



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

FELIPE LUIZ GOMES FIGUEIRA

A CRÍTICA AO ERUDITISMO NO JOVEM NIETZSCHE

LONDRINA
2012



**UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA**

**CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**



**LONDRINA
2012**

FELIPE LUIZ GOMES FIGUEIRA

A CRÍTICA AO ERUDITISMO NO JOVEM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

LONDRINA
2012

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

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F475c Figueira, Felipe Luiz Gomes.

A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche / Felipe Luiz Gomes
Figueira. – Londrina, 2012.
85 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 – Estudo e interpretação –
Teses. 2. Educação – Filosofia – Teses. 3. Erudição – História – Idade
Média – Teses. 4. Educação – História – Teses. 5. Tragédia – Teses. 6.
Filosofia – 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

FELIPE LUIZ GOMES FIGUEIRA

A CRÍTICA AO ERUDITISMO NO JOVEM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Educação da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo
Unicamp – Campinas – SP

Prof^ª. Dr^ª. Leoni Maria Padilha Henning
UEL – Londrina - PR

SUPLENTES:

Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni
UNESP – Marília – SP

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
UEL - Londrina –PR

Londrina, 27 de julho de 2012.

AGRADECIMENTOS

Antes e acima de tudo, a Deus, que orienta a minha vida desde sempre. Por Sua razão esses agradecimentos tornaram-se possíveis.

À minha família – pai, Luiz Carlos; mãe, Rosângela; irmã, Fabiana - e aos meus avós – Maria Aparecida e Adelino, paternos; Maria do Carmo e Waldemar (*in memorian*), maternos -, bases inquestionáveis do que hoje eu sou. A estas pessoas serei eternamente devedor.

À minha namorada – Ludymila – que de forma muito paciente acompanhou linha por linha deste trabalho, fazendo com que a estrada do saber se tornasse leve como a vida. A cada ligação, não importando o momento do dia (ou da noite), o ar se tornava mais puro. Com ela, uma família me foi acrescentada – Marcos Borges, sogro; Luciana, sogra; Bárbara, cunhada; Isabella, cunhada; Iracema, tia do coração.

Ao meu orientador, professor doutor José Fernandes Weber, que desde o primeiro contato depositou confiança em meu trabalho e rendeu grande atenção. Com sua leitura cuidadosa e com suas excelentes aulas, a escrita dessa dissertação tornou-se muito mais fácil e prazerosa.

À banca, composta pelos professores Sílvio Gallo, Leoni Henning, Marcos Nalli e Pedro Pagni, pela disponibilidade e generosidade em participar e colaborar com o meu trabalho.

Aos meus amigos, sempre presentes nessa estrada: Rubens Berger, Sebastião Soares de Castro, Jonathan Alencar, Túlio Isaak e Vinícius Botéquio. Ao Marcelo Rangel, ainda, pela amizade e pela cuidadosa leitura do meu texto.

*Essa quantidade de livros em que você vive mergulhada/
é uma montanha de lixo que não vale nada.*

Molière

FIGUEIRA, Felipe Luiz Gomes. **A crítica ao eruditismo no jovem Nietzsche**. 2012. 85 f. .
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2012.

RESUMO

A presente dissertação trata do problema do eruditismo no jovem Nietzsche, a partir das obras: *O nascimento da tragédia*, *II Consideração Intempestiva*, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *III Consideração Intempestiva*. Busca-se analisar em que medida essa temática se insere em um quadro mais amplo, a saber, da própria formação do humano e de seus ideais culturais. Diante disso, a dissertação divide-se em três momentos: 1º Abordagem d’*O nascimento da tragédia*, com ênfase nas interpretações de Nietzsche sobre a Grécia, Apolo e Dionísio, as tragédias e sua crítica à racionalidade (cientificismo) socrática (euripidiana), demonstrando que essas abordagens são anti-eruditistas; 2º Análise da *II Intempestiva*, com foco especial para os prejuízos da história para a vida, na medida em que esta pode se tornar mera fonte de eruditismo; 3º Investigação das obras *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *III Intempestiva*, no que concerne às temáticas: importância e obediência que deve ser dada aos clássicos (uma formação genuína não os trata apenas como fonte de eruditismo), o problema do eruditismo e os problemas e dilemas da filosofia universitária. Assim, busca-se compreender em que medida Nietzsche tem um projeto educacional que suprime o projeto eruditista, valorizando as vivências dos estudantes, e não apenas a ciência.

Palavras-chave: Nietzsche. Educação. Eruditismo.

FIGUEIRA, Felipe Luiz Gomes. **The criticism on erudition from young Nietzsche**. 2011. 85 p. Dissertation (Master's Degree on Education) - State University of Londrina, Londrina. 2012.

ABSTRACT

This present dissertation treats the issue of erudition in the young Nietzsche, based on the works: *The Birth of Tragedy*, *Untimely Meditations II*, *Thoughts on the Future of Our Educational Institutions* and *Untimely Meditations III*. It seeks to analyze how much this theme inserts itself in a larger topic, viz, the own formation of human being and his cultural ideas. Given this, the dissertation is divided in three moments: 1° An approach of *The Birth of Tragedy*, with emphasis on the Nietzsche's interpretations about Greece, Apolo and Dionisio, the tragedies and his criticism of socratic (euripidean) rationality (scientism), showing that this approaches are anti-erudition; 2° Analysis of *Untimely Meditations II*, with special focus on the loss that history brings to life, considering that it may become just a source of erudition; 3°, Investigation of the works *Thoughts on the Future of Our Educational Institutions* and *Untimely Meditations III*, with respect to the themes: importance and obedience that must be given to the classics (a genuine formation does not treat them only as a source of erudition), the problem of erudition and the problems and dilemmas of university philosophy. This way, it seeks the understanding in which level Nietzsche has an educational project that suppresses the project of erudition, valuing the students' experiences, and not just science.

Key words: Nietzsche. Education. Eruditism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA E O COMBATE AO ERUDITISMO	13
1.1 APOLO E DIONÍSIO, IRRUPÇÕES DA NATUREZA	15
1.2 A TRAGÉDIA GREGA ENQUANTO GENUÍNA REFLEXÃO EXISTENCIAL	22
1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS AO PRIMEIRO CAPÍTULO	31
CAPÍTULO 2 – DOS INCONVENIENTES E (IN)UTILIDADES DO ERUDITISMO PARA A VIDA	33
2.1 A HISTÓRIA ENQUANTO INCESSANTE TRANSFORMAÇÃO	35
2.2 OS TIPOS DE HISTÓRIA: MONUMENTAL, TRADICIONALISTA E CRÍTICA	37
2.3 A HISTÓRIA DEVE ESTAR A FAVOR DA VIDA	40
2.4 O PROBLEMA DA HISTÓRIA LEVADO ÀS ÚLTIMAS CONSEQUÊNCIAS	44
2.5 AS MASSAS E O ESTADO	48
CAPÍTULO 3 – A INTEMPESTIVA FORMAÇÃO NADA ERUDITISTA EM NIETZSCHE 56	
3.1 “SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO”: FORMAÇÃO, OBEDIÊNCIA D ERUDITISMO	51
3.2 NIETZSCHE COMO EDUCADOR: A CRÍTICA AO ERUDITISMO	52
3.3 NIETZSCHE EM LUTA CONTRA O SEU TEMPO	61
3.4 O CONHECIMENTO (IN)ÚTIL: PROBLEMAS E DILEMAS ACERCA DO ERUDITISMO	65
3.4.1 Nietzsche, Schopenhauer e a Crítica ao Eruditismo	71
3.5 A FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata do problema do eruditismo no jovem Nietzsche, a partir das obras: *O nascimento da tragédia*, *II Consideração Intempestiva*, *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *III Consideração Intempestiva*. Busca-se analisar em que medida essa temática se insere em um quadro mais amplo, a saber, da reflexão de Nietzsche sobre a própria formação do humano e de seus ideais culturais.

O que é interessante notar, diante de tal problema, é que vários enfoques para a análise seriam possíveis, na medida em que esse trabalho aborda uma questão de primeira importância não somente para a concepção nietzschiana de educação, mas também para as suas análises e críticas da filosofia. Assim, poderia ter sido feita uma contraposição entre o eruditismo Oitocentista e uma possível correlação com a pedagogia tradicional; poderia ter sido realizado um estudo comparativo entre Nietzsche e Schopenhauer no que tange à educação; e seguramente poderia ter sido feita, também, uma contextualização do pensamento de Nietzsche em relação ao cenário brasileiro, etc. Todavia, foi decidido analisar “apenas” os textos nietzschianos, uma vez que já seria um trabalho de fôlego e, a partir disso, outros estudos poderiam ser efetuados diante desse horizonte inaugurado. Convém destacar, então, que essa dissertação consiste em apenas um raio de luz lançado sobre o referido problema, deixando o horizonte aberto às várias outras interpretações.

Diante dessas apresentações, a dissertação divide-se em três momentos: 1°. Abordagem d’*O nascimento da tragédia*, com ênfase nas interpretações de Nietzsche sobre a Grécia, Apolo e Dionísio, as tragédias e sua crítica à racionalidade (cientificismo) socrática (euripidiana), demonstrando que essas abordagens são anti-eruditistas; 2°. Análise da *II Consideração Intempestiva*, com foco especial para os prejuízos da história para a vida, na medida em que esta pode se tornar mera fonte de eruditismo; 3°. Investigação das obras *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *III Consideração Intempestiva*, no que concerne às temáticas: importância e obediência que deve ser dada aos clássicos (uma formação genuína não os trata apenas como fonte de eruditismo), o problema do eruditismo e os problemas e dilemas da filosofia universitária. A síntese de todos esses capítulos consiste em compreender em que medida Nietzsche tem um projeto educacional que suprime o projeto eruditista, valorizando as vivências e não apenas a ciência.

O primeiro capítulo se subdividirá, para efeitos de organização, em: 1° Apolo e Dionísio, irrupções da natureza; 2° A tragédia grega enquanto genuína reflexão existencial; 3° Considerações finais ao primeiro capítulo. Com tais enfoques, buscamos

compreender a relação de Nietzsche com a Grécia e, a partir disso, sua respectiva interpretação acerca dos deuses Apolo e Dionísio, sua leitura acerca dos tragediógrafos, bem como as críticas realizadas ao otimismo socrático em relação à ciência – sendo Sócrates considerado o modelo de homem teórico, amplamente combatido nos escritos da juventude de Nietzsche e analisados no transcórre dessa dissertação. Esses aspectos representam eixos fundamentais para se compreender *O nascimento da tragédia* e, também, compreender em que medida essa obra atesta uma verdadeira ruptura do filósofo em relação aos parâmetros filológicos eruditistas do Oitocentismo.

Portanto, o que parecia diante de um primeiro olhar, um capítulo excêntrico, justifica-se.

O segundo capítulo, que tem por título “Dos inconvenientes e (in)utilidades do eruditismo para a vida”, subdivide-se em: 1º A história enquanto incessante transformação; 2º Os tipos de história: monumental, tradicionalista e crítica; 3º A história deve estar a favor da vida; 4º O problema da história levado às últimas consequências ; 5º As massas e o Estado. No primeiro capítulo, que aborda *O nascimento da tragédia*, por mais que seja possível atestar a ruptura com o academicismo filológico, a crítica ao eruditismo não aparece de forma explícita; já no segundo capítulo, específico sobre a *II Consideração Intempestiva*, tal crítica aparece em vários momentos. A história, foco dessa obra, não deve servir apenas a fins eruditistas, ou seja, a história não deve ser apenas saber *por* saber, mas deve estar a serviço da vida. Vida, por sua vez, é devir, transformação, ação. É justamente sob esta esteira que é possível interpretar um pensamento de Goethe que serve em grande parte de mote para a *II Intempestiva*: “Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrua sem aumentar ou estimular diretamente minha atividade”. É com a vida, portanto, a preocupação central das críticas nietzschianas e o conhecimento *pelo* conhecimento, enfim, não serve para estimular a atividade.

Contudo, não apenas o eruditismo prejudica a vida, ou o mau uso da história, que se apresenta sob três formas - monumental, tradicionalista e crítica -, mas também a ação interessada, utilitária, por parte do Estado. Por interessada, utilitária, entenda-se egoísta. Uma vez que a cultura para Nietzsche, que se encontra fortemente inspirado nas concepções de Schopenhauer, deve ser desinteressada, tudo o que vai contra essa premissa torna-se obtuso aos olhos do filósofo. A partir disso, é possível distinguir o que seria um utilitarismo, que seria uma ação egoísta realizada pelo Estado, e uma educação útil, que será analisada em especial no terceiro capítulo. A educação útil seria aquela não submetida a parâmetros externos, portanto, que não seria utilitária, egoísta. O eruditismo, nesse bojo, se

enquadraria numa ação de ordem utilitária, portanto, não seria uma educação útil, uma vez que não se encontraria preocupado com o indivíduo e com os seus anseios, mas antes com uma atividade que serviria, quando muito, a interesses muito mesquinhos, galardoados pelo Estado e pela Universidade: seria uma (in)formação.

Finalmente, o terceiro capítulo abordará, de forma ainda mais radical que os demais, o problema do eruditismo, pois será nas obras *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *III Consideração Intempestiva – Schopenhauer como educador*, que Nietzsche delineará pormenorizadamente tal problema. Assim, para compreendermos o nosso objeto de estudo, dividimos este capítulo em: 1º “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”: formação, obediência e eruditismo; 2º Nietzsche como educador: a crítica ao eruditismo; 3º Nietzsche em luta contra o seu tempo; 4º O conhecimento (in)útil: problemas e dilemas acerca do eruditismo; 5º A filosofia universitária.

A presente dissertação, do primeiro ao terceiro capítulo, procura realizar uma abordagem bastante sistemática acerca da temática do eruditismo. Um capítulo se liga ao outro, de forma que o terceiro seja uma grande continuação, poderíamos dizer, de várias teses já apresentadas no primeiro capítulo, a respeito do nascimento da tragédia.. A diferença muito significativa é que no transcorrer do trabalho o objeto de estudo se torna cada vez mais claro e o que parecia, num primeiro momento, um tema limitado, mostra-se de grande amplitude. Quando o filósofo escreve suas conferências, por exemplo, ele trata de temas polêmicos e urgentes à temática educacional: formação, obediência e eruditismo. Formação para que tenhamos alicerces; obediência porque ninguém nasce pronto, sendo que esta serve, posteriormente, à libertação, ou seja, a obediência encontra-se intimamente relacionada à formação, ao crescimento do indivíduo; e o problema do eruditismo, que nem é formação genuína - uma vez que não liberta, pois aprisiona o indivíduo a cânones -, nem obediência – que é algo rico, na medida em que não é estéril, pois produz frutos posteriores de individualidade -, mas conhecimento estéril, saber *por saber*.

Nietzsche como educador não pode aceitar esse cenário tacanho instaurado pela educação utilitária e, em razão disso, a combate. Seu projeto intelectual torna-se intempestivo justamente por se posicionar contra os valores de sua época, portanto, contra o Estado e a Universidade – a filosofia universitária -, criticando de forma inflamada o problema do eruditismo, muito caro nos meios intelectuais do Oitocentismo, considerando-o um conhecimento estéril, infrutífero.

Convém destacar, ainda, que ao longo do presente trabalho apresentaremos sempre a perspectiva do filósofo em foco, todavia, não nos furtaremos à crítica, pelo fato de

acreditarmos que nisso consiste um bom trabalho de pesquisa: não se trata, portanto, de uma mera submissão. A mera submissão, por seu turno, será amplamente criticada em vários momentos do texto. Também não nos furtaremos a estabelecer conexões que se colocam além dos enunciados do próprio Nietzsche. As considerações finais desse trabalho, que obviamente apresentarão várias relações com o que fora sistematizado e, assim, certamente se orientarão pelas sendas abertas pelo filósofo, ampliarão a análise para uma contextualização das teses nietzschianas a partir do cenário brasileiro. Essa análise, que tratará em especial do problema da massificação da cultura abrirá, como é de se esperar, mais um leque para os leitores de Nietzsche e também para os interessados na relação entre filosofia e educação.

Por fim, poderíamos afirmar, para efeitos retóricos, que trabalhar com um autor extemporâneo, como é o caso de Nietzsche, é ver-se o tempo todo diante de um cenário sempre aberto às mais diversas perspectivas.

CAPÍTULO 1

O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA E O COMBATE AO ERUDITISMO

O modo de escrita de Nietzsche, já em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, atesta uma ruptura com o academicismo filológico Oitocentista e sua respectiva interpretação eruditista sobre os gregos¹. As críticas do doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff a *O nascimento da tragédia* comprovam a abordagem diferenciada de Nietzsche em relação aos gregos. Segundo Britto, com seu “tom violentamente jocoso”, Wilamowitz

[...] procura apontar principalmente as imprecisões gramaticais e as incongruências conjecturais – enfim, seu desconhecimento em relação ao cânone filológico – e a maneira como elas se apóiam em ‘dogmas metafísicos’ wagnerianos incompatíveis com a objetividade da ciência (BRITTO, 2008, p. 16).

A Grécia de Nietzsche, assim, não é um lugar academicista, mas um lugar de vitalidade, na qual o filósofo pode vislumbrar uma vida ascendente, onde há “[...] uma educação ancorada nas experiências da vida de cada indivíduo” (DIAS, 1991, p. 32-33).

Contudo, a intenção de Nietzsche não é a de desprezar a filologia, como é possível comprovar pela afirmativa do filósofo de que “[...] somente quem tem disposições artísticas pode ser filólogo”, enquanto que Richard Wagner trata essa ciência como algo desnecessário, ao dizer que “[...] todos os nossos artistas e poetas, passam muito bem sem a filologia” (WAGNER, 2005, p. 81). Em Wagner há uma defesa inadequada de *O nascimento da tragédia*, posto que amparada numa recusa da filologia em si, recusa que Nietzsche jamais referendaria. Enquanto Wagner, por defender a arte e a antiguidade pretende que se abandone a filologia, Nietzsche por sua vez, com *O nascimento da tragédia*, aproxima arte, antiguidade e filologia. O que seria a filologia ao juízo de Nietzsche? Tratar a antiguidade como artista e não como cientista! Enfim, Wagner arremata erroneamente sobre a filologia:

¹ Filologia entendida enquanto uma escrita “[...] seca e morta, subjugada pela lógica [...], cheia de citações” (MACHADO, 2005, p. 13). Por sua vez, tal compreensão encontra convergência com a de Richard Wagner, que considera a filologia como muito erudita e repleta de “[...] citações medonhas” (WAGNER, 2005, p. 82). A filologia, na visão nietzschiana, não é uma ciência autônoma, mas deve “[...] estar em constante interação com a arte e a filosofia” (MACHADO, 2005, p. 15). Essa interação possibilita que a filologia não se encerre em si mesma, fragmentando a Antiguidade, mas estabelece uma visão global.

Pois é evidente que a filologia atual não exerce influência alguma sobre a situação da cultura alemã em geral; enquanto a faculdade de teologia nos oferece pastores e conselheiros consistoriais, a de direito nos oferece juízes e advogados, a de medicina, médicos, todos eles cidadãos úteis na prática, a filologia nos oferece apenas filólogos, que só têm utilidade entre eles mesmos e para eles mesmos (WAGNER, 2005, p. 82).

O nascimento da tragédia, assim, é uma obra que revolucionou, que negou o formalismo (eruditismo) típico dos tratados filológicos do Oitocentismo, que gerou polêmica: antes de sua publicação, Nietzsche era um filólogo promissor; depois, foi severamente criticado pela academia. Mais uma prova de que *O nascimento da tragédia* não desprezou a filologia, é a réplica *Filologia retrógrada*, de Erwin Rohde, escrita sob severa base filológica, inclusive com indicações do próprio Nietzsche, em resposta ao texto *Filologia do futuro!*, de Wilamowitz:

Embora estivesse correndo o risco de oferecer uma arma preciosa para as calúnias hostis, nosso amigo poderia ter deixado de lado esses pressupostos filológicos, uma vez que se propôs tarefa inteiramente diferente, com a qual de modo algum acreditou ter abandonado o círculo dos objetivos mais elevados da ciência filológica (ROHDE, 2005, p. 125).

Será, todavia, a visão artística sobre a arte trágica, cujo esforço pode ser visualizado pelos símbolos apolíneo e dionisíaco, que Wilamowitz, enquanto representante por excelência do eruditismo, não poderá aceitar. A partir disso, o filólogo escreverá *Filologia do futuro!*, que é uma resposta a *O nascimento da tragédia*, e *Filologia do futuro! Segunda parte.*, que é uma resposta à réplica de Rohde. Nesses dois textos Wilamowitz se portará não enquanto artista, mas apenas enquanto cientista, uma vez que é um representante ferrenho dos meios eruditistas².

O exemplo de Wilamowitz permitirá ver que o eruditismo anda de mãos dadas com a ciência, até porque a filologia possui *status* de ciência. O que acontece em Nietzsche, n' *O nascimento da tragédia*, todavia, é uma situação no mínimo diferente em relação aos meios acadêmicos de seu tempo: consegue conciliar ciência filológica a uma visão artística, no caso dionisíaca, de mundo, pelo fato de que trata a ciência não enquanto fim máximo (e único) de seu ofício, mas como meio de ação, para tornar a arte ainda mais refinada. A ciência em Nietzsche, assim, anda de mãos dadas, também, com a arte. É em razão dessa conciliação, seguramente, o estranhamento de Wilamowitz.

² Dessa maneira, seu primeiro texto terá oitenta e nove notas de rodapé e o seu segundo trinta e seis, demonstrando uma escrita “[...] seca e morta, subjugada pela lógica [...], cheia de citações”.

O nascimento da tragédia gerou, portanto, muitas polêmicas de ordem eruditista, e isso porque Nietzsche, enquanto professor de Filologia Clássica na Universidade de Basileia, fez uma interpretação da Grécia não apenas mediada pelos cânones filológicos, mas sobretudo incorporando a arte, a música, a sensibilidade, daí a virulência do ataque de Wilamowitz: “Só há uma coisa que exijo do senhor Nietzsche: cumpra a palavra, pegue o tirso em suas mãos, vá da Índia para a Grécia à vontade, mas desça da cátedra na qual deveria ensinar ciência” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 2005, p. 78). A oposição arte versus ciência torna-se explícita.

1.1 APOLO E DIONÍSIO, IRRUPÇÕES DA NATUREZA

O Nascimento da tragédia, como atesta o prefácio a Richard Wagner, é o monumento da filiação de Nietzsche ao músico, deixando muito clara essa sua reverência, pois quando redigia esta obra o filósofo buscava escrever somente “[...] coisas que correspondessem a essa presença” (NIETZSCHE, 2003a, p. 25)³.

Desde já, todavia, faz-se necessário o seguinte questionamento: o que seria a arte? Tal pergunta é previamente respondida por Nietzsche no prefácio a Wagner: “[...] a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NIETZSCHE, 2003a, p. 26), o que equivaleria dizer que a arte não se deixa apreender plenamente pela razão, pois se pauta na vida, que é devenida, tornando-se um terror para o eruditismo. Tratar a arte enquanto mera inteligência lógica, antes de favorecer o espírito artístico e uma saudável ciência estética, inevitavelmente deturpa-a, limitando-a. Com o intuito de expressar o que seria a arte, enquanto “atividade propriamente metafísica”, Nietzsche recorre aos símbolos apolíneo e dionisíaco, pois, enquanto deuses e enquanto irrupções da “[...] própria natureza” (NIETZSCHE, 2003a, p. 32) não se deixam apreender pela razão humana⁴. A arte, assim sendo, desenvolve-se a partir da duplicidade do apolíneo e do dionisíaco. E o que seria

³ Algo também constatado no *Ecce Homo*, ao se referir a “[...] sua aplicação ao *wagnerismo*” (NIETZSCHE, 2009, p. 59). E é válido destacar, também, as “duas decisivas *novidades* do livro”, que serão analisadas ao longo desse capítulo: “As duas decisivas *novidades* do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ *contra* instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solopadora da vida!” (NIETZSCHE, 2000, p. 60).

⁴ Conforme afirma Weber: “Não se tratava de desvalorizar o uso dos conceitos e sim, de submetê-los ao poder (significativo) dos símbolos. A partir desses pressupostos, o apolíneo e o dionisíaco seriam introduzidos em NT” (WEBER, 2011, p. 91).

propriamente o apolíneo e o dionisíaco? Sonho (porvir) e embriaguez (afirmação da vida⁵); racional e irracional; luz e trevas; princípio da individuação e reconciliação com a natureza (Uno-primordial).

A arte não deve ser compreendida apenas por meio de uma “intelecção lógica”, mas pela “certeza imediata” que se encontra associada aos impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, ou seja, que vive e respira a união-discordante, as periódicas reconciliações entre o apolíneo e o dionisíaco que se dão na tragédia⁶. O trágico, que admite que haja uma zona de obscuridade na existência, tem sua vigência no corpo e se dá através da conjunção Apolo-Dionísio. A consequência a partir disso é que para aliviarmos o peso da existência a arte – e não necessariamente a ciência estética - se torne fundamental, verdadeiramente incontornável.

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introversão (*Anschauung*) de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira que a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações (NIETZSCHE, 2003a, p. 27).

O fato é que essas irrupções da “própria natureza” geraram a tragédia. E o que significa a tragédia, qual a sua necessidade e por que Nietzsche concede destaque para uma forma de arte tão terrível? Weber esclarece de forma singular: “[...] a escolha da tragédia [...] vincula-se ao fato de que a tragédia é a própria obra do tempo em que a singularidade se faz carne e desaparece num ocaso forte” (WEBER, 2011, p. 68). Gregos masoquistas? Nada mais errado! A arte, enfim, não é apenas serena, apolínea, como queria Winckelman:

Enfim, o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada” (WINCKELMAN, 1975, p. 53).

A arte, contudo, também é sombria, pois:

⁵ “A vida é transformação radical e o homem uma espécie de eterno artífice de novos sentidos” (RANGEL, 2010, p. 210).

⁶ Conforme expressa Casanova: “[...] não diz respeito imediatamente aos produtos artísticos, mas ao modo de empreendimento da produção” (CASANOVA, 2003, p. 9).

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 o seu *Inferno*, desfila à sua frente (NIETZSCHE, 2003a, p. 29).

Considerando a importância que o apolíneo e o dionisíaco ocupam em toda a criação intelectual de Nietzsche, faz-se necessária maior explicitação acerca do que significam. Apolo, enquanto “deus de luz”, “resplandecente”, é, por consequência, o deus do sonho, da aparência. A visão serena acerca dos gregos tomada pelos classicistas alemães, em que se destaca a interpretação de Winckelman, corresponderia, ao juízo de Nietzsche, apenas a uma fração muito limitada do que corresponderia ao mundo grego.

É complexo, contudo, afirmar que em Nietzsche Apolo seja desprestigiado e que neste deus o filósofo só veja uma imagem livre de todo e qualquer rancor, como é visível no trecho: “[...] mesmo quando *mira colérico e mal-humorado* paira sobre ele a consagração da bela aparência” (NIETZSCHE, 2003a, p. 29-30 – grifo nosso). Apolo representa uma metáfora de luz, de serenidade, mas para se ter paz, muitas vezes, é preciso “mirar colérico” e mesmo ir à guerra. Segundo Nietzsche:

Onde quer que deparemos com o “ingênuo” na arte, cumpre-nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo (*Weltbetrachtung*) e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento (NIETZSCHE, 2003a, p. 38).

Já Dionísio simboliza o lado mais duro da vida, mais sombrio, ao qual o homem dia a dia é contrastado. O dionisíaco é o que rompe as barreiras da individualidade, integrando-a ao Uno-primordial. Tal integração, contudo, torna-se motivo de grande júbilo ao homem, pois este já não se encontra limitado a barreiras de qualquer natureza, mas, embriagado, pode viver melhor, afirmar melhor a vida. O homem ganha a justificativa para sua finitude, para sua morte. Morre mas sente, sabe que comporá, novamente, o todo, o que é eterno.

Contudo, é necessário distinguir a incorporação que “faz viver melhor” e aquela a partir da qual “já não é mais possível viver”, dada a destruição do homem. Trata-se, desta feita, da distinção entre símbolo e efetividade. Tal distinção remete à diferença entre dionisíaco grego (o da tragédia) e dionisíaco bárbaro. Neste último, sim, a licenciosidade era marca distintiva.

Quase por toda parte, o centro das celebrações a Dionísio consistira numa desenfreada licença sexual, cujas ondas sobrepassavam toda vida familiar e suas veneradas convenções; precisamente as bestas mais selvagens da natureza eram aqui desaçaimadas, até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade que a verdadeira ‘beberagem das bruxas’ sempre se me afigurou ser [...] (NIETZSCHE, 2003a, p. 33).

Todavia, Dionísio, conforme aprendeu a falar a linguagem de Apolo, passou a ser uma divindade digna de ser reverenciada⁷. Dionísio revestiu-se, assim, da máscara apolínea e passou a ser “civilizado”, grego. A partir dessa conjunção Apolo-Dionísio é que se dá a tragédia.

Enfim, a forma de se cultuar Dionísio se dá através do ditirambo, que mais tarde também seria a forma de se cultuar Apolo, e esse tinha um canto entoado por solista e coro. Nas festas dionisíacas o recurso à bebida e à orgia era recorrente: “[...] no ditirambo se ergue diante de nós uma comunidade de atores inconscientes que se encaram reciprocamente como transmudados” (NIETZSCHE, 2003a, p. 60). Segundo Rodrigues:

[...] nesses rituais festivos, o homem se aproximaria de um estado selvagem, sem leis ou normas que contivessem seus impulsos mais cruéis, rompendo os laços que o mantém preso ao mundo da cultura. Aqui, embriaguês e êxtase se misturam, levando o homem a transpor os limites estabelecidos por sua identidade cultural e individual e a se reconciliar com a natureza, celebrando, assim, seu primitivo compromisso com a totalidade indiferenciada, da qual é filho desgarrado. Se, da unidade de todas as coisas, ele emerge como ser individual e único, também para ela deveria retornar. A natureza vence a cultura, ao revelar a fragilidade dos limites impostos por esta ao indivíduo, ao romper com o *principium individuationis* e trazer de volta para si aquele que se tornaria diferenciado” (RODRIGUES, 1998, p. 33).

Tanto Apolo quanto Dionísio representam, para Nietzsche, algo próprio ao que a vida é, pois representam dois canais pelos quais seria possível transmitir a complexidade, dureza e beleza da vida; são dois impulsos que “[...] caminham bem lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (NIETZSCHE, 2003a, p. 27). Em suma, esses dois impulsos encontram-se associados, razão pela qual “[...] devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo” (NIETZSCHE, 2003a, p. 60). Enfim, “[...] toda beleza e comedimento, repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através

⁷ O desenvolvimento desta idéia se dará no próximo subtítulo.

daquele elemento dionisíaco. E vede! Apolo não pode viver sem Dionísio” (NIETZSCHE, 2003a, p. 41)⁸.

Diante disso, fica visível que a volta aos gregos, longe de representar mero eruditismo em Nietzsche, representa uma viva preocupação artística. Esse “retorno” à Grécia não é, nem de longe, desinteressado, até porque todo ser humano é dotado de interesses, mas trata-se de uma profunda preocupação afirmativa, como expressa o impulso dionisíaco em solo grego: “Não há em Nietzsche o culto de uma Grécia imaculada. O que há, sim, é uma exaltação da recepção e do abrigo do impulso dionisíaco em solo grego” (WEBER, 2011, p. 107). E a valorização da tragédia se dá justamente pelo fato de que nela é possível se visualizar o lado duro da vida, longe de contos de fadas, que não chegam nem perto da complexidade da existência.

Fica, desde já, justificada a estranheza que *O nascimento da tragédia* causou em seus contemporâneos. A singularidade de Nietzsche nessa obra é abundante, e isso pode ser demonstrado, também, em sua concepção de como o filósofo exige em cada gênero e nível de arte, uma vez que se deve haver

[...] a submissão do sujeito a libertação das malhas do ‘eu’, e o emudecimento de toda a apetência e vontades individuais, uma vez que sem objetividade, sem pura contemplação desinteressada, jamais podemos crer na mais ligeira produção verdadeiramente artística (NIETZSCHE, 2003a, p. 43).

O artista, portanto, não deve visar a vulgaridade, eis o sentido da objetividade nietzschiana, mas a excelência, o que possui profunda convergência de valores com a sentença de Goethe em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*:

Porque um poema ou deve ser excelente ou não existir; porque todo aquele que não tem aptidão para realizar o melhor deveria abster-se da arte e precaver-se seriamente contra toda tentação. Porque, com certeza, em todos os homens move-se um certo desejo vago de imitar aquilo que vê; mas esse desejo não prova de modo algum que resida também em nós a força capaz de levar a bom termo aquilo que empreendemos. Basta que observes os meninos: toda vez que os saltimbancos estão na cidade, eles se põem a andar e a se balançar de um lado para o outro, em cima de todas as vigas e tábuas, até que um novo atrativo os conduza a um jogo semelhante. Não o tens reparado no círculo de nossos amigos? Toda vez que um virtuoso se faz

⁸ “É interessante notar como apolíneo e dionisíaco tornaram-se, na leitura nietzschiana da Grécia, uma só tecitura, na qual aquele ímpeto desmedido dionisíaco perderá sua potência destrutiva. No entanto, apesar de falar, em alguns momentos, de uma vitória do princípio apolíneo sobre aquela força ‘titânica e bárbara’ do dionisíaco, a análise nietzschiana destaca-se aqui peculiar, por considerar a obra de arte da tragédia ática como tendo sido ‘fruto’ e meta comum dos dois ‘instintos artísticos da natureza’”(RODRIGUES, 1998, p. 48).

ouvir, sempre encontramos alguém que logo começa a aprender o mesmo instrumento. Quantos não se equivocam assim de caminho! Feliz daquele que percebe a tempo o paralogismo resultante de seus desejos e suas capacidades! (GOETHE, 2006, p. 92).

Enfim, essa forma de se conceber uma possível interpretação poética destoaria muito de uma típica análise eruditista, que se guiaria do início ao fim por cânones e mais cânones, contemplando muito mais os comentadores de determinada poesia do que da poesia propriamente dita⁹.

A arte deve ser musical, transcender os limites do corpo (e dos livros de críticos!¹⁰), até porque a arte é, segundo Nietzsche, uma atividade metafísica. Nesse ponto fica clara as influências de Schiller, Schopenhauer e Wagner, todos unidos em torno da significação elementar da música para a criação artística; o que poderiam ser reunidos em torno dessa concepção: “[...] a palavra, a imagem, o conceito buscam e sofrem agora em si mesmos o poder da música” (NIETZSCHE, 2003a, p. 49). Segundo Rodrigues:

[...] se a arte trágica logrou um efeito de tal magnitude – ao abrigar o mito, contribui para a preservação do vigor característico dessa cultura artística – essa ‘realização’ só foi possível graças à música: a única capaz de extrair do mito seu significado metafísico mais profundo, inexprimível por meio de palavras ou imagens (RODRIGUES, 1998, p. 51).

Ainda nesse enredo, é válido considerar que a linguagem é sempre limitada diante da complexidade inerente ao ser, diante da vida, e a linguagem consegue expressar apenas uma fração do infinito: reduzir o infinito ao menos infinito, algo importante, fundamental, mas limitado. Assim, é impossível objetivar o passado, algo tão pretendido pela ciência histórica, filológica. Disso decorre que uma boa poesia visa significar, potenciar, criar mundos, o que um crítico muitas vezes vai em direção contrária. Rainer Marie Rilke, nesse sentido, é de uma clareza exemplar: “Obras de arte são de uma solidão infinita, e nada pode

⁹ A imagem de um manual eruditista pode ser visualizada no início do filme *A sociedade dos poetas mortos*, onde uma poesia é literalmente dissecada. Quantos e quantos escritores que, se lessem suas poesias, depois de analisadas por um *especialista*, mal reconheceriam seu texto. A alma do poeta foi relegada a escanteio, à crítica literária, à “intelecção lógica”. Não é nem preciso dizer que para uma poesia sair da caneta de certos críticos é mais difícil do que um pé de abacate dar melancia; ou que um cantor vulgar componha uma sinfonia. É por isso que é compreensível a atitude do professor John Keating ao rasgar as páginas do manual de poesia do Dr. J. Evans Pritchard, Ph.D.

¹⁰ Conforme expressava Rilke, em sua belíssima obra *Cartas a um jovem poeta*: “Não há nada que toque menos uma obra de arte do que palavras de crítica: elas não passam de mal-entendidos mais ou menos afortunados. As coisas em geral não são tão fáceis de apreender e dizer como normalmente nos querem levar a acreditar; a maioria dos acontecimentos é indizível, realiza-se em um espaço que nunca uma palavra penetrou, e mais indizíveis do que todos os acontecimentos são obras de arte, existências misteriosas, cuja vida perfura ao lado da nossa, que passa” (RILKE, 2010, p. 23-24).

passar tão longe de alcançá-las quanto a crítica” (RILKE, 2010, p. 35). E essa ideia pode ser expressa em termos nietzschianos nesse trecho:

A poesia do lírico não pode exprimir nada que já não se encontre, com a mais prodigiosa generalidade e onivalidade, na música que o obrigou ao discurso imagístico. Justamente por isso é impossível, com a linguagem, alcançar por completo o simbolismo universal da música, porque ela se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em consequência uma esfera que está acima e antes de toda aparência (NIETZSCHE, 2003a, p. 51).

Afinal de contas, de que forma nasce a tragédia? Sem essa pergunta, acompanhada de uma resposta, não faz sentido prosseguir as investigações sobre *O nascimento da tragédia*. A tragédia nasce no espírito da música, “a partir do coro”. E o que isso significa? Que a música “expressa” o Uno-primordial, sendo fim e, portanto, início de toda tragédia e é de se temer

[...] que o nascimento da tragédia não possa ser explicado nem por uma alta estima da inteligência moral da massa nem pela noção do espectador sem espetáculo, e temos o problema por demasiado profundo para ser sequer roçado por considerações tão superficiais (NIETZSCHE, 2003a, p. 53).

E o coro, que é algo musical, é o que representa a forma primitiva de toda tragédia – é digno de nota que o ápice de toda tragédia é o ápice do sofrimento, da quebra da idolatria do eu -, que significa a falta de endeusamento do eu. Da mesma forma, é fundamental destacar que com o sátiro, homem dionisíaco, se começa a tragédia e que da sua boca fala a “sabedoria dionisíaca”:

O sátiro, enquanto coreuta dionisíaco, vive numa realidade reconhecida em termos religiosos e sob a sanção do mito e do culto. Que com ele comece a tragédia, que de sua boca fale a sabedoria dionisíaca da tragédia, é para nós um fenômeno tão desconcertante como, em geral, o é a formação da tragédia a partir do coro. Talvez conquistemos um ponto de partida para a nossa indignação se eu introduzir a afirmação de que o sátiro, esse ser natural fictício, está para o homem civilizado na mesma relação que a música dionisíaca está para a civilização (NIETZSCHE, 2003a, p. 54-55).

A volta aos gregos, como demonstrado, não é feito de forma idólatra, concebendo a Grécia como terra imaculada, mas visa-se realçar o espírito dionisíaco desse povo. Também não se dá via eruditismo filológico, mas de forma artística. Contudo, como conceber a ideia de uma formação num lugar onde a quebra do endeusamento do eu é tão

presente¹¹? Justamente para evitar idealizações e para observar o lado duro da vida, que não vive de contos de fadas, mas que enfrenta, dia a dia, o terrível, o sofrimento¹². Por essas razões é que os gregos, no juízo de Nietzsche, souberam tão bem lidar com o sofrimento, sendo afirmativos¹³ e não meros pessimistas.

1.2 A TRAGÉDIA GREGA ENQUANTO GENUÍNA REFLEXÃO EXISTENCIAL

A tragédia, obviamente, não existe solta no ar, ou seja, possui história e, com essa, certas transformações. É objetivo desse subtítulo, assim, mostrar minimamente como a tragédia se transformou de Ésquilo a Eurípedes. E por que se tem esse objetivo? Para se demonstrar uma visão nietzschiana que, por mais que seja permeada de elementos eruditos, escapa ao eruditismo *pelo* eruditismo e acaba por se tornar anti-eruditista, pois vê nos heróis trágicos máscaras de Dionísio, esse deus que expressa a embriaguez, a ruptura com a individualidade. Portanto, em Nietzsche a discussão sobre os tragediógrafos não é tratada como fim em si mesmo, mas com o caráter de preocupação existencial, artística.

Sófocles, tragediógrafo que rendeu belas análises de Nietzsche, tem em seu Édipo uma grande fonte de irradiação crítica nietzschiana, porque em Édipo a tragédia é levada às últimas consequências, a ponto desse sábio herói ter tido um final terrível: assassinou seu pai e teve a mãe como esposa. A escuridão é diretamente relacionada ao seu terrível destino, a ponto de ser possível considerar que as “manchas luminosas” são “[...] para curar a vista ferida pela noite medonha” (NIETZSCHE, 2003a, p. 63). Definitivamente, Édipo tem em si a marca do inatural: “o assassino de seu pai, o marido de sua mãe” e o “decifrador do enigma da esfinge”. E por que inatural? Porque ele é apenas uma máscara para Dionísio, cheio da sabedoria dionisíaca, que rompe as barreiras morais sem mesmo ter ciência, que rompe “as mais sagradas ordens da natureza”.

Mas não seria a sabedoria o oposto do dionisíaco? Não, até porque há uma forma dionisíaca de sabedoria, que tem em Sileno signo-mor, e a consequência da sabedoria de Édipo é culminar em um típico desenlace dionisíaco, ou seja, algo terrível: “Guardemo-nos de chamar um homem feliz, antes que ele tenha transposto o termo da sua vida sem ter conhecido a tristeza” (SÓFOCLES, 2010, p. 104). O sábio rei, ao fim, encontra-se destinado

¹¹ “A experiência de sair de si supõe um rompimento provisório não apenas com o princípio da individuação, mas com a visão de mundo apolínea” (CAVALCANTI, 2006, p. 58).

¹² “A tragicidade da existência não é um estado transitório que pode ser transformado e superado pelo homem, mas um aspecto fundamental de sua constituição” (CAVALCANTI, 2006, p. 58)

¹³ “O sofrimento com a destruição revela-se em sua necessária relação com o prazer criador da natureza e recebe, assim, um sentido afirmativo” (CAVALCANTI, 2006, p. 59).

“ao erro e à miséria”, ele é um mal-aventurado, “[...] 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, 2003a, p. 64). A sina de Édipo, “[...] cujo nome ninguém ignora” (SÓFOCLES, 2010, p. 5), era que, enquanto rei, tinha de tomar a frente da situação, sendo esse justamente o seu destino. O caráter sacrificial do herói torna-se, assim, incontornável.

Já Ésquilo, que é o primeiro tragediógrafo, enquanto Sófocles é considerado o segundo, representa aquilo que há de mais “puro” e mais “ativo” em matéria de tragédia, conforme Nietzsche esclarece: “À glória da passividade contraponho agora a glória da atividade, que o *Prometeu* de Ésquilo ilumina” (NIETZSCHE, 2003a, p. 63). Ou seja, Prometeu é aquele castigado pelos deuses, e seu fígado não cansa de se regenerar para, em seguida, ser devorado pela águia.

O fato é que, em Ésquilo, o lado obscuro da vida, indecifrável pela razão, é uma marca constante – e isso faz resultar que: “O artista grego, em especial, experimentava com respeito às divindades um obscuro sentimento de dependência recíproca e precisamente no Prometeu de Ésquilo tal sentimento está simbolizado” (NIETZSCHE, 2003a, p. 66). A partir dessa idéia de dependência recíproca, e não estrita resignação, ascese, é possível perceber a diferença entre Ésquilo e Sófocles:

O magnífico “poder” do grande gênio, que mesmo ao preço do perene sofrimento custa barato, o áspero orgulho do *artista*, eis o conteúdo e a alma da poesia esquiliana, enquanto Sófocles, em seu Édipo, entoa qual um prelúdio, o hino triunfal do santo (NIETZSCHE, 2003a, p. 66).

Antes, todavia, de introduzirmos Eurípides, é necessária a seguinte passagem, que ilustra bem o fato de tanto Prometeu quanto Édipo serem, na verdade, máscaras de Dionísio, e que “[...] por longo tempo o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio” (NIETZSCHE, 2003a, p. 69). Será com Eurípides que Dionísio, e sua obscura embriaguez e reconciliação do homem à natureza, à unidade “[...] de tudo o que existe” (NIETZSCHE, 2003a, p. 70), é abandonado. Nietzsche é explícito nesse julgamento:

É uma tradição incontestável que a tragédia grega, em sua mais vetusta configuração, tinha por objetivo apenas os sofrimentos de Dionísio, e que por longo tempo o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio. Mas com a mesma certeza cumpre afirmar que jamais, até Eurípides, deixou Dionísio de ser o herói trágico, mas que, ao contrário, todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão somente máscaras daquele proto-herói Dionísio (NIETZSCHE, 2003a, p. 69).

E por que toda essa preocupação de Nietzsche com Eurípedes? Porque esse tragediógrafo mata a tragédia; porque, através dele, a ciência entendida enquanto consideração teórica do mundo, se estabelece como rainha, como norteadora e juíza soberana; porque, enfim, Eurípedes é apenas uma máscara de Sócrates.

Sócrates aparece como o protótipo do ser humano teórico que vem consumir a destruição da autêntica tragédia grega, aquela a que Ésquilo e Sófocles tinham dado voz. O papel dos heróis trágicos era o de oferecerem visões consoladoras da existência de modo a convencerem o ser humano a aceitar o mal de viver. O que, por exemplo, Édipo não mostra, é precisamente que a natureza não gosta de ser adivinhada nos seus segredos mais fundos, que há um saber inimigo do ser humano. A verdadeira sabedoria instintiva está em amar a fatalidade, em incorporar a si o sofrimento procurando senti-lo com empatia (SANTOS, 1993, p. 34).

Portanto, Dionísio sai de cena, a tragédia se suicida e o espírito científico de Sócrates entra em cena definitivamente. Aqui é possível vermos, literalmente, uma oposição muito cara a Nietzsche em seus primeiros escritos: arte versus ciência.

Quão desprovido, portanto, é para Nietzsche um cientista, um filólogo, por exemplo, ao falar de arte, quão desprovido de organicidade. Se o dionisíaco é o que rompe a individuação, o espírito científico é aquele que estabelece a mera abstração. A ciência, ao pretender fundamentar universalmente seus juízos, esquece o particular, e assim, compreende mal a vida. Sócrates é o demônio promotor dessa visão e desse procedimento. Eurípedes abandona Dionísio, mas, com isso, também é abandonado por Apolo, pois estes deuses são inseparáveis: “E porque abandonou Dionísio, por isso Apolo também te abandonou” (NIETZSCHE, 2003a, p. 72)¹⁴. Eurípedes, diz Nietzsche: “[...] os teus heróis têm paixões arremedadas e mascaradas e proferem apenas falas arremedadas e mascaradas” (NIETZSCHE, 2003a, p. 72). Enfim, Dionísio, que expressa a nudez e o terrível, o caos, só pode ser aceitável porque já há a disciplina de Apolo. Desta forma, Nietzsche supera oposições caras à tradição ocidental, como entre veste e pele, natureza e cultura. Se Dionísio é abandonado, Apolo também vai embora. O que resta é o vazio, a barbárie.

Mas a nudez é a mesma coisa que uma veste de ferocidade, que um primeiro texto tecido pelos instintos. Ela só pode ser bela porque a multiplicidade anárquica dos instintos já está sempre disciplinada. Dionísio é inseparável de Apolo (KOFMAN, 1985, p. 94).

¹⁴ O trágico é a “*objetivação apolínea de conteúdos dionisíacos*” (BENCHIMOL, 2002, p.70 – grifo do autor).

Definitivamente, com a morte da tragédia fica uma grande lacuna, até porque ela é tida como um “[...] prazer superior” (NIETZSCHE, 2003a, p.140), por expressar o duro, “o feio e o desarmônico” e gerar, assim, a beleza de se romper com dualismos de bem e mal, belo e feio, demasiado rasteiros. É possível compreender, então, o motivo pelo qual é afirmado em *O nascimento da tragédia* que só como “justificação estética” a vida tem sentido, ou seja, o motivo de isso se tornar o cerne da metafísica de artista nietzschiana.

Enfim, tal morte-suicídio se deu, sobretudo, pelo fato do caráter nobre dos personagens ter sido substituído pelo elemento “plebeu”, “o homem da vida cotidiana”. Através de Eurípedes, que “[...] pretendia submeter a arte aos princípios da realidade e da consciência” (RODRIGUES, 1998, p. 65), diz Nietzsche:

[...] o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos expectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora aquela desagradável exatidão que também reproduz conscienciosamente as linhas mal traçadas na natureza (NIETZSCHE, 2003a, p. 73-74).

Dessa forma, torna-se possível visualizar a defesa daquilo que Nietzsche chamou de aristocracia do espírito, que seria, também, a “solução” para o eruditismo, esse modelo sem imanência de se conceber a vida. A luta do filósofo se torna intensa, portanto, contra a barbárie, a desagregação dos valores e a ciência. É por isso, também, que um erudito não pode ser considerado um tipo nobre, mas antes um assassino da arte, um desagregador de valores: um bárbaro. Todas essas características redundarão, por sua vez, na comédia nova, “[...] com o seu constante triunfo da esperteza e da malícia” (NIETZSCHE, 2003a, p. 74-75).

Eurípedes levou às últimas conseqüências o populacho e, com isso, precipitou a tragédia à morte ao tirar o fundamental elemento dionisíaco da cena trágica. Em razão disso, Nietzsche se questiona: “De onde viria ao artista a obrigação de acomodar-se a um poder cuja força reside apenas no número?” (NIETZSCHE, 2003a, p. 76). Isso se dá devido a sua submissão a parâmetros extrínsecos à cultura. O eruditismo, longe das vivências, pois quer se informar a todo tempo, também se encontra submetido a forças externas, gerando submissão a parâmetros externos, com vistas a si próprio, logo, visando apenas *status* acadêmico¹⁵.

Com Eurípedes a “massa inteira filosofa”, portanto legisla, o que seria um terror à aristocracia do espírito, e: “Se esse gênio houvesse alimentado o mais ligeiro respeito

¹⁵ O capítulo III, no subtítulo sobre *A filosofia universitária*, oferece um esclarecimento acerca da distinção entre formar e informar.

pelo pandemônio do público, teria sucumbido aos golpes do insucesso muito antes de chegar à metade de sua carreira” (NIETZSCHE, 2003a, p. 76). Seria possível dizer, polemicamente, que se a modernidade é caracterizada pelo espírito da razão, Sócrates teria sido o pai da modernidade, e isso porque Eurípedes lhe é apenas uma máscara:

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates (NIETZSCHE, 2003a, p. 108-109).

Depois de todo esse dramático cenário, não adiantava mais Eurípedes se retratar, e tentar resgatar o elemento dionisíaco n’*As Bacantes*, porque a sua tendência, o Eurípedes pensador, que era uma máscara de Sócrates, havia triunfado sobre a embriaguez típica do dionisíaco. E por que tanta luta contra a embriaguez? Porque nela não há ordem. Trata-se, portanto, da rivalidade do “certo” contra o “errado”, do “perfeito” contra o “imperfeito”. Sócrates, enfim, seria o “herói dialético no drama platônico”, que “[...] lembra a natureza afim do herói euripidiano, que precisa defender as suas ações por meio de razão e contra-razão” (NIETZSCHE, 2003a, p. 89).

Nietzsche traz, diante disso, uma brilhante consideração:

Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo. Ainda que Eurípedes procure nos consolar com sua retratação, não consegue: o mais esplêndido templo jaz em ruínas (NIETZSCHE, 2003a, p. 79).

Eurípedes é dotado, então, do que Nietzsche chamou de “socratismo estético”, que significa que “Tudo deve ser inteligível para ser belo”, algo análogo ao que Sócrates afirmava: “Só o sabedor é virtuoso”¹⁶. Para realizar o seu ideal de belo, Eurípedes encontra a solução na inserção do prólogo, onde se introduz tudo o que acontecerá ao longo da peça. Com isso, o elemento de tensão se esvai e, conseqüentemente, a própria tragédia.

Sócrates e Eurípedes, dois nomes para uma mesma tendência. Sócrates, espectador de Eurípedes; Eurípedes, máscara de Sócrates:

¹⁶ A ideia de que o espírito científico “[...] não vacila nem erra” (MOLIÈRE, 2008, p. 14) é pura superstição, arrogância “intelectual”, como a de Armanda d’*As eruditas*, de Molière. “Só escreverá bem quem for bem competente/ e quem não souber escrever é povo, não é gente” (MOLIÈRE, 2008, p. 80). Rejeitar ao casamento, por exemplo, para viver de conceitos é, sem dúvida, fenômeno bastante estranho, mas que perpassa o modo de ser – que é um “pedantismo sem nexos” – da “superior” Armanda. Assim sendo, para se conter certos exageros: “O mito, portanto, é um meio cultural de controle do *impulso ao conhecimento*” (BENCHIMOL, 2002, p. 150 – grifo do autor).

[...] a estreita afinidade existente entre Sócrates e Eurípedes; neste sentido convém lembrar que Sócrates, como adversário da arte trágica, se abstinha de freqüentar representações da tragédia e só se incluía no rol dos espectadores quando uma nova peça de Eurípedes era apresentada (NIETZSCHE, 2003a, p. 84).

Sócrates, o mais sábio dos homens *segundo* o oráculo; Eurípedes, o segundo mais sábio; só depois desses dois em sabedoria é que viria Sófocles¹⁷... Segundo Giacóia:

[...] 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 (GIACOIA, 2000, p. 35).

A razão, a compulsão pelo saber, se converteu em máxima, em sentido máximo para os homens¹⁸. Tudo o que escapa disso torna-se ruim, e isso é curioso, porque:

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 *per defectum*” (NIETZSCHE, 2003a, p. 86).

E o que seria a arte trágica para Sócrates, sob a concepção de Platão?

Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que pareciam não ter causas; e, no todo, um conjunto tão variegado e multiforme que teria de repugnar a uma índole ponderada, constituindo, entretanto, para as almas sensíveis e suscetíveis uma perigosa isca (NIETZSCHE, 2003a, p. 87).

¹⁷ Para Nietzsche, Sófocles representaria um tragediógrafo, por vários motivos, inferior a Ésquilo, pelo fato de ter começado a esmigalhar “o coro da tragédia”: “Como se afigura agora esse novo mundo cênico socrático-otimista em face do *coro* e mesmo de todo o substrato musical-dionisíaco da tragédia? Como algo accidental, como uma reminiscência possivelmente também dispensável da origem da tragédia; ao passo que nós já vimos, ao invés, que o coro só pode ser entendido como *causa primeira* da tragédia e do trágico em geral. Já em Sófocles aparece tal embaraço com respeito ao coro – um importante sinal de que já com ele começa a esmigalhar-se o corpo dionisíaco da tragédia. Ele já não se atreve a confiar ao coro a porção principal do efeito, porém restringe de tal modo o seu domínio que o coro parece agora quase coordenado com os atores, como se tivesse sido alçado da orquestra para o interior da cena; com o que, sem dúvida, a sua essência fica inteiramente destruída, embora também Aristóteles possa dar a sua aprovação precisamente a essa concepção do coro” (NIETZSCHE, 2003a, p. 90). Aristóteles, portanto, diluiria a tragédia em sua *Poética*.

¹⁸ “O impulso à universalização e eternização do conhecimento filosófico traduz-se em uma inclinação ao conceito, uma vez que apenas esta classe de representações é capaz de dar expressão ao não individual e ao universal” (BENCHIMOL, 2002, p. 152).

Nada melhor para matar a tragédia, contudo, do que desprezá-la e impor uma nova forma de compreensão de mundo: eis o procedimento de Sócrates, eis também o de Eurípedes. Quão próximo de Sócrates estão tantos e tantos eruditos, homens abstratos, cheios de fraseologias, de cultura excessiva, de exterioridade, de livros empoeirados, de artificialidades: “[...] reconhecemos ainda a gênese de nossa forma poética a partir de experimentos artificiais com uma linguagem não familiar, propriamente erudita” (NIETZSCHE, 2003a, p. 109). Quão longe da arte está Sócrates! Seria possível, ironicamente e mudando o sentido de Platão, que se referia aos poetas, que o eruditismo é uma “[...] imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico” (NIETZSCHE, 2003a, p. 88), logo, quão longe está daquilo que é a vida.

Em suma, como se tudo isso não fosse o suficiente, Sócrates gerou o “homem teórico”. O que redonda de todo esse movimento socrático é a

[...] representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na figura 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 *corrigi-lo*” (NIETZSCHE, 2003,a p. 93).

Corrigir os “abismos mais profundos do ser”: eis o intento de Sócrates! E, por espírito da ciência, Nietzsche concebe “[...] aquela crença, surgida à luz pela primeira vez na pessoa de Sócrates, na sondabilidade da natureza e na força terapêutica universal do saber” (NIETZSCHE, 2003a, p. 104).

Torna-se simples, desse modo, conceber o motivo de Nietzsche julgar a razão superficial e o dionisíaco algo fundamental para se compreender a vida: a razão, parcela ínfima da existência, tornou-se arrogante e, com ela, o “homem teórico”. Com Sócrates inicia-se a submissão do saber a parâmetros externos, o que será chamado pelo nome de refutação, sucessão de escolas filosóficas, cada uma se julgando superior a outra quando, na verdade, para Nietzsche, uma seria mais superficial do que a outra e o pai de todas seria o superficial Sócrates.

No império do homem teórico, a música se esvaneceu há tempos. A tragédia, desse modo, com o “esvanecer do espírito da música”, sucumbiu. Assim sendo, como se daria seu renascimento? Justamente pelo espírito da música wagneriana que, segundo a concepção de Schopenhauer, filósofo que junto com Kant, segundo Nietzsche, é dotado de “[...] *sabedoria dionisíaca* expressa em conceitos” (NIETZSCHE, 2003a, p. 119 – grifo do

autor), “[...] a música como linguagem imediata da vontade” (NIETZSCHE, 2003a, p. 121) expressa o que melhor seria a vida, a coisa-em-si, algo de que os estetas “[...] nada quiseram aprender” (NIETZSCHE, 2003a, p. 119).

Nesse ponto torna-se explícita a vinculação de Nietzsche ao projeto de renovação cultural e de obra de arte total – constituída por música, poesia, teatro e mitologia – de Wagner. Nietzsche se comprometeu com o ideário cultural do músico, alicerçado na renovação do modo de ser das artes mediante a afirmação da vitalidade da música, que não mais seria abordada como um mero objeto de requinte. Conforme expressa de forma bastante crítica Richard Wagner, a característica da arte moderna se baseava na indústria, e a sua finalidade era o lucro financeiro e a sua eficácia estética era o entretenimento dos entediados (WAGNER, 1990, p. 59).

O nascimento da tragédia, assim, torna-se quase que um manifesto, pois se encontra cheio dos ideais de Wagner, em prol da dita renovação cultural e, com ela, do renascimento do trágico, portanto, do espírito dionisíaco.

Nietzsche considera que Wagner, ao estabelecer a música como o elemento centralizador da ópera, sem, no entanto, excluir a importância dos demais recursos estéticos, estaria recuperando os impulsos artísticos da Tragédia Ática, subjugados pelo socratismo, reunindo forças para o renascimento de uma cultura capaz de afirmar a existência, valorizando a arte trágica, transfigurada milagrosamente na nova ópera wagneriana, como a expressão de uma música primordial, a voz do próprio Dionísio. Wagner, como reconstrutor da cultura grega, seria uma força plástica capaz de reatar o nó górdio da Antiguidade, religando solidamente o que foi esfacelado e perdido pela cultura teórica (BITTENCOURT, 2009, p. 19).

Esse dramático cenário enredado por Sócrates e que encontrou grande eco na Alemanha gerou, literalmente, o “homem teórico”, como tipo supremo de ser humano, esses estetas moralistas. A poesia se tornou artificial, erudita, tudo na vida passou a ser equacionado, a primazia da teoria tornou-se baluarte, a ponto de haver estranheza nos mitos.

Enfim, os gregos, para Nietzsche, são viris, fortes, “seres luminosos” e tinham uma característica muito forte, a arte, e

[...] só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, enquanto descarga artística da náusea do absurdo (NIETZSCHE, 2003a, p. 56)¹⁹.

¹⁹ Trata-se da sabedoria de Sileno, de que o maior de todos os bens era nada ser, algo inalcançável, portanto, e depois logo morrer.

O quão distante dos problemas da existência se encontra o eruditismo ladeado de livros, tratando-os como fins em si mesmos; o quão distante está da poesia, por causa de uma “fraqueza peculiar” que tende a representar o “protofenômeno estético” de uma forma “muito complicada e abstrata”.

[...] o poeta só é poeta porque se vê cercado de figuras que vivem e atuam diante dele e em cujo ser mais íntimo seu olhar penetra. Por uma fraqueza peculiar de nossa capacidade moderna, tendemos a complicar o profenômeno estético e a representá-lo de maneira muito complicada e abstrata. A metáfora é para o autêntico poeta não uma figura de retórica, porém uma imagem substitutiva, que paira à sua frente em lugar realmente de um conceito. O caráter, para ele, não é uma reunião de traços individuais, que foram procurados para compor um todo, mas uma pessoa insistentemente viva, perante seus olhos, que se distingue da visão similar do pintor pelo fato de continuar a viver e a agir. [...] Nós falamos da poesia de um modo tão abstrato porque todos nós costumamos ser maus poetas (NIETZSCHE, 2003a, p. 59).

A educação moderna, para Nietzsche, havia substituído o autêntico ideal de educadores por uma abstração científica. As instituições superiores haviam feito da ciência algo desvinculado da própria vida, fazendo com que os eruditos se interessassem mais pela ciência do que pela humanidade, esquecendo que sua autêntica tarefa era de educar o homem.

Diante das questões das humanidades, a ciência se cala perdida em abstrações, transformando toda a complexidade da existência num problema conceitual de lei ou de investigação. Todavia, também as “humanidades” podem cair nesse erro. É necessário, enfim, que a ciência esteja a favor da vida, pois do contrário a barbárie, a ausência de sentido, se apodera. O cientista, segundo Nietzsche, não revitaliza a vida, mas a reduz em meras abstrações. Esses são alguns elementos que segundo o filósofo inibem o aparecimento do gênio²⁰.

O que há de ser, *em geral*, a ciência, se não tem tempo para a civilização? Respondei-nos, pelo menos aqui: de onde, pra onde, para que toda a ciência, se não for para elevar à civilização? Ora, talvez então à barbárie! E nessa direção vemos já a comunidade erudita pavorosamente avançada... (NIETZSCHE, 1987, p. 20).

Nietzsche almeja criar, por si próprio, os pilares filosóficos para uma nova cultura que revitalizaria a Alemanha e, realizando estudos sobre filologia grega, acredita que

²⁰ No III Capítulo, no subtítulo “*Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*”: *formação, obediência e eruditismo* há um esclarecimento acerca do que é o gênio, e a busca de sentido é apontada como uma definição para tal indivíduo.

forneceria os elementos essenciais para uma cultura afirmadora, da qual surgiria o indivíduo superior²¹. O que ocorre, porém, é que para a maioria a cultura não existe para preconizar o indivíduo superior, mas para atender aos interesses de determinados grupos.

Para que tamanha barbárie, contudo, não se torne o fim da história, faz-se necessário acreditar e lutar pelo renascimento da música que seria, conseqüentemente, o renascimento do trágico e, assim, de Dionísio. Somente uma força contrária absolutamente forte para vencer essa corruptora tendência ao cientificismo. É necessário combater quem combate o mito, a metafísica, que neste caso se torna sinônimo de desmundanização, ou seja, de superação da decadência, enquanto que o método histórico-crítico seria a própria mundanização através da absoluta submissão dos mitos ao reino dos conceitos²².

A saída contra a barbárie torna-se Dionísio, o deus remidor de seus entusiastas, o deus severo do “homem teórico”, e a música alemã sob a égide de Wagner: Dionísio versus Sócrates, eis o sentido de tal disputa. Wilamowitz, que criticou grandemente Nietzsche, não conseguiu compreender o sentido de *O nascimento da tragédia*, por isso buscou destruir a citação seguinte, conforme é possível ler na introdução a esse capítulo, e que é válida de ser mencionada nesse momento da dissertação:

O tempo do homem socrático passou: coroai-vos de hera, tomai o tirso na mão e não vos admireis se tigres e panteras se deitarem, acariciantes, a vossos pés. Agora ousai ser homens trágicos: pois sereis redimidos. Acompanhareis, da Índia até a Grécia, a procissão festiva de Dionísio! Armai-vos para uma dura peleja, mas crede nas maravilhas de vosso deus! (NIETZSCHE, 2003a, p. 123).

1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS AO PRIMEIRO CAPÍTULO

Embora a temática sobre o eruditismo, objeto dessa dissertação, não apareça de forma tão explícita n’*O nascimento da tragédia*, conforme aparece nas *II* e *III Intempestivas* e em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, muitos elementos, como a interpretação da Grécia de Nietzsche e a sua crítica ao racionalismo (cientificismo) socrático (euripidiano), são anti-eruditistas. A Grécia de Wilamowitz, por exemplo, é lugar de lingüística, de puro eruditismo histórico, algo que se encontra bem longe dos problemas da existência, focos da atenção de Nietzsche ao realizar a leitura das tragédias. Assim, o modo

²¹ Sobre a intempestividade de Nietzsche, o capítulo III, em seu subtítulo *Nietzsche em luta contra o seu tempo*, oferece uma análise de como o filósofo fez de seu ofício de filólogo uma autêntica arma de guerra.

²² Para Nietzsche, “[...] os conceitos constroem, em conjunto, um *mundo novo regular e estático* por sobre o mundo da percepção sensorial imediata” (BENCHIMOL, 2002, p. 46 – grifo do autor).

nietzschiano de valorar a Grécia vai em direção oposta ao do eruditismo filológico, conforme o início do segundo capítulo da presente dissertação ressaltará e que o capítulo III, no subtítulo *Nietzsche em luta contra o seu tempo*, retomará. A história, enfim, deve estar a favor da vida.

Já a crítica ao racionalismo representa a aceitação da fragmentariedade, pois se nega a totalidade, a crença na totalidade, algo característico da ciência, ao menos até o século XIX. O universo da crítica de Nietzsche, desta feita, se inscreve em um horizonte no qual a ciência filológica se vê perdida em abstrações. Tal empreendimento torna-se fundamental para um genuíno projeto formativo, aristocrático, que será dissertado ao longo dos capítulos II e III desse trabalho.

A vinculação d'*O nascimento da tragédia* à temática do eruditismo, portanto, longe de se dar ao acaso, se inscreve em um complexo emaranhado que se relaciona com o modo de ser do sujeito moderno, pautado no cientificismo, e que encontra grande eco na filosofia universitária. Será contra esse sujeito que as intempestivas e as conferências renderão sua atenção.

CAPÍTULO 2

DOS INCONVENIENTES E (IN)UTILIDADES DO ERUDITISMO PARA A VIDA

Se a Grécia de Nietzsche não é um lugar de eruditismo, a forma com que compreende a história também não é. A história, então, não deve ser apenas um emaranhado de informações, que acabam se tornando fins em si mesmos, mas algo relacionado à vida, ou seja, algo que promova a vida. Trata-se, por sua vez, do problema da ciência contra o sentimento (instinto, arte, vida), o que também poderia atender – numa linguagem típica de *O nascimento da tragédia* – pelo nome de espírito socrático versus dionisíaco.

“Além disso, odeio tudo aquilo que somente me instrua sem aumentar ou estimular diretamente minha atividade” – e é com essas palavras de Goethe que Nietzsche iniciará sua *II Consideração Intempestiva, Da utilidade e desvantagem da história para a vida*²³. Tais palavras, de fato, sintetizam as críticas de Nietzsche aos estudos históricos e seu respectivo eruditismo. É o que o filósofo deixará explícito ao afirmar que “o supérfluo é o inimigo do necessário”:

Nestas considerações, deve ser em verdade apresentado, porque instrução sem vivificação, o saber no qual a atividade adormece; a história tomada como um precioso supérfluo e luxo do conhecimento deveriam ser, segundo as palavras de Goethe, verdadeiramente odiosos para nós – na medida em que ainda falta o mais necessário e porque o supérfluo é o inimigo do necessário (NIETZSCHE, 2003b, p. 5).

Contudo, é válido deixar claro, desde já, que Nietzsche não propõe uma abolição dos estudos históricos, muito menos da própria história, mas se posiciona de forma enérgica quando estes, com o “ocioso refinado”, se colocam como o sentido supremo da vida. É nisto que consiste o problema, quando tal “ocioso”, que pode ser chamado pelo nome de erudito, acaba por se posicionar contra a vida, contra sua transformação imanente. O tipo eruditista torna-se especialista e fossiliza a si próprio em vida, não se inserindo num estado

²³ Nessa obra Nietzsche combate “[...] os historiadores universitários, vendo neles seres empanturrados de saber, meros espectadores do passado, e não criadores de vida e cultura. Protesta contra a educação histórica com que os professores pretendiam instruir seus alunos, tornando-os, pelo acúmulo de saber, incapazes de recriar a vida a partir de suas experiências. Convida os jovens a se educarem a si mesmos, de tal modo que pudessem se desfazer de seus hábitos e da educação que lhes foram inculcada” (DIAS, 1991, p. 42-43). A respeito da *II Intempestiva, Ecce Homo* é claro: “A *segunda* Extemporânea (1874) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e maquinismo, da “*impessoalidade*” do trabalhador, da falsa economia da “*divisão do trabalho*”. A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, *barbariza*” (NIETZSCHE, 2009, p. 64).

contínuo de criação de valores. A preguiça do eruditismo é fantasiada em livros; há uma autonomização do objeto, do conhecimento: eis o cerne das críticas nietzschianas ao mau uso da história. A história deve ser útil à vida. Conforme expressa Rangel: “A História deve ser empreendida quando aquele que recorre a ela sente necessidade de descobrir e de salvaguardar valores necessários a uma vida saudável em meio a desafios inéditos” (RANGEL, 2010, p. 215). Enfim,

[...] precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la (NIETZSCHE, 2003b, p. 5).

Em sua *II Intempestiva*, o filósofo (que acredita ser necessário ir além do presente, e isso porque o presente é tido como decadente, degenerante) se verá, a todo tempo, contraposto à “poderosa corrente historicista”, tão em alta nos meios acadêmicos alemães. Conforme anota Scarlett Marton:

Não é a partir de uma perspectiva futura que fala o filósofo. Extemporâneo, ele põe-se à distância do que ocorre à sua volta, afasta-se do desenrolar dos acontecimentos. E, se assim procede, é porque já mergulhou fundo em sua época, já penetrou em seu âmago, já vasculhou seus recônditos. É também porque já vivenciou os alvos que combate, com eles já esteve envolvido, deles já foi cúmplice (MARTON, 2001, p. 34).

E tudo isso fará com que parte da apatia em relação a *II Intempestiva* seja resultado de seu caráter de luta contra seu tempo, contra essa corrente – historicista, que entende que há um sentido metafísico que organiza todos os particulares, cada cultura -, contra esse mal²⁴:

Esta consideração também é intempestiva porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa – sua formação histórica como prejuízo, rompimento e deficiência da época – porque até mesmo acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela (NIETZSCHE, 2003b, p. 6).

²⁴ A *II Intempestiva* causou apatia, o que pode ser comprovado, também, pela recepção de seu amigo Jacob Burckhardt, ao qual Nietzsche enviou um exemplar para apreciação, tendo recebido, no entanto, uma mera resposta à carta que continha em anexo o livro. À parte isso, é objetivo dessa dissertação abordar as críticas ao eruditismo nessa obra e não a recepção de seus contemporâneos, pois geraria um outro trabalho.

2.1 A HISTÓRIA ENQUANTO INCESSANTE TRANSFORMAÇÃO

A razão, esse elemento diferencial do ser humano, instaurou a ilusão de que ele é qualquer coisa acima da natureza e, conseqüentemente, dos demais animais. Isso, contudo, é fonte de grande erro e corrupção. Erro porque o ser humano é *mais um* na natureza; corrupção porque o homem acaba por fazer uso da natureza a seu bel-prazer. O que é fato, todavia, é que a capacidade de memória, intrinsecamente relacionada à razão, gera grandes tormentos. Nietzsche afirma que se operasse em nós a faculdade do esquecimento, se vivêssemos ahistoricamente (que significa simplesmente viver) como faz qualquer animal, não sofreríamos nem ficaríamos tristes. A razão – sob o horizonte da memória - humana admira-se de não poder esquecer. Nessa esteira é possível afirmar, desde já, que o eruditismo é o que mais se lembra, desprezando a necessária ação de esquecer, a faculdade de esquecer.

Tanto mais se vive, mais e mais a angústia do existir se intensifica: o ser humano se depara, dia a dia com o “foi” e se vê, também, nesse horizonte de ocaso. Esse problema existencial, por sua vez, escapa ao mero raciocínio lógico. O eruditismo torna-se tão somente uma fuga da vida, que incessantemente é tragada pelas ondas do “foi”. Nada consegue aprisionar o “foi”. Assim, o homem “se comove ao ver o rebanho no pasto”:

Por isso o aflige, como se pensasse em um paraíso perdido, ver o gado pastando, ou, em uma proximidade mais familiar, a criança que ainda não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira. E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão “foi”, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência – um *imperfectum* que nunca pode ser acabado (NIETZSCHE, 2003b, p. 8).

O sonho da ciência de querer abarcar todo o real evapora-se, porque quando se lança o olhar para o real, ele (o presente, o momento) já passou. Daí, contudo, não se deduz uma apologia nietzschiana ao sem sentido, mas sim, uma crítica ao papel da razão em aprisionar, por vias conceituais, o fluxo do tempo. Pelo contrário, Nietzsche é o filósofo dos valores, mas estes não podem ser imutáveis, pois a vida é devir. Tudo é fadado à transformação, ao “ter sido”. Tudo é transformado pela própria vida, que é luta, sofrimento, enfado, mas que também é realização, elevação, alegria, criação! Nada é permanente. Todo conhecimento é contingente e o homem está imerso nessa vida que se transforma.

Tudo aquilo que vai contra essas premissas torna-se, inevitavelmente, conhecimento estéril, supérfluo, o que, em última instância acaba por ser um desrespeito à vida, que exige muito mais que uma sabedoria de compêndio. Só é possível conhecer, saborear a vida, na medida em que a vivemos em sua incessante transformação. O célebre pensamento de Sócrates – “Só sei que nada sei” – possui, nesse ínterim, profunda convergência com as idéias de Nietzsche. O outro pensamento de Sócrates – “Conhece-te a ti mesmo” - todavia, não é compartilhado por Nietzsche, porque o conhecer já é algo tardio e não expressa ao certo como a vida é. A vida pode até ser organizada, mas o seu fundamento é desorganizado (devir, transformação). A transformação é característica da vida e é sempre necessário estar atento a ela.

Para se viver bem em meio a esse ambiente é necessário ao homem “força plástica”, pois do contrário a vida se torna absolutamente insuportável. O ser humano, esse grão de areia racional, ou desenvolve tal força ou é tragado pelo mar. O próprio Nietzsche é quem nos explica o que é a “força plástica” - que é a própria sabedoria que cada um possui de lidar com a vida a partir dos limites no interior do qual se encontra - e as suas conseqüências:

[...] penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas. Há homens que possuem tão pouco esta força que, em uma única vivência, em uma única dor, frequentemente mesmo em uma única e sutil injustiça, se esvaem incuravelmente em sangue como que através de um pequenino corte; por outro lado, há homens nos quais os mais terríveis e horripilantes acontecimentos da vida e mesmo os atos de sua própria maldade afetam tão pouco que os levam em meio deles ou logo em seguida a um suportável bem-estar e a uma espécie de consciência tranquila (NIETZSCHE, 2003b, p. 11).

O que Nietzsche provoca com todos esses questionamentos é uma crítica à história a todo custo, o que também poderia atender pelo nome de ciência a todo custo; uma crítica, portanto, à cientificização do passado, uma crítica à ciência histórica. Fossilizar o passado, estratificá-lo: eis o sentido da crítica de Nietzsche à história, que para o filósofo deve ser valorização do movimento. É necessário certa dosagem, ou seja, tanto o elemento histórico quanto o a-histórico são necessários para o ser humano, e o excesso de história pode se traduzir em prejuízos para o homem. Nessa linha tênue, quanto mais “força plástica”, mais saúde, ou seja, mais transformação, ação. Saúde, assim, torna-se sinônimo de transformação, de não se resignar face ao passado, estratificando-o. Trata-se, então, de uma preocupação nietzschiana com a saúde humana: “o histórico e o a-histórico são na mesma medida

necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e uma cultura” (NIETZSCHE, 2003b, p. 11 – grifo do autor).

O homem teórico, apresentado no capítulo I sobre *O nascimento da tragédia*, é o contraponto exato ao “homem de ação” da *II Intempestiva*. Enquanto o homem teórico não admite outra coisa senão a negação do instinto, da ação, o homem de ação não conhece outra coisa a não ser aquilo que quer fazer, amando-o infinitamente. O homem teórico estratifica o conhecimento, busca o saber *pelo* saber, sendo esse o motivo desse homem ser o oposto do “homem de ação”, pois esse não realiza tal estratificação, mas ama a vida em sua contínua transformação, é alguém, portanto, saudável. Nietzsche, nesse aspecto, é incisivo:

[...] todo homem de ação ama infinitamente mais o seu feito do que este merecia ser amado: e os melhores feitos acontecem em meio a uma tal superabundância de amor que, mesmo se o seu valor fosse incalculavelmente grande também em outros aspectos, em todo caso eles ainda deveriam ser dignos deste amor (NIETZSCHE, 2003b, p. 13).

Assim, o homem teórico pode ser remetido, sem dúvida, ao homem de excesso de história, ambos assassinos da ação, coveiros do presente²⁵. Tanto o homem teórico quanto o homem de excesso de história, enfim, são seres que realizam uma terrível estagnação: tratam o conhecimento, no caso a ciência, como fim e não como meio motivador e auxiliar da arte, da vida, do instinto. É sob essa direção que a referida associação pode ser pensada.

2.2 OS TIPOS DE HISTÓRIA: MONUMENTAL, TRADICIONALISTA E CRÍTICA

Nietzsche, com o intuito de ilustrar o motivo pelo qual a história interessa aos seres vivos, apresenta três formas de história: monumental, tradicionalista e crítica. Por mais que o filósofo não seja alguém fora de seu tempo (ele é alguém em luta contra o seu

²⁵ Conforme afirma Rangel: “O passado aparece ao homem como incompleto, reivindicando cuidado, evidenciando ações apenas parcialmente realizadas ou mesmo equivocadas, e na medida em que o homem é seduzido por tais aparições ele vai adoecendo, adoecendo porque se coloca a tarefa de reconstruir algo que não mais pode ser alterado – aquilo que já passou, e que insiste em perturbar este homem na medida mesmo em que vai conquistando espaço em sua vida. Este homem soterra o presente de passado, torna-se o “coveiro do presente”, e acaba definhando. Melhor dizendo, virando as costas para o presente e para seus rearranjos inéditos, este tipo de vida não pode mais se complexificar e se conservar, e isto justo porque não é capaz de manter-se atento às forças que se reconfiguram de maneira inédita, junto a ele, no presente” (RANGEL, 2010, p. 73).

tempo!²⁶), não é possível associar estas formas a segmentos sociais, como Hélio Sochodolak apresenta em sua obra *O jovem Nietzsche e a história*. Ao fazer esse recurso, ao descaracterizar os sentidos das metáforas nietzschianas, Sochodolak reduziu ao extremo o foco do filósofo, unilateralizando tais formas a apenas um segmento.

Para Sochodolak, a história monumental corresponderia ao tipo de história praticado pela burguesia; a história tradicionalista seria a exercida pela aristocracia; e a história crítica, por sua vez, seria signo de operariado. Ora: Nietzsche vê nessas formas razões de ser do próprio ser humano, presentes e em diálogo nos homens, e não limitadas a um segmento social! Com tais metáforas, o filósofo busca esclarecer que a “história interessa aos seres vivos por três razões”, e não restringe, é válido enfatizar, a segmentos sociais.

A história monumental, então, deve servir à vida, e traz várias lições valiosas ao homem – desde que devidamente avaliadas – como, por exemplo, de que “[...] apenas o que é grande sobrevive” (NIETZSCHE, 2003b, p. 20). Esse tipo de história faz com que o homem aspire à grandeza, não se contentando com as limitações de uma circunstância desagradável; permite, portanto, sonhar – o que não é meramente idealizar -, buscar uma meta com a confiança de que pode ser alcançada²⁷. Como afirma Nietzsche:

Ele deduz daí que a grandeza, que já existiu, foi, em todo caso, *possível* uma vez, e, por isto mesmo, com certeza, será algum dia possível novamente; ele segue, com mais coragem, o seu caminho, pois agora suprimiu-se do seu horizonte a dúvida que o acometia em horas de fraqueza, a de que ele estivesse talvez querendo o impossível (NIETZSCHE, 2003b, p. 21).

Todavia, é necessário estar bem atento a esse tipo de história, pois quando ela se torna um fim em si mesmo, se torna um excesso, pode ser um prejuízo à vida. A questão nodal em Nietzsche torna-se, assim sendo, perceber a dosagem correta. Enfim, a história monumental, da mesma forma que pode servir à vida, pode prejudicá-la.

Essa maneira de se conceber a história seleciona apenas uma parte do passado e, com isso, o próprio passado pode se ressentir. Tal fragmentação torna-se perigosa porque muitas vezes tende-se a desprezar as causas e só se observar os efeitos. “Efeitos em si”, todavia, tornam-se artificiais, perigosos. O perigo de tal história, ainda, é acreditar que o

²⁶ Para maior esclarecimento sobre esse tema, confira o subtítulo *Nietzsche em luta contra o seu tempo* no capítulo III.

²⁷ “O que Nietzsche procura nos grandes indivíduos que remodelaram seus horizontes históricos, não são ídolos, nem o relato perfeito do que realizaram, mas modesto, pretende manter viva dada força capaz de impulsionar o homem em sua tarefa de crescer em meio ao devir” (RANGEL, 2010, p. 218).

que há de mais esplêndido já existe e, com isso, suprimir todo ser artístico em gestação: “Vejam, a grandeza já existe!”. Disso resulta que:

A história monumental é um traje mascarado, no qual seu ódio contra o que é poderoso e grande em seu tempo se faz passar por uma admiração saciada pelo que há de grande e poderoso nos tempos passados. Envoltos neste disfarce, eles invertem o sentido próprio daquele tipo de consideração histórica e o transformam em seu contrário; quer eles o saibam claramente ou não, agem em todo caso desta forma, como se o seu lema fosse: deixem os mortos enterrarem os vivos (NIETZSCHE, 2003b, p. 24).

A história tradicional, por sua vez, interessa: “[...] àquele que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou; por intermédio desta piedade, ele como que paga pouco a pouco, agradecido por sua existência” (NIETZSCHE, 2003b, p. 25).

A reverência ao passado, o culto ao mesmo, talvez estas características sejam as que melhor definam a postura tradicional face ao passado²⁸. Saber-se descendente de um passado, ver-se enquanto filho de uma árvore, portanto, não se ver enquanto um órfão é o que essa postura incessantemente se lembra. Contudo, essa história é, também, sempre fragmentária, pois tende a valorizar demais um tempo e espaço muito específicos em detrimento de outros. Essa percepção, por sua vez, é perigosa, pois não é rigorosa, no sentido de não dispor de “[...] nenhuma diferença de valor e de proporção que fizesse, verdadeiramente, justiça às mesmas, sua medida e proporção: sua medida e proporção passam a ser estabelecidas pelo olhar antiquário para trás de um indivíduo ou povo” (NIETZSCHE, 2003b, p. 28).

O perigo dessa forma de se conceber a história, ainda, é que devido a sua veneração absoluta do passado, acaba por suprimir tudo aquilo que se encontra em gestação. O passado, sempre perfeito, é o que deve ser imitado, e o novo, imperfeito, deve ser rejeitado, eliminado: eis o fim dessa história utilizada em excesso.

Já a terceira forma de história – a crítica -, por seu turno, representa algo igualmente necessário ao homem. Às vezes é necessário romper e condenar o passado, e isso em prol da vida, das necessidades do presente, sendo a própria vida a zelosa e “impiedosa” juíza: “Não é a justiça que se acha aqui em julgamento, nem tampouco a misericórdia que

²⁸ “Se a história monumental estuda os indivíduos e seus feitos, a fim de mostrar que a existência em meio a transformações significativas é possível, a história tradicional quer remontar ideologias, práticas, símbolos e espaços no interior dos quais a vida se mostra possível” (RANGEL, 2010, p. 221-222).

anuncia aqui o veredicto: mas apenas a vida, aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003b, p. 30).

Diante de tudo isso, ou seja, diante da vida tal qual ela se apresenta ao homem, é necessário se posicionar, precipitar o desaparecimento de certas estruturas, para seu próprio benefício. Assim como as demais formas de história, é necessária a dosagem certa para que este impulso de ruptura não se volte contra a vida e esta, conseqüentemente, contra o homem. Enfim, a história crítica a todo custo torna-se sinônimo de ruptura, o que pode representar um perigo:

Trata-se sempre de um processo muito perigoso, a saber, muito perigoso para a própria vida: e homens ou épocas, que servem desta maneira à vida, ao julgarem e aniquilarem um passado, são sempre homens e épocas perigosos e arriscados. Pois porque somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes; não é possível se libertar totalmente desta cadeia (NIETZSCHE, 2003b, p. 30-31).

Por que, afinal de contas, a história monumental, tradicional e crítica podem representar tanto prejuízo quanto benefício à vida? Benefício porque ajudam minimamente o homem apreender o que a vida é e como agir; prejuízo porque tomadas como fins em si mesmas, acabam por estagnar a ação ou, mais propriamente, por limitar grandemente o homem em meio à vida que é, incessantemente, devir. Logo, é necessário saber fazer uso da história em suas três formas e é nesse “saber fazer” que o homem pode se lançar como artífice de seu próprio destino.

Desse modo, a preocupação de Nietzsche ao estudar essas três formas de se valorar a história tem sentido existencial. Assim como quando analisou a tragédia grega não foi por mero eruditismo, mas para perceber problemas existenciais, ao analisar essas formas sua preocupação é convergente, não eruditista. A história, para o filósofo, deve, portanto, operar como um medicamento aos problemas da existência e, assim como a arte, aliviar o peso da vida. Tudo aquilo que acrescenta peso, no caso, o excesso de história sob o signo do homem teórico (o “ocioso”) deve ser combatido. É justamente isso o que Nietzsche faz.

2.3 A HISTÓRIA DEVE ESTAR A FAVOR DA VIDA

Ficou demonstrado, então, que para Nietzsche a história não deve ser utilizada apenas como acúmulo de informações eruditas, para mero “aumento dos

conhecimentos”, mas a favor da vida, da ação, ao contrário daquele grupo de “[...] puros pensadores que apenas contemplam a vida” (NIETZSCHE, 2003b, p. 31). É justamente o ser mero espectador o que Nietzsche veementemente combateu.

O estabelecimento da instrução dá ensejo ao surgimento de um discurso acerca de certos fenômenos em particular, no interior do qual passamos a controlar mais ou menos integralmente os seus componentes estruturais. Tanto a posse de um tal discurso quanto o controle que exercemos sobre os componentes estruturais do fenômeno são, contudo, incapazes de produzir em nós o conhecimento de um fenômeno similar. Por mais frustrante que possa ser, há um abismo separando o mero conhecimento dos ingredientes essenciais da obra de um autor como Dostoiévski e a realização de uma atividade igualmente criadora. Eruditos podem esclarecer *o que já está feito* a partir de uma teia infundável de informações, mas são incapazes de se mostrar como o meio através do qual *uma ação criadora* vem a ser. Eles instruem sem ampliar ou vivificar a nossa atividade: sem provocar o surgimento de uma atividade congênere. A mera instrução contrapõe-se, portanto, ao acontecimento da ação porque não faz outra coisa senão elucidar o feito e desviar a nossa atenção do centro do por-fazer (CASANOVA, 2003, p. 73).

O homem moderno acabou se convertendo no “homem teórico” por excelência, dotado de um estômago cheio “[...] de pedras indigeríveis de saber” (NIETZSCHE, 2003b, p. 34). Esse elemento indigesto é o que destrói a ação, porque quem não está bem fisiologicamente – em harmonia com o histórico e o a-histórico, poderíamos dizer -, certamente não conseguirá agir bem. Esse homem teórico torna-se, dessa forma, doente, até porque a falta de imanência – de vivências - só pode lhe resultar em prejuízo, em uma verdadeira degenerescência – estratificação, combate ao instinto, em suma, declínio das capacidades vitais. Tal saber resulta, enfim, em caos:

O saber, consumido em excesso sem fome, sim, contra a necessidade, não atua mais como um agente transformador que impele para fora e permanece velado em um certo mundo interior caótico, que todo e qualquer homem moderno designa com um orgulho curioso como a “interioridade” que lhe é característica (NIETZSCHE, 2003b, p. 34).

Conforme afirma Sarah Kofman:

Há decadência em toda parte onde houver mistura disparatada, riqueza desordenada, não dominada, incoerência, caos labiríntico e emaranhado; gosto pelo infinito, pelo imenso, pelo desmedido, pelo detalhe; pelo gosto histórico (KOFMAN, 1985, p. 96).

Ter apenas “saber”, sem vivência, torna-se aberração, digno de escárnio²⁹.

Um indivíduo sem ação, por consequência, torna-se alguém sem cultura autêntica, logo, também sem história. Se temos apenas um “saber sobre a cultura”, e o saber é sempre algo tardio, portanto, a cultura não nos pertence e somos apenas um amontoado de outras culturas, “enciclopédias ambulantes”. É isso, também, um dos sentidos mais bizarros que a sociedade moderna incorporou: povos que possuem apenas “saber sobre a cultura”, nada além disso. No entanto, o homem moderno permanece fascinado pela sua cultura histórica, como sinônimo de ser culto:

Tomemos como exemplo um grego que passasse por perto desta cultura. Ele perceberia que para os homens modernos “culto” e “cultura histórica” parecem tão conectados como se elas fossem uma só coisa e fossem diferentes apenas pelo número de palavras. Ele pronunciaria então sua sentença: alguém pode ser muito culto e, no entanto, não ter necessariamente nenhuma cultura história; então acreditaria não ter ouvido direito e balançaria a cabeça em sinal de desaprovação (NIETZSCHE, 2003b, p. 35).

O historiador, sujeito que acaba por se tornar um “pensador passivo”, antes de se utilizar da história para a vida, deturpa-a, suprime-a. A falta de imanência do historiador, portanto, é a mesma verificada no erudito, daí que mais uma vez é possível sinonimizá-los nessa esteira. Esse mesmo historiador, ironicamente, tenta se posicionar diante de sua *disciplina de conhecimento* de forma objetiva, e rejeita tudo o que se afasta disso, tratando de subjetivo³⁰. Sobre a objetividade, Nietzsche esclarece:

Compreende-se então com esta palavra uma condição do historiador, na qual ele contempla um acontecimento em todas as suas motivações e consequências de modo tão puro que este acontecimento não produz nenhum em sua subjetividade (NIETZSCHE, 2003b, p. 52).

²⁹ Uma referência bastante curiosa nesse enredo é fazer menção a um personagem de uma interessante série de humor: Sheldon, de *The Big Bang Theory*. Este personagem é uma “mente brilhante”, mas que não sabe entender muitas coisas práticas do cotidiano como, por exemplo, a malícia sob o signo do sarcasmo. Não se trata de afirmar que o erudito, esse “eunuco”, esse “frio demônio do conhecimento”, esse “solitário esclarecido e saturado de sabedoria”, seja tão “ingênuo”, como é o caso de Sheldon, mas de dizer que o conhecimento a todo custo inibe a vida e faz uma dramática inversão de valores: a energia vital torna-se o conhecimento, a conceituação, e não mais as vivências. O laboratório torna-se o seu lar idealizado e os livros ou os beakers, seus filhos adorados.

³⁰ Segundo Rangel: “[...] tendo em vista que o passado não pode ser reabilitado, pois não se encontra mais oferecido em sua totalidade conformativa, em toda sua cadeia de relações, toda a tentativa de encontrar o passado e de reconstruí-lo não passa de quimera, e o horizonte pretendido vai se distanciando cada vez mais à medida que o homem dele se aproxima” (RANGEL, 2010, p. 78).

A relação dos filólogos com a Grécia, conforme afirma Nietzsche, é de objetividade, que revela uma total falta de vinculação afetiva, artística, com o passado. É assim que é possível compreender, também, o dito do filósofo, segundo o qual:

Sim, chega-se mesmo ao ponto de evocar aquele homem para o qual um momento do passado *não significa absolutamente nada* para representá-la. Assim se comportam, com frequência, os filólogos e os gregos, uns em relação aos outros: eles não se interessam por nada – chama-se isso também “objetividade”! (NIETZSCHE, 2003b, p. 55).

Enfim, é urgente “forjar e promover a cultura de um povo”, pois do contrário a própria barbárie cada vez mais imperará. Torna-se imprescindível, para tanto, a restituição dos “instintos”, em uma palavra, a valorização da vida. A consequência derradeira do homem teórico torna-se, mais uma vez demonstrada, o “homem instrumental”, que trata a razão de forma puramente egoísta. Esse problema, por sua vez, pode ser encontrado de forma explícita em Nietzsche, quando ele apresenta as cinco razões pelas quais o excesso de história se torna nocivo, sobretudo a segunda, a quarta e a quinta, mas que, devido à beleza orgânica destas razões, a primeira e a terceira também serão apresentadas:

A super-saturação de uma época pela história parece ser nociva e perigosa à vida em cinco aspectos: por meio deste excesso é gerado aquele contraste até aqui discutido entre interior e exterior, e, com isto, a personalidade é enfraquecida; por meio deste excesso uma época acaba por arrogar-se a posse da mais rara virtude, a justiça, em um nível mais elevado do que qualquer outro tempo; por meio deste excesso perturbam-se os instintos do povo e dos indivíduos, assim como se impede o amadurecimento do todo; por meio deste excesso é semeada, a todo momento, a crença perniciosa na velhice da humanidade, a crença de ser tardio e epígono, e por meio deste excesso uma época recai na perigosa disposição da ironia sobre si mesmo e, a partir dela, na disposição ainda mais perigosa do cinismo: nesta, porém, desenvolve-se cada vez mais uma práxis astuta e egoísta, através da qual as forças vitais são inibidas e, por fim, destruídas (NIETZSCHE, 2003b, p. 41).

Em tudo isso se pode ver de forma bastante clara os prejuízos da história, não apenas enquanto estagnadora da vida, mas também enquanto instrumento de destruição da própria vida. O sujeito afirmativo nietzschiano, o “homem de ação”, aquele da valorização dos instintos e da valorização do “outro”, será seguramente o oposto da degenerescência – não sendo mero reagente -, mas alguém preocupado com a vida, com a sua própria vida. Torna-se compreensível, nesse ponto, a tese de Nietzsche de que: “[...] a história só é suportada por personalidades fortes, as personalidades fracas são completamente dizimadas por ela”

(NIETZSCHE, 2003b, p. 45 – grifos do autor). Preocupar-se com a vida alheia já é, muitas vezes, manipulá-la: esse é o perigo do excesso de história, e é esse também o sentido de se valorizar a singularidade em Nietzsche. Ora, o passado e suas respostas são sempre diferentes das do presente. Conhecer por conhecer é tentar responder sem ter uma pergunta, é criar um conhecimento estéril “que não leva a lugar algum”.

2.4 O PROBLEMA DA HISTÓRIA LEVADO ÀS ÚLTIMAS CONSEQUÊNCIAS

A história – o sentido histórico – levada às últimas consequências torna-se, como vem sendo demonstrado, absolutamente perigosa, pois desenraiza o futuro³¹. O presente e o futuro, que deveriam ser os parâmetros para o passado, acabam sendo sufocados por este: eis o perigo do excesso de história e que pode ser visualizado de forma textual nesse excerto: “O sentido histórico, quando vige *sem travas* e retira todas as suas consequências, desenraiza o futuro, porque destrói as ilusões e retira a atmosfera das coisas existentes, a única na qual podiam viver” (NIETZSCHE, 2003b, p. 58). Morte ao instinto: eis o sentido de tal lógica. Nietzsche, em *Schopenhauer como educador*, é incisivo:

Quem deixa que se interponham entre si mesmo e as coisas as noções, as opiniões, os acontecimentos do passado, os livros, quem portanto, no sentido mais amplo do termo, nasceu para a história, este não verá jamais as coisas pela primeira vez e não será jamais ele próprio uma dessas coisas que se vê pela primeira vez; mas ambas as coisas se combinam reciprocamente no filósofo, porque é preciso que ele tire de si mesmo o maior ensinamento e porque ele faz uso para si mesmo da imagem e do resumo do universo (NIETZSCHE, 2003b, p. 205).

O eruditismo é aquele tipo de conhecimento que não ama outra coisa senão o saber *pelo* saber – poderíamos dizer, aqui, que se trata apenas do elemento histórico, muito mal empregado, ou seja, da capacidade de memória. Essa é sua fonte de “criação”, que é, muitas vezes, mera reação, crítica de arte – na medida em que o simples viver, o ahistórico, é depreciado, abandonado. Como só se cria pelo amor, segundo Nietzsche, “[...] somente no amor, porém, somente envolto em sombras pela ilusão do amor, o homem cria”

³¹ “Toda a reflexão de Nietzsche sobre a educação tem como finalidade principal denunciar o fato de o saber ter-se tornado um luxo, um capital improdutivo com o qual nada se tem a fazer, e protestar contra a “formação histórica” imposta à juventude na Alemanha de Bismarck. Segundo Nietzsche, a educação que os jovens alemães recebem nas instituições de ensino funda-se numa concepção de cultura história 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 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).

(NIETZSCHE, 2003b, p. 59), o eruditismo só “gesta” reação, logo, desenraiza o futuro – torna-se doente, pois não harmoniza o elemento histórico com o ahistórico, fazendo da história um prejuízo à vida. É por isso que a cultura moderna torna-se uma aberração, porque é apenas um “saber sobre a cultura”, nada autêntico, inédito – trata-se de reação seguida de reação. E o que é a barbárie senão ausência de estilo, de unidade, de autenticidade, de saúde? O homem teórico gestou, portanto, grande parte da barbárie³², ma medida em que “[...] a imagem de si do moderno é um misto de cogito cartesiano e inseto kafkiano” (WEBER, 2011, p. 21). Ou seja, o ideário moderno de racionalidade culminou em uma aberração: um inseto, algo no mínimo excêntrico, sufocado pelo sistema social e econômico, que se converte em algo desprezível.

Na modernidade, portanto, um grande problema foi gerado: há a coexistência, não resolvida e que não pode ser solucionada, entre o formal e entre a perda de qualquer referência. Coexistem, assim, no homem contemporâneo: o inseto (imperfeito) e o formal-matemático (também imperfeito), mas ambas as situações permanecem incomunicáveis, inconciliáveis na imperfeição. Em razão dessa dramática e complexa contraposição, torna-se possível refletir acerca do referido “misto”. O ser humano, assim, é imperfeito e incompleto – uma “aberração” - sob qualquer uma das situações.

Enfim, ao se tirar continuamente, o “véu de ilusão”, ou seja, o mistério de um sujeito, algo que cria uma “apatia prematura”, o erudito-historiador-dissecador, com isso, mais uma vez sufoca a vida. Ser o tempo todo submetido ao tribunal histórico e ver-se na obrigação de responder a tudo seria, na linguagem d’*O nascimento da tragédia*, a morte do dionisíaco, por decorrência, também a morte do apolíneo: portanto, o assassinato da tragédia, o assassinato da vida em sua máxima potência. Segundo Santos: “[...] para Nietzsche, o excesso do conhecimento histórico impede-nos de sentir diretamente a realidade, provocando o embotamento da capacidade de admiração ao ponto de nos convencer que já nascemos velhos” (SANTOS, 1993, p. 61). E será a respeito da juventude que Nietzsche terá grande preocupação, pois a nova geração é a que se encontra mais apta a mudar os rumos degenerescentes de então. Para tal objetivo renovador escreve:

Sim, sabe-se que a história possibilita uma certa preponderância, através da qual algo que conhecemos com exatidão desenraiza os instintos mais fortes da juventude: seu fogo, sua rebeldia, seu auto-esquecimento e seu amor, diminuindo o calor de seu sentimento de justiça, amadurecendo lentamente

³² A atitude do professor John Keating de *A sociedade dos poetas mortos* ao rasgar o manual de poesia do Dr. J. Evans Pritchard, Ph. D. mostra-se, novamente, louvável.

os desejos através do contradesejo de estar rapidamente a postos, útil e frutífero para dominar ou reprimir, para, ceticamente, tornar doentes a seriedade e a ousadia das sensações: sim, a própria história consegue até mesmo iludir a juventude quanto ao seu privilégio mais belo, quanto à sua força para semear em si um grande pensamento com uma fé exuberante e para deixar crescer a partir dele um pensamento ainda maior (NIETZSCHE, 2003b, p. 88).

A pessoa aprende a recortar um fragmento do passado e a analisá-lo da forma mais sistemática e fria possível, empregando um “método” para tanto. Um jovem coveiro, um jovem com “cabelos grisalhos”, nada mais terrível e passível da destruição de Zeus, como profetizara Hesíodo. É a ânsia pelo saber, portanto, a causa de grandes destruições³³.

Teu modo de andar, mais exatamente como andas enquanto homem de conhecimento, é tua fatalidade; fundamento e solo, segundo pensas, recuas para o interior da incerteza; para a tua vida, não há mais nenhum suporte, só teias de aranha rompidas a cada nova intervenção de teu conhecimento (NIETZSCHE, 2003b, p. 77).

Por tudo isso, é possível afirmar:

[...] consideremos agora justamente o estudante de história, o herdeiro de um esnobismo que se mostra já muito cedo, quase na adolescência. Agora o “método” tornou-se o seu próprio trabalho, a pegada correta e tom do mestre; um pequeno capítulo do passado totalmente isolado é sua perspicácia e o método aprendido é sacrificado; ele já produziu, sim, com as palavras mais orgulhosas, ele “criou”, ele se tornou então um serviçal da verdade por meio da ação e senhor no âmbito do mundo histórico. Se já estava “pronto” como rapazola, ele está agora completamente pronto: precisa-se apenas sacudi-lo e então a sabedoria cai com um grande estampido no colo; no entanto, a sabedoria é preguiçosa e toda maçã tem seu verme (NIETZSCHE, 2003b, p. 63).

Nietzsche, como já dito, é um filósofo preocupado com os valores. Suas críticas ao eruditismo são absolutamente cabíveis e sob diversos ângulos demonstráveis. A prática eruditista, em última instância, é desagregadora de valores, vulgarizadora, e isso se dá porque os eruditos, essas “galinhas exaustas”, “cacarejam mais do que nunca”:

³³ Se os historiadores tivessem vivências como Forrest Gump as tinha, a história seria bem outra, não seria vazia, mas “ancorada nas experiências de vida de cada indivíduo”. Um das falas de Gump, nesse sentido, é bastante decisiva: “O Bubba me contou tudo que sabia sobre camarão... mas sabe o que eu descobri? Pescar camarão é difícil!”. Daí, também, pode se justificar a tese de Nietzsche de que: “Portanto: a história, escreve-a o homem experiente e superior. Quem não vivenciou algo maior e mais elevado do que tudo também não saberá interpretar nada grandioso e elevado no passado” (NIETZSCHE, 2003b, p. 57). Assim, a busca de sentido torna-se uma das mais fundamentais teses educacionais afirmativas nietzschianas.

[...] porque põe ovos mais frequentemente: é certo que os ovos também foram se tornando cada vez menores (por mais que os livros tenham se tornado cada vez mais grossos). Como um resultado derradeiro e natural temos a “popularização” universalmente apreciada (ao lado da “feminilização” e “infantilização”) da ciência, ou seja, o famigerado corte da saia da ciência a partir do molde fornecido pelo corpo do “público em geral”: para utilizar aqui, pelo menos uma vez, uma expressão própria à alfaiataria, uma vez que esta é uma atividade de alfaiates alemães (NIETZSCHE, 2003b, p. 64-65).

É possível, nesse ponto, ver de que forma a tendência à redução da cultura e a tendência à ampliação da cultura – elencadas na *III Intempestiva* – se unem na tendência jornalista, que é o próprio espírito plebeu de divulgação.

Na *redução da cultura*, sob o símbolo do eruditismo, a demora excessiva em um ponto é algo peculiar; já na *ampliação máxima* é o contrário que ocorre, ou seja, a pressa. Na modernidade, todavia, as duas tendências se unirão: o erudito servindo a pressa, ou seja, suas pesquisas sendo meramente utilitárias, comercializáveis, motivo de grande lucro para a pseudocultura representada pelo jornalismo³⁴, e a massificação que anseia sempre pela divulgação, refestelando-se. Assim, o jornalismo crê que transmite informações de qualidade ao grande público. Mas, é válido destacar que “[...] o estilo jornalístico de escrita e pensamento é a mais grave de todas as ameaças ao aprendizado da língua materna” (WEBER, 2011, p. 87), devido ao seu estilo superficial. E, segundo Larrosa:

[...] o jornalista, por seu lado, representa a pseudocultura, a aceleração, a indisciplina intelectual, a superficialidade, a imaturidade, o espírito plebeu da divulgação. O jornalista é o que opina sobre tudo e sobre todos, o que fala qualquer coisa, o que tem opiniões próprias, mas nada mais que opiniões. [...] O jornalista é o que subordina às leis da moda, às demandas do mercado, ao gosto da opinião comum (LARROSA, 2005, p. 38).

Com este aspecto da crítica nietzschiana o “homem teórico” converte-se em “homem instrumental”. Ser pessimista, nesse contexto, torna-se sinônimo de sabedoria, e Nietzsche recomenda: “[...] agis como pessimistas práticos, ou seja, como homens que são guiados pelo pressentimento de um desastre e que se tornam por isto indiferentes e desleixados diante do seu bem-estar próprio e alheio” (NIETZSCHE, 2003b, p. 65).

No entanto, a Alemanha de Nietzsche acreditava estar no ápice da história, tendo atingido o cume ao qual o ser humano poderia chegar, e sonhar chegar. Nietzsche, amparado em Schopenhauer e sua crítica à filosofia universitária, designa uma filosofia

³⁴ As considerações finais retomarão essa problemática.

específica que fortificava e promovia esse pensamento bizarro: a hegeliana³⁵. Tal filosofia fez com que os alemães acreditassem que toda a história humana havia culminado necessariamente na história alemã. A estrutura segregacionista, etnocêntrica, estava lançada³⁶. Enfim,

Chamou-se, com escárnio, esta história compreendida hegelianamente o caminhar de Deus sobre a terra; mas um Deus criado por sua vez através da história. Todavia este Deus se tornou transparente e compreensível para si mesmo no interior da caixa craniana de Hegel e galgou todos os degraus dialeticamente possíveis de seu vir a ser até a sua auto-revelação: de modo que, para Hegel, o ponto culminante e o ponto final do processo do mundo se confundiriam com a sua própria existência berlinense (NIETZSCHE, 2003b, p. 72).

2.5 AS MASSAS E O ESTADO

Todo esse cenário no qual a Alemanha Oitocentista é banhada é dramático: o homem com sua mania de grandeza; a ideia de que um dia se chegou ao cume da história; o excesso de conhecimento histórico; a morte ao instinto; o império das massas. Todos esses aspectos encontram-se vinculados a Hegel, mas são diametralmente opostos aos de Schopenhauer e Nietzsche. Não há mais nada a se esperar de tal tipo de ser humano: “[...] pois a presunção do pequeno verme humano é agora a coisa mais divertida e mais hilariante sobre o palco terrestre” (NIETZSCHE, 2003b, p. 84). E o eruditismo é aquilo que, como se não bastasse, disseca o verme.

Schopenhauer, no que diz respeito à crítica ao Estado, torna-se pensador basilar, que fundamenta grandemente as críticas de Nietzsche a essa instituição e a universidade. Para Schopenhauer, Hegel é o indivíduo que fundamentou as bases do Estado, algo que, por si só, se torna motivo de aspereza por parte de todo aquele que visa uma formação genuína, não-utilitária. Tratar a filosofia enquanto “ganha-pão” foi uma das

³⁵ “Esses fins estatais da filosofia universitária foram, porém, os que propiciaram à *hegelharia* um favor ministerial tão ímpar. Pois, para ela, o *Estado* era o ‘organismo ético absolutamente perfeito’, fazendo com que todo o fim da existência humana se absorvesse no *Estado*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 17).

³⁶ Esse tipo de história, que será designado pelo nome de historicismo, que se crê com a verdade, tendo compreendido o sentido – teleologia – da história, será veementemente criticado por Nietzsche. José Fernandes Weber nos ajuda a compreender o sentido dessa crítica: “Reconhecer que não há verdades absolutas, que também o homem veio a ser, que sua faculdade de cognição veio a ser, é o que impede confundir a valorização da história com uma defesa do historicismo. Aliás, a crítica ao historicismo é a crítica à pretensão de objetividade da ciência história, a crítica da tentativa que essa corrente de pensamento efetua de, por meio do estudo da história, encontrar o *telos* dos acontecimentos, em suma, a crítica à compreensão metafísica da história” (WEBER, 2011, p. 181). Tal história, por sua vez, serve muito bem aos interesses utilitários e egoístas do Estado, o que será grandemente analisado por Nietzsche em suas *Conferências* e na *III Intempestiva*.

características da “hegelharia”. Essa nova forma de tratar a filosofia, todavia, é semelhante à prostituição. Nas palavras de Schopenhauer:

Entre os antigos, o sinal que diferenciava os sofistas dos filósofos sempre foi ganhar dinheiro com a filosofia. A relação dos sofistas com os filósofos era, por isso, bem análoga àquela entre as moças que se entregavam por amor e as prostitutas (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27).

Hegel, enfim, prejudicou a cultura da época.

Mas não se pode duvidar que o fato de a filosofia séria, profunda e honesta de Kant ter sido recalcada pelas fanfarronadas praticadas pelos sofistas unicamente em vista de fins materiais teve a influência mais prejudicial para a cultura da época. Além disso, o elogio de uma cabeça tão sem valor e mesmo inteiramente corrompida como a de Hegel, como se fosse a do primeiro filósofo deste e de todos os tempos, foi indubitavelmente a causa da degradação total da filosofia e da literatura mais elevada durante os últimos trinta anos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 56).

Quando as massas reinam, ou seja, a vulgaridade, que também pode ser representada pelo populacho hegeliano, a banalização, o tipo nobre, aristocrático, é tratado como inferior, arrogante, digno do mais absoluto desprezo, e é por esse operar bárbaro que estas vão para “[...] o diabo, e a estatística as carreguem!” (NIETZSCHE, 2003b, p. 84). Nietzsche combate esse cenário de forma tão exacerbada e apaixonada, que é impossível não perceber amor pelo que faz, sendo ele um “homem de ação”, alguém em luta contra o seu tempo, alguém que cria e destrói, destrói e cria, enfim, um extemporâneo, que tinha noção dos prejuízos da massa para a vida. Massas e autenticidade cultural possuem sentidos opostos: Nietzsche, obviamente, se posiciona de forma aristocrática, como signo de valorização da vida, como signo de luta contra a barbárie. Quem aceita a fragmentariedade, ou seja, quem nega a totalidade, a teleologia aos moldes apregoados por Hegel, a crença na totalidade sendo o credo típico da ciência, da filosofia, ao menos até o século XIX, é o único que pode almejar a uma formação aristocrática, que não aceita uma “compreensão metafísica da história”. A integralidade que a educação aristocrática de Nietzsche almeja, não é a de uma totalidade, entendida enquanto universalidade, e sim da lida com o conjunto dos elementos que cada um é. É total, mas não é universal. A educação aristocrática assume a fragmentariedade do mundo, do homem e busca criar com isso um sistema de significado para o homem, para o mundo. A tragédia faz precisamente isso. O sentido da história hegeliana, e tudo o que dela procede, inclusive o Estado, por sua vez, tornam-se desprovidos de sentido.

O “homem teórico”, esse ser tão visado pela educação, engendrou a barbárie, daí o combate de Nietzsche contra o seu ideal “cultural”. Esse “saber sobre a cultura”, por seu turno,

[...] é injetado ou inoculado, como um saber histórico, no jovem; ou seja, sua cabeça é preenchida com uma quantidade descomunal de conceitos extraídos do conhecimento maximamente mediato das épocas e dos povos do passado, não da intuição imediata da vida (NIETZSCHE, 2003b, p. 92).

Em suma, confundir “deliberadamente quantidade com qualidade” é um dos principais crimes da modernidade...

O Estado, nesse ínterim, torna-se peça fundamental para se manter o *status quo*, o egoísmo tão amplamente difundido. Por isso, sobretudo, grande parte das críticas do filósofo ao Estado se deram: porque este fundamenta, incentiva e protege a mediocridade, o império das massas, e também o eruditismo, esse “abortamento do impulso crítico”, da vida.

CAPÍTULO 3

A INTEMPESTIVA FORMAÇÃO NADA ERUDITISTA EM NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche, já no seu prefácio às conferências³⁷, faz questão de deixar claro que “estabelecimentos de ensino” são analisados e combatidos, para evitar mal entendidos acerca de seu texto. Assim:

É o futuro destas instituições alemães que nos deve reter, quer dizer, o futuro da escola primária alemã, da escola técnica alemã, do ginásio alemão, da universidade alemã: fazendo isso, renunciaremos provisoriamente a qualquer comparação e a qualquer julgamento de valor, como se as condições que são as nossas, em relação às demais de outros povos cultos, fossem modelos universais jamais superados (NIETZSCHE, 2003c, p. 42).

No entanto, a Alemanha não é um Estado isolado em si mesmo, ou seja, suas características se encontram além de seus territórios, de modo que tendências que lhes são tão caras, como a *ampliação máxima da cultura* e a *redução e enfraquecimento da cultura*, podem ser percebidas em vários lugares.

A essas tendências, Nietzsche destinará belas e abundantes críticas, pois geram, segundo sua perspectiva, uma “cultura mentirosa”, e são opostas aos princípios aristocráticos, seletivos, da natureza. Ampliar – nivelar muitas vezes por baixo – e enfraquecer a cultura de modo a se tornar mera serva do Estado, mediante um utilitarismo, egoísmo tacanho, nem de longe corresponde aos objetivos nobres e desinteressados da natureza, que se justifica nos “exemplares superiores”, nos “gênios”, e não em sujeitos movidos pela lógica banalizadora e egoísta. Contra essas correntes, Nietzsche opõe-se veementemente, escreve conferências para “leitores calmos”, que não foram tragados “pela pressa vertiginosa da nossa época precipitada”, e, é válido lembrar, não propõe nenhum “projeto político pedagógico”, nenhuma ordem de privilégio para si e para os seus – de modo a não redundar em um egoísmo utilitário.

Não prometo quadros e novos horários para os ginásios e às escolas técnicas, admiro bem mais a natureza poderosa daqueles que são capazes de percorrer toda a via das profundezas da experiência até o cume dos verdadeiros problemas da cultura, e inversamente destes cumes até os

³⁷ Trata-se aqui das cinco conferências escritas por Nietzsche a respeito do futuro dos estabelecimentos de ensino alemães e ministradas na Universidade de Basileia, a convite da Sociedade Acadêmica de Basileia, no início do ano de 1872, entre os meses de janeiro e março. Para maiores esclarecimentos acerca destas conferências, cf. DIAS, 1991, p. 38 e SANTOS, 1993, p. 31-32.

porções dos regulamentos mais áridos e dos quadros mais esmerados; mais fico satisfeito se, estafando-me, tiver subido uma montanha de alguma importância; e se posso gozar de um horizonte mais livre, não poderei jamais neste livro satisfazer os amantes de quadros (NIETZSCHE, 2003c, p. 46).

3.1 “SOBRE O FUTURO DOS NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO”: FORMAÇÃO, OBEDIÊNCIA E ERUDITISMO

O tema da formação, tão caro e “tão urgente” ao jovem Nietzsche, aparece de forma explícita em sua primeira conferência, ao creditar ao seu amigo as seguintes palavras: que temia que pela primeira vez “[...] o filósofo o impedisse de filosofar” (NIETZSCHE, 2003c, p. 57). “O filósofo”, no caso, é Arthur Schopenhauer, figura marcante nas conferências e que servirá de modelo de filósofo para Nietzsche. Mas, por que Schopenhauer o impediria de filosofar? Porque ambos os grupos, o de Nietzsche e seu amigo, e o de Schopenhauer, seu acompanhante e seu amigo-filósofo, Kant, esse “silencioso erudito”, que “[...] tem o costume de ser pontual e preciso” (NIETZSCHE, 2003c, p. 119), haviam marcado, acidentalmente, de se encontrar no mesmo lugar, às margens do Reno, o que restringiria a liberdade do grupo de Nietzsche. Entretanto, para sua surpresa, ouviu a sentença do “velho” – que seria Schopenhauer: “Como? Temem que o filósofo os impeça de filosofar? Eis que isto pode mesmo ocorrer, e vocês não o experimentaram ainda? Não tiveram a experiência disso na Universidade? Não ouviram, enfim, aulas de filosofia?” (NIETZSCHE, 2003c, p. 57). O fato é que Nietzsche e seu amigo, naquela época, acreditavam “[...] ainda ingenuamente que aquele que, numa universidade, tem o nível e a dignidade de filósofo deve ser também filósofo” (NIETZSCHE, 2003c, p. 57).

O ideal de formação, de filosofia, visado na Alemanha Oitocentista, segundo Nietzsche, é o de formar homens cultos. “Isto é ao mesmo tempo pouco e muito”, disse o velho filósofo, porque a erudição pode se tornar um fim em si mesmo, inibidora da vida, da sabedoria da vida e, com isso, supressora da própria filosofia. O conhecimento para o filósofo deve se tornar, portanto, um meio e não um fim.

O eruditismo se converteu, isso é de fácil demonstração, em um manancial de publicações em que se destaca o formalismo, notas de rodapé (o texto de Wilamowitz sobre *O nascimento da tragédia* é exemplar a respeito), o que acarretava numa espécie de utilitarismo, a saber, é útil quem publica, quem remói incansavelmente os livros. É considerado inútil todos aqueles que vão contra essa lógica. Muitas vezes nessa ânsia

utilitária, de se tornar um “funcionário utilizável”³⁸, a qualidade se esvai e entra o espírito meramente burocrático e quando o trabalho do espírito é substituído pela burocracia, é porque a situação vai muito mal. Assim, a cultura válida é a cultura que rende dinheiro, que melhor se adapta aos anseios do Estado, e todo aquele que escapa a essa lógica é tachado de inútil, e mesmo de mal. “Quem estuda fica louco” – frase tão comum de ser ouvida, que atingiria a perfeição se poucas palavras fossem acrescentadas: “Quem estuda de forma não utilitária fica louco”. Por causa de todo esse cenário, do “espírito utilitário”, Nietzsche se orgulha de ter sido, por tantos anos no colegial, um inútil, e a sua sociedade, a Germânia (que era composta por seus amigos Carl von Gersdorff e Paul Deussen), se orgulhava de ser inútil, porque quanto mais inútil, mais nobre, mais aristocrática:

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, 2003c, p. 58-59).

Em uma sociedade movida pelo utilitarismo, é comum a banalização, “eruditos” serem considerados gênios, pelo fato de que foram democratizados

[...] 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, 2003c, p. 60).

Todavia, os “eruditos”, sob essa lógica, e também as massas, “contra a sua própria natureza” (NIETZSCHE, 2003c, p. 60), deveriam servir aos gênios!

A sociedade Oitocentista engendrou grandemente o utilitarismo: a história e os efeitos da I e II Revoluções Industriais servem de exemplos para atestar essa tese, o que acarretou o surgimento de duas tendências nefastas à cultura e à educação: a tendência à

³⁸ “O filósofo profissional é, antes de mais nada, um funcionário” (WEBER, 2011, p. 128).

*extensão, à ampliação*³⁹ máxima da cultura, e a tendência à *redução, ao enfraquecimento* “da própria cultura”⁴⁰:

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, 2003c, p. 61).

Enfim, todo esse dramático cenário concatenado por essas duas tendências conflui numa mesma atividade apavorante: o jornalismo⁴¹. A tarefa jornalística é aquela que gera por excelência o ocaso da profundidade, que gesta irrefreadamente a superficialidade e, assim, eleva ainda mais a barbárie, pois a “[...] cultura universal é a barbárie” (NIETZSCHE, 2003c, p. 62). Pelo jornalismo muitas pessoas se consideram informadas quando, na verdade, o primeiro passo para uma formação genuína seria a não leitura dessas banalidades.

O jornalismo materializa a confluência das duas tendências:

[...] 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, 2003c, p. 65).

Como a cultura tornou-se totalmente reduzida, especializada, o geral caiu nas mãos dos jornalistas. Esse é um dos terrores diagnosticados por Nietzsche⁴².

³⁹ Orientada em prol do dogma da economia política: “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, 2003c, p. 61). Tudo isso faz resultar, por sua vez, que: “Segundo essa perspectiva, se chega mesmo a odiar toda cultura que torne solitário, que proponha fins para além do dinheiro e do ganho, ou que demande muito tempo; aqui, se tem o costume de descartar as tendências divergentes, que apelam para um ‘egoísmo superior’ ou para o ‘epicurismo imoral da cultura’” (NIETZSCHE, 2003c, p. 62).

⁴⁰ Pode 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).

⁴¹ Essa polêmica discussão foi desenvolvida no capítulo II, no subtítulo *O problema da história levada às últimas conseqüências*.

⁴² Conforme demonstrado no capítulo II dessa dissertação, no subtítulo *O problema da história levada às últimas conseqüências*.

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 (COPLESTON, 1953, p. 74).

A educação, que é a “[...] mais delicada das técnicas que poderia existir numa arte, a técnica da formação cultural” (NIETZSCHE, 2003c, p. 67), deveria ser realizada por sujeitos nobres, sinceros, e não por pessoas grosseiras, pobres de espírito que, antes de favorecerem essa técnica, banalizam-na, deturpam e corrompem. No entanto, quanta permissividade existe no ambiente pedagógico, quanta grosseria.

O ginásio é o lugar que prepara o estudante para a universidade, sendo esta o prolongamento daquele; no ginásio deve-se visar o bom tratamento em relação à língua materna, levá-la “a sério!”, pois a corrupção e banalização jornalísticas, tão marcantes no Oitocentos, desfiguram a identidade dos indivíduos; o ginásio deveria promover uma “cultura autêntica”, que valorizasse a língua e, assim, a arte. “Pilar da formação é a língua vernácula. Hoje, porém, a língua está ultrajada. Só estilo periodístico, e no melhor dos casos, erudição” (LANGELLOTTI, 2001, p. 123). Nietzsche 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).

O ginásio, assim, longe de promover a cultura, promove, quando muito, a erudição, mas em seus estados mais exaustos forma “[...] unicamente para o jornalismo” (NIETZSCHE, 2003c, p. 70). Os livros didáticos, nessa esteira, são exemplos vivos da banalidade, tratam o “assunto” como algo morto, o que Nietzsche chama de “erudição histórica” – filologia! -, quando deveria ser tratada como algo vivo, demasiado vivo⁴³. É em

⁴³ É necessário destacar, nesse momento, o problema da superficialidade jornalística em contraponto ao cultivo rigoroso da língua materna, porque o jornalismo, marcadamente, trata a língua em seu sentido mais utilitário e comercial, desvalorizando a profundidade própria da linguagem. Segundo Nietzsche, a valorização da língua materna é dilacerada pelo jornalismo. Essa consideração, no ambiente escolar, é válido enfatizar, pode ser facilmente visualizada pelos livros didáticos, nos quais muitos se dizem expressar a formação por excelência quando, na verdade, intrinsecamente a deformam. Tais livros, não raro, são nada mais nada menos que “conhecimentos” advindos de “segunda mão”, altamente inexpressivos. A esse respeito, o subtítulo *A filosofia universitária* do presente capítulo tratará de forma mais aprofundada. Não se trata de cair no outro abismo e valorizar o eruditismo enquanto a melhor formação possível, até porque a especialização também cria a superficialidade, a banalidade.

meio a tudo isso que o “homem honesto” deve operar, sem dúvida como grande crítico do eruditismo, essa preguiça ladeada de livros:

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, 2003c, p. 70-71).

Ao longo de sua educação no ginásio, o jovem deve habituar-se “[...] a uma estrita obediência sob a autoridade do gênio” (NIETZSCHE, 2003c, p. 73), sob o risco de se tornar superficial, sem nobres parâmetros avaliativos⁴⁴. Os clássicos se tornam exemplos a ser seguidos (obedecidos), Goethe, por exemplo, pelo fato de que nestes é possível visualizar uma forma bem acabada, um belo estilo, tão necessários a uma “cultura autêntica”. Obeder: eis uma grande tônica das conferências. Essa reverência aos clássicos não se dá de forma eruditista, sem vitalidade, mas pelo contrário, visando-se a vivências, o bom uso da língua, por exemplo, e não apenas como um manancial de citações a disposição para serem ditas⁴⁵. Que no ginásio se atingirá uma cultura autêntica, todavia, é algo impossível, devido ao tamanho do seu projeto e em função do espaço ginásial ser demasiado limitado, por isso o conselho da obediência. Enfim, obedecer, por sua vez, como signo de posterior autonomia. Aquele que desde o início se curva ao barbarismo jornalístico torna-se, em suma, preso, sufocado, domesticado, pois não possui bons parâmetros, apenas comprou o peixe (podre!) no livre mercado gestado pelo *laissez-faire* “educacional”, que “[...] só pode ser o sinal distintivo da barbárie” (NIETZSCHE, 2003c, p. 74).

⁴⁴ Com Goethe, Schiller, Lessing e Winckelman, por exemplo, seria possível levar os estudantes à Antiguidade, “única pátria da cultura”, o que, todavia, de forma alguma acontece no ginásio. Segundo Nietzsche: “Desta única relação possível entre os nossos clássicos e a cultura clássica, não foi certamente ouvido senão um leve ruído entre os muros vetustos do ginásio. Os filósofos estão mais infatigavelmente preocupados em apresentar por si mesmos às almas jovens o seu Homero e o seu Sófocles, e, sem um maior exame, eles chamam o resultado disso, com um eufemismo incontestável, de ‘cultura clássica’ [...]. Como um salto no vazio não se leva ninguém à Antiguidade: e porém, todo modo de tratar os escritores antigos nas escolas, todo comentário intrépido e toda paráfrase dos nossos professores de filologia não são senão um salto no vazio” (NIETZSCHE, 2003c, p. 79).

⁴⁵ Clássico para os filólogos do Oitocentismo, e também até hoje, é uma compreensão construída a partir da sua admiração inadequada pelo passado. Admiração, que diferentemente da de Nietzsche, não respeita o que vida é mais propriamente – devir. Esse clássico traz os gregos e romanos sem a mediação necessária – é pura devoção.

Na modernidade, e podemos enfatizar também na contemporaneidade, a democratização do “saber” e a redução do gênio ao gosto do populacho fez gerar grandes prejuízos para a cultura, para uma possível formação autêntica⁴⁶. Homero, por exemplo, é até comentado nas escolas, mas tratado com total desprestígio em face de tantos e tantos *best-sellers* – não se trata de dizer que todos sejam ruins, obviamente – que em nada servem para acrescentar algo de valioso ao indivíduo. É válido destacar, nesse bojo, David Strauss, autor de *A antiga e a nova fé*, protótipo do “filisteu da cultura alemã”, duramente atacado por Nietzsche: “[...] ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura” alemã – apanhei essa cultura em flagrante” (NIETZSCHE, 2009, p. 30). Assim, Nietzsche diz sobre sua *I Intempestiva*: “O primeiro ataque (1873) dirigiu-se à cultura alemã, à qual já então eu descia os olhos com inexorável desprezo. Sem sentido, sem substância, sem meta: uma mera ‘opinião pública’” (NIETZSCHE, 2009, p. 64).

Tais autores de *best-sellers*, enfim, acabam por se tornar espécies de gurus para pessoas (des)pretensiosas que, não raro, segundo o lucrativo exemplo de seus mestres, exclamam frases de efeito: “Quem quer consegue”, “Acredite em si mesmo”, “A diferença entre um pensador e um espectador é que o pensador usa seu estresse para produzir o espetáculo das ideias, e o espectador usa seu conformismo para aplaudi-lo” (CURY⁴⁷, 2006, p. 56). Tais autores, de segunda e terceira ordem, deveriam servir ao gênio em obediência e submissão, mas longe disso acontecer, se consideram os próprios gênios eleitos pela opinião pública, que “[...] lhes dará mais prazer do que o elogio distinto vindo das alturas do gênio” (NIETZSCHE, 2003c, p. 117). Ficar sem gênios, todavia, é se perder nesses filisteus:

[...] 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).

Contudo, “[...] 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, 2003c, p. 135). O sujeito, antes de se poder considerar culto por ler algum *best-seller*, é escorraçado e tornado vítima de chacotas por

⁴⁶ “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).

⁴⁷ É por isso que Molière é um autor que resiste ao tempo, como é possível visualizar nesse trecho d’*As eruditas*: “Toda época inventa e acomoda/ um cretino qualquer e o coloca na moda (MOLIÈRE, 2008, p. 106). Sua persistência ainda é possível de ser atestada através desse outro excerto: “Um pedante idiota/ cuja pena prolixa/ só fornece papel para embrulhar peixe podre” (MOLIÈRE, 2008, p. 23).

parte de indivíduos realmente sérios. Conforme afirmava Schopenhauer: “Ai do tempo em que o atrevimento e o disparate repeliram a inteligência e o entendimento” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 56). É necessária obediência ao clássico⁴⁸, pois através dele o indivíduo pode adquirir força, singularidade: a cultura é justamente obediência, e o árduo caminho até o sujeito tornar-se o que se é passa, inevitavelmente, pela obediência, pois, do contrário, a barbárie, a ausência de sentido e, ao mesmo tempo, a reunião desordenada de todos os sentidos, pode imperar.

Ora, tudo isso é semelhante ao caso analisado por Nietzsche:

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, 2003c, p. 79-80).

Na Alemanha, enfim, o sábio “[...] é o erudito corrompido que se torna jornalista” (NIETZSCHE, 2003c, p. 83).

Em Hegel, como demonstrado no segundo capítulo desta dissertação, o Estado atinge o seu ápice e, desta forma, a maneira mais nobre de honrar essa instituição é se submeter a ela. O Estado, por sua vez, retribui os esforços de Hegel ao excluir a forma mais bárbara possível: “Sim! Tu és a educação! Tu és a cultura”. Estas características hegelianas tornam-se abomináveis tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, pois a cultura deve ser desinteressada.

O profissional, no caso o filólogo, que trata os gregos e, assim, a genuína cultura, como mero “ganha-pão”, torna-se, segundo Nietzsche, ridículo, sem sentido, “sem o menor respeito”. Essa ideia encontra profunda confluência com o que Schopenhauer pensava a respeito da educação – é válido lembrar que esse filósofo era livre-docente da Universidade de Berlim, não recebia para lecionar. Já Hegel vem em direção diametralmente oposta a de Nietzsche e Schopenhauer, ao afirmar que o profissional do ensino, tantas vezes, trata este ofício como “ganha pão” e é digno de nota o fato de Hegel ter sido reitor da Universidade de Berlim, com isso, um alto funcionário do Estado, essa “estrela-guia da cultura”⁴⁹.

⁴⁸ Essa temática foi apresentada na introdução e serve de orientação para esse ponto específico da dissertação.

⁴⁹ Como afirmava Nietzsche: “[...] o Estado aparece como o mistagogo da cultura e, ao mesmo tempo que persegue seus próprios fins, ele obriga a todos os seus servidores a só se apresentarem diante dele munidos da luz da cultura universal do Estado: sob esta luz turva, eles devem reconhecer nele o objetivo supremo, como aquele que recompensa todos os seus esforços na direção da cultura” (NIETZSCHE, 2003c, p. 98).

Em suas conferências, Nietzsche trata a Grécia como a “verdadeira pátria da cultura”, lugar no qual é possível se elevar, crescer, aprender. No entanto, Nietzsche diagnostica que aos filólogos a Grécia já é algo morto, que não lhes diz mais nada “[...] e, por conseguinte, ele não tem mais nada a dizer sobre a Antiguidade” (NIETZSCHE, 2003c, p. 95)⁵⁰. Tal situação é dramática, pois acarreta um estado no qual o caos desprovido de sentido – porque no caos pode haver sentido, sendo a ordenação pontual do caos um dos tópicos mais importantes do tema da formação em Nietzsche - impera. Essa é a situação educacional detectada por Nietzsche: sem a referida pátria (a Grécia), a Alemanha se encaminha à barbárie, sendo esta o caos sem sentido, o caos puro, o caos-em-si. Ao invés de se estudar o modo de ser de Homero, privilegiou-se sobretudo a lingüística *pela* lingüista e os filósofos começam

[...] alegremente, partindo de Homero, a fazer a etimologia e a chamar em seu socorro o lituano ou o velho eslavo, e sobretudo o sagrado sânscrito, como se as horas consagradas ao estudo do grego fossem somente um pretexto para uma introdução geral à lingüística e como se Homero tivesse cometido um delito essencial, aquele de não ter escrito no indo-europeu primitivo (NIETZSCHE, 2003c, p. 95).

A boa erudição, que não é aquela “microscópica estéril”, tortuosa para os ombros, “tão estreita quanto mesquinha”, que se compara “[...] com a inchação hipertrofiada de um corpo malsão” (NIETZSCHE, 2003c, p. 96), que produz livros numa quantidade que “toca o absurdo”, que se perverteu em eruditismo, é aquela que serve ao indivíduo como meio, e não como fim.

Em Nietzsche a cultura deve ser desinteressada, deve atender aos desígnios mais elevados do espírito, que deve ser aristocrática, logo, os anseios da grande massa, de se beneficiar de forma egoísta da arte, são sempre inválidos. A verdadeira arte é fugidia face ao menor egoísmo, porque ela é pura e sabe reconhecer instintivamente o que não lhe pertence ou o que não lhe traz sintonia. Por isso também tantos e tantos livros banais de autores igualmente banais jamais poderão ser chamados de arte, mas antes de anti-arte. É necessário destacar, nesse enredo, o quão distantes se encontram vários estabelecimentos de ensino que se dizem promotores da cultura, de uma educação sólida, pois, movidos pela ganância, pelo egoísmo, pelo utilitarismo, apenas corrompem e desagregam valores. Forma-se (muito mal, muitas vezes) “funcionários, comerciantes, oficiais, atacadistas, agrônomos, médicos ou técnicos”, mas não indivíduos para a cultura.

⁵⁰ A forma com que Nietzsche tratava a Grécia foi discutida amplamente ao longo do capítulo I.

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).

Nessa mentalidade egoísta é muito fácil ver a razão se converter em “razão instrumental”:

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, 2003c, p. 105).

No entanto, é válido destacar que Nietzsche, de modo algum, despreza a formação técnica, uma vez que ela é absolutamente necessária para a vida em sociedade, mas combate a estreiteza pela qual se tornou sinônimo os estabelecimentos para suprir as necessidades da vida e os “estabelecimentos para a cultura”, foco de suas análises.

Os gênios, que são figuras excepcionais, ao contrário do que se pensa de forma cruel, não nascem de forma a suportar qualquer intempérie. Querer apenas se beneficiar de suas criações é egoísmo por excelência, algo que deveria ser duramente combatido nos estabelecimentos de cultura, o que, todavia, pouco (ou nada) ocorre. Tratam o gênio como algo pronto e acabado, um indivíduo praticamente sobrenatural que quanto mais sofre e menos apoio recebe, mais terá condições de criar. Tudo isso é crueldade. Deveria existir apoio aos indivíduos excepcionais, e não um desprezo e rechaço. Há duas portas, uma que conduz e promove a vulgaridade e a massificação (é a porta larga); outra que promove a nobreza e a individualidade (é a porta estreita). Os gênios são aqueles que se encontram na via mais difícil, marcada pela dureza da busca de estilo, e são aqueles perseguidos pelas massas sedentas pela supressão da excepcionalidade. Assim, busca de estilo pode ser uma boa definição para gênio

Ora, meus caros, vocês precisam de uma severa lição: como poderiam ainda ficar orgulhosos com o fato de que todos estes espíritos brilhantes⁵¹ e nobres que vocês nomearam fossem por vocês, por sua barbárie, prematuramente sufocados, usados, apagados? (NIETZSCHE, 2003c, p. 113).

⁵¹ Tais espíritos são: Lessing, Winckelman, Beethoven, Schiller e Goethe.

Nascer póstumo torna-se, sem dúvida, um grave problema, de primeira grandeza: “Trata-se aqui de realidades urgentes, presentes, que se impõe e saltam aos olhos” (NIETZSCHE, 2003c, p. 114).

3.2 NIETZSCHE COMO EDUCADOR: A CRÍTICA AO ERUDITISMO

Pensar e agir como animal de rebanho, esconder-se “atrás de costumes e opiniões”, ter profunda preguiça e covardia de se afirmar enquanto único, não se relacionar harmonicamente com a arte, essa rainha afirmadora da unicidade das coisas, que não trata a vida e seus atributos como mercadorias fabricadas em série – tudo isso é o que coaduna com a tipologia eruditista, por mais excêntrico que seja. Tais características, ainda que não se encontrem vinculadas diretamente ao erudito, mas se referem mais amplamente ao próprio modo de existir do ser humano, fazem parte das primeiras linhas de *Schopenhauer como educador*. De forma incisiva e decisiva desde o início, essa obra apela para a afirmação da singularidade e, para tanto, basta que o homem não seja “indulgente consigo mesmo”, o que lhe fará sair da massificação. O erudito, que não é filósofo, quando muito historiador da filosofia⁵², a partir disso, por não ser ele mesmo, mas muitos outros e ao mesmo tempo nenhum, torna-se exemplo de massa também, por não lhe ser própria a singularidade. Libertação, eis a palavra que o eruditismo não conhece, e que é fundamental ao ser humano saudável, corajoso. Não conhece, pois “[...] vive nas cadeias da opinião corrente e do medo” (NIETZSCHE, 2003d, p. 139). Por isso Nietzsche insiste que: “Há no mundo um único caminho sobre o qual ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não pergutes nada, deves seguir este caminho” (NIETZSCHE, 2003d, p. 141).

A valorosa busca por ser quem se é, não significa que o ser humano chegue a tal ponto de se conhecer por completo, instaurando à perfeição o “Conhece-te a ti mesmo”, mas que viva sua peculiaridade, sua unicidade: tudo expressa o que se é. Nesse aspecto é possível ver uma pertinente crítica de Nietzsche ao otimismo socrático que coloca a razão como ápice de tudo. Ora:

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

⁵² “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 lingüista, um bom historiador’ - mas nunca: ‘É um filósofo’” (NIETZSCHE, 2003d, p. 212).

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, 2003d, p. 141).

A função do verdadeiro educador torna-se a libertação, coisa que o eruditismo, não preocupado com os abismos da existência, que trata a tragédia, por exemplo, como mera fonte de erudição, não consegue proporcionar. Schopenhauer, para Nietzsche, é sinônimo de educador e, enquanto tal, de libertador: assim Nietzsche pôde “[...] encontrar-se a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003d, p. 142).

Schopenhauer é figura basilar para se entender o jovem Nietzsche, pois desde a sua juventude Nietzsche esperava encontrar “[...] um verdadeiro filósofo a quem pudesse obedecer sem reflexão, porque se teria nele mais confiança que em si próprio” (NIETZSCHE, 2003d, p. 142). Schopenhauer torna-se exemplo de educador, alguém capaz de “[...] ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida, e portanto intempestivo” (NIETZSCHE, 2003d, p. 146). Schopenhauer, “juiz da autoproclamada cultura que o cercava”, é o tipo de sujeito que inspira honestidade, coerência⁵³, autenticidade, estilo, unidade, serenidade, vitória, e nada do que diz “[...] nos lembra o erudito de membros naturalmente duros e mal exercitados, de peito estreito e cujo andar é portanto anguloso, confuso ou afetado” (NIETZSCHE, 2003d, p. 147). Segundo Copleston:

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

Um educador filósofo não deve instruir apenas através de seus livros, pois isso é frágil, vago, e se submeter a “opiniões alheias” como fazem os eruditos. Deve, antes e acima de tudo, educar através de seu exemplo de vida. Dessa forma, fica explícita a vinculação nietzschiana ao vitalismo, o que possui também grande convergência com o modo de ser da Grécia, na qual o exemplo deveria ser dado “[...] pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e

⁵³ Já o “[...] saber de um imbecil é inútil e incoerente” (MOLIÈRE, 2008, p. 108).

sobretudo mais do que pela escrita” (NIETZSCHE, 2003d, p. 150). Schopenhauer⁵⁴, com seu modo de vida, influenciou grandemente Nietzsche, e a sua forma de se portar diante do Estado e da Universidade dão conta disso: “[...] não dava quase atenção às castas acadêmicas” (NIETZSCHE, 2003d, p. 151)⁵⁵. Schopenhauer, também, era alguém a ser superado como modelo, conforme importante explicação de Sílvio Gallo:

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).

É possível visualizar claramente a preocupação de Nietzsche com a formação humana. A formação é justamente uma das maiores preocupações nietzschianas e, para tanto, um educador torna-se fundamental. Quando não se tem um modelo a pessoa vaga a esmo, sem referência, cria-se uma (in)disposição que não leva a lugar nenhum. Aqui é possível visualizar, também, a importância dada por Nietzsche aos clássicos. É como navegar em meio a uma calmaria ou a uma tormenta: o nada é o condutor, e o caos. Os Gregos e os Romanos, esses sujeitos nobres, sérios, severos, excepcionais, podem se portar como referências, mas como estamos distantes destes “na concepção das tarefas da educação”. O egoísmo imperou em todos os ambientes e o modo como o eruditismo se posiciona diante da vida é um exemplo disso, aliás, mais a favor da ciência do que da humanidade. O erudito, esse “presunçoso empedernido”, é educado por uma abstração inumana, a ciência, e a partir dela ele (des)orienta sua vida e de quem mais possa corromper, perverter, sob o princípio obtuso de “quanto mais, melhor”. Nietzsche arremata:

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

⁵⁴ “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).

⁵⁵ Todavia, embora esse seja o juízo de Nietzsche, ele é apenas parcialmente correto. Schopenhauer ressentiu-se durante toda a vida por não ter sido incorporado à Universidade. Isso é visível através da obra *Sobre a filosofia universitária*.

O exemplo-Schopenhauer⁵⁶ soava ao jovem professor Nietzsche como música wagneriana aos seus ouvidos. Mas, por que a indiferença de Schopenhauer para com a Universidade e o Estado ecoou de forma tão grave em Nietzsche? Porque o Estado, essa instituição mantenedora do *status quo*, da uniformidade, se utilizava da cultura para os seus próprios fins egoístas, utilitários, e o meio pelo qual o Estado se beneficiava por excelência nessa esteira era a Universidade. Como a cultura, para Schopenhauer, deveria ser desinteressada, Nietzsche abraçou tal filosofia, que convergia com a sua. Schopenhauer, esse gênio honesto tal qual Richard Wagner, era o exemplo que faltava a Nietzsche em meio a um ambiente academicista, cheio de aparências:

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, 2003d, p. 154).

A autenticidade de Schopenhauer⁵⁷, esse gênio legislador, é admirável aos olhos de Nietzsche, pois “[...] ele é 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, 2003d, p. 156). Schopenhauer, por ir além das aparências – não se trata de ter chegado até a coisa-em-si, obviamente, por mais que, de acordo com Schopenhauer, ela se expresse em tudo o que fazemos -, buscava imaginar o pintor se quisesse compreender o quadro. De forma análoga é possível dizer que em *O nascimento da tragédia* importava a Nietzsche, já influenciado por Schopenhauer,

⁵⁶ Schopenhauer foi um sujeito solitário que conhecia os homens e não meramente os livros, um pensador que lutou incessantemente contra sua época, o que causou grande admiração de Nietzsche, para, assim, tornar-se o que lhe era próprio: “Se de fato preferirmos considerar todo grande homem como o verdadeiro filho do seu tempo e como aquele que sofre, em todo caso, com todas as mazelas deste tempo, da maneira mais intensa e com mais sensibilidade do que todos os homens mais medíocres, o combate deste grande homem *contra* seu tempo só aparentemente é um combate absurdo e destruidor contra si mesmo” (NIETZSCHE, 2003d, p. 162). A natureza, para Schopenhauer, também é “rigorosamente aristocrática”, e produz poucos gênios ao longo da história. “Ela é tão aristocrática que, em trezentos milhões de seus produtos de fábrica, não surge nem ao menos *um* espírito verdadeiramente grande” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 64).

⁵⁷ “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, 2003d, p. 157).

compreender os artistas e os problemas existenciais das tragédias, e não meramente dissecá-los aos moldes estéreis, eruditistas:

É preciso imaginar o pintor, caso se queira compreender o quadro – e Schopenhauer sabia disso. Ora, atualmente, toda a corporação de todas as ciências saiu em campo para compreender somente este véu e estas cores, mas não o quadro (NIETZSCHE, 2003d, p. 156-157).

Por fim, é necessário destacar junto a *Ecce Homo*:

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* 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, 2009, p. 68).

3.3 NIETZSCHE EM LUTA CONTRA O SEU TEMPO

Nietzsche, filólogo de formação, fez de sua profissão não apenas um “ganha-pão”, mas uma arma de combate contra o seu tempo, considerado um período de grande decadência, barbárie⁵⁸. Nietzsche enquanto educador foi um libertador, um contestador, e não um mero funcionário conformado do Estado, um mantenedor do *status quo*. Aliás, é de se destacar que toda a sua criação intelectual, d’*O nascimento da tragédia* ao projeto das *Intempestivas*, atesta uma ruptura com os padrões filológicos e culturais

⁵⁸ Essa temática será melhor desenvolvida no subtítulo seguinte, *O conhecimento (in)útil: problemas e dilemas acerca do eruditismo*.

estabelecidos até então. Dessa forma, Nietzsche se torna um intempestivo, alguém em luta contra a decadência, contra os mais diversos egoísmos e, assim, porta-se em “benefício de uma época vindoura”. É esse anseio que o seguinte excerto, presente na *II Intempestiva*, nos comprova:

De qualquer modo, não há mais nada que precise conceder a mim mesmo em virtude de minha profissão como filólogo clássico: pois não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro. (NIETZSCHE, 2003b, p. 7)

Enfim, as pessoas mais preocupadas com o egoísmo da política são as que mais vêem o problema da existência como “[...] uma brincadeira de filosofia, uma pseudofilosofia” (NIETZSCHE, 2003d, p. 165). No entanto, tais pessoas são egoístas. “Como uma inovação política bastaria para fazer dos homens, de uma vez para sempre, os felizes habitantes da terra?” (NIETZSCHE, 2003d, p. 165). Não se trata de ser ingênuo e desconsiderar a política, mas também de não cair na banalidade politiqueria.

É contra a sua época, portanto contra a cultura e a política, o modo de ser de sua época, que Nietzsche, sob grande inspiração schopenhauriana, lutou. É possível dizer, como o próprio Nietzsche o fez, que *Schopenhauer como educador* - que está “[...] bem longe da neutralidade fria e desprezível do homem da ciência” (NIETZSCHE, 2003d, p. 172) - poderia se chamar “Nietzsche como educador”, porque nessa obra trata-se do devir educacional-filosófico de Nietzsche contra o seu tempo, e muitas vezes Schopenhauer lhe é uma máscara. Nietzsche luta contra o egoísmo, contra o teu tempo, contra a filosofia universitária (academicista, burocrática), contra o jornalismo, a massificação, o eruditismo – e isso o torna um extemporâneo. Enfim:

[...] aqui experimentamos somente as conseqüências desta doutrina recentemente pregada em todos os lugares: que o Estado é o fim supremo da humanidade e que não há para o homem deveres mais elevados do que servir ao Estado; reconheço nisso, não uma recaída no paganismo, mas na estupidez (NIETZSCHE, 2003d, p. 165).

O Estado e a ciência⁵⁹ geraram a barbárie, pois

⁵⁹ Conforme expressara de forma primorosa Molière: “[...] o racionalismo aqui virou uma doutrina/ e, racionalizando, ninguém mais raciocina” (MOLIÈRE, 2008, p. 53).

As ciências praticadas sem medida e abandonadas ao mais cego *laissez-faire*, se retalham e dissolvem tudo em que se acredita firmemente; as classes cultas e os Estados civilizados são arrastados por uma corrente de dinheiro gigantesca e desprezível. Jamais o mundo foi mais mundano, mais pobre de amor e de bondade. As classes cultas não são mais os faróis ou os asilos em meio a todo esse turbilhão de espírito secular. A cada dia, elas se tornam mais inquietas, mais vazias de todo amor e pensamento. Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, tudo, aí incluídas a arte e a ciência desta época. O homem culto degenerou até se tornar o maior inimigo da cultura, pois ele quer negar com mentiras a doença geral e é um estorvo para os médicos (NIETZSCHE, 2003d, p. 166).

Quando uma época se transforma em bélica, quando o Estado é o fim e a felicidade de tudo, quando o eruditismo se torna sinônimo da própria cultura, é porque as coisas vão mal e a ausência de sentido já se encontra em um grau muito avançado. Conforme expressa Nietzsche: “Agora, quase tudo na terra é determinado exclusivamente pelas forças mais grosseiras e mais malignas, pelo egoísmo dos proprietários e pelos déspotas militares” (NIETZSCHE, 2003d, p. 167). A aristocracia do espírito nietzschiano, a busca por uma cultura desinteressada, caminha contra os anseios egoístas destes seres egoístas. Por causa disso, o gênio é afastado, com toda sua honestidade, porque em ambientes egoístas e hostis, a mentira é a lei, a moral por excelência.

3.4 O CONHECIMENTO (IN)ÚTIL: PROBLEMAS E DILEMAS ACERCA DO ERUDITISMO

Nietzsche, enquanto professor de Filologia Clássica da Universidade de Basileia (1869-1879), manifestava em suas atividades intelectuais um importante compromisso pedagógico de contribuir para o desenvolvimento saudável da cultura alemã que, segundo sua perspectiva, se encontrava em uma marcha de decadência de valores⁶⁰. Tal declínio ocorre, grandemente, devido à “cultura erudita”, tendência intelectual caracterizada por valorizar apenas a razão em detrimento do instinto. Esse problema se inscreverá em algo muito caro a Nietzsche: a oposição entre arte (vida, instinto) e razão, conforme apresentada ao longo desta dissertação. Quando a vida – “aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” - é subjugada, e quando a racionalidade é posta no pedestal, é porque a

⁶⁰ “Nietzsche, como educador, não tinha interesse em se tornar um vasculhador de textos antigos, fechado em seu gabinete, nem em criar um círculo de alunos atentos, que seguissem indiferentes à vida que os rodeava. Pretendia, isso sim, incentivá-los a um olhar singular sobre determinada ciência, conduzi-los de modo a poderem criar uma humanidade rica e transbordante de vida. *É preciso agir e viver para aprender e compreender* – eis o preceito segundo o qual Nietzsche pretendia educar seus alunos” (DIAS, 1991, p. 26-27).

barbárie está à porta⁶¹. Diante disso, é possível perceber que quando Nietzsche desenvolve suas críticas ao problema do eruditismo, reflete, por conseguinte a própria cultura moderna e de que forma esta constrói seu ideal de ser humano: tal problema torna-se uma “lente de contato” para que o filósofo analise a espinhosa e “tão urgente” temática da formação do humano⁶². Viver adequadamente o presente, criar valores, utilizar-se do conhecimento em prol da vida: nesses aspectos se sintetiza o combate de Nietzsche contra a razão a todo custo incentivada pela modernidade.

Em sua *III Consideração Intempestiva* Nietzsche compreende treze características que norteiam a tipologia do erudito, sendo possível sintetizá-las desta maneira: “[...] o erudito consiste numa rede misturada de impulsos e excitações muito variadas, é um material impuro por excelência” (NIETZSCHE, 2003d, p. 191)⁶³.

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 eruditista tende a uma covardia e a uma preguiça que podem imobilizar o presente em nome de um passado incessantemente 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 restrita. Sarah Kofman faz uma importante análise sobre a artificialidade típica do eruditismo:

O excesso de artificialidade é o sintoma de uma cultura decadente e de uma natureza doente, mas que simula saúde e alegria por um turbilhão factício e por um conjunto de adornos destinados a tornar a vida divertida e a tirar o

⁶¹ No Brasil cada vez mais se cria e se estimula a figura do erudito, que também permite ser representada pela do pesquisador. No entanto, ainda é limitado os estudos acerca dos nossos próprios pensadores, como Mathias Aires, Tobias Barreto e Sílvia Romero, por exemplo. Não se trata, é evidente, de uma apologia etnocêntrica, pelo contrário: justamente valorizar os nossos tipos geniais. Portanto, a universidade não deve tolher o pensamento, mas deve dar espaço àqueles que se destacam. Se isso não ocorre, todavia, é possível dizer que os “intelectuais” emanados pelo Estado são os que mais se opõem “à produção e à perpetuação dos que são grandes filósofos por natureza” (NIETZSCHE, 2003d, p. 208).

⁶² Elementos necessários para se formar o gênio: “[...] liberdade viril do caráter, conhecimento precoce dos homens, educação que não visa à formação de um erudito, a ausência de qualquer estreiteza patriótica, de qualquer obrigação de ganhar seu pão, de obediência ao Estado – em suma, liberdade, sempre liberdade: este mesmo elemento extraordinário e perigoso no seio do qual os filósofos gregos puderam crescer” (NIETZSCHE, 2003d, p. 207).

⁶³ Essa situação é semelhante ao caso do asqueroso inseto Gregor Samsa d’A *metamorfose*, de Kafka. A personalidade foi tão suprimida a parâmetros externos que ele não se vê em outra função senão servir, obedecer, enfim, submeter-se. Mandar tudo “ao diabo” só é possível em pensamento, pois não se tem nem “[...] dignidade nem opinião própria” (KAFKA, 2010, p. 13).

homem de seu tédio. Uma tal cultura, feita de peças e pedaços, é necessariamente efêmera e cética: falta-lhe fé no futuro, em si mesma, ela está voltada para o passado e a morte. Confunde cultura e cultura história, cultura e acumulação heteróclita de conhecimentos (KOFMAN, 1985, P. 86).

Segundo Nietzsche, o erudito “[...] decompõe uma imagem em simples manchas, do mesmo modo como, na ópera, se usa um binóculo para ver a cena e examinar um rosto ou um detalhe da vestimenta, nada inteiro” (NIETZSCHE, 2003d, p. 193). Para Bittencourt:

O eruditismo, por apenas valorizar a quantidade dos conteúdos textuais, não a sua qualidade efetiva e o estímulo para a formação da criatividade e do senso crítico no ato de estudo dos textos, serve de instrumento para as estruturas sociais interessadas na legitimação da ordem instituída e no nivelamento medíocre dos homens. A educação eruditista não se propunha a cultivar as aptidões singulares do indivíduo, mas tão somente a amestrar nos seus parâmetros normativos as potencialidades e anseios pessoais do estudante, dando-lhe a especialização máxima acerca do mínimo, limitando assim os seus horizontes intelectuais e existenciais (BITTENCOURT, 2009, p. 272).

Não se deve pressupor, obviamente, que o conhecimento seja necessariamente algo prejudicial para a vida e que a erudição seja sinônimo necessário de prejuízo (e filisteísmo) para o ser humano, mas o que está em questão é o excesso, que pode tornar o conhecimento uma desvantagem para a existência. É necessário esclarecer que o homem erudito não é necessariamente um filisteu, pois este prospera financeiramente mediante a especulação da cultura enquanto que o erudito, em essência, cria um tipo de saber que fica preso a uma falta de experiência com a imanência da vida⁶⁴.

A cultura, sob várias formas, é deturpada pela sociedade, como foi possível visualizar até agora. A massificação da cultura, uma destas formas, é regida grandemente pelo *egoísmo dos negociantes*, que trata a cultura a partir de sua mesquinharia e utilitarismo:

Daí vêm o princípio e o raciocínio em voga, que dizem mais ou menos isto: quanto mais houver conhecimento e cultura, mais haverá necessidades, portanto, também mais produção, lucro e felicidade – eis aí a falaciosa fórmula (NIETZSCHE, 2003d, p. 185).

⁶⁴Marisa Monte, em sua música *Gentileza* expressa: “Por isso eu pergunto/ A você no mundo/ Se é mais inteligente/ O livro ou a sabedoria”.

Neste *egoísmo* a função da educação é contribuir para “a maior quantidade possível de felicidade e lucro”⁶⁵. A partir desta lógica o solitário é execrado, banido da sociedade moralmente “correta”, pois a cultura é apenas para satisfazer o lucro: o que vai contra esse cânone é louco, sofre de retardo circunstancial.

Vive-se, segundo Nietzsche, num ambiente de pressa generalizada que mata toda a vida contemplativa e tem a exploração econômica pela maior das finalidades a que um ser humano pode se dedicar. Quanto às ciências, em nome de uma especialização do saber que rejeita qualquer diretriz filosófica, entregam o ser humano a uma visão fragmentária da realidade (SANTOS, 1993, p. 39).

Há, nesse bojo, mais um *egoísmo* que se serve da ampliação máxima da cultura, é o *egoísmo do Estado*, na medida em que esta instituição se crê como fim máximo da cultura. Com tal lógica a cultura torna-se interessada, banalizada, utilitária.

Outro *egoísmo* que prejudica grandemente a cultura é aquele no qual a cultura “[...] é incentivada por todos aqueles que estão conscientes de possuírem um *conteúdo de fealdade e de tédio* e que querem mudá-lo por meio de uma pretensa ‘bela forma’” (NIETZSCHE, 2003d, p. 187). Esses sujeitos caem em mesquinhas que em nada edificam e em nada cooperam com a arte, antes deterioram-na pela banalidade e tédio⁶⁶. Tal *egoísmo* “[...] é de todos aqueles que têm motivos para se dissimular e se camuflar sob uma forma qualquer” (NIETZSCHE, 2003d, p. 191).

Todavia, ainda há outro *egoísmo* que prejudica de forma devastadora a cultura, é o *egoísmo da ciência*, cujos funcionários são os eruditos. Esse *egoísmo* gera a frieza, a indiferença para com os problemas da existência, tudo é tratado como se fosse um cadáver pronto para ser dissecado. O amor pela ciência torna-se a própria ciência, cria o “homem instrumental”, corrói a vida⁶⁷. É quando a vida é subjugada pela razão que um dramático acontecimento se dá: o ser humano se torna coisa, mera coisa. A ciência, em suma, é

⁶⁵ Cursinhos pré-vestibulares, neste caso, tornam-se basilares.

⁶⁶ Os jornalistas são “[...] escravos dos três ‘M’: o momento, as maneiras de pensar e os modos de agir” (NIETZSCHE, 2003d, p. 189). Sobre a forma com que os jornalistas tratam de forma privilegiada temas banais, absurdos, selvagens, em detrimento de conteúdos verdadeiramente importantes, sadios, o filme *Watchmen* traz uma belíssima contribuição.

⁶⁷ Poderíamos afirmar que o sonho-mor dessa razão levada à exaustão seria o surgimento de um homem que fosse a imagem e semelhança do Doutor Manhattan, de *Watchmen*. Entretanto, um homem “mais evoluído”, completamente sem sentimentos, uma vez que esse doutor ainda possui algum afeto, “não é destituído de emoções”. Ao fim e ao cabo se trataria de uma efetiva desvalorização da vida, mediante a mais absurda relativização da mesma.

[...] fria e árida, ela não tem amor e ignora tudo com um profundo sentimento de insatisfação e nostalgia. Ela é útil apenas a si mesma, tanto quanto é nociva a seus servidores, na medida em que transpõe neles seu caráter próprio e assim ossifica de alguma maneira sua humanidade. Enquanto se entenda essencialmente como cultura o progresso da ciência, ela passará impiedosa e congelada diante do grande homem que sofre, porque a ciência só vê em todo lugar os problemas do conhecimento, e porque, a bem da verdade, no seu mundo, o sofrimento é algo de deslocado e de incompreensível, e neste caso é, no máximo, apenas um problema (NIETZSCHE, 2003d, p. 191).

3.4. 1 Nietzsche, Schopenhauer e a Crítica ao Eruditismo

A prática eruditista - em continuidade ao que vem sendo analisado -, que é cercada por convenções, modos de citar, de ler, ladeada pelo “respeito pelos colegas” e pela “fidelidade para com seus mestres e guias”⁶⁸, não é nem de longe a do verdadeiro espírito filosófico, que valoriza o ócio, por exemplo. Antes, tal prática (que se delimita em jogar com a ciência, não a vencendo para não acabar com a brincadeira; um exemplo dessa prática seria jamais colocar em um mesmo livro todas as informações diretamente relacionadas a determinado problema) se desespera em face desse hóspede, fugindo a todo tempo do “tédio”. Para evitar o ócio cerca-se de livros e sobre eles é capaz de fazer longas exposições. Além disso, o eruditismo também está associado a um mero “ganha-pão” e, nisso, o utilitarismo e a manutenção do *status quo* lhes são intrínsecos, o que faz afastar ainda mais a verdadeira cultura de certos eruditos. A cultura, por sua vez, como demonstra Schopenhauer e Nietzsche⁶⁹, deve ser desinteressada, e tudo o que foge disso já deixa de ser cultura para se tornar qualquer outra coisa. Schopenhauer, uma vez mais, influenciará uma série de pensamentos de Nietzsche, como a crítica ao “ganha-pão”.

Enfim, o ato de usar a filosofia como “ganha-pão” – “[...] quando se trata de ganho, o interesse logo tem a primazia sobre o conhecimento, e pretensos filósofos se tornam meros parasitas da filosofia, mas parasitas que obstruem a ação dos filósofos genuínos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 29 – é severamente criticado e ironizado por Schopenhauer, que buscou “a verdade” e não a cátedra, conforme é verificável em sua obra *Sobre a filosofia universitária*:

⁶⁸ Quantos e quantos jovens eruditos, utilitários, que vivem sob as asas de seus orientadores para - não que visem se formar de forma genuína, desinteressada – se beneficiar. Assim, são como piolhos a sugar a *bolsa* de sangue de um boi, que pode ser tanto o orientador como um programa de pós-graduação qualquer. Assemelham-se mais a filisteus.

⁶⁹ Segundo Santos: “[...] o gênio é também para Nietzsche aquele que, como para Schopenhauer, consegue ver mais longe, passar para além das cortinas da aparência e descobrir o que mais radicalmente constitui o universo” (SANTOS, 1993, p. 47).

Mas os limitados filósofos universitários sentem-se bem à vontade nesse assunto, pois sua verdadeira seriedade consiste em ganhar com honra um honesto meio de subsistência para si, para sua mulher e para seus filhos, como também gozar de um certo prestígio junto às pessoas (SCHOPENHAUER, 2001, p. 7).

Tal prática, a saber, a do “ganha-pão”, relega aqueles que, longe de serem pragmáticos, antes se preocupam com a “nossa tão enigmática quanto precária existência”. É interessante que, no servilismo, até a erudição pode ser tida como segundo plano, o que importa é a devoção:

É muito natural que, quanto mais devoção se exigir de um professor, tanto menos erudição se exigirá dele; da mesma forma que para ser professor na época de Altenstein era suficiente que alguém se declarasse partidário dos disparates hegelianos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 7).

Em razão de todas estas considerações apresentadas, o gênio torna-se marginalizado, considerado desprezível e dotado de retardo circunstancial. A sensibilidade da angústia do gênio pouco importa àqueles permeados por uma lógica unicamente voltada ao egoísmo, ao utilitarismo⁷⁰.

O erudito não tem sensibilidade para a angústia do gênio, ele perora a seu respeito com uma voz cortante e fria, e está somente disposto a dar de ombros diante dele, como se tratasse de um objeto bizarro e estapafúrdio, a respeito de quem ele não tem tempo nem vontade de se ocupar. Não é jamais nele que se encontra o saber quanto à finalidade da cultura (NIETZSCHE, 2003d, p. 197).

Viver para se tornar um erudito, que é algo “contra a natureza”, contudo, é pouco demais, pois é se tornar “infecundo”⁷¹. Conforme afirma Santos:

⁷⁰ Para Schopenhauer, os eruditos – os bons eruditos seriam aqueles que, antes de se dedicarem a Hegel, se dedicariam e teriam um entendimento profundo de Kant, que “[...] é talvez a inteligência mais original criada pela natureza” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 52) –, sob influência de Hegel, acabariam por se desviar do caminho do conhecimento para se converterem em doentes, insensíveis, desviados, “castrados no espírito”. Nas palavras de Schopenhauer: “Por isso, a maioria dos jovens eruditos de nossos dias já não é capaz de nenhum pensamento saudável e de nenhuma expressão natural. Em suas cabeças não há um único conceito preciso, nem mesmo claro e determinado, do que quer que seja: o palavreado desordenado e vazio dissolveu e obnubilou sua força de pensamento” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 47).

⁷¹ Ver a filosofia ser tratada apenas como mero eruditismo é o que a torna mera retórica. Quão raro é ver alguma celebridade (inteligente!) que faça referência à filosofia, com exceção, por exemplo, de Steve Jobs. Isso culmina num conhecimento estéril, de história da filosofia banal: tantas vezes motivo de escárnio. “Se a filosofia não é mais muito estimada hoje, que se pergunte apenas porque em nossos dias nenhum grande general, nenhum grande estadista recorre a ela – e responderemos: pela única razão de que, nesta época em que se indagou sobre ela, se viu apresentar-se, com o nome de filosofia, somente um fantasma débil, aquela erudita e prudente sabedoria de cátedra; em suma, porque em boa hora a filosofia se tornou para ele uma coisa ridícula” (NIETZSCHE, 2003d, p. 221).

Para Nietzsche, não há dúvidas: ‘o erudito é por natureza infecundo’, mesmo quando apresenta qualidades de apreço (honestidade e modéstia, entre outras). Só que estas não o impedem de aceitar o seu tempo, mergulhando ingenuamente na tarefa de dissecar a vida sem se preocupar com o destino do ser humano (SANTOS, 1993, p. 68).

O eruditismo lança luz à “glória da época”, faz crer que a humanidade caminha a galopadas em prol do progresso e que, só assim, a vida tenha sentido. Todavia, nada mais absurdo do que isso, na medida em que o eruditismo, como já analisado, gerou em grande parte a barbárie. Enfim, para Schopenhauer:

Essa glória da época é, naturalmente, favorecida por todos os meios; por isso, seja em periódicos eruditos, seja nas suas próprias obras, um professor de filosofia não deixará de tomar em justa consideração as idéias às avessas do outro, com um ar de importância e seriedade burocráticas, de modo que pareça mesmo tratar-se ali de um progresso efetivo do conhecimento humano (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34).

O erudito é um sujeito normal, que não tem capacidade de revolucionar nada, e para amenizar esse inconveniente mental, se abastece de uma provisão de pensamentos alheios⁷². Assim, esse sujeito apenas reage, não cria, travando uma luta incessante contra o instinto.

Alguns, cientes desse inconveniente, abasteceram-se de uma provisão de pensamentos alheios, na maioria incompletos e sempre compreendidos de modo banal – que em tais mentes correm ainda o perigo de volatizar-se em meras frases e palavras. Eles jogam com esses pensamentos para lá e para cá e procuram eventualmente combiná-los como as pedras de dominó; comparam o que disse este, aquele, um outro e mais um outro, e então procuram chegar a alguma compreensão do assunto. Em vão procurar-se-ia em tais pessoas alguma visão fundamental, firme e coerente das coisas e do mundo, que repousasse sobre uma base intuitiva; por isso mesmo, não têm sobre nada uma opinião decisiva ou um juízo determinado com firmeza. Mas andam às apalpadelas, como na neblina, com seus pensamentos, opiniões e objeções. É que também só trabalharam no saber e na erudição com o intuito de continuar ensinando. Pode até ser assim, mas então não devem brincar de filósofo, e sim aprender a separar o joio do trigo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 36).

⁷² É necessário expressar junto a Crisaldo, d’*As eruditas*: “Essa quantidade de livros em que você vive mergulhada/ é uma montanha de lixo que não vale nada” (MOLIÈRE, 2008, p. 51). Ladear-se de livros e passar horas e horas conversando a respeito é, não raro, tão cômico quanto Armanda, Belisa e Filomena discutindo sobre os versos de Tremembó. É por isso que, às vezes, melhor é ser burro: “[...] de cultura a gente se empanturra -;/ prefiro muito mais ser burra” (MOLIÈRE, 2008, p. 94).

As exceções, assim, tornam-se inúteis à lógica que visa o nivelamento social: inúteis ao eruditismo e aos funcionários do Estado, justamente por sua visão crítica, fecunda, não mantenedora do *status quo*. Por tudo isso, é possível afirmar:

As épocas verdadeiramente felizes não tinham necessidade do erudito e não o conheceram, as épocas profundamente doentes e melancólicas o estimaram como sendo o homem superior e digno entre todos, e lhe deram o primeiro escalão (NIETZSCHE, 2003d, p. 197)⁷³.

O verdadeiro pensador, o gênio, longe de ser o acomodado erudito, é aquele que luta pela verdade e “comove”, no sentido de abalar as estruturas, revolucionar, ser mais: eis o sentido da formação proposta por Nietzsche como via antagônica a eruditista, o que certamente encontra grande convergência nas perspectivas de Schopenhauer.

3. 5 A FILOSOFIA UNIVERSITÁRIA

É neste contexto que as críticas de Schopenhauer a Hegel (e sua respectiva influência sobre o desenvolvimento da filosofia acadêmica alemã do Oitocentismo) ecoaram de modo excepcional em Nietzsche. É necessário destacar que Schopenhauer considera que, mediante a influência de Hegel, a filosofia universitária (acadêmica) torna-se a Filosofia por excelência, enquanto que a Filosofia que não se enquadrasse nesse modelo tornava-se intelectualmente e valorativamente excluída⁷⁴. Quem se opunha a Hegel, na Alemanha Oitocentista, enfim, se suicidava “intelectualmente”, academicamente.

Para Schopenhauer, quando Hegel, Fichte e Schelling (expoentes do Idealismo alemão) conseguiram grande inserção nos meios culturais alemães, estruturaram um estilo de escrita truncado, pautado na obscuridade, e isso porque

⁷³ Conforme expressa Elenilton Neukamp, em seu *Nietzsche, o professor*: “O erudito, o especialista, é um ‘prisioneiro do ponto de vista único que domina e que o domina’ e acaba tornando-se ‘escravo dos caminhos trilhados que conhece a dedo mas que impõem a ele o seu percurso’. Se por um lado se vangloria de ter um domínio seguro sobre determinada ‘área’ de conhecimento, por outro acaba sendo limitado por este mesmo conhecimento pois ‘dominar uma ciência é estar dominado por ela’. Nietzsche ironiza este tipo afirmando que os especialistas são facilmente reconhecidos pela sua corcunda que pode ser percebida inclusive em seus livros, reflexos de ‘uma alma corcunda’. Orgulhoso de seu saber especializado, o erudito fala desde ‘a pomposa opinião do recanto onde devaneia, sentado sobre o traseiro’. Fechados assim sobre seu pequeno mundo os especialistas acabam ‘incrustados no seu canto, esmagados, achatados, inteiramente irreconhecíveis, sem liberdade, sem equilíbrio, emagrecidos, só osso, salvo o único lugar da sua redondez perfeita...’. Apesar da ironia mordaz, Nietzsche não deixa de concluir com gravidade: ‘Todas as mestrias se pagam muito caras nesta terra... não se poderia ser o homem de uma especialidade ao mesmo tempo ser a sua vítima: é esse o preço’” (NEUKAMP, 2008, p. 37).

⁷⁴ Os “filósofos” emanados pelo Estado, todavia, são os que mais se opõem “[...] à produção e à perpetuação dos que são grandes filósofos por natureza” (NIETZSCHE, 2003d, p. 208).

[...] para ocultar a falta de pensamentos verdadeiros, muitos constroem um imponente aparato de longas palavras compostas, intrincadas flores de retórica, períodos a perder de vista, expressões novas que, no conjunto, resultam num jargão que soa o mais erudito possível (SCHOPENHAUER, 2001, p. 34-35).

Schopenhauer critica a noção de que quanto maior a dificuldade de se interpretar o sentido fundamental de um texto, maior seria a “aura” de genialidade de seu autor, pois, em razão disso, o leitor, no seu íntimo, poderia vir a acreditar que, caso não fosse capaz de compreender as teses desenvolvidas nestas obras estilisticamente obscuras, ele próprio deveria se auto-responsabilizar por essa deficiência intelectual, sob a pena de ser marginalizado⁷⁵.

Nessa esteira acontece uma surpreendente inversão de valores: o filósofo que não faz parte do ambiente universitário e da sua burocracia (trâmites institucionais) torna-se apenas um “livre-pensador”, desvinculado da “autêntica filosofia”. Contudo, a atividade elementar do filósofo acadêmico, segundo Schopenhauer, seria a de legitimar, através de sua produção intelectual, a estrutura sociopolítica vigente, submetendo a atitude filosófica aos interesses obtusos do Estado. Nietzsche compartilha esta ideia, ao afirmar 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, 2003d, p. 217). Schopenhauer, por sua vez, faz valer a tese de que a sabedoria é essencialmente atemporal e apolítica, ainda que trate de questões políticas e do tempo presente que estão fundamentalmente relacionadas ao desenvolvimento humano.

A crítica de Schopenhauer ao projeto civilizatório e moralista do Estado, à filosofia universitária e ao projeto de ensino universitário de filosofia – que se baseava, sobretudo, pela interpretação historiográfica dos conceitos do filósofo analisado, enquanto que sua proposta seria a de um ensino com caráter propedêutico, tomando sistemas de filosofia a partir de uma seleção de textos reunidos em vista do que já se pensou originalmente, na qual o próprio estudante deveria se esforçar para compreender o sistema de pensamento desse filósofo, fazendo o seu próprio caminho, ou seja, nada de conhecimentos de “segunda mão”⁷⁶ -, demonstram o caráter extemporâneo de Schopenhauer. Na direção deste,

⁷⁵ A fala de Cristóvão, nesse sentido, é admirável: “Não combato a ciência/ combato a impertinência/ que se faz passar por ciência. Não sou contra a leitura/ mas contra quem arrota uma falsa cultura” (MOLIÈRE, 2008, p.107).

⁷⁶ “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,

Nietzsche diz que a filosofia excluída da universidade e, com isso, readquirindo autonomia, poderia se estruturar em um tribunal superior da cultura⁷⁷ que faz tanta falta a uma sociedade, e reitera: “[...] é uma necessidade da cultura privar a filosofia de qualquer reconhecimento do Estado e da Universidade” (NIETZSCHE, 2003d, p. 21).

Nietzsche, em sua defesa do autêntico ideal filosófico, demonstra a sua filiação ao projeto intelectual de Schopenhauer⁷⁸, considerando-o seu “educador”, pelo fato de ter se colocado contra os valores de sua época, não admitindo que os objetivos essenciais da cultura sejam determinados por valores contrários a ela, sejam os interesses utilitários do mercado ou os do Estado e a de “confundir” a formação do filósofo com a do “homem da ciência” e a do “[...] operário da filosofia” (GIACÓIA, 2005, p. 88). Nessas condições, a imagem de Schopenhauer se estrutura como modelo de educador que luta contra as limitações que sua época colocava ao genuíno ideal filosófico, à “verdadeira” filosofia.

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, 2003d, p. 217).

Para Nietzsche, Schopenhauer seria o modelo de educador, já que a função deste é instituir novamente o valor da existência e “elevar alguém acima da insuficiência da atualidade e de ensinar novamente a ser *simples* e *honesto* no pensamento e na vida” (NIETZSCHE, 2003d, p. 146). Com Schopenhauer, Nietzsche pôde compreender-se melhor em relação a si mesmo e é esse o sentido de sua gratidão. O gênio, de acordo com Nietzsche, utilizaria o conhecimento advindo da sua formação para cultivar os valores da vida, subjulgando, por consequência, os saberes desvinculados desta.

A relação entre saber desvinculado da vida, por sua vez, 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

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).

⁷⁷ Assim, “[...] também o filósofo pode ser útil à universidade, se longe de se confundir com ela, ao contrário, ele a vigiasse com uma certa e respeitosa distância” (NIETZSCHE, 2003d, p. 220).

⁷⁸ “É que, antes de mais nada, um governo não pagará pessoas para que contradigam direta ou mesmo indiretamente aquilo que faz apregoar em todos os púlpitos os milhares de sacerdotes ou professores de religião por ele empregados” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 4).

“homem teórico”, que separava a vida do pensamento. Em contraponto a tal educação, “Nietzsche sonha com um ideal de educação que o estudo dos gregos pré-platônicos lhe revelara, uma educação ancorada nas experiências da vida de cada indivíduo” (DIAS, 1991, p. 32-33). Dessa maneira, Nietzsche não despreza o indivíduo que valoriza o conhecimento, mas critica de forma intempestiva o ideário de educador da Alemanha do século XIX, cujo protótipo era de um sujeito (erudito) que conhecia demais o passado e, em decorrência negativa disso, acabava por não viver adequadamente o presente, não criando novos valores.

Com efeito, a educação formal, ministrada nas instituições de ensino da Alemanha Oitocentista, muitas vezes motivava o aniquilamento simbólico dos tipos geniais, pois a estrutura pedagógica dessas instituições de ensino não se encontrava preparada para receber adequadamente as exceções - as figuras singulares -, estabelecendo um parâmetro de educação padronizado, massificado, envelhecido. Nietzsche esclarece essa característica sobre a singularidade ao fazer analogia às espécies do reino animal e vegetal, onde apenas o “exemplar individual superior” lhes importa e não aquele que se encontra nivelado em erros ou em “preconceitos enraizados pela educação”:

A humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar grandes homens – eis aí a sua tarefa, e nenhuma outra’. Como gostaríamos de aplicar à sociedade e a seus fins um ensinamento que pudesse ser extraído da consideração de todas as espécies do reino animal e vegetal – para elas, somente o exemplar superior, o mais incomum, o mais poderoso, o mais complexo, o mais fecundo -, que prazer não haveria aí, se os preconceitos enraizados pela educação quanto à finalidade da sociedade não oferecessem uma pertinaz resistência! (NIETZSCHE, 2003d, p. 182).

A cultura, que não se dá ao acaso, mas que é fruto do intenso trabalho do espírito, pode servir à natureza, que continuamente desperdiça muita energia. Se a natureza só se importa com o exemplar superior, mas acaba por desperdiçar forças devido ao excesso e ao acaso, a cultura devir vir no sentido de “[...] extirpar as ervas daninhas que entravam o pleno desenvolvimento da planta humana” (KOFMAN, 1985, p. 87). Segundo Kofman,

[...] é apenas excepcionalmente e por acaso que a natureza coloca a planta humana nas condições mais propícias. A cultura deve pois ajudar a natureza, tomando-a ao mesmo tempo como modelo: ela deve perseguir os mesmos fins que ela, mas usar meios mais eficazes. Deve tomar nas mãos os seus negócios e gerir melhor a sua economia (KOFMAN, 1985, p. 88).

O “[...] abortamento do impulso crítico” (GIACÓIA, 2005, p. 88.) – que visa suprimir a singularidade do indivíduo – constitui, para Nietzsche, justamente o oposto do

sentido da verdadeira educação: a frágil semente, que servia de metáfora para o processo formativo, acaba sendo sufocada por entulhos desprovidos de organicidade e esse é justamente o melhor caminho para o conformismo político.

E agora, 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, 2003d, p. 213).

É necessário, por fim, destacar que “formar” não é “informar” e entre os dois conceitos há uma grande diferença de valores. O ato de “informar” não é “formar” um indivíduo. O ato de “formar” está relacionado à transmissão de vivências que proporcionam o desenvolvimento cultural e da língua para o indivíduo, possibilitando-lhe adquirir uma consciência crítica em relação ao contexto social no qual ele está inserido, favorecendo assim a sua inserção na vida prática de transformação e esforço por mudanças na realidade circundante. Formar não é propiciar apenas o desenvolvimento intelectual, mas também, a intuição, a sensibilidade, as vivências – não é algo, assim, utilitário, egoísta. “Informar”, no âmbito da ação pedagógica, consiste no ato de se transmitir conteúdos didáticos, sem que neles necessariamente exista uma efetiva relevância orgânica para o estudante – o eruditismo, inegavelmente, é um caso típico de informação -, que recebe continuamente uma grande quantidade de conteúdos que se tornam meros meios para a realização de fins (a aprovação no vestibular, por exemplo). A “informação” desprovida de reflexão motiva a passividade do estudante, que cria uma espécie de dependência simbólica em face do sistema pedagógico que lhe transmite tais informações, uma verdadeira submissão a parâmetros externos. Para Nietzsche, a educação deve engendrar a vida, pois, do contrário, torna-se mera mantenedora do *status quo*, cujo resultado é a acriticidade. A prática eruditista, em suma, torna-se acrítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa dissertação buscamos demonstrar a abrangência e complexidade do problema do eruditismo. Para tanto, foi sistematicamente delineada a limitação desse tipo de (in)formação, que se coloca numa via diametralmente antagônica a de uma formação genuína. Assim, apresentamos possíveis saídas, através do próprio Nietzsche (e um pouco além), para combater esse problema. O nosso objeto de estudo, dessa maneira, constituiu-se em um verdadeiro problema, digno de um vigoroso duelo desde a primeira linha. É justamente a ideia de duelo que perpassa essa dissertação. Nietzsche, intempestivo, é quem nos orienta justamente a esse espírito belicoso. Trabalhar intensamente com Nietzsche foi uma grande experiência: foi estar lado a lado, dia após dia, com um indivíduo intempestivo que, mesmo em pleno século XXI, permanece extemporâneo. Portanto, é como se a todo tempo o presente nos escapasse e nos incomodasse.

Todavia, várias janelas são abertas àqueles que tratam dessa espinhosa questão. O difícil é saber em qual delas entrar. É impossível, em um trabalho de caráter monográfico, se duplicar para poder estar em duas janelas ao mesmo tempo. Daí a limitação desse trabalho, mas que também encontra sua devida justificação: trata-se de uma análise de crítica ao eruditismo, de uma dissertação de mestrado, regida por normas muito específicas, por prazos, etc.

Nietzsche desenvolve suas críticas, obviamente, dentro de determinado contexto, mas não é por essa razão que suas teses se delimitam exclusivamente a um espaço temporal. Muito pelo contrário. As teses nietzschianas ecoam ainda hoje, século XXI e prova disso é que podemos fazer várias contextualizações de seu pensamento a partir de nosso cenário. Nessas considerações finais buscaremos, então, mesmo que minimamente, estabelecer paralelos entre as críticas de Nietzsche à educação de seu tempo e alguns problemas que se apresentam em nosso cenário.

A tendência à *ampliação máxima da cultura*, assim como a tendência à *redução e enfraquecimento da cultura*, que resultam em um prejuízo para a cultura, adquiriram enormes dimensões na contemporaneidade e, para uma vez mais nos limitarmos, na realidade brasileira. Antes de iniciarmos apontamentos entre Nietzsche e certos problemas relativos à educação no século XXI, convém destacar que nos deteremos em especial no que concerne à *ampliação máxima da cultura*, mas estabelecendo diálogo, também, com a tendência à *redução*. Pelo fato de que essas tendências estão unidas – de acordo com

Nietzsche, com o pérfido objetivo de corromper a cultura – é que se justifica o fato de analisarmos uma tendência que, aparentemente, é oposta a do nosso objeto de estudo.

É interessante mencionar, então, o caso de tantos cursos a distância que são oferecidos atualmente. O Brasil, por exemplo, é um país no qual essa educação é abundante e tende a crescer cada vez mais. Não se trata de realizar uma generalização e estabelecer um juízo de valor que diga que todos os cursos dessa modalidade sejam descompromissados com a educação, com a cultura, mas também de se visualizar essa esfera e de se questionar: esta forma de ensino é necessária para a educação, ou se trata, na maioria (ou minoria?) dos casos, de mero utilitarismo, massificação obtusa? A tendência à *ampliação máxima da cultura*, inquestionavelmente, culminou nesse tipo de educação⁷⁹. Não se trata, é digno de nota, de ver na educação a distância o problema em si mesmo, pois isso seria uma grande ingenuidade; também não é um problema apenas por causa da massificação, mas sem dúvida torna-se problemática devido ao lucro político: muito mais sujeitos formados com o mesmo investimento, uma verdadeira expansão econômica. Ao invés de contratar docentes e remunerá-los devidamente, cria-se a figura do tutor presencial e a do tutor a distância, personagens centrais para a consolidação e efetivação da educação a distância, mas que não tem, nem de longe, a mesma segurança dos docentes, como estabilidade, seguridade social, plano de saúde, entre outros benefícios. Trata-se, assim, de uma secularização da docência.

De fato, o utilitarismo, o egoísmo, converteu-se em grande problema na modernidade e na contemporaneidade esse caso-limite gerou, ancorado pelo egoísmo estatal, uma ampliação tão inócua de estabelecimentos de ensino que só fazem gerar a barbárie por excelência, uma funesta ampliação da zona de influência política, interesseira. Veja-se, novamente, o excesso de instituições de ensino a distância, que muitas vezes não preparam seus “estudantes”. Aulas via internet – um meio, sem dúvida, que pode favorecer a cultura, a formação, mas que acaba por se tornar, não raro, um mero manancial de informações desconexas entre si -, uma vez por semana (sendo o turno constituído por apenas duas horas), para formar tecnólogos, bacharéis e licenciados. Mas o Estado venera essas atitudes e apóia. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), por exemplo, nos comprova essa tese⁸⁰. Uma vez mais é importante deixar claro que o problema não consiste na educação a distância em si mesma, nem em aulas via internet, pelo simples fato de que aulas pela internet podem ser

⁷⁹ Sob essa perspectiva, um trabalho com enfoque no ensino de filosofia a partir de Nietzsche, com cuidado especial para o caso dos cursos à distância, tornar-se-ia de grande utilidade – utilidade e não utilitarismo, egoísmo -, ainda mais com essa modalidade tornando-se cada vez mais massiva.

⁸⁰ Para efeitos de comprovação, são dignos de referência o artigo 32, parágrafo 4º e o artigo 80 da referida legislação.

excelentes assim como aulas presenciais podem ser horríveis, mas trata-se de observar criticamente o egoísmo político, o pérfido lucro político.

Uma vez que o presente estudo se propõe ao combate, poderíamos permanecer nessa esteira, polemizando: quem está por trás da massificação só pode ser o Estado – e também, evidentemente, os comerciantes do ensino. Assim, muitas universidades, com seus docentes-eruditos, às vezes até contra a própria vontade, acabam por servir a um tipo de ensino que difere em vários aspectos de uma formação genuína. Contudo, na medida em que a LDB regulamenta a educação a distância, torna-se dever do Estado, sob a égide da Universidade, arcar com tal encargo. É válido deixar claro, todavia, que essa ideia apresentada é sempre algo em perspectiva. Poderíamos, por exemplo, desenvolver comentários favoráveis às intenções do Estado, todavia, o teor nietzschiano, mote dessa dissertação, é muito mais condizente com a crítica do que com a apologia – e também nos encontramos mais do lado de Nietzsche.

Com tais ideias, enfim, podemos perceber a união das referidas tendências, que só aparentemente se parecem opostas: os eruditos (ou não-eruditos, pois muitos que se propõem a trabalhar em prol desse ensino são verdadeiramente filisteus da cultura) cooperam, escrevendo materiais didáticos para favorecer (na medida em que se favorecem) a *ampliação máxima da cultura*. Títulos são dispensados, dinheiro destinado, (in)formação atrás de (in)formação: dito no espírito do pensamento de Nietzsche, é o reino da barbárie, ou seja, da ausência de sentido. Tutores, coordenadores de pólo, docentes: tudo devidamente engrenado *pelo* Estado em prol da corrupção da cultura. Tudo de mãos dadas: o Estado englobou tudo aos seus fins, nada o escapa e mesmo os críticos são por ele tragados. Talvez essa seja a maior de todas as aporias desse contexto: como se posicionar contra o Estado, na medida em que este se cerca de todos os meios para (i)mobilizar os indivíduos a seus fins?

Vê-se grandemente, pelo menos no Brasil, um esvaziamento da erudição, a pressa convertendo-se em carro-chefe da “educação”. O trabalho erudito, desta feita, que resulta em uma demora excessiva em determinado ponto, cada vez menos acontece; a massificação, que sempre se moveu em prol da pressa, deparou-se com o eruditismo em disparada; e o jornalismo deu as mãos a estas duas tendências, manifestando júbilo pela barbárie, pela vulgarização. A expansão econômica, uma vez que visa englobar para si todos os indivíduos, é a que mais ajuda a criar um esvaziamento da erudição. Poderia ser feita a seguinte reflexão nesse momento: uma vez que a erudição é um prejuízo para a cultura, tudo aquilo que vai contra isto deveria ser valorizado. Todavia, tal pensamento é repleto de falhas, até porque, conforme dito ao longo desta dissertação, há uma boa e uma má erudição, ou seja,

uma erudição que serve de meio ao indivíduo – é o caso de Nietzsche - e uma erudição pervertida em eruditismo – é o caso de Wilamowitz -, que trata o conhecimento como fim em si mesmo. Mas, o que é ainda mais dramático, é que poderíamos afirmar que é preferível o eruditismo ao filisteísmo. A expansão econômica, a saber, o lucro econômico, que se trata de uma ampliação da zona de influência do Estado, gesta por excelência o filisteísmo, por mais que possa nascer algo benéfico à educação. A crítica, assim, consiste em ir à raiz de um problema, qual seja, quem está por trás (e pela frente) da educação a distância – que não é ruim por si mesma – é o Estado, instituição essencialmente utilitária, corruptora, assim como também está por trás da educação presencial. Disso decorre que a já mencionada aporia seja demasiado complexa e só em um porvir pode ser abalada.

Ainda que não tenhamos nos furtado da polêmica, do combate, vários nomes de instituições e de indivíduos foram omitidos. Nessa medida, fomos menos radicais que o teor dos textos nietzschianos, que apresentavam de forma explícita o nome do indivíduo ou da instituição a que se opunha. Porém, isso não se torna um demérito desse trabalho, pois, dessa forma, vários questionamentos podem ser feitos acerca dos mais diversos casos, não se limitando a uma situação específica. O fato que permanece é que se posicionar contra a corrupção da cultura torna-se sinônimo de crítica à *ampliação máxima da cultura* e, evidentemente, de crítica à *redução e enfraquecimento da cultura*.

REFERÊNCIAS

- BENCHIMOL, Márcio. **Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. Convergências entre Schopenhauer e Nietzsche na crítica da filosofia acadêmica. **Intuição**, v.2, n. 3, 2009, p. 257-278.
- _____. **Richard Wagner: artista trágico ou apologeta do ideal ascético?** **Revista Exagium**, v. 6, 2009, p. 16-34.
- BRASIL, LDB. Lei 9394/96. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Disponível em < www.mec.gov.br>. Acesso em: 27 maio 2012.
- BRITTO, Fabiano de Lemos. Nietzsche, *Bildung* e a tradição magisterial da filologia alemã. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 149-181, 2008.
- CASANOVA, Marco Antonio. **O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche. In: PINHEIRO, P.; FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A. (Org.). **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- COPELSTON, Frederick. **Nietzsche: filósofo da cultura**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
- CURY, Augusto Jorge. **Os segredos do Pai-Nosso**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche educador**. São Paulo: Scipione, 1991.
- GALLO, S. Crítica da cultura, educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner. In: PINHEIRO, P.; FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A. (Org.). **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- _____. **Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche**. Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, outubro, 2005, p. 77-96.
- GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Tradução de Lourival Holt Albuquerque. São Paulo: Abril, 2010.
- KOFMAN, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas *Extemporâneas* ou a dupla simulação. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** Tradução de Milton Nascimento e Sônia Salztein Goldeberg. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LANGELLORRI, Osvaldo. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 11, 2001.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche e a educação**. Tradução de Semiramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

MACHADO, Roberto (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: UNIJUÍ, 2001.

MOLIÈRE. **As eruditas**. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

NEUKAMP, Elenilton. **Nietzsche, o professor**. São Leopoldo: Óikos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Ecce Homo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Obras incompletas vol. II**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

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

_____. **Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003c.

_____. **III Consideração Intempestiva - Schopenhauer como educador**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2003d.

RANGEL, Marcelo de Mello. Do lembrar e do esquecer a partir de Nietzsche. **Revista Pontes**, v. 11, p. 72-81, 2010.

_____. Sobre a utilidade e desvantagem da ciência histórica, segundo Nietzsche e Gumbrecht. **Dimensões**, v. 24, p. 208-241, 2010.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Tradução de Pedro Sussekind. L&PM: 2010.

RODRIGUES, Luzia Gontijo. **Nietzsche e os gregos: arte e “mal-estar” na cultura**. São Paulo: Annablume, 1998.

ROHDE, Erwin. Filologia retrógrada. In: MACHADO, Roberto (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

SANTOS, Laura. **Educação e cultura em Nietzsche**. Braga: Universidade do Minho, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia universitária**. Tradução de Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SOCHODOLAK, Hélio. **O jovem Nietzsche e a história**: como ser intempestivo e duelar com o seu tempo. São Paulo: Annablume, 2009.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

WAGNER, Richard. **A Arte e a Revolução**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1990.

_____. Carta aberta a Friedrich Nietzsche. In: MACHADO, Roberto (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

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

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. Filologia do futuro! In: MACHADO, Roberto (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

WINCKELMANN, Johann Joachim. **Reflexões sobre a Arte Antiga**. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1975.