouro [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 7). O homem, sujeito ao tempo, inveja o *rebanho que desconhece o ontem e o amanhã*, podendo por esse motivo, saltitar com prazer, sem melancolia ou qualquer sentimento enfadonho, essa inveja do homem se converte em desgosto, pois, também deseja uma vida sem dor e sem melancolia, posto que, na interpretação de Nietzsche, esse animal vive de maneira a-histórica, enquanto o homem, preso à máxima “[...] eu me lembro [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 8) não pode esquecer, daí sua luta contra o sofrimento, o enfado. Daí também porque, em algum momento, tentará negar essa existência carregada, pesada, mais ainda, por ver que no animal, bem como na criança, há uma “[...] bem-aventurada cegueira [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 8), um instante apenas, um átimo antes, e depois o nada, sem disfarces, sem fugas, vivendo o presente sempre atual, de maneira única, sem passado e sem futuro. E ele, consumindo-se, por saber que alguma coisa já “[...] foi [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 8), debatendo-se por isso, enquanto que o animal e a criança esquecem e silenciam-se.

Eis como se descortina para Nietzsche o problema do conhecimento histórico. Eis no homem um elemento que o impelirá para uma tarefa impossível de realizar, a tarefa de viver como criança ou como animal. Por que viver assim? Para alcançar felicidade, para que ela seja ininterrupta, para que, como criança e animal, tudo seja prazeroso, desejável, permitido e não, como sua vida é, com esporádicos momentos de felicidade, recheados por momentos de privação, desprazer e dores. Mas, para se ter essa “[...] força plástica³²[...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 10) que nosso autor definirá como a “[...] faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 9), durante o instante presente, como o sente a criança e o animal, é necessário que o homem possua fortes raízes, para poder se curar, se transformar, se regenerar, e essa ação para o esquecimento, portanto, para a felicidade

³²Qualidade inerente à existência da criança e do animal.

exige, “[...] saber esquecer e saber lembrar no tempo certo [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 11), conforme diz Nietzsche: “[...] o que uma tal natureza não subjuga ela sabe esquecer [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 10).

Como o homem não pode se tornar novamente criança e nem ser animal, é fundamental que, para ser feliz, para seu bem estar, que aprenda o quanto antes a sentir de modo histórico quanto aprenda a sentir de modo a-histórico, pois, são condições necessárias para a saúde do indivíduo, do povo, da cultura. Essa saúde, tanto mais será vigorosa quanto maior for o limite do saber histórico do homem; quanto mais ilimitado seu saber histórico, maior sua angústia e dor. Aqui está um ponto que nos interessa em muito: saúde e limite de saber histórico, portanto, felicidade; e, excesso de saber histórico, portanto, angústia e infelicidade.

O “[...] a-histórico é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 12), eis o motivo pelo qual deve-se limitar o histórico, para que do histórico aprendamos a “[...] usar o que passou em prol da vida [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 12). Com essa aprendizagem “[...] o homem se torna homem [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 12). Nas incisivas palavras de Nietzsche, com o “[...] excesso de história o homem deixa novamente de ser homem [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 12), e se a educação tem como pretensão primordial a formação do homem, deve ficar atenta para isso: “[...] sem aquele invólucro do a-histórico nunca teria começado e jamais ousaria começar [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 12). Formação, então, implica limitação.

Como nossa pretensão é refletir sobre o saber histórico como parte essencial da formação dos jovens, que guardam muitas semelhanças com o “[...] homem de ação, desprovido de consciência [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 13) (descrito por Goethe nas palavras de Nietzsche), pois todo jovem também “[...] esquece a maior parte das coisas para fazer apenas uma [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 13), diante de seus computadores, de seus fascinantes celulares, dos mais variados meios multimidiáticos só re- “[...] conhece o direito do que deve vir agora [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 13). Excessivamente preocupado apenas com sua ação, com seus afetos e afecções nas redes sociais, vive, a contragosto do sistema pedagógico atual a “[...] atmosfera a-histórica [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 13). Suspiramos com os ditos de Nietzsche, *bem-*

aventurada cegueira. Mas, infelizmente estes jovens de ação não passam disso, e qual o motivo? Falta ou excesso de guias?

Tratemos primeiramente do excesso de guias. A formação dos tipos históricos, que vivem e dizem que “[...] o olhar para o passado os impele para o futuro [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 14) assim, vivem sem perceberem ou estão tentando fugir do que de fato lhes pertence, o presente. Vivem a ingenuidade e a esperança de que no futuro o passado retornará com toda sua felicidade. Nostálgico!

Outro guia comum no campo pedagógico são os tipos supra-históricos, aqueles tipos que reduzem tudo a um nível de desesperança completa, para estes [...] presente e passado são, em toda multiplicidade, iguais [...], estes deixando de lado o presente desejam viver lá no futuro, também inalcançável, mas, para os defensores do conhecimento supra-histórico, seria um olhar visionário perder o presente para garantir o futuro. Como deve ser distorcido esses sons nos ouvidos dos jovens: ou viver o passado ou o futuro, nunca o presente! Dirão então os supra-históricos em voz alta, aprendam essa lição jovens:

[...] Nada vive que digno
Fosses de tuas emoções, e nenhum suspiro merece
A terra.
Dor e tédio são o nosso ser e sórdio é
o mundo – nada além disto.
Aquieta-te [...] (LEOPARDI *apud*. NIETZSCHE, 2003b, p. 16).

Na compreensão de Nietzsche, esses são versos que só expressam o nojo e a sabedoria do tipo supra-histórico. O que deve ser a lição, nas palavras do filósofo é: “[...] alegrarmo-nos em impulsionar a história a serviço da vida [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 16), desse tipo anunciado podemos concluir, *possuímos menos sabedoria, mas, mais vida*. O fenômeno histórico puro é, portanto, morto, uma injustiça, uma paixão cega, uma ilusão e grande profanidade que serve somente ao sábio e não ao vivente, aqui está o *belo* poder histórico.

Defender uma formação conforme Nietzsche pretende é encontrar uma sabedoria histórica a serviço da vida, uma história a-histórica, com o perdão do termo, não como uma ciência pura. Nos escritos da II intempestiva de Nietzsche três tipos de história são evidenciadas, a *monumental* - e suas aspirações, a *antiquária* - e suas veneração e conservação e a *crítica* - com seus sofrimentos e carências de libertação. Ante essas

tipologias históricas, perguntamos: *até que ponto a história serve para o homem, para sua saúde?*

Desses tipos, a monumental traz como lema o seguinte: “[...] foi possível uma vez,... será possível algum dia [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 20), então, essa passado almejado, acaba por enfraquecer a diversidade, a mudança, tornando-se uma grande ficção mítica. A história monumental ilude por analogias, portanto, seduz, impele os corajosos à temeridade e os entusiasmados ao fanatismo, e como síntese de sua intenção, traz o segundo lema: “[...] deixem os mortos enterrarem os vivos [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 24). Para o tipo dotado de sabedoria histórica monumental somente do passado pode surgir algo de grandioso.

O tipo dotado de saber histórico antiquário defende o cuidado com o familiar e a veneração do antigo: devemos fincar os pés no que é familiar, devemos fazer a manutenção do que é antigo, para o que virá, assim, toma tudo como igual e importante, mas, dentro de um limitado campo de visão, causa um perigo imenso para a vida, pois condena o presente sem piedade e exclama: “[...] aqui era possível viver,..., pois viver era permitido [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 26). Uma sabedoria histórica que só serve ao passado não serve à vida, há somente uma mortificação do presente. De maneira antinatural, reduz uma disposição mais intensa e significativa à uma sede por *antiguidades*, contenta-se em viver de migalhas bibliográficas, compreende a vida para conservá-la e não para gerá-la. De acordo com Nietzsche, essas duas tipologias – de sabedoria histórica - em nada servirão à vida do jovem (da cultura, do povo), este precisa para sua vida e para a sua formação de um tipo com sabedoria histórica que exploda e dissolva o passado para daí sim, poder VIVER. Pois, a vida é um poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesma, além do que, “[...] tudo que surge, merece perecer [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 30), e que “[...] é necessária muita força para poder viver e esquecer [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 30). Somente um tipo que encare isso merece a atenção de um jovem e a possibilidade de cuidar de sua formação.

Nietzsche apresentará então o tipo com sabedoria histórica crítica, com uma capacidade de destruir a nossa primeira natureza - formada de nossas heranças, advindas de paixões, de erros, de crimes -, e instaurar uma segunda natureza (constituída pela sabedoria histórico-crítica) que consiga debilitar a primeira, visto que nosso autor nos

diz que devemos confrontar, julgar e aniquilar nosso passado, nosso conhecimento deve julgar o herdado, devemos combater com rigor e disciplina tanto ou que vem de longe, quanto o que foi imediatamente herdado. E isso será possível na formação de novos hábitos, novos instintos, para quem sabe um dia, essa segunda natureza, tornar-se nossa primeira natureza.

A sabedoria histórica, para estar à serviço da vida, deve manifestar-se para além da mera contemplação, do mero saber pelo saber, deve ensinar a manter a vida pela *força plástica* que possibilita tranquilidade e bem-estar, características que trazem saúde ao jovem, ao povo, à cultura.

Porém, o tipo moderno tem como lema, não os ditames da sabedoria histórico-crítica, mas sim o seguinte: “[...] que se faça a verdade e que pereça a vida [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 100). Na interpretação de Nietzsche, a sabedoria histórica se tornou ciência, o tipo moderno consome excesso de saber sem ao menos ter fome, não age como transformador, sua cultura “[...] não é uma cultura efetiva, apenas uma espécie de saber entorno da cultura [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 34), tem-se, com isso, um homem “[...] culto, sem cultura histórica [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 92). Para o tipo moderno tudo provém de fora: arte, ciência, religião e filosofia não passam de coleções, estes tipos são “[...] enciclopédias ambulantes [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 35), com um conhecimento limitado, batizados por Nietzsche de “[...] bárbaros exteriores [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 35). Tipos com fraqueza de personalidade cujas forças vitais foram destruídas ou inibidas, agora vivem tão somente de convenção, disfarce e camuflagem. Em decorrência disso, suas máscaras mais comuns manifestam-se em figuras como o poeta, o político, o culto, o erudito. Com esses tipos sérios, retraídos, Nietzsche intensifica seu alerta: “[...] tirai vossos casacos ou sede o que pareceis [...]” (NIETZSCHE, 2003b, p.42).

Esses tipos modernos pensam, escrevem, imprimem, falam e ensinam filosoficamente a partir do esquema: “[...] ... era uma vez...[...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 44) e assim, enchem a cabeça dos jovens com a suposta cultura histórica que destilam em suas palestras, conferências, simpósios e aulas.

A formação que Nietzsche nos aponta deve romper com essa cultura histórica, pois “[...] aquele que recorre à história para sentir, torna-se por pusilanimidade, ator...

[...]” (NIETZSCHE, 2003b, p. 45), ou seja, uma caricatura, embora louvada pelos pares, ainda uma caricatura, característica peculiar dos fracos, dos modernos e dos eruditos.

No que se refere ao conhecimento histórico, essa é a delimitação de Nietzsche que nos interessava para alertar sobre os tipos históricos e suas consequências na formação dos jovens. Posto que,

[...] As questões históricas introduziram-se de tal modo na filosofia [...] que esta se resume a perguntas como: o que pensa tal ou qual filósofo? merecerá tal lição ser realmente aprendida? é ela realmente um estudo de filosofia? Essa maneira de tratar a matéria desenraizou a filosofia [...] de todos os problemas fundamentais. Em lugar de levar os estudantes a levantarem questões sobre a existência, preocupa-se com as minúcias da história da filosofia. Assim, a filosofia reduz-se a um ramo da filologia. Em consequência, do mesmo modo que a filologia está interessada apenas nas etimologias e não em um trabalho com a palavra viva, a filosofia restringe-se a estudar o pensamento morto, que não mais serve à vida [...](DIAS, 2012, pp.38-39).

Seguimos agora para a obra *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, com um único intuito que será o de destacar o aligeiramento e o esvaziamento de formação que Nietzsche vê em sua época.

2.3 OS SINTOMAS E OS CUIDADOS COM O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO

O Presente sem Passado nem Futuro

Vivo sempre no presente. O futuro, não o conheço. O passado, já o não tenho. Pesa-me um como a possibilidade de tudo, o outro como a realidade de nada. Não tenho esperanças nem saudades. Conhecendo o que tem sido a minha vida até hoje - tantas vezes e em tanto o contrário do que eu a desejara -, que posso presumir da minha vida de amanhã senão que será o que não presumo, o que não quero, o que me acontece de fora, até através da minha vontade? Nem tenho nada no meu passado que lembre com o desejo inútil de o repetir. Nunca fui senão um vestígio e um simulacro de mim. O meu passado é tudo quanto não consegui ser. Nem as sensações de momentos idos me são saudosas: o que se sente exige o momento; passado este, há um virar de página e a história continua, mas não o texto.

(Fernando Pessoa, in 'Livro do Desassossego)

Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino será mais um escrito da juventude de Nietzsche que abordaremos para tratar especificamente do “tudo e nada”

na formação. Suas críticas aqui referem-se à educação, à cultura e à filosofia tendo como horizonte, o diagnóstico de sua época.

Seguindo o movimento do texto de Nietzsche, destacaremos a inautêntica cultura moderna e a autêntica cultura (grega antiga). Com o autor tencionamos evidenciar a crítica da educação desenvolvida nos estabelecimentos de ensino do seu tempo, apreciando a função essencial da educação da juventude para a formação e, por consequência, para o futuro da cultura.

Em sua primeira conferência³³, pronunciada em 1872, Nietzsche apresenta seu estilo peculiar e distante do jargão filosófico moderno de se escrever e de se falar. Proferida em primeira pessoa é um relato de suas experiências escolares. Relato que trata de sua própria formação, inaugurando o ponto de entrada para sua crítica sobre formação e cultura.

Cultura significa para Nietzsche, formação, cultivo de si, uma atividade que dura toda a vida, que não anseia o lucro, a ascensão social, profissional ou qualquer posição ou condição equivalente. Assim, o tipo bem cultivado é o tipo capaz de, em suas vivências, efetivar o entrelaçamento entre conhecimento e vida, sendo, portanto, dotado de uma capacidade de elaborar por si respostas às questões primordiais de sua existência, ampliando suas potencialidades de tal modo que seja o plasmador de uma totalidade existencial autêntica.

Quando Nietzsche fala da falta de cultura, ou formação aligeirada, aquela da minimização da cultura, vê não o surgimento de homens, mas sim, de figuras do tipo do erudito - o típico servente-pensador - do Estado e sua sedenta necessidade de reconhecimento, para manter seu ganha-pão. Vemos nessa perspectiva, além da divisão do trabalho na indústria, a divisão do trabalho nas ciências, nos saberes, nas artes, na filosofia, cuja saturação gera a necessidade de que os seus serventes, para que continuem criando, tenham que se especializar (aí a aparição do erudito, ou seja, figura de conhecimento específico, limitado, fragmentado).

Na crítica de Nietzsche o erudito é tão igual a um trabalhador do sistema de produção em série – cria o desnecessário para um desnecessário ainda maior. Absurdamente, essa sua especialidade em fazer nada (faz-se muito, embora tudo que faz

³³Nietzsche pronunciou estas conferências nas seguintes datas: Primeira conferência: 16 de janeiro de 1872; Segunda conferência: 6 de fevereiro de 1872; Terceira conferência: 27 de fevereiro de 1872; Quarta conferência: 5 de março de 1872; Quinta conferência: 23 de março de 1872.

é inútil à vida) já alcançou os estabelecimentos de ensino e suas consequências serão desastrosas para a formação dos jovens.

Tudo começando pelo devastador efeito de aniquilamento total da cultura. Posto que, ante os problemas filosóficos, o erudito, ou servente-pensador, não tem nada a acrescentar, nem para a resolução, nem para a dissolução dos mesmos. É muito comum identificar o homem erudito com o homem culto, muito embora o homem de cultura superior seja diametralmente o oposto do homem erudito, isso em Nietzsche, pois, ao primeiro falta o olhar que busca abranger a totalidade da vida, nesse há sempre uma ausência de cultivo de si e sua formação o torna distinto do culto.

A passagem do erudito ao jornalista deve ser matizada, pois são tipos completamente distintos: enquanto o erudito só tem faro para aquilo que já foi dito e, por isso, demora-se, o jornalista somente possui faro para o novo, para o que aconteceu em pouquíssimo tempo.

Com essência marcadamente e profundamente servil, Nietzsche definia a cultura de seu tempo como uma cultura jornalística caracterizada por: imediatismo, superficialidade e aligeiramento de tudo. O responsável por esse tipo inautêntico de cultura era o jornalista e suas mazelas, caracterizado por Nietzsche, como o escravo dos três M: do momento presente, das maneiras de pensar e da moda. Escrito para o popular a linguagem é empobrecida e tornada acessível, estendendo-se das ruas para os estabelecimentos de ensino. Conforme Oliveira, para combater esse tipo e suas ações, nosso autor propõe reformas, ou seja,

[...] Diante deste quadro, Nietzsche entrevê para o futuro dos estabelecimentos de ensino uma *reforma* dos mesmos, redirecionando-os aos valores da verdadeira cultura, que visa formar um homem superior, como desígnio da natureza. Os métodos de ensino modernos seriam antinaturais por excelência, pois o fim da natureza deve ser sua potencialização e desenvolvimento ao mais alto grau — e o que deveria ser a educação senão o desenvolvimento pleno e harmonioso das potencialidades naturais do indivíduo? Por essas razões, não haveria verdadeira “cultura” na modernidade, mas uma *barbárie cultivada* [...]. (OLIVEIRA, 2012).

Para uma verdadeira formação é necessário que exista um mestre digno de confiança para que a ele toda obediência sirva de ponte para a aprendizagem e, no caso de Nietzsche, a figura lapidar de mestre que valha apenas obedecer é Schopenhauer, pois, conforme afirma Rosa Dias sobre a obediência:

“[...] A educação começa com hábito e obediência, isto é, disciplina. Disciplinar [...] o jovem não significa acumulá-lo de conhecimentos históricos [...], mas sim fazê-lo construir determinados princípios a partir dos quais possa crescer por si mesmo, interior e exteriormente. Significa torná-lo senhor [...] e possibilitá-lo [...] o [...] caminho para revitalizar a educação [...]”. (DIAS, 2012, p.37)

Nas conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche apresentará uma ideia, um preceito, da qual é necessário se livrar, a saber, a ideia de “[...] que aquele que, numa universidade, tem o nível e a dignidade de filósofo deve ser também filósofo [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 57). Crença essa que deve urgentemente ser dissolvida, pois, nesse ambiente, o filósofo e a filosofia são servis ao Estado, portanto, são inautênticos.

A formação, proposta na Alemanha, de acordo com Nietzsche, tinha a pretensão de formar tipos cultos. E essa investida para formar o tipo culto o filósofo interpretava com um olhar crítico, pois, a formação enciclopédica tinha por consequência a negação da vida, como vimos no item sobre a sabedoria histórica. A formação erudita não passa de um utilitarismo do saber, do mercado; a profissionalização e institucionalização da filosofia cria o filósofo profissional³⁴, um servente-pensador do Estado, um contrassenso que contribui para a aniquilação por completo de um ensino que realmente tenha uma função formativa de excelência. Em seu tempo a formação só gerava mediocridade, o ensino era controlado e institucionalizado pelo Estado, com seus métodos, sistemas de avaliação, determinação de ementas, conteúdos e carga horária pautados na operacionalização e eficiência burocrática. O homem deve ser formado para o mercado de trabalho, deve aprender somente aquilo que lhe trará recompensa financeira, a filosofia acaba tendo função de instrumentalizá-lo tão somente. Não há espaço para a ruminação, para a gestação lenta e contemplativa de grandes pensamentos, tudo deve ser imediato e facilmente digerível e convertido em práticas rentáveis. Rosa Dias ilustra esse momento dizendo o seguinte:

[...] O crescente desprezo pela formação humanística e o aumento da tendência cientificista nas escolas, a instrução dirigida por questões históricas e científicas e não por um ensinamento prático, o abandono do ensino que vise à formação de um sentido artístico [...] em favor de um duvidoso estilo jornalístico, a ênfase dada à profissionalização no intuito de criar pessoas aptas a ganhar dinheiro, tudo isso impede que o sistema educacional se volte para a cultura [...] (DIAS, 2012, p.38).

³⁴“O filósofo profissional é, antes de mais nada, um funcionário” (WEBER, 2011, p. 128).

Em seus relatos podemos perceber que o ideal de formação de Nietzsche era a lentidão contemplativa, ou modernamente definindo, *inútil*; tanto foi que além de só estudar, ainda tinha tempo para dedicar-se a coisas e atividades inúteis, dentre elas a sua revista *Germania* e conforme o dito abaixo seu orgulho de ser inútil era óbvio:

[...] Foi a nossa sociedade que alimentou em nós esta feliz indiferença pela qual, durante esta comemoração, lhe somos reconhecidos do fundo do nosso coração. Já disse que esta maneira de se satisfazer com o momento sem imaginar um objetivo de se embalar numa cadeira de balanço ao ritmo do momento, deve parecer quase incrível, em todo caso, censurável na época atual, que se desvia de tudo o que é inútil. Como éramos inúteis! E como estávamos orgulhosos por sermos a tal ponto inúteis! Podíamos rivalizar entre nós quem teria a glória de ser o mais inútil. Não queríamos significar nada, nada representar, nada nos propor, queríamos não ter futuro, não queríamos ser úteis para nada, confortavelmente estendidos no limiar do presente – e estávamos. Como éramos felizes! [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 58-59).

Os eruditos, ou melhor, os tipos com excesso de conhecimento histórico numa época de conhecimento utilitário, serão considerados pelo populacho como geniais, pois, pouparam os esforços dos tipos medíocres, ou, conforme o dito abaixo:

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

Como parte essencial da natureza humana o furtar-se ao trabalho e ao pensar próprio, sempre feliz, vivendo do que os eruditos ditam e lhes oferecem, essa preguiça em muito agrada os serventes-pensadores e muito mais ainda ao Estado. A época de Nietzsche instaurou o saber utilitário, jornalístico e vazio, o que acarretou o surgimento de duas tendências compreendidas por nosso autor como perniciosas à cultura e à formação: a tendência à *extensão* e à *ampliação* total da cultura - “[...] O máximo de conhecimento e cultura possível – portanto o máximo de produção e necessidades possível -, portanto o máximo de felicidade possível: - eis mais ou menos a fórmula

[...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 61) - e a tendência à *redução*, que levará inevitavelmente ao *enfraquecimento* da toda cultura³⁵:

[...] 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, 2003a, p. 61).

Ao evidenciar essas duas tendências perniciosas, Nietzsche descreve o surgimento um novo modelo de se produzir conhecimento, sempre imediatista, definido como: conhecimento jornalístico, do qual já fizemos algumas considerações. A investida jornalística aniquila o conhecimento da profundidade, do lento, da ruminação, em prol do imediato, do superficial, elevando a degenerescência da cultura, pois definirá que a “[...] cultura universal é a barbárie [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 62). O tipo consumidor das notícias de jornal sente orgulho pelas informações que obtém diuturnamente sem perceber que elas não passam de manchetes para serem vendidas, ou seja, trivialidades informativas apenas, e que, é somente ao se livrar desse tipo de conhecimento, melhor dizendo, de informação rasa, que poderá inaugurar um processo de formação autêntica.

É através do mecanismo jornalístico que a modernidade efetivará as duas tendências analisadas por Nietzsche:

[...] ampliação e redução da cultura dão aqui as mãos; o jornal substitui a cultura, e quem ainda, a título de erudito, tem pretensões à cultura, este se apóia habitualmente nesta trama de cola viscosa que cimenta as juntas de todas as formas de vida, de todas as classes sociais, de todas as artes, de todas as ciências. É no jornal que culmina o desígnio particular que nossa época tem sobre a cultura: o jornalista, o senhor do momento, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que livra do momento atual [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 65).

³⁵Pode ser visualizada pelo caso do erudito: “[...] Assim, um erudito, exclusivamente especializado, se parece com um operário de fábrica que, durante toda sua vida, não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinadas, tarefa na qual ele atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade. Na Alemanha, onde se pretende recobrir os fatos mais dolorosos com um glorioso manto de pensamento, se admira como sendo um fenômeno moral esta acanhada especialização dos nossos eruditos e seu distanciamento cada vez maior da verdadeira cultura: a ‘fidelidade nas pequenas coisas’, a ‘fidelidade do carroceiro’, se torna um tema de ostentação, a falta de cultura fora dos limites da disciplina é apresentada como sinal de uma nobre sobriedade [...]” (NIETZSCHE, 2003c, p. 64).

Conforme a crítica de Nietzsche, infelizmente, o tipo dotado de conhecimento histórico jornalístico terá em suas mãos o imenso poder de manipulação das massas, posto que, reduz o conhecimento, mascarando-o em uma suposta cultura ampliada e tornando acessível à massa, uma gama quase infinita de informações triviais.

[...] Muitos poucos homens e muitas poucas mulheres têm mais do que o jornal e perdem alguns minutos a pensar; as suas opiniões são as da imprensa, deixando atrofiar a faculdade do pensamento original. Daqui resulta uma unificação de padrões e uma mediocridade que se descobre em tudo quanto essas pessoas pretendem mascarar sob a aparência duma opinião independente e bem formada [...] (COPELSTON, 1953, p. 74).

Compreendendo que a formação é a “[...] mais delicada das técnicas que poderia existir numa arte, a técnica da formação cultural” (NIETZSCHE, 2003a, p. 67), Nietzsche defende que esta nobre atividade deveria ser realizada por tipos geniais, de espírito elevado e não por tipos medíocres, de saberes estéreis, de espírito grotesco, para não vermos essa arte ser corrompida e depreciada. Podemos dizer que tanto na Alemanha de Nietzsche quanto em nossa contemporaneidade brasileira ainda nos faltam os nobres, não só na filosofia, mas em todo sistema de ensino e de cultura de um modo geral. Cabe ressaltar a pergunta sobre a e resposta dada por Rosa Dias para a formação do jovem, que corrobora nossa tese:

[...] E para que poderia servir a instrução artística para o jovem? Em uma única palavra: para a vida. A arte disciplina o “instinto desenfreado de conhecimento” que domina todos os outros instintos a ponto de colocar a vida em perigo. Uma “instrução artística” [...] contrabalançaria os efeitos nefastos da compulsão de saber a qualquer preço, e disciplinaria o instinto de conhecimento e a própria ciência. Já que a ciência, na maioria das vezes, ao querer conhecer a vida custe o que custar, “destrói as ilusões” que ajudam o homem a viver. Incapaz de dar sentido e beleza à existência, de considerar a vida em seu conjunto, coloca por terra o único ambiente em que se pode viver [...] (DIAS, 2012, pp.38-39).

É necessária uma integração no sistema educacional para além do conhecimento jornalístico, para a constituição de uma cultura autêntica. Nietzsche assim sentencia:

[...] Se vocês não chegaram a experimentar um desgosto físico por certas palavras e jargões, aos quais os jornalistas nos habituaram,

então, devem renunciar à aspiração da cultura: pois é aqui, bem perto de vocês, a cada momento em que falam e escrevem, que têm uma pedra de toque para compreender a dificuldade, a imensidão da tarefa do homem culto e a improbabilidade que deve haver para que muitos dentre vocês alcancem uma cultura autêntica [...] (NIETZSCHE, 2003c, p. 69).

Entretanto o que vemos é um sistema pedagógico em que a educação promove um ensino “[...] unicamente para o jornalismo [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 70). Tanto as aulas, como as palestras, as conferências, os simpósios e os próprios materiais didáticos não passam de conteúdos carregados de sabedoria histórica, um conjunto de saberes e de conhecimentos mortos, inautênticos. O combate de Nietzsche à sabedoria histórica é o combate de todos aqueles que defendem e se lançam no terreno da formação:

[...] É verdade que o método histórico parece ser para o mestre bem mais fácil e bem mais cômodo; além disso, este método parece igualmente exigir disposições bem mais reduzidas, e geralmente um ímpeto menos forte na vontade e na aspiração do mestre. Mas seria preciso fazer esta mesma advertência em todos os campos da atividade pedagógica: é o mais fácil e o mais cômodo que se esconde sob o manto de pretensões soberbas e de títulos pomposos: o que é verdadeiramente da ordem do prático, a atividade que é a essência da formação, porque no fundo é a mais difícil, só recolhe os olhares do descrédito e da depreciação: eis por que o homem honesto deve também esclarecer, para si e para os outros, este equívoco [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 70-71).

Para alcançarmos uma formação autêntica, nobre, seria necessário ao jovem “[...] uma estrita obediência sob a autoridade do gênio [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 73). Obedecer: eis um dos ensinamentos das conferências. Obediência que busca as vivências dos gênios, não somente a coleção de ditos, citações e esquemas estéreis, mas, os mais genuínos exemplos desses tipos em suas obras mais exemplares. Devemos nos alertar, pois,

[...] Ao instinto desenfreado da ciência, que tudo quer conhecer, que revira a vida e a vasculha em seus mínimos detalhes, Nietzsche opõe a arte. Esta, ao contrário da ciência, não se interessa por tudo o que é real, não quer tudo ver nem tudo reter – é anticientífica. Mais importante ainda: a arte, em lugar de dissecar a vida, é fonte de dissimulação. Numa época em que vida e cultura estão separadas, a arte tem um papel fundamental: afirma a vida em seu conjunto. Reforça certos traços, deforma outros, omite muitos outros, tudo em função da vida, da transfiguração do real. Em suma, a arte nos liberta,

ao passo que a dura e cotidiana experiência do real nos submete [...] (DIAS, 2012, pp.38-39).

Desde a modernidade, e podemos enfatizar que também na contemporaneidade, a popular democratização do conhecimento e o rebaixamento do gênio ao sabor do povo trouxe muitos prejuízos para a cultura, e, por consequência, para uma formação autêntica³⁶. Nas escolas os clássicos são resenhados, comentados, fichados, mas, nunca enfrentados, experimentados, refutados ou criticados. Não se vivifica suas palavras, apenas se faz coleções de fichamentos e supervalorização de registros em planos de ensino sempre vazios e inautênticos, os clássicos quando são assim tratados, como mais um escritor comum, recebem em suas obras, comentários que aparecem assim:

[...] o que gente assim pensa, qualquer um também pode pensar; não melhora em nada o fato de que essa gente se dispôs formalmente para o pensar e nele se obstinou, pois isso não aumenta suas forças e, na maioria das vezes, nem chegamos a pensar quando nos dispusemos formalmente a isso[...] (SCHOPENHAUER, 2001, p. 63).

Pelas palavras de nosso autor, lemos que “[...] toda cultura começa, ao contrário de tudo o que se elogia hoje com o nome de liberdade acadêmica, com a obediência, a disciplina, com a instrução, com o sentido do dever [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 135). Para ler um clássico é necessário obediência, lentidão e ruminação, posto que é nos clássicos que o jovem intensificará sua força, sua autenticidade, sua singularidade e formação, por isso Nietzsche defende na cultura o papel fundamental da obediência, para que o jovem não se perca e não se arrogue um sabedor. Nietzsche diz:

[...] Para os ginásios de hoje, os Helenos enquanto Helenos estão mortos: certamente ele se diverte lendo Homero, mas um romance de Spielhagen o prende bem mais: certamente ele bebe com algum prazer a tragédia e a comédia gregas, mas um drama bem moderno, como *Os Jornalistas* de Freitag, o toca de maneira absolutamente diferente [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 79-80).

Mas, é necessário destacarmos o cuidado com a formação, como destaca Rosa Dias:

[...] Não se pode extrair da exposição de Nietzsche um projeto de instrução artística do jovem [...]. Mas, embora não indique

³⁶“O que o texto de Nietzsche mostra com maestria é que os discursos de universalização dos direitos são problemáticos, pois prometem o que efetivamente não podem cumprir” (WEBER, 2011, p. 143).

explicitamente como deve ser realizada uma tal instrução, Nietzsche deixa bem clara a sua finalidade. Por meio dessa educação para a arte, o jovem universitário seria capaz de, primeiro, contestar a pretensão científica de tudo conhecer; segundo, conduzir o conhecimento de modo a fazê-lo servir a uma melhor forma de vida; terceiro, devolver à vida as ilusões que lhe foram confiscadas; quarto, restituir à arte o direito de continuar a cobrir a vida com os véus que a embelezam. Todavia, a [...] alemã não soube dar um ensino artístico nem teve interesse em conter, por meio da arte, as tendências científicas [...] (DIAS, 2012, p. 39).

Na Alemanha de Nietzsche, com a desobediência e degenerescência do ensino, surge o tipo do sábio que nada mais é que “[...] o erudito corrompido que se torna jornalista [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 83).

[...] Dessa forma, em vez de a arte servir como antídoto à contaminação da cultura pela ciência, o erudito serviu-se dos métodos científicos para investigar a arte. A música, diz ele, é objeto de dissecação, como se fosse possível analisar com erudição o êxtase. É desse modo que os professores universitários demonstram seu apreço pela arte: apresentando-se como seus peritos, quando, na verdade, gostariam de suprimi-la [...] (DIAS, 2012, p. 39).

Em suas conferências, assim como em seus outros textos de juventude, Nietzsche continua a tratar a Grécia como a civilização da autêntica cultura, lá foi possível a aprendizagem, o crescimento, a elevação, portanto, a formação. A nostalgia de Nietzsche lhe serviu para denunciar que a Alemanha de seu tempo caminhava para o barbarismo, para o degenerado e confuso. Por isso Nietzsche busca uma erudição autêntica, não aquela excessivamente vazia de vivência, pesada e medíocre, de jornalistas, definida por ele como apenas uma “[...] inchação hipertrofiada de um corpo malsão [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 96) que realiza somente um acúmulo livresco de produção, infértil e inútil à vida.

Cultura, arte, filosofia na formação devem ser tratadas de maneira que ao serem ensinadas sirvam para o engrandecimento e para a intensificação da vida do jovem. Não é pela massificação destas que elevaremos o espírito juvenil; não é pelo utilitarismo, pelo saber imediato, jornalístico e estéril, que isso se realizará. Santos alerta-nos sobre o que Nietzsche indica se a massificação continuar, dizendo:

[...] Para Nietzsche, já não há mesmo estabelecimentos de cultura mas apenas ‘instituições para superar a miséria da vida (*Lebensnoth*)’, em que nos deparamos com um ensino meramente

utilitário, tendo por objetivo fundamental possibilitar aos alunos um emprego imediato e rentável no fim dos cursos [...] (SANTOS, 1993, p. 74).

A partir desse parâmetro pedagógico, o que extraímos dos ditos e Nietzsche é uma fundamental perda, ou como ele próprio diz:

[...] O que se perde, com esta espécie de consideração nova e imposta, não é uma simples fantasmagoria poética, mas a única compreensão verdadeira e instintiva da natureza: no seu lugar, interveio agora um hábil cálculo que busca vencer a natureza pela astúcia [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 105).

Sabemos que a preocupação de Nietzsche não está em analisar as escolas técnicas, nem a nossa preocupação é essa, pois, nestas vê o cumprimento do seu papel, a formação instrumental. O problema discutido Nietzsche e por nós está na escola “regular” que deveria formar o jovem para além desse instrumentalismo e, infelizmente, não realiza essa tarefa essencial. Destaque, dentre outros obstáculos, dado por Nietzsche ao controle do Estado e à mediocridade dos formadores.

Ainda nas suas obras sobre educação há também uma atenção especial à figura do gênio, ao seu cultivo para com ele, a atenção que escola deve ter para com a formação do gênio. Como alerta aos responsáveis pelo cultivo do gênio dirá em tom professoral:

[...] Ora, meus caros, vocês precisam de uma severa lição: como poderiam ainda ficar orgulhosos com o fato de que todos estes espíritos brilhantes e nobres que vocês nomearam fossem por vocês, por sua barbárie, prematuramente sufocados, usados, apagados? [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 113).

Vemos atônitos através da passagem acima que o gênio é sufocado no seio desse sistema, mas o contrário deveria acontecer, pois, “[...] Trata-se aqui de realidades urgentes, presentes, que se impõe e saltam aos olhos [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 114) e de como devem ser tratadas. Não aprofundaremos a discussão sobre a formação do gênio, visto não serem pertinentes para o objetivo de nossa dissertação.

O futuro de formação é, portanto, algo delicado e digno de cuidado. Teremos ganho muito a favor da formação se conseguirmos em nossos estabelecimentos romper com os tipos vis, baixos e imediatistas, e se trazendo tochas nas mãos pudermos repassá-las aos jovens, para que prossigam em suas caminhadas.

2.4 INVESTIGAÇÕES ACERCA DE SCHOPENHAUER COMO EDUCADOR:

Falas de Civilização, e de não Dever Ser

*Falas de civilização, e de não dever ser,
 Ou de não dever ser assim.
 Dizes que todos sofrem, ou a maioria de todos,
 Com as cousas humanas postas desta maneira.
 Dizes que se fossem diferentes, sofreriam menos.
 Dizes que se fossem como tu queres, seria melhor.
 Escuto sem te ouvir.
 Para que te quererá eu ouvir?
 Ouvindo-te nada ficaria sabendo.
 Se as cousas fossem diferentes, seriam diferentes: eis tudo.
 Se as cousas fossem como tu queres, seriam só como tu queres.
 Ai de ti e de todos que levam a vida
 A querer inventar a máquina de fazer felicidade!*
 (Fernando Pessoa - Alberto Caeiro, in "Poemas Inconjuntos"-).

Comodismo e preguiça, insensibilidade e instinto de rebanho serão temas tratados na obra de Nietzsche intitulada *Schopenhauer como educador*. Nessa obra, destacaremos, como nossa derradeira preocupação, a busca pela formação individual, contra toda forma de educação massificadora, egoísta e estéril. Nietzsche, nessas páginas, busca pelo filósofo exemplar em detrimento do sabedor histórico, ou erudito³⁷, o servente-pensador. Que é, ao juízo de Nietzsche, um covarde acomodado em um sistema, sua estratégia é se esconder atrás de seus livros volumosos (contudo vazios) deixando de lado o que intensifica a vida, que é a possibilidade do livre pensar. Como pensador-servente do Estado “[...] vive nas cadeias da opinião corrente e do medo [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 139). Como lição para o espírito juvenil Nietzsche sentenciará: “[...] Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não perguntes nada, deves seguir este caminho [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 141).

Dessa ideia surge o desafio: embrenhar-se num caminho desconhecido, o que exige uma responsabilidade própria e intransferível para caminhar. Isso não condiz com o porto seguro, com o gabinete abarrotado de livros para nunca serem lidos, mas sempre citados e com questionamentos servis e de encontro aos interesses do Estado. Seguir seu

³⁷“A história erudita do passado jamais foi o afazer de um verdadeiro filósofo, nem na Índia, nem na Grécia; e um professor de filosofia, quando está ocupado com um trabalho desse gênero, deve se contentar com que se diga dele, no melhor dos casos: ‘É um bom filólogo, um bom especialista dos antigos, um bom linguista, um bom historiador’ - mas nunca: ‘É um filósofo’” (NIETZSCHE, 2003a, p. 212).

caminho, eis o ensinamento que não levará o homem à realização do preceito socrático de autoconhecimento, mais uma crítica de Nietzsche aos ensinamentos do “velho” Sócrates, formulada nos seguintes dizeres:

[...] Como o homem pode se conhecer? Trata-se de algo obscuro e velado; e se a lebre tem sete peles, o homem pode bem se despojar setenta vezes das sete peles, mas nem assim poderia dizer: ‘Ah! Por fim, eis o que tu és verdadeiramente, não há mais o invólucro’. É também uma empresa penosa cavar assim em si mesmo e descer à força, pelo caminho mais curto, aos poços do próprio ser [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 141).

O caminho a ser percorrido é responsabilidade exclusiva de cada um, o que o educador deve fazer é possibilitar ao jovem que caminhe livremente, mostrando e demonstrando como companheiros de caminhada tipos exemplares e suas vivências que servirão de estímulo e nunca como obrigação, para seu caminhar. Nietzsche diz que ele próprio encontrou um mestre que lhe possibilitou esse seu caminhar, o exemplar Schopenhauer.

Nietzsche vê, tanto na obra como na vida de Schopenhauer, o modelo anti-servente do pensamento, anti-erudito de saber histórico estéril, e isso lhe serviu como uma grande inspiração. Ele próprio dirá categoricamente que em Schopenhauer encontrou “[...] um verdadeiro filósofo a quem pudesse obedecer sem reflexão, porque se teria nele mais confiança que em si próprio [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 142). Schopenhauer, pelas palavras de nosso autor, tinha a capacidade de “[...] ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e portanto intempestivo [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 146). Schopenhauer, enquanto uma figura exemplar, é o contraponto ao erudito, pois, em nenhum momento “[...] nos lembra o erudito de membros naturalmente duros e mal exercitados, de peito estreito e cujo andar é portanto anguloso, confuso ou afetado” (NIETZSCHE, 2003a, p. 147). Copleston define precisamente essa inspiração nietzscheana surgida ao conhecer Schopenhauer:

[...] Nietzsche deixou-se impressionar pela pintura da vida humana tal como foi apresentada por Schopenhauer, essa sombria pintura que encarna um sério olhar sobre a vida, a visão dum homem que vê o universo como o fenômeno de uma vontade cega, sem um fim, sem um sentido definido – um cenário mutável em que impera a esterilidade, o desânimo, o sofrimento, a morte inevitável, e onde a felicidade não é senão negativa e a beatitude um sonho [...] (COPLESTON, 1953, p. 204).

Encantado com Schopenhauer, Nietzsche sintetizará tudo que um mestre deve representar para o aprendiz: É “[...] pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e sobretudo mais do que pela escrita [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 150) que o educador deve ser modelo para os jovens aprendizes. Tanto em suas obras como em sua vida, Schopenhauer³⁸ cativa e influencia Nietzsche, que destaca sua relação com a Universidade e com o Estado, pois, “[...] não dava quase atenção às castas acadêmicas [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 151)³⁹. Schopenhauer, contudo, é também o mestre que precisa ser superado, e vemos uma análise pertinente no texto de Sílvio Gallo, essa intencionalidade nietzscheana é assim expressa:

[...] Nietzsche subverte a noção de modelo corrente na pedagogia, em que se entende o modelo como algo a ser copiado. São os ecos platônicos que persistem na educação. Para o filósofo alemão, o modelo é, ao contrário, algo a ser superado. O modelo é aquele através do qual forjamos nosso disciplinamento, nosso autocontrole, como forma de conquistar a autonomia de pensamento e construir uma criatividade singular. Para o próprio Nietzsche, o modelo foi Schopenhauer; e deseja ele próprio ser um modelo, um filósofo educador para os homens futuros, como evidenciou depois em *Ecce homo: como alguém se torna o que é* [...] (GALLO, 2006, p. 341).

Nietzsche mantém nos seus escritos de juventude, nos temas sobre a educação, a preocupação com a formação. Se nosso tema é a formação, aquele que forma, ou seja, o educador, também sobre ele e sua formação é necessária especial atenção. Uma figura modelar guia o jovem até o ponto em que o jovem deva caminhar sozinho. Sem essa figura, o jovem pode se perder e andar sem rumo, ou por caminhos que não levem a lugar algum. O educador histórico, ou servente-pensador (erudito) “somente” ensina o caminho do nada e nosso autor espera que um dia este educador se dê conta disso, dizendo o seguinte:

[...] A mim me compraz imaginar que os homens ficarão em pouco tempo fartos de leitura, e fartos de escritores; que um dia o erudito refletirá, fará o seu testamento e prescreverá que seu cadáver seja

³⁸“Para Schopenhauer, por meio do conhecimento (filósofo), da contemplação estética (artista) e da quietude ascética (santo), é possível chegar à suspensão da banalidade do mundo, das ocupações ordinárias” (WEBER, 2011, p. 163).

³⁹É possível perceber que na obra *Sobre a filosofia universitária* que há sim um certo ressentimento em Schopenhauer com relação à Universidade.

queimado no meio dos livros e sobretudo junto com seus próprios escritos [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 163).

Esperança nietzscheana para com os serventes-pensadores, pois não vê nestes a indiferença de Schopenhauer, a indiferença para com a Universidade e o Estado, essa o seduz (Nietzsche) e, como princípio filosófico, também ele apresentará em seus escritos esse descaso e sua fascinação pelo tipo indiferente:

[...] Tudo isso faz acumular uma nuvem de melancolia na sua frente: pois estas naturezas odeiam, mais do que a morte, o fato de a aparência ser necessária. E esta tristeza prolongada os torna vulcânicos e ameaçadores. De vez em quando, eles se vingam da sua dissimulação forçada, da circunspeção a que são obrigados. Eles saem da sua caverna com um semblante terrível, suas palavras e seus atos são então explosões, e é possível que se autodestruam por serem o que são. Schopenhauer viveu assim perigosamente [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 154).

Nos escritos de Nietzsche, a filosofia e o filósofo Schopenhauer⁴⁰, enquanto seu mestre é extraordinariamente louvável, visto que sua maestria está em ser ele “[...] o guia que conduz das cavernas da melancolia cética ou da renúncia crítica para as alturas da contemplação trágica, com o céu noturno e suas estrelas no infinito acima de nós [...]” (NIETZSCHE, 2003a, p. 156).

Schopenhauer é o modelo encontrado por Nietzsche para combater os serventes-pensadores (eruditos) e os teóricos e também para exaltarmos os tipos trágicos e intuitivos. Em *Ecce Homo* destacará a importância da obra que estamos analisando aqui, como necessária para que ele mesmo se descobrisse educador. Vejamos como Nietzsche apresenta e sua própria obra:

[...] “Schopenhauer como educador” está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso!... O que hoje sou, *onde* estou – em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios -, ó quão longe disso eu ainda estava então! – Mas eu *via* a Terra – não me enganei um instante sobre caminhos, mares e perigos – e sobre o êxito! A grande paz no prometer, o feliz mirar em um futuro que não permanecerá mera promessa! – Ali cada palavra é vivida, profunda, interior; os sofrimentos maiores estão presentes, existem palavras cobertas de sangue. Mas um vento de *grande*

⁴⁰“E é assim também que, em primeiro lugar, é preciso sempre interpretar a filosofia de Schopenhauer: de maneira individual, unicamente pelo indivíduo para consigo mesmo, para que se convença da sua própria miséria e de suas necessidades, dos seus limites, e aprenda a conhecer os remédios e as consolações: quer dizer, a abnegação do eu, a submissão a fins mais nobres e sobretudo àqueles da justiça e da piedade” (NIETZSCHE, 2003a, p. 157).

liberdade sopra sobre tudo; a própria ferida *não é* sentida como obstáculo. – De que modo entendo o filósofo, como um terrível corpo explosivo diante do qual tudo corre perigo, de que modo tanto distancio meu conceito de filósofo que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos ruminantes acadêmicos e outros professores de filosofia: sobre isso esse trabalho dá inestimável ensinamento, mesmo concedendo que no fundo não é “Schopenhauer como educador”, porém seu oposto, “Nietzsche como educador”, que assume a palavra. Considerando que naquele tempo meu ofício era o de erudito, e talvez que eu *entendia* do meu ofício, não é sem significância um acre fragmento de psicologia do erudito que aparece subitamente nesse trabalho: ele exprime meu *sentimento de distância*, a profunda segurança sobre o que em mim pode ser *tarefa* ou apenas meio, entreato e ocupação secundária. É inteligência minha haver sido muitas coisas em muitos lugares, para poder tornar-me *um* – para poder alcançar *uma* coisa. Por um tempo eu *tive* de ser também erudito (NIETZSCHE, 1995b, pp. 67-68).

Com essa passagem cremos que nossa tarefa se encerra, aqui esgotamos nossas críticas extraídas das obras sobre a educação em/de Nietzsche, para nós esses são os adversários a serem combatidos, quais sejam, os eruditos, os preguiçosos, os serventes-pensadores, em suma, todos aqueles que de uma maneira ou outra se incorporam à nobre tarefa da formação e em nada intensificavam a vida dos jovens, nem com palavras, nem com atitudes. Para essa tarefa tão digna, nada mais justo do que travá-la lado a lado com um grande educador. Eis o homem: Nietzsche.

CONCLUSÃO

CANTO A LEOPARDI

Ah, mas da voz exânime pranteia
 O coração aflito respondendo:
 "Se é falsa a idéia, quem me deu a idéia?
 Se não há nem bondade nem justiça
 Por que é que anseia o coração na liça
 Os seus inúteis mitos defendendo?
 Se é falso crer num deus ou num destino
 Que saiba o que é o coração humano,
 Por que há o humano coração e o tino
 Que tem do bem e o mal? Ah, se é insano
 Querer justiça, por que na justiça
 Querer o bem, para que o bem querer?
 Que maldade, que [...], que injustiça
 Nos fez pra crer, se não devemos crer?
 Se o dúbio e incerto mundo,
 Se a vida transitória
 Têm noutra parte o íntimo e profundo
 Sentido, e o quadro último da história,
 Por que há um mundo transitório e incerto
 Onde ando por incerteza e transição,
 Hoje um mal, uma dor, e [...], aberto
 Um só dorido coração?[...]
 Assim, na noite abstrata da Razão,
 Inutilmente, majestosamente,
 Dialoga consigo o coração,
 Fala alto a si mesma a mente;
 E não há paz nem conclusão,
 Tudo é como se fora inexistente.
 (Fernando Pessoa, poesias selecionadas)

Chegamos às linhas finais dessa dissertação, acreditando que foram articuladas as ideias referentes à *arte*, em contraposição à *ciência*, tendo como trama conceitual a distinção entre *intuição*, como fundamento do *trágico*, opondo-se à *racionalização socrática*, que invade e destrói a *tragédia grega*, a partir daqueles elementos que Nietzsche evidenciou n' *O nascimento da tragédia*, n' *A visão dionisíaca do mundo*, n' *A filosofia na época trágica dos gregos*, no texto *Acerca da verdade e da mentira no sentido extra-moral*, na obra *Schopenhauer como Educador*, *Da vantagem e da desvantagem da história para a vida* e *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, para justificar a arte e não a ciência como útil à vida, ou melhor, à *formação*.

Destacamos que nossa escolha pelo referencial teórico da dissertação, a saber, a obra do jovem Nietzsche, justifica-se por trazer para a discussão os principais elementos que o autor elaborou para refletir sobre a ideia de formação. Assim, a partir de sua crítica ao socratismo, evidenciamos os conceitos de *intuição* e de *tragédia*, e, ao eger esses conceitos como mais autênticos para se pensar a vida, em detrimento dos

conceitos de ciência, que surgem do socratismo, acreditamos contribuir nessa dissertação com uma interpretação do projeto Nietzsche sobre a ideia de formação.

O trágico em Nietzsche é reelaborado a partir de sua interpretação dos gregos pré-socráticos, tendo especial destaque as leituras que Nietzsche faz de Tales, Anaximandro, Empédocles, Parmênides e Heráclito. Desses filósofos, Nietzsche extraí as ideias que lhe permitiram apresentar o conceito de *Uno-Primordial*, conceito de fundamental importância para o desenvolvimento de suas teses sobre a importância da intuição e da arte como elementos intensificadores da vida. Ainda no universo desses pensadores, Nietzsche destaca as ideias do *devenir*, e, a partir desse *devenir*, construirá suas posteriores críticas ao socratismo e suas consequências.

Sendo o fundamento de sua teoria, a tragédia pré-socrática, compreendida por Nietzsche através das figuras dos deuses Dionísio e Apolo, o autor acreditava ver nos gregos uma força pessimista vital, que os colocavam diretamente no fluxo existencial, de maneira direta e sem subterfúgios. Porém, o socratismo que irrompe no seio dessa mesma arte, cria um otimismo, exigente de compreensão e fixação da realidade, antes dinâmica, que somente será digna de qualquer valor na medida em que puder ser inteligível ao homem.

Nietzsche não acredita ser possível estabelecer honestamente essa inteligibilidade. Somente a partir de criações arbitrarias e estéreis seria possível oferecer ao homem um consolo. A esse consolo ilusório, Nietzsche oferece o consolo metafísico da arte. Nietzsche, compreendendo a dinâmica do mundo, somente aceita a ideia de uma inteligibilidade que seja apenas uma forma de comunicação do vivido na intuição, uma forma de representar o que o homem intui, sendo portanto, posterior a vida. Essa metafísica de artista é a garantia de Nietzsche para a intensificação da vida. É somente tragicamente que a vida, em sua dinâmica, poderá ser vivida de maneira autêntica. Por isso sua crítica ao socratismo e à metafísica racionalista, que, mediante a logicização do mundo, através de explicações causais e a fixação de conceitos reivindica para si o papel de eliminar o *caos* ao qual estamos inevitavelmente inseridos, por um universo cósmico e inteligível.

Ao delinear-mos, portanto, esse embate de Nietzsche com o socratismo em favor da intuição, nos permitiu avançarmos para as suas obras que tratam da ideia de formação, pois, a partir dos conceitos trabalhados, pudemos ver que, as figuras típicas que estavam a serviço da formação dos jovens alemães, estavam diretamente ligadas à

herança socrática. E, assim procedemos à evidenciação dessas figuras, caricaturadas por Nietzsche e que destacamos como alvos de nossas críticas também.

A figura que representa o socratismo é a figura do erudito, na época de Nietzsche, mantido pelo Estado. Este mantém a ideia de que o pensador autêntico deve ser excluído da comunidade do conhecimento, mas, para não distribuir cicuta a todos, arrebanha para si os pensadores que servirão aos seus propósitos, daí, deixando de fora qualquer um que possa criticá-lo, pois, os seus serventes-pensadores, terão, entre outras subalternas funções, descaracterizar qualquer tipo de pensamento que não seja o pensamento do Estado.

Influenciado por Schopenhauer, Nietzsche alertará para a formação que pode advir desses serventes-pensadores. Estes tipos, vazios, decadentes, obedientes e medíocres, não poderiam jamais serem os responsáveis pela mais nobre das atividades, que é a educação. Mas, o que vemos, é a proliferação destes tipos, com suas comunidades, seus cerimoniais, suas apresentações estilizadas e suas preocupações mesquinhas, tudo em favor de seu ganha-pão.

Que tipos formaremos com essa raça? Os mesmos tipos que vemos desde o declínio da tragédia. Homens vazios, medianos, medrosos, serviçais. Tipos que carregam em suas costas o peso da tradição, com gestos cenicamente estudados, mas, que não propiciam o novo, o autêntico.

Por isso, a necessidade de buscar tipos como Schopenhauer, tão próximo a Nietzsche, mas, também entre os gregos pré-socráticos, como Heráclito ou ainda e talvez mais essencial, na arte, especificamente na tragédia pré-socrática.

Com esses tipos, poderíamos alcançar uma formação como defende Nietzsche, tipos autênticos, tipos que se distanciam das comunidades de conhecimento, que não sobrevivem das migalhas ofertadas pelo Estado em troca de sua servidão. Tipos que buscam a partir de suas sensibilidades intuitivas, intensificar a vida.

Portanto, defendemos que as proposições nietzscheanas contra o socratismo/eruditismo em muito podem contribuir para que nós, educadores, repensemos o nosso papel na formação de nossos jovens estudantes e que, para além disso, façamos de nosso espaço e tempo de aula, lugar e momento para práticas mais autênticas e contundentes, para alcançar a intensificação da vida destes jovens no tempo presente, para rompermos com a ideia de que a educação irá ser útil para seu futuro - ela necessariamente deve ser também útil para seu presente!

Dessa caminhada reflexiva junto à Nietzsche, acreditamos que muito aprendemos e que podemos, a partir desse aprendizado, contribuir com a educação de nossos jovens, que tanto Nietzsche quanto nós mesmos defendemos ser a atividade mais nobre e necessária de uma nação.

Os pontos apresentados por Nietzsche nos sugerem que, nós somos os responsáveis, enquanto ‘mestres’, por criar as condições para que não ocorra o embotamento do entendimento, do juízo, da intuição. Se, de fato, aprendemos as lições de Nietzsche, assim como ele aprendeu de seu mestre Schopenhauer e se tornou também mestre, então, também nós desejamos nos tornar mestres.

Nietzsche demonstra com rigor filosófico, os pontos que devem ser levados em conta em qualquer sistema pedagógico e propõe combatê-los pela intuição, pela crítica e pela formação que intensifica a vida, dessa demonstração, percebemos que as situações escolares apresentadas por Nietzsche ainda estão presentes em nossa contemporaneidade.

O desafio agora é fazermos o que um mestre deve fazer. O ponto final da dissertação é o começo desse desafio.

.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. OBRAS DE F. W. NIETZSCHE

NIETZSCHE, F. W. *Introdução á tragédia de Sófocles*. Apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006.

_____. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2003a.

_____. *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2005c.

_____. *Considerações intempestivas*. Trad. Lemos de Azevedo. Portugal: Editorial Presença, 1976.

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

_____. *Acerca da verdade e da mentira em um sentido extramoral*. Trad. Helga Hook Quadrado. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

_____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria de Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Ed. 70, 1995a.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. RJ: Relume Dumará, 2000.

2. OBRAS SOBRE A FILOSOFIA DE F W. NIETZSCHE

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Ed Cultrix, 1994. 2ª ed.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. III Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.

- DIAS, Rosa Maria. *Cultura e educação no pensamento de Nietzsche*. Revista Impulso n. 28. Consultado em <http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art03.pdf> (19/10/2012).
- FIGUEIRA, Felipe Luiz Gomes. *A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche*. 2012. 94 páginas. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Londrina – Londrina, 2012a.
- _____. *O Eruditismo Enquanto Instrumento de Homogeneização Cultural em Nietzsche*. Consultado: <http://www.webartigos.com/artigos/o-eruditismo-enquanto-instrumento-de-homogeneizacao-cultural-em-nietzsche/40372/#ixzz2BNu4y1Pe>, 2012b. (06/10/12)
- GALLO, S. *Crítica da cultura, educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner*. In: FEITOSA, BARRENECHEA & PINHEIRO (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.
- GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Ed Rocco LTDA. – 1984.
- LUIZ, R. O. (et all). *A experiência do tédio na contemporaneidade*. Revista de Psicologia da UNESP, 8(2), 2009. (141-143)
- MEUNIER, Mauro. *Nova Mitologia Clássica*. São Paulo: Ibrasa, 1976.
- OLIVEIRA, Anamar Moncavo. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” (1872) de Friedrich Nietzsche (2011). <http://www.ipefil-uerj.net/seminarios/367-2011-sobre-o-futuro-dos-nossos-estabelecimentos-de-ensino-1872-de-friedrich-nietzsche> em 18/08/2012.
- PESSOA, Fernando. <http://www.dominiopublico.gov.br> Obras Completas. Acessado em 07/08/2012
- RODRIGUES, Luzia Gontijo. *Nietzsche os gregos: arte e mal-estar na cultura*. São Paulo: Annablume, 1998.
- SETZER, Waldemar. *Revoltado ou criativo?* Consultado no URL: <http://www.metaforas.com.br/metaforas/metaf20040424.asp> em 06/08/2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. de Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SPENLÉ, Jean-Edouard. *O pensamento alemão*. Trad. João Cunha Andrade. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945.
- TÜRCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a mania da razão*. São Paulo: Vozes, 1993.

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

URL DOS SITES CONSULTADOS

<http://www.infoescola.com/> Sócrates; Eurípedes; Schopenhauer.

<http://www.infopedia.pt/> *Pathos*.

<http://pt.wikipedia.org/>. Parmênides; Tales; Heráclito; Anaximandro; Sileno; Eão; *Hybris*; *Logos*.

http://www.suapesquisa.com/biografias/fernando_pessoa.htm. Fernando Pessoa.

<http://www.consciencia.org/biografia-de-platao-quem-foi-platao>. Platão.

<http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/lexico/> Ciência; *Devir*; Intuição;

3. DEMAIS OBRAS CONSULTADAS

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Falando de Nietzsche*. Ijuí: ed. Unijuí, 2005. (coleção Nietzsche em Perspectiva).

BARROS, Fernando de Moraes. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2007.

BEARDSWORTH, Richard. *Nietzsche*. São Paulo: Estação liberdade, 2003.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo Nº 12 – 2002; Nº 1 -1996; Nº 11 – 2001; Nº 16 – 2004.

CASANOVA, Marco Antônio. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2003.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolos e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume. FAPESP. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

CHAVES, Ernani. *No limiar do moderno: estudos sobre F. Nietzsche e W. Benjamin*. Belém: Paka-Tatu, 2003.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí RS: editora Unijuí, 2005. (sendas e veredas / coordenadora Scarlett Marton).

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

- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. 2ª. ed.- São Paulo: discurso editorial; Ijuí, RS: editorial Unijuí, 2005.
- GIRARDOT, Rafael Gutiérrez. *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires, 1966.
- GIACOIA, Oswaldo. *Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche*. Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, outubro, 2005, p. 77-96.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris : Gallimard, 1993.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Trad. de Semiramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dionísio: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí, RS: editora Unijuí, 2006 (Sendas & Veredas: Coordenadora Scarlett Marton).
- MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2005. (estéticas)
- _____. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2006.
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: editora Unijuí, 2003.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial Unijuí, 2001. 2ª. Ed.
- ROSENFELD, Kathrin. *Filosofia e literatura: o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- SALLES, João C. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- SILK, M. S. e STERN, J. P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge, 1995.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- TAVARES, M. e FERRO, M. *Análise da obra A origem da tragédia de Nietzsche*. Editorial Presença (texto de apoio) 2ª edição: 1997.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península, 1998.

WEBER, José Fernandes. *Educação, formação e cultura nos escritos de Nietzsche*. (dissertação de mestrado – Maringá, 2000).

_____. *Formação (Bildung), educação e experimentação: sobre as tipologias pedagógicas em Nietzsche*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

_____. *Singularidade e formação (Bildung) em Schopenhauer como educador*. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 35, n2, maio/ago, 2009, p. 251-264.

WOLFF, Francis (et. al.). *Nietzsche e a Razão*. Trad. Anna M. Viegas. *Revista KRITERION*. UFMG: 74-75, 1985.