

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – CED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

Rodrigo Mafalda

**A IDEIA DE FORMAÇÃO - CONTINUIDADES E
RUPTURAS ENTRE NIETZSCHE E SCHOPENHAUER**

**Dissertação submetida ao
Programa de Pós-Graduação
em Educação, da Universidade
Federal de Santa Catarina,
para obtenção de Grau de
Mestre em Educação.
Orientador(a): Profa. Dra.
Lúcia Schneider Hardt**

Florianópolis
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

M187i Mafalda, Rodrigo
A idéia de formação [dissertação] : continuidades e rupturas entre Nietzsche e Schopenhauer / Rodrigo Mafalda ; orientadora, Lúcia Schneider Hardt. - Florianópolis, SC, 2011. 182 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Formação. 3. Cultura. 4. Filósofos. 5. Vida. 6. Arte. I. Hardt, Lúcia Schneider. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.

CDU 37

**A IDEIA DE FORMAÇÃO - CONTINUIDADES E
RUPTURAS ENTRE NIETZSCHE E SCHOPENHAUER**

Este (a) Dissertação/Tese foi julgado(a) adequado(a) para obtenção do Título de Mestre em Educação, e aprovad(o)a em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE/UFSC.

Sala 208 do CED/UFSC, 19 de agosto de 2011

Banca Examinadora

Profa. Dra. Lúcia Schneider Hardt
Orientadora - UFSC

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
PUC/PR

Profa. Dra. Rosana Silva de Moura
UFSC

Profa. Dra. Heloiza Barbosa

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a vida, por isso, meus agradecimentos inicialmente vão diretamente aos meus pais. Em especial, agradeço minha mãe e minha avó materna, meus irmãos Antonio e Niége, por uma vida cheia de carinho, descobertas e alegrias. Aos meus queridos amigos (as) de Carazinho - RS. Agradeço minha mãe, por permitir sempre a folia dos meus amigos, meu entusiasmo e minhas músicas em volume máximo. Cantei e dancei o bastante e agora resolvi escrever.

Agradeço nessa nova etapa, minha nova família, em especial minha amada Nilvani Popeng e minhas enteadas pequeninas Lara e Sofia Popeng.

Agradeço as oportunidades e a atenção da Prof.^a Lúcia Schneider Hardt, e as decididas aulas da Prof.^a Marlene Dozol sobre formação. Quero aproveitar e agradecer os professores da banca por sua efetiva e afetiva presença. Em nome de vários professores do departamento de filosofia da UFSC um agradecimento especial ao Prof. Leo Afonso Staudt ao qual tomei conhecimento de Schopenhauer. Com suas aulas melhorei minha capacidade de conhecer quem já era meu obscuro e predileto filósofo: Nietzsche.

Nessa trajetória, não posso deixar de agradecer também as conversas intermináveis com meus colegas de mestrado e com minha Tia Marli Gema Stein e o meu primo Paulo Gomes que com carinho suportam-me (Nietzsche e Schopenhauer) desde o TCC.

Ao Estado, do CNPQ a CAPES ao Departamento de Educação agradeço também todo o financiamento da pesquisa (bolsa).

**Aos homens e mulheres dedicados a
sua própria e melhor formação.**

**“Sou um homem afortunado, na minha vida nada me foi
fácil.”
Sigmund Freud**

RESUMO

Quando perguntamos sobre o que é uma boa formação (Bildung), não temos dúvida, o assunto é polêmico, e se estamos dispostos ao diálogo, temos um assunto que não tem hora para terminar. Deste assunto, de modo íntimo, falamos de mestres e de autênticos educadores, da cultura e da importância ou não de certos conteúdos e conhecimentos para uma devida formação humana. O presente texto versa sobre a ideia de formação humana. A abordagem foi realizada considerando dois grandes filósofos: Schopenhauer e Nietzsche. Para este temos uma alternativa e uma expressiva afirmação: a formação de si mesmo é o primeiro quesito de um filósofo como educador; de um educador enquanto libertador. Está implicada igualmente a relação mestre – discípulo, que cultivada em um contexto livre acaba por transformar o discípulo em mestre; quando o primeiro é capaz de romper e opor-se àquilo que o influenciou. Destes pensadores vamos encontrar a relação entre conteúdo, mestre e discípulo; mas principalmente, duas filosofias, duas fundamentações e dois modos de ver o mundo e a própria formação humana cultural. Neste contexto o tema remete a contemporaneidade, desejando dar continuidade a este debate, afirmando a necessidade do espírito livre para que a ideia de formação possa ser vivenciada nos espaços educacionais.

Palavras-chave: Formação – Cultura – Filósofos – Educação – Vida - Arte

ABSTRACT

When we ask, what a good education (Bildung) is, we have no doubt the subject is controversial, and if we are willing to dialogue, this subject does not have time to finish. About This subject, in an intimate way, we talk about teachers and authentic educators; about culture and the importance or otherwise of certain content and knowledge for a proper human development. This text deals with the idea of human development. The approach considered two great philosophers: Schopenhauer and Nietzsche. For him, we have an alternative and a significant statement: a self formation is the first item to a philosopher as an educator, a teacher as deliverer. Is also involved the relation teacher – student; that, when it is growing in a free context, turn the disciple into a master, if the disciple is capable of breaking off and rebels against all things that has influenced him. With these thinkers we will find the relationship between content, master and disciple, but more important, two philosophies, two foundations and two ways of seeing the world, the human and cultural development itself. In this context, the issue relates to the contemporaneity, wishing to continue this debate, stressing the need of the free spirit to experience the formation idea in educational places.

Keywords: Education - Culture - Philosophy - Education - Life - Art

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
1. INTRODUÇÃO	14
2. EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO E AS CONDIÇÕES DE CADA TEMPO	32
2.1. O “filisteu da cultura” e a erudição como o “modelo ilustre” da decadência da cultura e da educação	32
2.2. A massificação na ampliação e na redução da cultura	45
2.3. Nietzsche discípulo e educador, a escrita, o pensar por si mesmo e o estilo do mestre Schopenhauer	56
3. PARA ENTENDER MELHOR O PENSAMENTO DE NIETZSCHE: O MUNDO DA VONTADE PARA O MESTRE SCHOPENHAUER	85
3.1. Primeira noção do discípulo: o mundo para Schopenhauer	85
3.2. Segunda noção do discípulo: o problema do mundo para Schopenhauer	102
3.3. Terceira noção do discípulo: a solução para Schopenhauer	118
4. NIETZSCHE: ESTÉTICA E A FORMAÇÃO COMO TRANSFIGURAÇÃO DA IDEIA DE VONTADE DO MESTRE	130
4.1. Nietzsche educador e filósofo e a filosofia de Schopenhauer	130
4.2. A “filosofia trágica” de Nietzsche como transmutação da vontade em vontade de potência	143
4.3. Cultura e a filosofia do espírito livre de Nietzsche	157
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	178

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação de mestrado, vai se ocupar de uma não rara missão. A partir de uma relação dos escritos do mestre ao discípulo, queremos reapresentar dois grandes pensadores para os debates sobre educação: Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche (1844-1900). Vamos apresentar um Nietzsche discípulo, filósofo e educador a favor e contra seu mestre Schopenhauer. Quem sabe, ao final da leitura poderemos dizer: temos duas filosofias, duas vontades e duas fundamentações para uma ideia de formação humana e de cultura. E uma só escolha. E questionar: Uma só escolha? Isso por si só, neste esclarecimento de duas filosofias e fundamentações, já seria ótimo, para pensarmos os termos “educação” e “formação”.

Escrever sobre estes autores e o tema da educação é partir dos problemas e dos escritos existenciais do jovem filósofo e filólogo Nietzsche, no contexto de sua época. Para isso, vamos recuperar seus primeiros escritos de 1872-76, analisar sua intempestiva dissertação *Schopenhauer como Educador* e suas leituras estéticas e filosóficas sobre a “tragédia grega”, como primordiais ao assunto.

A partir de uma chave interpretativa e polêmica, verificamos um Nietzsche contra e a favor da tradição e da erudição da época, e, deste modo, vamos entender sua maneira de pensar o conceito de formação e cultura.

Através do estilo filosófico do mestre Schopenhauer vamos esclarecer algumas das posições de Nietzsche, suscitadas por ele mesmo, e reconhecer a autenticidade de uma autoformação como expressiva ideia de educação.

Nossa pretensão é reorganizar alguns dos reconhecidos pensamentos de Nietzsche a partir das perspectivas: mestre-discípulo, tradição, erudição e história. Alguns de seus principais pensamentos são influenciados pelos escritos de Schopenhauer, principalmente pela obra *O Mundo como Vontade e Representação*. Nesta dissertação devemos desvelar sua leitura e

relação com o mestre. Depois, também, o distanciamento de Nietzsche em relação à filosofia de Schopenhauer.

Podemos reparar, como pressuposto considerável de nossa investigação, que a história da filosofia ou do pensamento humano não passa, muitas vezes, de uma relação concreta, subjetiva e objetiva entre pensamentos de discípulos e mestres. A relação Schopenhauer/Nietzsche é o nosso maior exemplo. De modo geral, temos o exemplo clássico da Paidéia Grega, como espaço e referencial de debates em torno da formação do homem. O exemplo, de mestre e discípulo, entre Sócrates e Platão enquanto concordância de pensamento filosófico (interpretação do discípulo Platão), e de Platão com Aristóteles como exemplo de certa discordância, e objeção de um modo de pensar o mundo e o conhecimento. Isso é comum e contínuo já entre escolas pré-socráticas, depois, no período socrático, helênico; entre ecléticos, céticos, epicuristas e estóicos essa relação e oposição sempre é reconhecida. Perpassando o estágio da filosofia medieval e correspondendo a algumas das várias noções e posições filosóficas do período moderno e contemporâneo podemos perceber as relações entre mestre e discípulo. Na história da filosofia podemos perceber a notoriedade de um e outro filósofo e filosofia, a partir do próprio descaso ou não, com os demais filósofos (mestres) e filosofias. É notório que grandes pensadores queiram estar ao lado de alguns dos eminentes filósofos, e acima de outros pensadores da tradição e da época. De maneira geral, e ideal (idealismo), existe um esforço dialético do pensamento na filosofia, em sua história.

Obviamente, temos relações de mestres e discípulos no espaço acadêmico e não acadêmico, no caso de Nietzsche, isso corresponde a uma diferença importante. Nietzsche escreveu sobre o exemplo e o modelo de Schopenhauer como educador. Este, como professor, fez duras críticas contra Hegel na época, na universidade de Berlim. Disputou com Hegel a atenção dos alunos ministrando aulas no mesmo horário, mas jamais foi escolhido pelos alunos. Seu afastamento dos meios acadêmicos é seu desprendimento filosófico a época, e representou sua autenticidade.

Queremos a partir destes filósofos, através da filosofia de Nietzsche principalmente, observar a relação e o sentido entre ser mestre e discípulo. Não vamos deixar, com isso, de reconhecer o mestre Schopenhauer como autêntico filósofo e sua filosofia como ponto de partida da filosofia de Nietzsche como filosofias propriamente extemporâneas. Filósofos para muitos e para ninguém.

Para encontrar uma e outra filosofia, vamos ressaltar nas linhas desta pesquisa, também como objetivo principal desta dissertação, um “Schopenhauer como educador” segundo o próprio Nietzsche, e sem ele. De três unidades ou capítulos principais, a segunda unidade será dedicada ao resumo do pensamento de Schopenhauer, que tanto concretizou a filosofia de Nietzsche.

Para reconhecer a ideia de formação no texto temos essa experiência de Nietzsche com o mestre, por isso, nosso objetivo é relacionar e integrar essas unidades, essa estrutura do texto para uma melhor absorção dessa relação. A vida enquanto “negação da vontade” para Schopenhauer, e “afirmação da vontade” para Nietzsche, indica essa integralidade e o indício de uma perspectiva estética diferenciada, e principalmente, autoformativa quando afirmação da vontade.

Apesar de algumas aproximações, relacionar o mundo do mestre enquanto “vontade” e “representação”, em oposição direta ao “espírito dionisíaco” de Nietzsche, é uma de nossas estratégias. Vamos demarcar uma “filosofia pessimista” como negativa, e uma “filosofia trágica” como afirmativa; e, mesmo enquanto oposição, exemplo claro da influência de Schopenhauer na filosofia de Nietzsche.

No conjunto do desenvolvimento, dos escritos pesquisados e descritos a seguir, teremos a forma, o substrato e o conteúdo de uma relação e oposição formativa entre o mestre e o discípulo.

Um conceito ou ideia de mestre e discípulo em particular subjaz o texto, partindo muitas vezes de algumas relações explícitas com a filosofia de Schopenhauer, de um “estilo”, e de

um modo de escrever semelhante (por aforismos) exaltaremos essa relação de Nietzsche com o mestre.

A própria amizade, depois inimizade, preponderantemente intelectual de Nietzsche, por exemplo, com grandes nomes como Sócrates, Platão, Schopenhauer e o músico Wagner, determinam bem o seu caráter crítico de pensar a cultura, o mundo e a vida.

O modo de como pensou o seu tempo como particularmente decadente é preponderante em seu pensamento. E a decadência para ele, sempre foi, e é o seu verdadeiro problema em relação à cultura. Ao pensar a educação, é a decadência da nossa civilização, de um modo mais geral, que fazia Nietzsche penar. Neste trabalho, queremos compreender o sentido de uma vida, formação, educação, de um Estado e de um professor ou educador decadente.

De qualquer forma, veremos através de Nietzsche e Schopenhauer, a confirmação de uma vida repleta de inquietações, realizações, de experiências e pensamentos no meio das mais difíceis condições.

1. INTRODUÇÃO

O presente texto – agora uma explicação mais específica que na apresentação - é dividido em três unidades/capítulos ou momentos importantes: um momento que vamos nominar como “preciso”, outro momento como “precioso” e outro como “bem pensado”, vão guiar o debate e caracterizá-lo. Como um guia conceitual de acesso ao texto, estamos dispostos a explicar e justificar nossas decisões a respeito de sua estrutura.

Porém, antes de indicar e retomar os esclarecimentos específicos sobre esses momentos e a estrutura, alguns esclarecimentos gerais são necessários como introdução. Queremos pontuar alguns dos interesses e objetivos gerais dessa dissertação.

Mesmo com o apoio dado ao mestre Schopenhauer por Nietzsche (do jovem Nietzsche principalmente), e delimitando a perspectiva da nossa pesquisa, devemos defender que as linhas de fundamentação da filosofia da educação não devem confundir o mestre Schopenhauer para Nietzsche, sem antes desmistificar e reinterpretar a visão filosófica de Schopenhauer, mais tarde, feita pelo próprio Nietzsche.

Apesar das descrições e protestos afetuosos e sinceros que Nietzsche fez por escrito sobre o mestre, em relação à situação ruim do filósofo e de sua filosofia na Alemanha da época, mesmo como ícone de educador para Nietzsche, como veremos a seguir, precisamos saber que a concepção filosófica de Schopenhauer, em vários pontos relevantes a uma fundamentação da educação, não correspondem à filosofia de Nietzsche.

Este descaso ou omissão da diferença filosófica entre eles, da “influência contrária” de Schopenhauer e da sua filosofia nos tratados e na vida de Nietzsche, tem como resultado não apenas uma má informação e comprovado desconhecimento sobre estas filosofias, mas um fundamento equivocado ao tema: formação¹.

¹ Formação (ai. Bildung). No sentido específico que esta palavra assume em filosofia e em pedagogia, em relação com o termo alemão correspondente, indica o processo de educação ou de civilização, que se

É importante reafirmar o assunto formação como tema central aqui para estes pensadores. Para nós mestrandos, foi uma novidade intelectual de extrema importância. Ao iniciar alguns estudos e pesquisas para o mestrado sobre educação no Centro de Ciências da Educação (CED / UFSC), em 2009, fomos além de algumas posições filosóficas, sociológicas e psicológicas sobre formação do ser humano, pois reconhecemos o termo “formação” como um conceito chave de interpretação do sentido de educar e aprender. Isso é estratégico para este texto.

De fato, temos isso como um sucinto pressuposto: educar implica um desejo de uma devida e necessária formação. De uma transformação humana, mesmo que futura, sem a qual, parece perder todo o sentido o ato de aprender ou conhecer algo.

Para o filósofo Kant, por exemplo, determinar alguns comportamentos (disciplinar) é fundamental na infância, inclusive, para ele; muitas vezes a disciplina é mais importante que a aprendizagem propriamente dita. Podemos entender talvez que a ideia de uma rigorosa disciplina na infância só faz sentido se realmente temos como resultado um aumento da capacidade de aprendizagem desta criança no futuro, isto é, e deste modo à possibilidade de uma melhor formação.

Nietzsche também contesta ideias fúnebres e “livres” de ensino, totalmente deslocadas da tradição. Com ressalvas, ele indica sempre uma disciplinada atitude sua frente aos estudos da tradição clássica e antiga, referente aos estudos da linguagem grega e latina (estudos filológicos). Neste contexto poético, aprova várias vezes o pressuposto da disciplina e da imitação (mimeses) de um modelo, como início e proposta de uma formação humana, inclusive, em sua dissertação sobre o mestre, não vai deixar de indicar a preguiça como característica negativa da maioria das pessoas.

De qualquer modo, uma educação correta, para ele, deve justamente “aspirar e habituar o jovem a uma estrita obediência

expressa nas duas significações de cultura, entendida como educação e como sistema de valores simbólicos (v. Cultura). ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. 5ª edição. SP. Martins Fontes, 2007.

sob a autoridade do gênio “[...] o “laissez-faire” (deixe-fazer) universal do que se chama “livre personalidade” só pode ser o sinal distintivo da barbárie na educação” (NIETZSCHE, F. 2009. p. 86-87). Porém, de sua época advertiu Nietzsche, em relação à língua, por exemplo, que nada restou da influência do modelo clássico. Por isso seria preciso constatar imensa seriedade com a qual os Gregos e Romanos consideravam e tratavam sua língua desde a adolescência. Não podendo deixar de reconhecer o valor e o modelo de genialidade destes povos, quando o sentido da formação espiritual se perde, Nietzsche escreveu:

[...] é preciso saber por experiência própria, como a língua é difícil; é preciso, ao preço de longas pesquisas e de longas lutas, alcançar a via por onde marcharam os nossos grandes poetas, para perceber com que leveza e beleza eles marcharam e com que inaptidão e grandiloquência os outros os seguiram. (Idem. *Ibidem*. Pág. 89).

Todo caso, no seu texto *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche assume a autodisciplina e a coragem como fundamental a um filósofo, deste modo, como pensador autêntico e educador indicará Schopenhauer como exemplo. É necessário para Nietzsche este reconhecimento do mestre, sua própria busca de autoformação é característica dos fortes de espírito, por isso, uma busca de autoformação não é independente de um modelo.

Segundo Rosa Dias (1991), pode parecer estranho ouvir Nietzsche recomendar aos que querem se educar que procurem um modelo para imitar. É estranho, justamente, porque ele usa o conceito “filisteu da cultura” como dependência ao pensamento alheio como aspecto negativo. Mas, Nietzsche adverte para o perigo, isto é, é preciso notar a que tipo de imitação Nietzsche se refere, pois é preciso um modelo que ao mesmo tempo eduque e eleve. “Para ele é preciso uma imitação criadora, ativa e deliberada (pulsante), que permita a superação de si mesmo e a anulação do efeito paralisante de sua época”. (DIAS, 1991. p 75-

76) A fim de compreender melhor essa relação entre mestre/discípulo Nietzsche também indica o distanciamento da situação na própria situação *Unzeitgemäßheit* como aspecto fundamental na ideia de formação, ele escreve um capítulo famoso em sua filosofia do martelo sobre o aprender a ver, aprender a pensar, a falar e a escrever como regular a uma cultura nobre.²

A influência do mundo clássico na formação de Nietzsche, do povo e do modo helênico de ser, sempre foi ponto decisivo também para sua formação filosófica e criativa, e, é através destes estudos e modelos antigos que, em comparação, vai indicar a decadência dos estabelecimentos modernos de ensino da Alemanha na época.

Em relação ao disciplinar, por exemplo, conforme nossa comentadora Rosa Dias, para Nietzsche adestrar/cultivar (*Züchtung*) é diferente de domesticar (*Zähmung*). O problema é que a educação moderna para ele é sinônimo de domesticação, e o ideal deste tipo de educação é formar o jovem para ser ou erudito, ou comerciante ou funcionário do Estado, e apenas isso. O objetivo nestes três casos acima citados é transformar o jovem em uma criatura dócil e frágil, indolente (passiva) e obediente aos valores em curso. Segundo Nietzsche, assim trabalha a educação moderna.

Neste sentido moderno de educação versus domesticação, cultura e educação, são sinônimos de “domesticação coletiva”. No entanto, uma tradição cultural vital, vê na cultura e na educação os sinônimos de “adestramento seletivo” e “formação de si”. Para Nietzsche adestrar e cultivar significa: “[...] um meio enorme de acumulação de forças da humanidade, de tal modo que as gerações possam continuar a construir a partir do trabalho das que as precederam, desenvolver-

² Aprender a *ver*, aprender a *pensar*, aprender a *falar* e *escrever* – são horizontes teóricos integrantes do conceito de *Bildung* para Nietzsche. É do capítulo “O que os alemães estão perdendo” da obra *Crepúsculo dos Ídolos*.

se e tornar-se mais fortes, não somente exteriormente, mas interiormente, organicamente”. (NIETZSCHE, § 212. Fragmento de 1888. Ipub. DIAS, 1991. p 86).

Diferente do ideal moderno de domesticação, o produto desse adestramento e cultivo de si não é um indivíduo fabricado em série. Um indivíduo adestrado não está adaptado as condições de seu meio, por exemplo, a serviço das convenções do Estado ou da Igreja. Pois o homem é capaz de crescer, por si mesmo, a partir do acúmulo de forças deixadas pelas gerações passadas sem ser apenas conduzido. Segundo Nietzsche, precisamos da cultura que acumule as forças do passado voltado para o futuro, sendo capaz de ser o homem mesmo este futuro. Um espírito adestrado é capaz de mandar em si mesmo e com responsabilidade sem precisar recorrer a qualquer instância autoritária.

No momento e a seguir, apesar da importância requerida em todos os meios educacionais, não pretendemos estabelecer simplesmente um comportamento X ou Y do homem como implicação de uma adequada formação. Nossa pretensão, no entanto, é encontrar uma nova perspectiva, uma nova definição, mesmo que geral e indireta da ideia de mestria e formação integral do ser humano (do espírito).

De maneira direta, e conseqüentemente, pensar o seu oposto, as causas da má formação humana é um dos principais motivos do texto.

O que pretendemos problematizar a partir destes pensadores é o próprio ato de entender e fundamentar o conceito de formação, inclusive, como uma formação necessária para todos. Para isso, discutir os fundamentos da sociedade em um determinado tempo versus o indivíduo (sua singularidade), neste contexto de ideias sobre cultura, educação, arte, ciência, religião e filosofia é algo decisivo.

Antes de qualquer direção e propósito, nossa preocupação advém de um foco que pensa os movimentos históricos do pensamento e da condição humana. Com a ideia de cultura versus erudição o que queremos, é pensar os contextos e as limitações de uma mudança realmente acontecer nos meios acadêmicos atualmente.

Nossa tarefa textual é contribuir assim com o processo reflexivo, visando uma melhor formação do educador sobre suas condições de trabalho e ação. Necessitamos situar melhor nossas atitudes como docentes. Talvez juntar de imediato a perspectiva filosófica e estética e superar os limites atuais em uma sala de aula repleta de objetividade e ciência.

Na busca de melhor ordenamento das ideias destes pensadores, encontramos um modo de organização e uma proposta de exposição do texto. Por isso, uma orientação sobre a estrutura e o esquema ilustrativo do nosso texto é necessária.

De modo geral e intuitivamente, a dimensão da estrutura do texto é a mesma de uma relação entre discípulo e mestre. Isto significa que, todo discípulo precisa do mestre como ponto de apoio, de uma libertação de si mesmo, isso se expressa já no primeiro capítulo desta dissertação, o encontro de Nietzsche com os escritos de Schopenhauer. Partimos também de uma ideia de formação, no qual todo discípulo participa de um modelo e de uma problemática como algo “precioso” para ele, então, é o que vamos explicitar no segundo capítulo dessa dissertação, ao apresentar a filosofia de Schopenhauer.

Conforme o texto dissertativo a seguir o discípulo precisa ter o que pensar e refletir, considerando o mestre o material inicial que o faça “bem pensar”, organizamos o nosso terceiro e último capítulo dedicado ao filósofo Nietzsche, ao seu distanciamento do mestre. Neste contexto, no entanto, bem pensar, tem um sentido diferente de “pensar bem”, isto é, *bem pensar* não tem o sentido de acompanhar o mestre e os dogmas de um determinado conhecimento. Para nossa exposição, “bem pensado” tem um sentido oposto de simplesmente deixar-se influenciar-se pelo mestre. Temos através de Nietzsche e Schopenhauer e na estrutura do texto um discípulo ao encontro do mestre, mas não como um seguidor deste, assim, uma visão abrangente de todo o conteúdo e debate do texto liga-se a sua dimensão formal, a sua estrutura. Na verdade – como anunciou Nietzsche em seu Zarathustra – mal se recompensa a um mestre, se dele ficarmos sempre discípulos. Vamos explicar:

O que se imagina com estes termos “preciso” e “precioso”? Com uma ideia de algo “bem pensado”?

De modo geral, queremos uma relação entre o conteúdo e a disposição formal do texto, é nosso inestimável método de debate futuro e exposição, de início, apenas isso. Vamos seguir nosso objetivo de explicar as relações entre mestre e discípulo, entre Schopenhauer e Nietzsche e o tema: educação versus formação. Afinal de contas, temos aqui, um Nietzsche com Schopenhauer, dito por ele mesmo seu mestre e autêntico filósofo, e um segundo e terceiro Nietzsche, bem reconhecido por seus comentadores, distante do mestre, este distanciamento, como momento final do nosso desenvolvimento é a ideia de algo bem pensado. Neste sentido, recortes entre um e outro Nietzsche, são necessários, no âmbito estrutural do texto, indispensáveis, para uma melhor compreensão do assunto. Sem esquecer que a estrutura interna do pensamento de Nietzsche modifica-se em determinadas fases conceituais, a pesquisa acolhe uma e outra fase sempre como aproximação e ruptura entre Nietzsche e Schopenhauer.

Dentre absurdas e reconhecidas interpretações já feitas dos textos de Nietzsche, mas no movimento interpretativo sobre este intempestivo autor, alguns erros serão talvez, inevitáveis. Não queremos fracassar, o cuidado será redobrado. Para evitar algumas contradições, uma lógica informal expositiva e estrutural se consolidou nesta dissertação.

Por isso gostaríamos que a leitura ocorresse a partir dessa interpretação da ideia de formação como algo: preciso, precioso e bem pensado.

Como já foi dito, são três momentos e figurações distintas, no conjunto, complementares, que figuram esteticamente a estratégia de quem tenciona a relação e o confronto de ideias semelhantes e opostas. Nas “considerações finais” o arremate desta tensão curiosa, e da distinta disposição deste texto, define o trabalho de pesquisa e escrita.

O momento preciso, o primeiro capítulo do desenvolvimento, tenciona revelar, mesmo que em vários sentidos um mesmo significado, a relação do mestre

Schopenhauer com algumas das ideias e perspectivas de Nietzsche sobre educação e formação.

Como já deixamos claro, uma avaliação das perspectivas daquele tempo, das concepções da época, é de extrema necessidade para entendermos os assuntos e os conceitos destes dois filósofos. Levando em conta já um “Nietzsche Educador” por meio da obra: *Escritos Sobre a Educação*, de 1872-74 vamos recuperar a noção que ele tinha do mestre, da educação e da cultura geral da época. Sem deixar de incluir grandes comentadores (as) da obra de Nietzsche no Brasil. Queremos valorizar essa tendência.

Obviamente, imaginamos uma comparação com os tempos atuais, pois uma crítica subjaz o texto, também como um problema atual, sugere sua leitura e uso.

A partir da filosofia de Schopenhauer temos um desafio, pois, não vamos deixar de confrontar o jovem com o velho ou segundo e terceiro Nietzsche.

Neste contexto que chamamos de preciso, Schopenhauer é o educador por excelência, Nietzsche como livre pensador, segue um “estilo” e “mesma problemática” como ascendência do mestre Schopenhauer. Neste capítulo veremos passagens suas, do homem e eterno jovem, artista e filósofo Nietzsche, preocupado com a educação e a cultura do seu tempo, e o mais importante, preocupado com sua posteridade³.

É por meio do mestre, de sua vida, de seus escritos sobre o ofício do escritor, por exemplo, que queremos observar o filósofo Nietzsche, preocupado com a transformação e libertação do homem das rédeas acadêmicas da erudição, e da cultura do “filisteu cultural”. Nietzsche rompe com o comodismo atual

³ Essa ideia de algo “preciso”, no entanto, não implica apenas um sentido de precisão e acerto das comparações teóricas e conceituais entre eles, mas a requerida noção do mestre como necessidade do discípulo. É preciso um ponto de apoio, de um modelo. Para uma possível oposição, é preciso percorrer um caminho “com” ele, e “através” do mestre. Podemos dizer que isso ocorre com as estrelas que brilham na terra sob o mesmo céu de questionamentos.

problematizando sua própria existência, por isso, deveu ao mestre toda sua simpatia.

Podemos reparar no título de uma das obras de Rosa Dias, sobre estes pensadores, que eles realmente tiveram uma “amizade estelar”⁴. O próprio Nietzsche, em sua obra *A gaia ciência* reconhece sua amizade estelar com Schopenhauer, também com Wagner. Vejamos:

Nós éramos amigos e nos tornamos estranhos um para o outro. Mas está bem que seja assim, e não vamos ocultar e obscurecer isto, como se fosse motivo de vergonha. Somos dois navios que possuem; cada qual, seu objetivo e seu caminho; podemos nos cruzar e celebrar juntos uma festa, como já fizemos – e os bons navios ficaram placidamente no mesmo porto e sob o mesmo sol, parecendo chegado ao seu destino e ter tido um só destino. Mas, então, a todopoderosa força de nossa missão nos afastou novamente, em direção a mares e quadrantes diversos, e talvez nunca mais nos vejamos de novo – ou talvez nos vejamos, sim, mas sem nos reconhecermos: os diferentes mares e sóis nos modificaram! Que tenhamos de nos tornar estranhos um para o outro é a lei acima de nós: justamente por isso devemos nos tornar também mais veneráveis um para o outro! Justamente por isso deve-se tornar mais sagrado o pensamento de nossa antiga amizade! Existe

⁴ DIAS, Rosa. *Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

provavelmente uma enorme curva invisível, uma órbita estelar em que nossas tão diversas trilhas e metas estejam incluídas como pequenos trajetos – elevemo-nos a esse pensamento! Mas nossa vida é muito breve e nossa vista muito fraca, para podermos ser mais que amigos no sentido dessa elevada possibilidade. – E assim crer em nossa amizade estelar, ainda que tenhamos de ser inimigos na Terra. (NIETZSCHE, F. A gaia ciência. § 279. p. 189-90).

Contudo, essa “amizade estelar” entre Nietzsche e Schopenhauer servirá nesse contexto como semelhante oposição ao excesso de erudição e conhecimento. Conceituando o “filisteísmo cultural”, daremos ênfase aos pré-conceitos que estão contra a educação e a cultura para estes dois autores.

Como oposição ao excesso de erudição e contra o filisteu cultural, daremos ênfase nas condições de uma transformação humana, formativa e espiritual. A partir de Schopenhauer, de uma noção sua de um “pensar por si mesmo”, queremos concretizar uma autoformação como filosofia do espírito livre de Nietzsche.

Neste sentido, o termo *preciso* como organização mental da estrutura do texto e do conteúdo, é também especulativo. Vamos sugerir com isso em análise dos mestres, algumas previsões e condições do “ontem” (Sec. XVIII), para nossa atualidade. Mesmo que de maneira implícita, as comparações com o momento atual são objeto de análise automática, na leitura de quem deseja questionar alguns parâmetros sobre uma ideia de formação ou má formação.

De início ao fim, o enunciado estético-estilístico é jubilar. Como característica principal deste trabalho, devemos recuperar a noção de arte feita por estes dois filósofos e, transmutar essa concepção para uma fundamentação filosófica da educação.

Como afirmou Nietzsche, sem experimentar remorsos diante do tempo despendido vamos escolher e buscar as boas

horas do dia e seus momentos fecundos e poderosos para meditar sobre um possível futuro da nossa cultura. Nietzsche adverte e fala aos filósofos-educadores: “temos o direito de acreditar, que passamos o dia de maneira digna e verdadeiramente útil, meditando sobre o gênero futuro” (NIETZSCHE, F. “Escritos sobre educação”, 2009. p. 54-55), é o que imaginamos para este trabalho.

De modo geral, toda (o)posição de Nietzsche, como influência deste trabalho de pesquisa, tem relação com o mestre. Assim podemos entender o que Nietzsche diz, quando afirma que quando temos um inimigo de verdade, é que queremos que ele permaneça vivo. Por isso, vamos relacionar a visão estética destes pensadores e entender a noção de negação e afirmação da vontade e da vida como recurso de oposição entre eles, para fundamentar uma ideia de formação. Dividido cada momento em alguns tópicos, algumas relações entre o Nietzscheismo, Schopenhauer, a obra *Ecce Homo* e *Zarathustra* serão necessários.

Como discussão acadêmica, a cultura, o erudito, a história, a filosofia e a ciência, são os temas gerais da Alemanha da época. São discursos e assuntos que indicam o tempo destes pensadores e que caracterizam o termômetro crítico feito ao tempo por estes filósofos. Por estes tópicos caracteriza-se também, a luta contra este tempo, e uma necessidade póstuma de suas filosofias como fato negativo e ruim dessa época que passou. Que passou? Devemos perguntar, e veremos a repercussão deste fato no decorrer do desenvolvimento. Obviamente, cada leitor pode tirar proveito de suas próprias conclusões.

O que queremos, é recuperar a noção e o sentido de um educador enquanto libertador, tão importante para Nietzsche. Conforme a leitura e para o bem de todos e da cultura, é preciso manter o que é raro, o filósofo e o artista, como modelo e exemplo, pois eles, inclusive, caracterizam a possibilidade de entendimento de uma boa formação. Mas Nietzsche, não ficou imune a uma posterior atualização de um e outro personagem no decorrer de seu pensamento.

Neste caso, precisamente, Schopenhauer para Nietzsche representou esse aspecto raro, como o autêntico filósofo, foi

aquele que também sofreu de incompreensão. E como raro, foi indesejável e intragável para maioria.

Foi em 1874 que Nietzsche publicou a terceira extemporânea, *Schopenhauer como educador*. Para escrever esse ensaio, recorreu às anotações que fizera para a sexta e sétima conferências, não proferidas, *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. Conforme Rosa Dias:

Nessa Extemporânea, homenageia Schopenhauer, não em seu sistema de pensamento, mas na sua existência enquanto filósofo, capaz de fornecer um exemplo e servir como modelo para os que pretendem educar-se. Critica os filósofos universitários e sua mania de erudição. (DIAS, R. 1991, p. 43)

Nietzsche, do exemplo de Schopenhauer insiste no papel crítico da filosofia, e no seu poder de transformação da ordem estabelecida.

Porém, vejamos bem a citação acima: “homenageia o mestre não em seu sistema de pensamento”. Vamos questionar como isso é possível. Pois Nietzsche, não conheceu Schopenhauer pessoalmente, apesar de desejar, não teve qualquer convívio em particular com ele. Para nós - não vamos negar esse fato - é preciso entender o sistema do mestre e a aversão de Nietzsche ao pensamento do mestre. Sua aversão, inclusive, a todos os sistemas filosóficos semelhantes e opostos ao seu. Pois é das ideias, do pensamento do mestre, lidas avidamente por Nietzsche, linha após linha, que devemos capturar a formação do discípulo e propriamente o seu distanciamento.

Em 1865, Nietzsche descobriu Schopenhauer; não sua a presença viva, mas um livro: *O mundo como Vontade e Representação*. Acrescentou o filósofo:

Sou destes leitores de Schopenhauer que, desde a primeira página, sabem com certeza que lerão todas as outras e

prestarão atenção à menor palavra que tenha sido dita. Minha confiança nele foi imediata e ainda é a mesma que tinha há nove anos. Compreendo-o como se ele estivesse escrito para mim, para me expressar de maneira inteligível, mais imodesta e louca. Eis porque jamais encontrei um paradoxo nele, quando muito, aqui e ali, um pequeno erro [...] encontrar um ser inteiro, coerente, móvel nos seus próprios eixos, isento de hesitação e de entraves, este compreenderá minha felicidade e minha surpresa quando descobri Schopenhauer. (NIETZSCHE, 2009. p.171)

Tem algo de precioso, vamos descobrir, também de horroroso nas leituras de Nietzsche sobre Schopenhauer. É nessa direção, que iremos demarcar um Nietzsche próximo e um Nietzsche educador e filósofo distante do seu ex-mestre.

O momento *precioso* que será abordado no segundo capítulo dessa dissertação, afasta-se da estrita dimensão interpretativa de Nietzsche sobre o mundo, cultura e formação. Afasta-se de suas relações explícitas e dialógicas a favor do mestre, mas procura atingir uma de suas principais influências filosóficas na sua formação enquanto filósofo.

A leitura e o resumo da obra *O Mundo como Vontade e Representação* para Schopenhauer é o objetivo do segundo capítulo.

Não vamos mais através de Nietzsche, mas direto desta obra de Schopenhauer, que lhe influenciou, reordenar alguns dos principais pensamentos do mestre e depois do discípulo. Este capítulo considera o valor de Nietzsche dado ao mestre, porém, restrito ao pensamento da obra máxima de Schopenhauer. Devemos induzir um caminho resumido da leitura da obra, digamos, feita por Nietzsche enquanto possível discípulo.

Vamos seguir também indicações do comentador José Thomaz Brum, algumas pressuposições do mestre sobre o

mundo, que formaram o próprio pensamento filosófico de Nietzsche.

Não se pode falar de Nietzsche, nem de sua visão do homem sem, antes, mostrar a influência capital que ele sofreu de Schopenhauer. Schopenhauer foi uma experiência intelectual que nele deveria deixar traços permanentes. A leitura do Mundo como vontade e representação exerceu sobre o futuro filósofo trágico uma impressão considerável. Schopenhauer tinha sido essa visão da realidade como absolutamente alógica, absolutamente irracional. (BRUM, T. 1998, p. 55)

Por excelência, um tributo à filosofia do pessimismo recupera um maior entendimento da filosofia trágica proposta por Nietzsche. Ecoa com entusiasmo neste instante e capítulo (capítulo 2), o desejo de saber do discípulo sobre o mestre. Particularmente isso não significa que neste conteúdo exista algum motivo de alegria e entusiasmo. Pelo contrário, é a partir daqui que podemos verificar o aspecto trágico, cômico e irônico tão característico em Nietzsche (posteriormente).

Schopenhauer vai além da filosofia Kantiana, do entendimento e da razão, isto é, ao encontro da “coisa em si” (noumenom) do mundo, uma constatação crítica e fundamental para Nietzsche. Schopenhauer representou uma aproximação de Nietzsche com o próprio filósofo Kant, e uma posterior crítica a toda metafísica futura é o pressuposto fundamental da sua própria filosofia. Foi como Heidegger interpretou Nietzsche⁵.

⁵ No seu ensaio O mundo de Nietzsche, Martin Heidegger (1889-1976) o apresenta como o maior crítico da tradição metafísica ocidental exemplificada por Platão. (GANE, Laurence. *Apresentando Nietzsche*. 2006. p. 158).

Mesmo que de modo implícito a orientação deste capítulo é essa compreensão conceitual e filosófica do mestre, de sua força nos escritos de Nietzsche. Vamos reconhecer com detalhes as considerações do mestre sobre o mundo, a vida e a vontade, do mundo também enquanto representação.

A partir destes termos, teremos um retrato fiel de alguns pensamentos que marcaram o movimento da “filosofia trágica” de Nietzsche. É a partir do mestre também que podemos compreender a noção estética proposta por Nietzsche em sua obra *O nascimento da tragédia*. Como ponto de partida, nomeamos este capítulo como “precioso” por sua capacidade de transformação do discípulo Nietzsche em filósofo.

De modo resumido e sistemático, queremos caracterizar a essência do mundo, o problema e a solução deste mundo, isso tudo para o mestre. Temos o desejo de surpreender o leitor, pois, é necessário perceber a visão “aterrorizadora” de Nietzsche quando da leitura da obra. Para entender melhor a ideia de formação proposta nas linhas a seguir, devemos seguir essa experiência filosófica e literária de Nietzsche. Precisamos verificar a base teórica e fundamentalmente filosófica que sustentou uma posterior oposição e ruptura de Nietzsche com Schopenhauer.

Sem “sombas de dúvidas”, isto é, em uma conotação ideal e bem platônica, a obra citada é aqui, uma obra de formação filosófica por excelência. O conteúdo da obra, sua estrutura e suas relações com a filosofia ocidental e oriental, caracterizam bem a síntese que um sistema e um pensamento filosófico são capazes de alcançar.

Como exemplo, da potência e do ecoar deste sistema de pensamento, temos o próprio fruto intempestivo e filosófico chamado Nietzsche. Imaginemos como exemplo suficiente. Por um instante podemos afirmar que o mundo se faz de grandes homens e grandes livros. Mas que é raro que o mundo, através dos homens, literalmente mude. E assim como são raros os grandes livros e os grandes modelos, também se imagina rara uma boa formação. É mais ou menos isso: quem ainda confia na maioria, em uma educação para todos, como que na voz divina,

talvez não detectou ainda o mais importante na mestria de Schopenhauer e da filosofia de Nietzsche.

É preciso entender o ateísmo do mestre, uma vontade cega e irracional como imanente e constituinte do mundo, e a partir disso, a transvaloração dos valores segundo Nietzsche. Também como crítica ao “filisteu da cultura” todas as consequências e intenções conceituais são sempre culturais. Esse é o teor discursivo polêmico, que move Schopenhauer em suas advertências a todo otimismo de uma filosofia moral em direção à felicidade. Neste momento queremos perceber o impacto deste livro na vida do discípulo Nietzsche, perceber uma amoralidade da filosofia, também como algo além do bem e mal.

Vamos perceber o quanto este capítulo chamado *precioso* também é reativo, cativo, tanto quanto provocativo. Caracterizando um estilo marcante do mestre, de quem deseja discípulos, queremos resgatar esta atmosfera e influência. Propriamente (hipoteticamente) e sob alguns fragmentos e citações do livro do mestre, vamos refazer o caminho percorrido pelos olhos do discípulo. Aqui tudo é imobilizado e inerte, por isso precioso, como uma pedra; temos neste conteúdo explícito algo fundamental. O pensamento do mestre é reconhecido como um coliseu, todas as portas nos levam ao centro, sempre teremos uma só dimensão: a noção de vontade. Assim poderemos restaurar à sua percepção da Vontade como o em si do mundo, como Schopenhauer entendeu.

Levando em conta sua estrutura sistemática e conceitual de pensamentos e teoria, podemos perceber um sistema filosófico por excelência ⁶, com isso, podemos entender a nova percepção de Nietzsche sobre o que é fazer filosofia, sua forma assistemática como proposital, inserindo o sentido perspectivista que caracteriza a filosofia e o estilo de Nietzsche.

⁶ Nesta filosofia imanente e objetivada de Schopenhauer, não ao estilo geométrico de um Spinoza, seus créditos são atemporais e atemporâneos.

Neste capítulo tudo é condicionado e escrito por Schopenhauer segundo sua própria noção da genialidade e do desespero humano. É como escreve o mestre e o gênio para o melhoramento da espécie. Para Schopenhauer isso não é pré conceito; é conceito mesmo. Deste seu ponto de vista a filosofia não é sua, é quase um ente, um existente, no qual ele como gênio filosófico pode retratar, de modo que se possa dizer: estamos diante de uma filosofia e de um filósofo por excelência, isto é, independente dos desejos e expressões privadas e particulares de quem escreve. Seguindo o mestre, a filosofia como expressão sublime da genialidade humana é também combate, pois a filosofia está contra a própria Vontade cega que quer sem saber o que quer.

Podemos perguntar: Aqui reside uma verdade sobre o mundo? - Ora, eis o que nos afeta neste capítulo, e afetou nosso jovem discípulo Nietzsche, a despeito do seu educador Nietzsche talvez explodiria a verdade como filosofia resolutive. Aqui, qualquer “verdade” é um modelo e um movimento pedagógico de quem quer pensar a formação e o pensamento do discípulo. No caso, na busca de maior entendimento, teremos três dimensões básicas a serem respondidas: Qual a concepção de mundo de Schopenhauer? Qual o problema do mundo para ele? Qual o remédio (conserto), e a solução para o mundo?

O fato a ser explicitado ao final desta dissertação é que, a solução moral do mundo para Schopenhauer, é o verdadeiro problema para Nietzsche. Uma nova perspectiva de interpretação do pessimismo de Schopenhauer, da própria formação humana, foi bem pensada por Nietzsche.

A descrição de um mundo para Schopenhauer enquanto Vontade e Representação, a ideia de um problema específico com o mundo e de um caminho a seguir (de uma solução), e a própria crítica de Nietzsche a este mundo, descrita pelo mestre, implicam as divisões do texto e do segundo capítulo. De qualquer forma, o termo “solução” é tratado como sinônimo de “salvação”. E a solução para Schopenhauer é o problema para Nietzsche. Vamos da negação para a afirmação da vontade, do ímpeto formativo e estético descrito por estes filósofos queremos desenvolver uma

maior sobriedade sobre o ato de educar.

Vamos reconhecer deste mundo propriamente dito, através de Schopenhauer, o advento do “pessimismo fraco” e o significado da “negação da vontade”. Com Nietzsche, portanto, um “pessimismo forte” como algo “bem pensado” é a característica do terceiro capítulo principal dessa dissertação.

O momento caracterizado como *bem pensado* é Nietzsche contra o resultado da leitura e da síntese de um mundo pessimista descrito por Schopenhauer. Propriamente e a partir da obra *Genealogia da moral* de Nietzsche, uma reformulação do descrito “pessimismo” de Schopenhauer é o objetivo final do trabalho.

A noção de mundo, do homem, da vontade e do pessimismo para Schopenhauer e a contraposição da filosofia trágica de Nietzsche é o pano de fundo da discussão. Apesar de algumas afinidades entre estes dois pensadores do séc.XIX, a constatação do mundo, de um mundo como problema para Schopenhauer, de alguma maneira, estabeleceu uma contraposição de Nietzsche. A filosofia trágica de Nietzsche brotou contra o desconforto deste “mundo” enquanto “absurdo” descrito por Schopenhauer e segundo Nietzsche, teríamos como resultado, o próprio advento do Niilismo europeu a partir dessa filosofia. O problema é o próprio desencanto e decadência com que Schopenhauer pintou o mundo. De alguma maneira, com grande diferencial, no entanto, a dimensão estética é essencial para estes dois filósofos.

Para estes dois pensadores, a arte e o artista são uma resposta singular do mundo à questão da existência. Só que Schopenhauer encontra na arte, como solução e conserto, um calmante para agir sobre a vontade cega e opressiva. Nietzsche por sua vez, conceberá uma imagem da arte toda repleta de força e de afirmação vital, ela é estimulante da vida, uma maneira de homenagear a onipotência da vida.

O que queremos, através de Nietzsche e Schopenhauer, é transmutar essa oposição entre negação e afirmação da vida e fundamentar através da estética destes filósofos uma influência real na formação do educador. Por exemplo, da influência da

filosofia de Schopenhauer, o homem santo (asceta) é o fundamento ideal de formação do professor e do humano. Para Nietzsche, essa formação, é o retrato da própria decadência humana e cultural.

Em contrapartida devemos entender o vulgar, o gregário e o semelhante como o mais forte na espécie humana, e justificar o papel da educação para Nietzsche. O que é raro e estranho é forte, mas, tende a sucumbir, por isso, uma crítica de Nietzsche ao próprio Darwinismo é fundamental para nós, e no seu pensamento sobre a educação.

2. EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO E AS CONDIÇÕES DE CADA TEMPO

2.1. O “filisteu da cultura” e a erudição como o “modelo ilustre” da decadência da cultura e da educação

A filosofia nietzschiana não se constrói de modo autônomo e independente, não se acha isolada em sua soberania. Ao contrário, ela surge num tempo e num espaço determinados, está inscrita num contexto preciso. Se ele afirma: É somente o depois de amanhã que me pertence! Alguns homens nascem póstumos, é porque está intimamente ligado à sua época. (MARTON, S. 1993, p.10).

Nietzsche desdobra sua crítica à cultura, especialmente por meio de duas fórmulas, extremamente provocadoras, a saber, “cultura de jornaleros” e “filisteus da cultura” (Bildungsphilister).

A primeira utiliza para designar a banalização à qual estava submetida à cultura em seu tempo, vítima da superficialidade e do embotamento típico de um período em que, segundo ele, não se tinha a preocupação com o “espírito alemão”, mas com o império alemão. E a segunda para se referir aos intelectuais, aos homens letrados de então que produziam tal cultura e se identificavam com ela.

O termo “filisteu” *Bildungsphilister* traduz, em tal contexto, a caricatura daquele homem de pouca cultura, especialmente desprovido da capacidade para apreciar as artes e que apresenta um código moral restritivo. O filisteu é uma pessoa sem propósito mais elevado para a existência. Para o filisteu, o que predomina é o conforto e os prazeres moderados, do qual se possa simplesmente eliminar o sofrimento.⁷

Para Nietzsche, o filisteu não compreende o caráter trágico e contraditório da vida. O “filisteísmo cultural” é um modo de viver, que não coloca em questão a própria vida, e se funda a uma cultura artificial que opera a disjunção entre vida e cultura. Isso é a contraposição autêntica aos filhos das musas, aos artistas, aos autênticos homens da cultura (gênios da humanidade). Segundo Scarlett Marton, o filisteu cultural não consente para si a agradável liberdade de estudante, pois são estritos cumpridores das leis e dedicados executores dos deveres e costumam execrar a liberdade do estudante.

Para estes dois pensadores, no entanto, podemos sempre concluir: é difícil alterar a situação de comodidade alcançada pelos próprios filisteus. Neste ambiente, não é de se estranhar, a filosofia é tratada como adorno e artigo de luxo, para poucos que podem pagar por ela, segundo estes dois filósofos a filosofia transformou-se em mercadoria.

Todo conhecimento humano, arte e outros elementos da cultura são tomados pelos filisteus para seu usufruto e passatempo, como se toda aquela tradição e cultura, por exemplo, da Grécia antiga, tivessem sido criadas para seu deleite e, somente isso.⁸

⁷ A expressão *Bildungsphilister* ocorre na Primeira Extemporânea sobre David Strauss, em relação ao apequenamento de espírito (*Geist*), cuja influência é retirada de Schopenhauer (Aforismos para a Sabedoria de Vida), e que tem como interlocução crítica a erudição e o excesso de estudos históricos.

⁸ O termo filisteu, empregado aqui, no entanto, não remete ao povo indo-europeu que na época de Ramsés III (1194-1163) se fixou na

O caso é que os filisteus e a educação moderna, para Nietzsche, haviam substituído os verdadeiros educadores, os “modelos ilustres” como Schopenhauer, por “uma abstração inumana” que é a ciência, a religião e muitas vezes a própria filosofia.

Devemos salientar que até um momento de sua obra, principalmente na obra *O nascimento da tragédia* a arte para Nietzsche era uma esperança de libertação do homem, em direção a uma afirmação da vida perdida pela ciência.

De qualquer modo, para estes pensadores, as universidades haviam feito do ensino da ciência algo desligado da própria vida, tornando os eruditos mais preocupados com a ciência do que com a humanidade, esquecendo que sua verdadeira tarefa é educar um homem para fazer dele um homem (humano). Quem sabe mais tarde, e para Nietzsche, um além do próprio Homem.

Nietzsche, e assim Schopenhauer, lamentam a superestimação do momento, a busca pelo sucesso e pelo lucro que vêm unir-se à mediocridade da cultura alemã da época, voltada para a cópia de modelos importados, sem vida ou originalidade. Segundo Marton (1993): “Estes pensadores alemães compreendem que, se quiserem se emancipar, por exemplo, têm de combater a imitação das letras e costumes franceses”. (MARTON, 1993, p.14)

Para eles, as instituições aparentemente promotoras da cultura, no fundo nada sabem dos propósitos de uma autêntica cultura e agem apenas segundo seus interesses. Da crítica destes pensadores, o Estado somente promove a cultura para promover a

região da Palestina e fundou várias cidades (a cidade de Gaza é conhecida ainda hoje) e que rivalizou com os antigos hebreus pelo domínio da região. Trata-se, antes, de uma utilização pejorativa do termo, cunhada por seus antigos inimigos, os judeus, e usual no século 19. AZEREDO, Vânia Dutra, - Nietzsche: filosofia e educação / Antonio E. Paschoal. Ed, Unijuí, 2008. (Coleção Nietzsche em perspectiva). Pag. 161.

si mesmo, os negociantes ao exigirem instrução e educação querem sempre; em última análise; o lucro, e aqueles que têm necessidade de formas (alguns artistas e os cientistas) - a única coisa clara - é que eles dizem sim a si mesmos quando afirmam a cultura (assumindo sua dependência através dos seus interesses materiais de sobrevivência e bem-estar).

Para estes pensadores, a academia erudita, nessa mesma direção, impede com sua ação o surgimento do gênio criador, pois a cultura; para o erudito; é apenas utilitária, e os grandes homens seriam como que uma ameaça à sua mesquinhez artificial. De qualquer forma, na grande maioria, educação e cultura não existem para promover uma boa formação, serve apenas para satisfazer o interesse de determinados grupos.

Schopenhauer por sua honestidade intelectual só podia estar longe dos modismos do seu tempo, distante dos meios acadêmicos segundo Nietzsche.

Nietzsche, através da vida e da filosofia de Schopenhauer, do seu exemplo, apontou os “egoísmos” que impedem o acontecer de uma verdadeira cultura, observando o filisteu cultural.

E mesmo que a visão de “genialidade”, posteriormente, seja diversa para estes dois filósofos, eles concordavam que os setores que promovem a cultura deveriam ter como meta o engendramento do gênio. Nietzsche adverte seguindo o conceito de genialidade através do mestre: “Há momentos, como as faíscas do mais claro e adorável dos fogos, à luz dos quais não compreendemos mais a palavra “eu”” (NIETZSCHE, F 2009. p.211). Pois, para Nietzsche, “a humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar os grandes homens – eis aí sua tarefa, e nenhuma outra” (Idem. Ibidem. Pag. 213).

Por certa influência do mestre, Nietzsche compreendeu que o fundamental da cultura é incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós. Para o jovem Nietzsche do Nascimento da tragédia, em um momento mais romântico de sua obra, precisávamos trabalhar para a realização (Vollendung) da natureza.

Para estes pensadores, no entanto, a finalidade da pseudocultura é outra. Esse desvio ocorre; segundo Nietzsche, por interferência de três egoísmos: o egoísmo das classes comerciantes, o egoísmo do Estado e o egoísmo da ciência. Que prazer seria apontou Nietzsche, se assim não fosse, se os preconceitos enraizados pela educação quanto à finalidade da sociedade não oferecessem uma pertinaz resistência. Afirmou:

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 importa o exemplar individual superior, o mais incomum, o mais poderoso, o mais complexo, o mais fecundo, - que prazer não haveria aí. (Idem. *Ibidem*. p. 213.)

Na dissertação de Nietzsche sobre Schopenhauer como Educador, no aforismo 6, o egoísmo dos negociantes é centrado no uso da cultura para a obtenção de lucros: “quanto mais houver conhecimento e cultura, mais haverá necessidades, portanto, também mais produção, lucro e felicidade...” (Idem. *Ibidem*. p. 216-217). Desde essa perspectiva, a cultura seria a produção de certa inteligência comum, mediana, que formasse o maior número possível de homens correntes, no sentido de moeda corrente; apenas, homens dispostos a ganhar dinheiro.

A cultura estaria voltada para a produção de necessidades para o consumo, que deve ser rápida, formar o mais rápido possível homens que produzem e consomem, pois no consumo está centralizada a busca da felicidade, não se atribui ao homem senão justamente o que é preciso de cultura no interesse do lucro geral e do comércio mundial. Nesta formação para o lucro, execra-se a educação que torna solitário, que coloca fins superiores ao dinheiro e ao ganho. Tudo que exige tempo, não tem valor. Estigmatizam-se estes tipos mais sérios de educação como um “egoísmo refinado” e de “epicurismo intelectual” e

imoral. (Idem. Ibidem. p. 217) Pensar a cultura com Nietzsche é perceber sua atualidade de frente à mercantilização da educação.

Nietzsche indica que as classes comerciantes necessitam da cultura e a fomentam, embora prescrevendo regras e limites para sua utilização. Eis o raciocínio segundo Nietzsche: “quanto mais houver conhecimento e cultura, mais haverá necessidades, maior consumo e, portanto, mais produção, mais lucro e felicidade” (Idem. Ibidem. p. 217). Eis para Nietzsche a falaciosa fórmula da cultura do comércio e da publicidade.

Os adeptos dessa fórmula definem a cultura como um instrumento que permite aos homens acompanhar e satisfazer as necessidades de sua época, essa pseudocultura é um meio para tornar os homens aptos a ganhar muito dinheiro. O conflito central é que a rapidez é a alma do negócio, mas não é a alma de uma boa formação; por isso, esse princípio corrente é anticultural por excelência.

Neste tipo de formação pseudocultural os homens devem apenas ser educados de modo à saber exatamente o que exigir da vida. Eles vão aprender com o que tem valor, a ter um preço como qualquer outra mercadoria. Essa é a sua condição e sua noção moral do que é certo e errado, justo e injusto e adequado ao seu tempo; sua noção de valor. Absolutamente atuais em suas satisfações, em seus meios para adquirir dinheiro, socialmente aprendem a ter uma função; como se fosse sua função, seu Ser. Nesta pseudocultura a educação tem como resultado o merecimento da obtenção do lucro, e o homem vive para uma constante ocupação e trabalho.

Outro egoísmo reconhecido pelo mestre e por Nietzsche é o do Estado, para Nietzsche é o Estado que incentiva a difusão da cultura para o maior número possível de pessoas, unicamente para servir-se delas em suas instituições e usá-las como joguetes.

Nietzsche utiliza a imagem de um moinho, em que poderosas correntes de água são desviadas para fazê-lo girar. O Estado é quem constrói os diques para utilizar toda esta energia que, do contrário, poderia ser perigosa para sua sobrevivência.

O Estado deseja a extensão e a generalização da cultura, e tem em mãos os instrumentos para isso. Schopenhauer sempre

ridicularizou Hegel e seu idealismo histórico-estatal; Nietzsche compreendeu bem a crítica do mestre apontando que:

[...] (o estado) Quer fazer acreditar que é fim supremo da humanidade, não havendo dever maior para o homem do que servi-lo, apresenta-se como “o mistagogo da cultura”, o mentor das artes, quando na verdade, visa apenas seu próprio interesse – ou seja, formar quadro de funcionários para mantê-lo existindo. (DIAS, 1991, p. 82.).

Para entender Nietzsche, precisamos do contexto da época. Pois, concluído o processo de unificação, a Prússia vê-se obrigada a criar novos laços para manter unidos em torno dela todos os Estados (principados) alemães da época. Uniformizando a cultura e o ensino, logrou-se suprimir as diferenças e especificidades regionais. Com a industrialização crescente na Alemanha da época, mesmo que tardia em relação à França e a Inglaterra, surge à necessidade de ampliação do mercado interno e de formação de mão de obra especializada. Essa industrialização crescente; apontou Marton (1993), essa busca por unidade nacional, alavancou a educação de uma forma nunca antes vista na Europa, uma educação estrita para o trabalho.

É importante salientar que mesmo com as insurreições populares de 1848, não foi possível impedir que a ideia de nacionalidade se expandisse sob os 39 Estados alemães da época, todos desvinculados de um único governo e poder. A Prússia toma as rédeas do processo; sua estratégia tem como ponto de partida, as transformações da cultura e da educação como plano de unificação.

Este é um fenômeno novo e em todo caso original: o Estado aparece como mistagogo da cultura e, ao mesmo tempo em 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, 2009, p.115)

Nietzsche compara a educação com o serviço militar obrigatório, essa submissão da formação humana é um “desígnio político”, a tal ponto chegou a organização prussiana da escola que foi admirada por vários outros Estados.

Neste sentido, a popularização do serviço militar e da educação, visa como objetivo último a estabilidade Estatal. A Prússia, para Nietzsche, se apropriou com sucesso da herança da filosofia hegeliana: “sua apoteose do Estado atinge sem dúvida que foi admirada por vários outros Estados”. (Idem. Ibidem. p.115)

Conforme Marton, a burguesia emergente quer ter acesso aos bens culturais, desfrutados antes pela nobreza; quer, também, que os empregados de suas indústrias recebam educação apropriada para desempenharem suas tarefas. A perspectiva formativa da época se precipita a uma ordem estritamente economicista, utilitarista e instrumentalizada pelo trabalho.

No final do século XVIII, a cultura tinha de ser criação desinteressada, desligada de intenções utilitárias. Agora, ela está atrelada às exigências do momento, aos caprichos da moda, aos ditames da opinião pública. Antes o ensino devia ser puro (preocupação com o espírito), desvinculado de objetivos práticos (temporais). Agora, com a proliferação dos institutos profissionais e escolas técnicas e com o esfacelamento das universidades em cursos especializados, a cultura converte-se em ensino de classe. Segundo Marton:

[...] na Alemanha, a partir de 1870, desapareceram as inquietações com o cultivo do espírito humano e o desenvolvimento integral e autônomo do indivíduo. Educação e cultura acham-se submetidas ao reino da quantidade. (MARTON, 1993, p. 17).

O Estado, para Nietzsche, teve a ocasião de fazer valer bem alto o seu mérito em relação à cultura, mas ele somente a promove para promover a si mesmo, e não concebe um objetivo que seja superior a seu bem e à sua existência própria. Existe uma relação de interesses entre os negociantes e o Estado; eles fazem e se desfazem dos seus jogos pseudoculturais sempre para satisfazer seus próprios interesses de lucro e sobrevivência.⁹

Da relação entre cultura e política é vital um distanciamento, para Nietzsche a questão é a seguinte: como a tua vida, que é uma vida individual, adquiriria o valor mais elevado, o significado mais profundo? Como seria ela menos desperdiçada? Certamente, diz Nietzsche, “unicamente na medida em que tu vivas em proveito do exemplar mais raro e mais precioso...” (NIETZSCHE, 2009. p.214). É com este desígnio, que o Estado e o homem se colocam na esfera da cultura; porém, viver em proveito do exemplar mais raro não é algo reconhecido pela maioria como atraente, mas esta atitude é a filha do conhecimento de si, e da insatisfação de si, de todo indivíduo. Por isso é preciso ver algo acima, algo de mais elevado e mais humano do que o “eu”, caracterizando um modelo de educador que eduque e eleve, insiste Nietzsche:

...ajudem-me todos a chegar aí, assim
como ajudarei a qualquer um que

⁹ Comparando com a atualidade e percebendo a intervenção do Estado podemos perceber no noticiário sobre a primeira visita do presidente Americano ao Brasil: “Outras duas áreas foram citadas como prioritárias para a parceria (EUA – Brasil): infraestrutura e educação. No primeiro ponto, Barak Obama, disse que as empresas americanas querem investir nas obras necessárias para a Copa do Mundo de 2014 e a Olimpíada de 2016. Quanto à educação, que definiu como "chave para o crescimento", o líder americano pediu o aumento de intercâmbio entre professores e alunos brasileiros e americanos. "Quando investimos no nosso povo, investimos em nosso futuro", afirmou, sob aplausos”.

Fonte:<http://ultimosegundo.ig.com.br/visitaobama/obama+chegou+a+hora+de+tratar+brasil+como+china+india>.

reconheça a mesma coisa e sofra com ela, para que enfim renasça o homem que se sentirá completo e infinito no conhecimento e no amor, na contemplação e no poder, e que, com toda a sua plenitude, se agarrará à natureza e se inscreverá nela como juiz e medida do valor das coisas. (Idem. Ibidem. p. 214).

Para Nietzsche, somente aquele que prendeu seu coração a algum grande mestre e modelo recebe deste fato, a primeira consagração da cultura. O mais interessante neste caso, é que o sinal deste encontro traz em si, a vergonha de si mesmo. De uma maneira admirável, sem a irritação ou ódio para com a sua estreiteza e mesquinaria, o homem deveria prender, inicialmente, o seu amor e seu coração a um grande educador e modelo. Existe uma necessidade de uma visão clara, analítica e desdenhosa de si, como desejo de olhar acima de si mesmo, e buscar com todas suas forças um “eu” superior “ainda oculto não sei onde...” conforme Nietzsche. Para ele “é difícil levar alguém a esse estado de conhecimento impávido de si, porque é impossível ensinar o amor” (Idem. Ibidem. p.214).

Na maioria dos casos, prefere-se instalar-se, tanto quanto possível, à sombra da árvore que o gênio plantou. Segundo Nietzsche, muitos não desejariam trabalhar para o progresso da genialidade, para tornar possível o surgimento do gênio.

Ainda temos também um terceiro egoísmo como impedimento do exemplar mais raro e mais precioso: o egoísmo da ciência. Desta última perspectiva decadente temos uma singular atitude de seus servidores: os cientistas. Crítica principal a ciência positivista.

No aforismo § 6 de Schopenhauer como Educador, Nietzsche fala do cientista como alguém que procura encontrar determinadas verdades, porém; isso atrelado por uma servidão para com certas pessoas, para com as castas, para com as opiniões, para com as igrejas e para com os governos reinantes; é contestável. Para ele, na verdade o cientista sente que presta serviço a si próprio, colocando a verdade do lado deles.

No texto sobre o mestre Schopenhauer, Nietzsche relata as entranhas do cientista, com a acuidade de um grande psicólogo e revela – como algo oposto ao mestre - suas “qualidades” e “virtudes” mais funestas, mas fundamentais à sua formação de homem da ciência (erudito).

Nietzsche diz que da sua retidão e simplicidade, por exemplo, o erudito acusa a falta de juízo de quem defende o novo. No caso, essa retidão ao passado e a tradição científica é prejudicial à cultura. Diz que da perspicácia do cientista, podemos acusá-lo da maior miopia quando tratamos de julgar algo que se encontra fora do seu campo de visão. Pois para ele, da sua formação, o cientista está condenado a ver fragmentos e nunca a totalidade. Sentencia que vulgar e prosaico é a erudição e o cientista em sua formação, das suas inclinações e aversões com o apoio da historicidade e do conhecimento humano. O que o cientista precisa é adequar os fatos ao que conhece.

Contra a arte e as ilusões promotoras da vida é reconhecida e notória a frieza de sentimentos do erudito. O cientista em um sentido universal predispõe-se para a dissecação completa do seu objeto de estudo, por isso, a virtude deste tipo de formação também empobrece uma cultura de valores integrais do ser humano.¹⁰

¹⁰ "A ciência é uma estrutura construída sobre fatos". Assim seria como talvez muitos de nós, começaríamos por caracterizar a ciência. E certamente o que a torna distinta e diferente de certas outras atividades como as artes, a poesia ou, talvez de modo mais controverso, a religião. Mas agora considere a advertência de Ivan Pavlov, famoso por seus experimentos com cães salivantes (que demonstraram como certas formas de comportamento podem ser provocadas por estímulos apropriados): "Não se tornem arquivistas de fatos. Tentem penetrar no segredo das suas ocorrências, pesquisem persistentemente as leis que os governam". Mais radicalmente talvez, Einstein sustentou o seguinte: "Se os fatos não se adaptam a teoria, mude os fatos". O que ele quer dizer é que, em alguns casos, nossa crença de que uma dada teoria é correta ou verdadeira e tão forte que, se os "fatos" não se adaptam, deveríamos concluir que há algo de errado com eles, e não com a teoria. E, obviamente, há exemplos da história da ciência de teorias que eram tão

Diz que, no caso do cientista, toda sua dedicação ao mestre é modéstia; pois, sua gratidão é por fazer parte do meio científico. Seguindo o seu próprio caminho o erudito ou cientista jamais chegaria aonde chegou. A ciência, sempre no mesmo domínio, não pensa (não quer pensar) que existem outras perspectivas de ver o objeto que pesquisa. Por recorrer a um método específico e de exclusão de outras linguagens, exclui outras possibilidades de dizer o real.

De antemão, tanto o filisteu como o cientista, o erudito em geral, serve-se da verdade quando ela pode ser útil aos que lhe dão dinheiro e títulos. Como afirmou Rosa Dias (1991), em oposição ao ócio e ao tédio de um “pensar por si mesmo” o cientista “procura os livros, diz e escuta o que os outros pensaram e diverte-se com tal ocupação”. (DIAS, 1991, p. 84)

Em Schopenhauer como Educador, aforismo § 6 e § 7, Nietzsche vai até a décima terceira “incapacidade” do cientista de servir como modelo. Nietzsche chama nossa atenção sobre a vaidade do meio científico, e diz que muitos destes estudiosos são os únicos em determinado ramo do conhecimento. É nesta direção, que ele despreza a erudição em geral, negando-a como fórmula da própria formação humana. Descreveu Dias:

Tudo analisar e decompor esteriliza a força criadora humana. A vida tem necessidade de um olhar que embeleze, pois ela só é possível pelas miragens artísticas. O homem da ciência retira o véu benfazejo que cobre a vida e a embeleza, e isso tudo em nome do real e da verdade. Nietzsche ao criticar a ciência, não visa aniquilá-la,

bem-aceitas que a primeira (e a segunda e a terceira...) reação a um fato experimental aparentemente anômalo seria a de questionar o fato (ou o experimentador que o produziu!). Alguns cientistas e filósofos da ciência abominariam tal atitude, argumentando que permitir que as teorias se tornem tão bem-aceitas seria soar o toque de morte da própria ciência. FRENCH, Steven. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*; tradução: Andre Klaudat. - Porto Alegre: Artmed, 2009. Introdução.

mas conter seus excessos. A vida em pedaços garante menos vida para o futuro do que a vida enfeitada por algumas quimeras. (Idem. Ibidem. p. 83-84)

Nietzsche indica que a exploração de um homem em proveito das ciências, é um princípio em todo lugar recebido com aprovação. Ele questiona: quem se pergunta ainda que valor possa ter a ciência que usa assim suas criaturas, como um vampiro? Assim, “as divisões do trabalho, nas ciências visa, praticamente o mesmo objetivo que aquele que visam conscientemente aqui e ali às religiões: a redução, ou seja, o aniquilamento da cultura”. (NIETZSCHE, 2009. p.76)

Porém, e além disso, o “filisteu cultural” é também uma “arte” que poderia chamar-se “cosmética”. A modernidade representa indiretamente o filisteu cultural, sua educação é uma espécie de arte que tenta embelezar o homem moderno, ornando-o, tornando sua aparência mais atraente, mas o que se quer é esconder o vazio interior do homem moderno. Pois é com detalhes exteriores; a palavra, o gesto, com a decoração, o fausto e as boas maneiras, que se tratou de obrigar o espectador a uma falsa conclusão quanto ao conteúdo. Os alemães, segundo Schopenhauer e Nietzsche, haviam se tornado, dentro dessa cultura de “gentilezas com que se enfeita a vida”, como que um material mole e disforme pronto para qualquer manipulação. Esta tendência cultural preocupada apenas com as belas formas tem sua origem na pressa da vida moderna, os homens, de modo geral, haviam se tornado os escravos atormentados por três “M”: o momento, as maneiras de pensar e os modos de agir.

Por mais que a falta de dignidade e de decência salte muito penosamente aos olhos e que uma elegância mentirosa se mostre novamente necessária para mascarar a doença desta pressa indigna. Este é o liame que une a moda ávida da bela forma ao conteúdo horroroso do homem moderno: aquela deve dissimular, este deve ser dissimulado. Para Nietzsche, “Ser culto daqui por diante significa: não se permitir observar até que ponto se é miserável e mau, feroz na ambição, insaciável na acumulação,

egoísta e desavergonhado na fruição e no prazer”. (Idem. Ibidem. p. 221)

2.2. A massificação na ampliação e na redução da cultura

Em sua dissertação sobre o mestre, Nietzsche presencia a situação de miséria cultural da Alemanha, indica de um lado essa situação, e de outro, a crença amplamente difundida de que existe a verdadeira cultura. Questiona: “que espécie de homens chegou ao poder, para decretar que esse contraste não exista?” Destes homens vai dizer: “são os filisteus da cultura”. (AZEREDO, 2008, p.20) E constatou:

Os homens modernos se preparam para satisfazer a todos os gostos: todos devem ser servidos, quer se comprazam com o que percebem como sendo bom ou mau, com a sublimação ou com a grosseria camponesa, com os gregos e com os chineses, com as tragédias ou com as porcarias de teatro. (NIETZSCHE, 2009, p. 219).

Tanto o mestre quanto o discípulo perceberam logo que adquirir cultura passou a significar capacitar-se para ganhar dinheiro ou ingressar nos quadros de funcionários do Estado, seja lá como fosse. Todo o incentivo é o bastante para que se pudesse ganhar o suficiente ou servir de modo eficiente ao Estado.

Essa constatação da época tem para Nietzsche, também, a dor do mestre como exemplo de “gênio não reconhecido”, do fundo de suas desilusões tem-se Schopenhauer e outros grandes mestres como prova e vértice dessa situação ruim para a Alemanha da época.

Um povo, uma nação, uma cultura, uma civilização são pensados por Nietzsche a partir de uma visão artística (estética), ou melhor, como uma atividade criadora de belas possibilidades de vida, e a genialidade não reconhecida é o fim da cultura. De uma maneira estética, é preciso viver de conformidade com as

aspirações mais nobres de um povo. É preciso reviver o passado exemplar, de modo a encontrar um modelo para o futuro. Por isso, e em primeiro lugar, é preciso limitar o domínio da história na vida das pessoas. Por isso Nietzsche também escreveu sobre a inutilidade da história para a vida ¹¹.

É preciso ficar claro que Nietzsche não tem a ingenuidade de opor à história a ausência de sentido histórico. O que discute é em que medida a história pode ser útil à vida. Analisa as causas e descreve os sintomas da doença histórica: a expansão exacerbada do saber e o consequente enfraquecimento da cultura. (DIAS, 1991, p. 61).

Nietzsche conhece de perto uma educação e uma formação fundamentada na historicidade e nos experimentos filológicos da linguagem. Para ele, existem algumas tendências que minam a educação. A historicidade exagerada na educação é uma das péssimas tendências que levam a educação ao fracasso. ¹²

¹¹ A obra apresentada é: *Considerações extemporâneas II: Da utilidade e inutilidade da história para a vida*.

¹² A segunda parte das *Extemporâneas* procura examinar um sintoma que não necessita de nenhuma “lente de aumento”, porque este sintoma está em toda a obra e em todo lugar: a supervalorização da “cultura histórica”, e, modo mais geral, do conhecimento histórico, indevidamente tido como sinônimo de “cultura”. Nietzsche mostra que a historicidade que está a serviço da vida se realiza sempre em detrimento da “verdade”, da exatidão e do próprio passado, de outro lado, Nietzsche mostra que a historicidade que pretende à exatidão, à verdade e à objetividade é de fato tão pouco “objetiva” como as precedentes; ainda mais, ela apresenta um perigo dobrado: não atingindo uma verdade absoluta, ela promove um obstáculo ao crescimento da vida.

De modo geral, o sentimento histórico e o saber estão atrelados às condições de sobrevivência do Estado, ao reinar de modo ilimitado, condenam à morte o que é vivo. Afirma, sobre algumas das tendências que minam a educação:

Pois existe uma maneira de abusar da cultura e fazer dela uma escrava – basta olhar em torno de si! E as potências que em nossos dias mais trabalham para a cultura alimentam precisamente os pensamentos dissimulados e não se conduzem para ela segundo uma ótica pura e desinteressada. (NIETZSCHE, 2009, p. 216).

Em comparação, indica que a ciência está para a sabedoria, assim como a virtude está para a santidade: ela é fria e árida, ela não tem amor e ignora tudo com profundo sentimento de insatisfação e nostalgia. “A ciência 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 a humanidade”. (Idem. Ibidem. p.223)

O filósofo quer dizer que essa dedicação humana pretensamente histórica e científica não pode vir do “impulso pela verdade”, pois para ele, como poderia existir um impulso que visasse o conhecimento frio, puro e sem consequência?

Seguindo suas ponderações, esta inquietude febril e fabril, esta sede de sucesso e de lucro, esta superestimação do momento se juntam como os piores males.

Sobre a Alemanha da época, ele fala que é revoltante pensar que não se quer, por princípio, curar todas estas doenças e todas estas fraquezas, e que se trata unicamente de disfarçá-las hipocritamente - através, por exemplo, da cultura da forma interessante. Isto para um povo que produziu Schopenhauer e Wagner é no mínimo, lamentável. A este respeito, diz não saber bem o que pensar.

Para Nietzsche acreditamos em uma cultura da opulência, do verniz e da dissimulação polida. Não ficamos nem

irritados por um gosto falso e inautêntico. Mas, afinal, que tendências são essas que minam a educação?

Antes, outra questão para Nietzsche: “Quem, agora na nossa época, no que diz respeito à doença e à saúde, seria médico o bastante para reconhecê-las?” (Idem. *Ibidem*. p.230).

Ele questiona se podemos mesmo aprender alguma coisa através dessas considerações todas. Mas define o filósofo como médico da civilização. Pois a história em excesso deixou o homem doente, então, trata-se de vê-la segundo uma perspectiva médica. No mundo moderno, no seu conjunto, não temos uma aparência exterior solidamente assentada e durável, para que se pudesse também profetizar, para o conceito de sua cultura, uma duração eterna. Nietzsche chegou a imaginar que:

[...] o próximo milênio possuirá algumas ideias novas que farão arrepiar os cabelos de todos os nossos contemporâneos. A crença numa significação metafísica da cultura não teria, afinal, nada de tão assustador; mas antes, talvez, algumas conseqüências poderiam ser extraídas dela para a educação e o sistema escolar. (Idem. *Ibidem*. p.231).

E ainda afirma que precisamos de instituições absolutamente estranhas e diferentes para nós, algo que já uma segunda e terceira gerações acharão talvez necessário. Mas a maior dificuldade, para ele, é o homem revisar suas noções e dar-se um novo objetivo, isso custaria um esforço indizível. Para começar é preciso substituir os pensamentos fundamentais da nossa pedagogia atual, que ainda mergulham suas raízes na Idade Média e que apresentam o erudito medieval como objetivo de uma educação perfeita, uma pedagogia aristotélica da perfeição e procura de uma mediania felicidade em si já não faz mais sentido. O que Nietzsche pretende é substituir essa pretensiosa perfeição e verdade, por um novo pensamento fundamental. Mas o indivíduo que compreendeu este novo pensamento da cultura encontra-se

numa encruzilhada de caminhos. Assim questiona, ressalta e quase implora:

[...] que haja alguns homens que compreendam o que quero dizer, quando descrevo o destino de Schopenhauer, e porque, de acordo com minha representação, Schopenhauer como educador deve verdadeiramente educar. (Idem. Ibidem. p.234).

Afinal, perguntou: “que obstáculos seria preciso revogar para que sobre tudo o seu modelo viesse a obter um pleno efeito? E para que o filósofo novamente viesse a educar os filósofos?” (Idem. Ibidem. p.234). Essa consideração se liga ao domínio do que é prático e espinhoso, indicou o filósofo.

Para Nietzsche, existe uma verdadeira oposição, aquela que existe entre os estabelecimentos para a cultura e os estabelecimentos para as necessidades da vida, conforme sua abordagem, “a segunda categoria pertencem todos os estabelecimentos que existem, mas, ao contrário, é da primeira que falo” (Idem. Ibidem. p. 125), argumentou o filósofo ao falar sobre formação e educação e *Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino*.

Em suas conferências *Sobre o Futuro de Nossos Estabelecimentos de Ensino*, são duas tendências que vigoram no sistema educacional na sua época, a ampliação máxima da cultura e a redução da cultura, embora aparentemente opostas, estão conjugadas para perseguir os mesmos objetivos das três forças – o Estado, os negociantes e a ciência – que, em última instância, nada mais fazem do que trabalhar para o enfraquecimento da cultura.

A primeira tendência - ampliação máxima - pretende que o direito à cultura seja acessível a todos, e segundo Rosa Dias, “exige que para isso seja seguido o dogma da economia política: tanto conhecimento e cultura quanto possível – logo tanta produção e necessidade quanto possível – daí tanta felicidade

quanto possível: eis mais ou menos - como já dissemos acima - a fórmula” (DIAS, 1991, p.90). Explica Nietzsche:

Assim me pareceu que se tratava de distinguir duas orientações principais: duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos, mas unidas enfim nos seus resultados, dominam atualmente os estabelecimentos de ensino: a tendência à extensão, à ampliação máxima da cultura, e a tendência à redução, ao enfraquecimento da própria cultura. (NIETZSCHE, 2009, p.72)

Explica e exemplifica que a primeira tendência quer a cultura, por diversas razões, estendida a círculos cada vez maiores. 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 comércio, por exemplo.

Neste primeiro movimento cultural de ampliação temos como objetivo e fim da cultura a utilidade, ou mais exatamente, o lucro; o maior ganho de dinheiro possível. O que se quer, é formar os indivíduos de tal modo que, do seu nível de conhecimento e de saber, ele possa extrair a maior quantidade possível de felicidade e lucro, como já dissemos do egoísmo do comércio. Para Nietzsche, “a união da inteligência e da propriedade, que se coloca como princípio nessa concepção do mundo, toma o valor de uma exigência moral.” (Idem. Ibidem. p.73).

Neste sentido não se permite cultura a um homem senão na proporção com o que demanda seu próprio interesse de ganho, mas é também na mesma proporção que se exige algo dele. A cultura se liga aqui a uma pretensiosa e justa felicidade com a qual a humanidade, por merecimento, tem o maior ganho econômico possível. É por essa razão que a cultura publicitária é necessária, mas unicamente por esta razão.

Para esse filósofo é preciso observar, inclusive, quando o grito de guerra da massa exige uma cultura popular mais extensa, pois precisamos distinguir se é uma tendência exagerada para o ganho e para posse ou uma exigência de libertação, por exemplo, das marcas da opressão religiosa anterior; ou é a clara consciência que um Estado tem do seu valor.

Porém este valor da cultura geral, e de sua expansão, quase sempre esta atrelada ao acesso dos homens aos bens de consumo, à inserção dos indivíduos no mercado de trabalho, e somente isso. Alguém poderia argumentar que o dinheiro é tudo. Sim! A tal ponto que cultivar o espírito sem abraçar o lucro e o ganho é inconcebível e de pouco valor moral. Talvez o ganho possa ser resultado de uma ação cultural efetiva, mas nunca um fim em si. É muito simples o raciocínio preponderante nestes dois filósofos. A autenticidade da cultura não se mede pela quantidade de ouvintes e pagantes, como comenta o autor, em uma balança de mercadoria (no mercado e pela publicidade reinante).

Também outra triste canção é possível de escutar nos meios formativos da época, menos retumbante que a primeira, mas com a mesma ênfase: a da “redução da cultura”.

Esta tem como pano de fundo o especialista, o erudito e a formação de uma habilidade pontual, de um saber específico. A ciência, como campo de estudo tão extenso, depende desta formação para sua consagração. Nietzsche fala do cientista: “Se na sua especialidade ele está acima do vulgus (senso comum), para tudo mais, quer dizer, para tudo que é importante, não se mostra diferente deste”. (Idem. Ibidem. p.75)

Nesta perspectiva, um erudito é comparável a um operário de fábrica que, durante toda sua vida, “não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou uma máquina determinada, tarefa na qual atinge, é preciso dizer, uma incrível virtuosidade”. (Idem. Ibidem. p.75)

Essa segundo tendência, descrita por Nietzsche, pretende que os indivíduos consagrem sua vida à defesa dos interesses do Estado e exige que seus servidores procurem uma especialização, isto é, que sejam fiéis às pequenas coisas e ao Estado.

É assim que Nietzsche conclui, que enquanto o sistema pedagógico estiver atrelado à ampliação e à especialização, não se poderá falar de uma educação voltada para a cultura. Para ele, a cultura jornalística vai substituindo aos poucos a verdadeira cultura. O jornalista, o mestre do instante, é o escravo oficial dos três M: o momento presente, as maneiras de pensar, e a moda e, é com este personagem que passamos com pressa e ligeiramente sobre todas as coisas importantes e sublimes. Vulgarizando a cultura, e lançando por terra a obra do gênio, o jornalista escreve sobre o gênio, e vem tomando o seu lugar.

“Mas enquanto o jornalista vive do instante e graças ao gênio de outros homens, as grandes obras emanam do desejo de permanecer, sobrepujando o tempo por meio da força da criação”.
(DIAS, 1991, p. 91)

Todo caso, estas duas tendências aliadas à cultura jornalística, são contrárias aos desígnios da natureza, isto é, à criação do gênio, a manutenção da sua obra em si e fora de si.

Segundo Rosa Dias, não deveríamos confundir uma cultura de massa com cultura popular. Elas não são sinônimas para Nietzsche. Pois a cultura popular está ligada a terra e aos costumes locais, e isso é positivo. Conforme essa posição: “pela instrução elementar obrigatória para todos, não se chega ao que se chama de cultura popular a não ser de uma forma grosseira e artificial”. (Idem. Ibidem. p.91)

Ao separar o popular e a massa (desrespeitando as culturas locais), Nietzsche deixa claro o perigo que corre a cultura ao permitir que as classes iletradas sejam contaminadas pelos valores de sua época. Isso ocasionaria a perda do solo e das tradições de onde o gênio se nutre e amadurece, esse é o ponto crítico e fundamental, e não contraditório, da visão que o autor tinha sobre o problema da ampliação da cultura. Para o discípulo, e o mestre, os partidários da ampliação da cultura alimentarão a cultura de massa, com o pretexto de levá-la a todos os recantos do planeta (globalização), mas na verdade destroem a cultura

diferenciada de cada povo. A globalização aqui pode ser entendida como uma concreta banalização.

E, é neste sentido que Nietzsche fala que a vida em pedaços garante menos vida para o futuro do que a vida enfeitada por algumas quimeras. Para ele, a vida tem necessidade de um olhar que embeleze, pois ela só é possível pelas miragens artísticas. A arte é vista como refugio necessário. Pois o erudito, de modo específico, retira o véu benfazejo que cobre a vida e a embeleza, e isso tudo em nome do real e da verdade. Nietzsche ao criticar o erudito em geral, também, não visa aniquilá-lo, mas conter seus excessos. Através deste ícone, observa a decadência cultural e do ensino em geral.

A proliferação cada vez maior de escolas e a multidão de professores despreparados enfraquecem a cultura, a ponto de não se poder fundar nenhuma hierarquia natural, nenhum privilégio, nenhum respeito ao gênio. (Idem. *Ibidem*. p.92)

Em sua obra *Vontade de potência*, sobre o Adestramento e seleção aforismo §372, fragmento de 1873, Nietzsche coloca suas esperanças numa renovação cultural nas classes inferiores e iletradas. É com elas que se encontra a cultura de um povo, por isso, teme que a classe dos letrados contamine essas classes com a cultura apressada de sua época (através de interesses políticos).

De modo geral o seu propósito (Nietzsche) é restaurar a cultura alemã da época, isso ficou explícito em sua obra, em sua juventude. Foi por isso, que Nietzsche examinou as instituições de ensino responsáveis pelas diferentes etapas de formação dos adolescentes. Ele quer denunciar o que as envenena, quer indicar remédios para combater o mal. Por isso seguimos suas experiências sobre o assunto.

Nietzsche ao falar do mestre Schopenhauer vai refletir sobre sua própria formação, seu ser. Ele faz uma análise das instituições pedagógicas da Alemanha por essa via, através de sua própria formação.

De qualquer maneira, precisamos entender melhor estes pré-conceitos sobre a educação, pois os partidários da ampliação da cultura questionam: “porque” se dedicar a alguns, quando o objetivo da educação deve ser o desenvolvimento de todos? E os partidários da redução da cultura alegam que o homem deve defender os interesses do Estado e não os de um indivíduo. Este tipo de hipótese é recorrente e presente nos dias atuais. Para Nietzsche, é a partir dessas duas direções que temos como resultado a vulgarização do ensino e o conseqüente enfraquecimento do homem e da cultura.

Para Nietzsche, apesar da polêmica, a vida só tem sentido quando se vive pelo exemplar mais raro, e não em proveito do grande número que, tomado isoladamente, se constitui de exemplares de menor valor. A finalidade da natureza é sempre produzir os exemplares mais raros. Questionou: Porque a cultura não teria o mesmo objetivo? - A finalidade cultural é produzir o filósofo e o artista; mas para Nietzsche a natureza nunca encontra os meios apropriados para realizar seus fins, este é o detalhe importante e trágico. Explica Nietzsche que a natureza engendrando o filósofo e o artista quer tornar inteligível e significativa à existência humana, mas raramente consegue bons resultados. Conforme sua afirmação:

O artista e o filósofo testemunham contra o sentido prático da natureza na escolha dos seus meios, ainda que estes sejam a mais excelente prova da sabedoria dos seus fins. Eles só afetam poucas pessoas, quando deveriam afetar a todas, e mesmo estas poucas pessoas não são afetadas pela força que o filósofo e o artista deram a seu projétil. [...] É triste precisar sustentar avaliações tão diferentes sobre a arte, por mais prodigiosa que seja como causa, como está paralisada e surda como efeito. (NIETZSCHE, 2009, p.235)

Sobre uma natureza do mundo humano em que o que é maior e mais nobre é empregado no nascimento do que é menor e sem nobreza, Nietzsche adverte que a natureza é má economista. E como tal, suas despesas são bem maiores que as receitas que ela consegue. Nietzsche chega a dizer que, apesar de sua abundância, ela acabará um dia por se arruinar. Por isso, o artista e o filósofo existem por mero acaso, como um solitário ou como um viajante extraviado e atrasado, segundo essa concepção, é como podemos sentir sua presença (do filósofo). Neste caso, Nietzsche fala de si mesmo, e indica Schopenhauer como exemplo, para eles, esse é o espetáculo trágico/cômico da própria natureza válido para todas as épocas.

Muitas vezes quem se recusa a servir à coletividade na sociedade é considerado imoral e, assim que podemos dizer que, o que é raro sucumbe. Pois o homem raro tem seu modo de agir imprevisível, sua maneira de pensar arbitrária e por ser raro se comporta de forma inabitual. Nietzsche, neste sentido, sempre fala do mestre Schopenhauer. Talvez pela influência do mestre, e segundo Marton (1993):

Desde muito cedo, Nietzsche aprende a desconfiar dos nacionalismos, e inquietar-se com o progresso industrial, duvidar dos benefícios da democracia, preocupar-se com a manutenção da tradição cultural. Todas essas inquietações estão presentes em seus escritos. (MARTON, 1993, p.20)

É nesse sentido que Marton (1993) também nos sugere evitar biografias que se apresentam como um relato sobre um homem e seu tempo, e ater-se àquelas que nos falam de “um homem em luta contra o seu tempo”. Seguindo o que diz o próprio Nietzsche, se algo nasceu póstumo é porque endereça ao mundo em que vive uma crítica radical. Extemporaneidade implica uma posição radical, e o que é radical diferencia-se do que é comum e trivial. É por isso que estes pensadores juntos alteram o ângulo de visão objetiva e racionalista da própria modernidade. Em geral, pode-se dizer de Nietzsche: é um homem

no seu tempo, portanto contra ele; em parte, contra e a favor do mestre.

2.3. Nietzsche discípulo e educador, a escrita, o pensar por si mesmo e o estilo do mestre Schopenhauer

Compreender Nietzsche, portanto; como educador, filósofo e como discípulo de Schopenhauer é antes de tudo superar obstáculos que certamente nenhuma outra obra filosófica encontrou. “Alguns nascem póstumos” (NIETZSCHE, 1985, § 1. p.63), disse Nietzsche a partir da vida do mestre Schopenhauer e consciente do que estava falando e fazendo com as tradições da filosofia. De maneira explícita em suas “extemporâneas”, e na dissertação intempestiva *Schopenhauer como Educador*, dizia: “nada ofendia tanto os sábios alemães quanto a dessemelhança entre Schopenhauer e eles”. (NIETZSCHE, 2009, p. 241)

Em *Ecce Homo*, sua autobiografia, Nietzsche traduz essa advertência póstuma do tempo histórico do mestre, para si também, na correspondência entre “Nietzsche educador” e “Schopenhauer Educador” advertindo na sua autobiografia:

Eu estaria em completa contradição comigo mesmo se já esperasse hoje encontrar ouvidos e mãos prontas para minhas verdades, que hoje não se ouça nada de mim, que hoje não se saiba tirar nada de mim, isto não é apenas compreensível, mas parece-me até mesmo normal. (NIETZSCHE, 1985, § 1. p. 63)

De certa maneira, Nietzsche impressiona-se com o estilo de Schopenhauer, este não escreve a maneira dos eruditos da época, que desconhecem o sabor das palavras e o equilíbrio das frases; para Nietzsche, Schopenhauer lembra Goethe, que só diz o que é profundo e o que comove.

Schopenhauer não quis seduzir (persuadir). A honestidade na escrita de Schopenhauer é o oposto dos meios

artificiais da retórica, chamou sua atenção este homem que escreve sem paradoxos. Nietzsche diz que Schopenhauer escreve para si mesmo, e que deste modo, não mente para si mesmo. Para Nietzsche, é sua alegria e serenidade que, ao mesmo tempo, o torna um verdadeiro pensador.

Há de fato dois tipos de serenidade. O verdadeiro pensador se alegra e fica sereno sempre, quer ele fale seriamente ou gracieje, quer ele exprima sua perspicácia humana ou divina indulgência, isto, sem gestos aflitos, sem mãos trêmulas, sem olhares sufocados, mas com segurança e simplicidade, com coragem e vigor, talvez com algo cavalheiresco e duro, mas sempre como vencedor. E é exatamente isto que alegra no mais profundo e mais íntimo do ser: ver o deus triunfante de pé, ao lado de todos os monstros que ele combateu. [...] ao contrário de um David Strauss. (NIETZSCHE, 2009. p.173-174).

¹³

Nietzsche fala inclusive da vergonha geral de se ter como contemporâneos homens tão alegres e serenos como no estilo de Schopenhauer. Diante da posteridade destes tipos de homens, comprometeríamos uma época, e nós outros com ela. Pois, são eles (os mestres) que se movem e vivem com autenticidade. Com este tipo de mestres, na profícua proximidade com eles, vamos nos sentir realmente humanos e naturais e, gostaríamos de nos expressar como Goethe: “Que coisa magnífica e deliciosa é um ser vivo! Como ele é bem adaptado à sua condição, como ele é

¹³ David Strauss 1808 – 1874: filósofo alemão a quem Nietzsche criticou duramente na sua 1ª Intempestiva. Chamando nossa atenção para expressão: *Bildungsphilister*. NIETZSCHE, F. “Escritos sobre educação”. 2009. Pag. 173-74.

verdadeiro, como ele está cheio do ser!” (Idem. Ibidem. p.174-175).

Nietzsche não hesitou em dizer que encontrou Schopenhauer e que pressentia ter encontrado nele este educador e este filósofo que tanto tempo procurava.

Eu me esforçava cada vez mais para ver através do livro e para representar o homem vivo, de quem eu tinha o grande testamento e que prometia não escolher para seus herdeiros senão aqueles que quisessem e pudessem ser mais do que simples leitores: quer dizer, seus filhos e seus discípulos. (Idem. Ibidem. p.175).

É nesta direção que temos a chance de compreender melhor os pensamentos de Nietzsche, e é por isso que aqui fizemos uma escolha inicial de apresentar intencionalmente o vínculo entre ele e seu grande mestre Schopenhauer. Nietzsche ainda é muito schopenhaueriano para ser simplesmente nietzschiano, e suficientemente nietzschiano para não ser meramente schopenhaueriano. Como dizem Brandão e Azeredo (2008):

[...] os patamares dessa relação, contudo, são fundamentais para se entender em outros horizontes o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche e o modo como surgem, na sua Filosofia de maturidade, a crítica da civilização e da cultura, o papel da formação e da educação, entre outras coisas. Em suma, o compromisso de Nietzsche: afinal, alguém só se torna o que se é transformando-se, e toda transformação – queira-se ou não– tem um ponto de partida. (AZEREDO e BRANDÃO, 2008. p.128)

Segundo Cacciola (1991), no contexto do pensamento de Schopenhauer, pensar algo “fora do tempo”, o extemporâneo, tem

um significado que serviu como influência na filosofia de Nietzsche. Para o primeiro “é preciso manter-se afastado do imediatismo dos próprios interesses e estar exclusivamente voltado para a verdade “intemporal”” (CACCIOLA, 1991, p.26). Para estes pensadores, neste sentido, à oposição entre gênio e filisteu, correspondem àquela que existe entre a filosofia verdadeira e a filosofia universitária do filósofo profissional.

O filósofo por excelência, entendido pelo mestre, é gênio porque tem a capacidade de afastar-se dos interesses mundanos, o que exige uma força intelectual bem pouco comum. De certa forma, o filósofo é o altruísta por excelência, radicalmente, é aquele de quem a humanidade aprende o que ele não aprendeu de ninguém. De modo geral, busca por si o verdadeiro conhecimento, pois a filosofia do “tempo agora” talvez, esteja cheia de pressupostos (pré-conceitos) que barram o caminho para a verdade e embotam a capacidade de julgar.

O filisteu ao contrário, não quer superar-se, sua vida consome todo seu esforço, pois seu objetivo é o ganho e não a sabedoria. Podemos dizer que o professor que pauta seus ensinamentos de acordo com os ditames do *Estado* e da *Religião* é o tipo acabado do filisteu. Em todo caso, tanto para Nietzsche quanto para o mestre, a idolatria de modo geral, e de modo específico ao *Estado*, é a apoteose do filisteu cultural.

Schopenhauer torna-se mestre para Nietzsche em seus escritos reconhecidos como “intempestivos” e “extemporâneos”, e em seu escrito *Schopenhauer como Educador*, de modo exato, por tomar distância da influência da filosofia de seu tempo (de Hegel). É provável, que por incompreensão e recusa do seu gênio, Schopenhauer foi buscar uma filosofia livre, que resultou em honestidade e veracidade, indignos do saber mais alto a que o homem pode chegar. Nietzsche percebeu que a crítica do presente filosófico feita pelo mestre, dos filósofos e dos meios universitários da época na Alemanha, é a crítica dos valores que dominam a cultura deste mesmo tempo.

Segundo Nietzsche, Schopenhauer incomodava-se pouco com as castas acadêmicas e não via a vida por intermédio das opiniões alheias. Aspirava a ser independente do Estado e da

sociedade. Não temia entrar em conflito, em contradição com a ordem existente, pois respeitava uma única verdade: a que trazia em si mesmo. É deste exemplo que Nietzsche recorre ao mestre Schopenhauer. Segundo Rosa Dias: “o que desolava Nietzsche, porém, é o fato de Schopenhauer não ter servido de modelo aos seus contemporâneos, sendo vítima de uma “conspiração do silêncio”” (DIAS, 1991, p.74).

Segundo relatos, a obra máxima do mestre, *O Mundo como Vontade e Representação* (1818), foi jogada entre papéis velhos e vendida a peso. Para o menor traço de notoriedade, Schopenhauer foi condenado, pois dava mais valor a sua filosofia que aos seus contemporâneos. Schopenhauer lutou sozinho e contra seu tempo. Para Nietzsche, todo pensador que trabalha para cultura é um pensador solitário. Mas o gênio corre perigo, por ser um grande aglutinador de forças históricas e fisiológicas, arrisca-se a ser sempre mal entendido.

Mas a “verdade” da qual os professores tanto falam, parece ser uma coisa bem mais modesta, da qual não se deve recear nada de desordenado ou excêntrico: ela é uma criatura de humor fácil e benevolente, que não se cansa de assegurar a todos os poderes estabelecidos que ela não quer criar aborrecimentos. Afinal de contas não se trata aqui apenas de “ciência pura”? Eu gostaria de dizer que a filosofia na Alemanha deve cada vez mais desaprender o fato de ser “ciência pura”, e aí, temos exatamente o exemplo do homem Schopenhauer. (NIETZSCHE, 2009, p.177).

Seguindo o mestre, e conforme Lefranc (2005)¹⁴, Nietzsche é um dos raros filósofos cujo nome não evoca apenas

¹⁴ Jean Lefranc, agrégé de filosofia, mestre conferencista na Sorbonne, autor de numerosos estudos filosóficos sobre Kant, Schopenhauer,

opções doutrinárias e atitudes intelectuais, mas um estilo de pensamento e um estilo de vida além da moda de alguns anos (como pôde ser o existencialismo depois de 1945). “O nietzschismo não é somente uma questão de discussões acadêmicas entre historiadores das ideias como houve um kantismo, um ou mais neokantismos de várias formas a definir e a desamparar” (LEFRANK, 2005. Introd.). Segundo se sabe, jamais existiu escola nietzschiana propriamente falando; “mas há mais de um século, a obra dele apareceu como referência muitas vezes polêmica para os poetas, os literatos, os artistas, os políticos como também para os filósofos”. (Idem. Ibidem. 2005) Como educador que é Nietzsche, o público culto tem frequentemente algum conhecimento dele.¹⁵

De qualquer modo e através de Schopenhauer, Nietzsche longe das opiniões alheias, pretende ser também filósofo. Por um momento, aponta Lefranc, ele até sonhará em postular uma

Nietzsche e Freud. Também é autor, de “Compreender Schopenhauer” e “Compreender Nietzsche”.

¹⁵ Quem sabe agora, ainda é tempo, sirva como referência indireta e direta aos educadores? Nada mais justo se estamos interessados na formação humana como algo significativo e especial. Houve em francês uma boa meia-dúzia de traduções da famosa obra “Assim Falou Zaratustra”; e não faltam edições de todas as suas obras, inclusive no Brasil hoje, de coleções de bolso, também em textos escolares cuidadosamente apresentados e anotados. Foi assim, e é assim que Nietzsche se espalhou pelo mundo, principalmente a partir da década de 60 no Brasil. Porém indica Lefranc, o atraso das traduções é muito frequente, para se ter uma ideia, e como exemplo, da extrema posteridade das genialidades, na França a *Crítica da razão pura* de Kant 1º edição de 1781 foi traduzida em 1836, depois de 55 anos. A principal obra de Schopenhauer *O mundo como vontade e representação*; 1º edição de 1818; que tanto influenciou o jovem Nietzsche, foi traduzida em 1886, depois de 68 anos, em ambos os casos, 32 e 26 anos depois da morte do autor.

cátedra de filosofia em Basileia. Flávio Kothe (2004)¹⁶ também fala em seu prefácio sobre este sonho de docência filosófica, deste sonho frustrado com seu tempo. Afirmou o comentador:

Nietzsche, o maior filósofo que já viveu na Suíça, foi impedido de ser professor de filosofia na Universidade de Basileia, quando pediu para preencher uma vaga que havia no setor. Teve que continuar lecionando gramática grega e latina na instituição, até obter uma longa licença para tratamento de saúde. Mais tarde, ao tentar ingressar em universidades alemãs, o reitor da Universidade de Leipzig comunicou-lhe que, por não ser cristão, ele jamais lecionaria numa universidade alemã. E assim foi. As editoras não tinham pressa em editar um livro como *Zaratustra*: davam prioridade a catecismos e propaganda antisemita. (KOTHE, 2004. Introd.)

Além do *Mundo* é no conjunto de aforismos dos *Parerga e paralipomena* (SCHOPENHAUER, 2007) que Schopenhauer ataca os especialistas e a universidade da época e produz em Nietzsche, na sua carreira de filósofo, uma filosofia do martelo e do espírito livre¹⁷.

¹⁶ KOTHE, Flávio R. "Nietzsche, Marx, Freud". Prefácio dos fragmentos do espólio 1882-83 e 84. Atualmente é professor da Universidade de Brasília, com pós doutorado em Yale e nas Universidades de Konstanz, Heidelberg, Bonn e Berlim..

¹⁷ O "martelo" de Nietzsche deve ser entendido como um instrumento de destruição ou como um diapasão? Em sua obra "Crepúsculo dos Ídolos" Nietzsche diz que sua filosofia é a filosofia do martelo, usado para bater nos ídolos. Conhecido sobre tudo por filosofar a golpes de martelo, desafiar normas e destruir ídolos, este pensador, um dos mais controvertidos de nosso tempo, deixou uma obra polêmica que continua no centro do debate filosófico. Praticando a psicologia do

Segundo Rosa Dias, a crítica de Nietzsche à filosofia universitária - que aparece na mesma época das *Extemporâneas e Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino* - está sob a influência de um ensaio de Schopenhauer “*Sobre a filosofia universitária*” que faz parte também do seu livro *Parerga e paralipomena*, publicado em 1851. (DIAS 1991. p 104)

A esse respeito à tese principal de Nietzsche, é que o ensino universitário da filosofia não prepara o estudante para pensar, agir e viver filosoficamente, pelo contrário, seguindo o mestre pode dizer que o instinto natural filosófico é imobilizado pela cultura histórica erudita. Como política da época, os dois filósofos advertem que a filosofia está limitada pela aparência erudita. Segundo eles, a filosofia está reduzida a um “era uma vez”, a uma perspectiva filológica, pois seu interesse é apenas etimológico. Para Nietzsche a filosofia universitária restringe-se em estudar o pensamento morto, que não mais serve a vida. Conclui:

Com um salto no vazio, não se leva ninguém à Antiguidade (cultura helênica): 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, 2009, p. 93)

desmascaramento, ele abala opiniões aceitas, denúncia preconceitos, desmonta estratégias. Filósofo da suspeita, ainda hoje nos leva a desconfiar de nossas crenças e convicções. Pluralista, o pensamento nietzscheano apresenta ao leitor múltiplas provocações. Dinâmico, ele propõe sempre novos desafios: a crítica contundente dos valores, que entre nós ainda vigem.

De certa forma, os filósofos-filólogos e eruditos universitários que vivem da filosofia estão interessados em pensar no que seus interesses materiais exigem e no que convém ao Estado e a Religião. O filósofo é o funcionário da história, ao que parece, o filósofo profissional se mascara com a filosofia como um estratagema, como uma engrenagem útil ao Estado e para sobreviver. Diferentemente dessa situação do Estado moderno, pensou Nietzsche: se a natureza lança os filósofos como uma flecha para atingir um alvo, deveria ser dever do Estado e da educação ajudá-la nesse processo, interferindo na cultura e na organização social.

Porém, como bem compreendeu Rosa Dias, “quem impede a produção e a perpetuação dos filósofos são os próprios filósofos universitários, que vivem do Estado. Nietzsche crê, por exemplo, que um Platão e Schopenhauer jamais poderiam ter sido filósofos universitários, pois representariam um perigo para o Estado” (DIAS, 1991, p.105).

De modo específico, quando um Estado promove a filosofia favorecerá um número de homens que podem “viver de sua filosofia”, transformando-a em um ganha-pão. Essa ação transformou-se em estratégica do poder estabelecido e uma forma de controle do pensamento. E como se acredita que quem vive de algum ofício também dele entende, os professores se comportam diante do público, como mestres no assunto, especialistas em filosofia e, portanto, verdadeiros filósofos, que podem escolher e ensinar o que julgam ser digno da atenção de suas audiências. Assim fica o pressuposto de que o filósofo universitário é obrigado a apresentar não a verdade livremente procurada, mas as doutrinas que o Estado julga necessárias a sua existência (do seu interesse).

Esse compromisso estrito com o Estado é próprio do filisteu cultural, como vimos é colocando em perigo o futuro da formação e da filosofia que trabalha o filisteu da cultura. Seguindo a percepção de Nietzsche, indica Rosa Dias (1991):

Para Nietzsche, o esquema acadêmico foi tão bem montado pelo Estado que não

permite ao professor sofrer com a falta do que dizer, pois nem o professor nem o aluno pensam por si mesmos. A cultura histórica e científica foi planejada pelo sistema universitário para preencher qualquer lacuna. Há mesmo quem acredite que o filósofo universitário não precisa ser um pensador, constituindo no “máximo um repensador e um pós-pensador”, um conhecedor erudito de todos os pensadores, com os quais sempre poderá contar para poder dizer algo aos seus alunos. (Idem. Ibidem. p.107)

Na verdade e em resumo, se pensa, fala, escreve e ensina filosofia, mas tudo dentro dos limites da história. O Estado teme os que pensam por si mesmos, isto é, os que propõem experiências renovadoras. O caso é que quando alguém se vê através de intermediações e de opiniões alheias não é de admirar que ele não veja a si, pois, não vê outra coisa senão opiniões alheias. Por outro lado, é preciso ver o gênio de perto, mas fora de si também, como Schopenhauer viu Goethe. Para Nietzsche, foi esta dupla reflexão que informou e preveniu o mestre, uma reflexão profundamente contrária a todos os objetivos culturais dos eruditos. Afirma em resumo:

Quem deixa que se interponham entre si mesmo 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, 2009, p.240)

Para ele, em função da massa de conhecimentos históricos, é preciso adestrar-se contra a compulsão de saber e educar o estudante para pensar e viver filosoficamente, no ensino universitário, porém, somos desencorajados a ter opiniões próprias.

Conforme Schopenhauer, o público em geral despreza os diletantes, “os que se dedicam a uma ciência ou arte por amor a ela” (SCHOPENHAUER, 2007. § 6 p.23), por que se acredita que ninguém levará a sério alguma coisa se não for estimulado pela necessidade, pela fome, por qualquer cobiça ou por uma avidez semelhante. Contra a opinião comum, Schopenhauer faz a defesa dos diletantes, já que para estes sua ocupação é um fim, enquanto que para os especialistas é apenas um meio. Diz o mestre sobre os eruditos:

O público culto procura apenas “bem-estar e passatempo” e, quando quer ler algo instrutivo, acha que vai encontrá-lo nos escritos dos especialistas, por exemplo, através dos jornalistas. Confundindo os que vivem de alguma coisa, com aqueles que vivem para ela. (Idem. Ibidem. p.24)

Na Arte de escrever temos indícios significativos do potencial de Schopenhauer como mestre de Nietzsche. Afirma Schopenhauer: “deveríamos escrever nossos próprios livros, dignos de ser traduzidos e deixar as outras obras como elas são”. (Idem. Ibidem. p.61)

Essas recomendações baseiam-se numa total valorização dos estudos das línguas como ordinário a um pensador, Schopenhauer remete-se, especialmente a uma valorização das línguas clássicas, como o grego, o latim, e também o sânscrito, que o autor considerava muito superiores às línguas modernas. A rigor, no caso de uma tradução, todas são necessariamente imperfeitas, pois as expressões características, marcantes e significativas de uma língua não podem ser transpostas para outra. Muitas vezes, indica Schopenhauer, substituímos as palavras exatas que expressam certo conceito por palavras apenas

correspondentes, mas imprecisas. Na verdade o autor do *Mundo como vontade e representação*, quer com estes escritos sobre a Arte de escrever fazer a crítica ao “espírito do pequeno-burguês” das literaturas nacionais, após a abolição do latim como língua erudita comum em toda a Europa. Comenta:

[...] a filosofia de Kant após um curto período de brilho, atolou-se no pântano da capacidade de julgar alemã, enquanto os fogos-fátuos da pseudociência de Fichte, Schelling e finalmente Hegel desfrutam, sobre esse pântano, de sua vida fugaz. (Idem. *Ibidem*. p. 19)

Conforme sua biografia, depois de sair de Weimar, Schopenhauer teve a oportunidade de apresentar sua filosofia em uma das grandes universidades da Alemanha (Berlim), em 1826 e 1833. O episódio é clássico; de propósito escolheu para suas aulas o mesmo horário das aulas do então poderoso filósofo Hegel. Schopenhauer confiava que os estudantes iriam olhar para ele e Hegel com os olhos da posteridade. Mas como os estudantes não podiam fazer tal antevisão, viu-se falando para cadeiras vazias. Revoltado com a situação acabou por pedir demissão. De todo modo, as universidades ignoravam a ele e seus livros, como para confirmar suas declarações, de que todos os progressos da filosofia são feitos fora das paredes acadêmicas.

Neste ostracismo intelectual, Schopenhauer influenciou o discípulo Nietzsche, e caracterizou três estilos básicos de péssimos escritores:

[...] um em sentenças curtas, ambíguas e paradoxais, que parecem significar muito mais do que dizem, outro que, contrariamente ao primeiro, recorre a uma torrente de palavras, com a mais insuportável prolixidade e, por fim, o estilo científico e profundo, no qual o leitor é martirizado pelo efeito narcótico

de períodos longos e enviesados. (Idem. Ibidem. p.10)

Para cada tipo estilístico caracterizado, Schopenhauer sempre dava alguns exemplos clássicos, mencionando o filósofo Schelling para o primeiro tipo – de sentenças curtas - e Fichte para o segundo – prolixo - e os hegelianos em geral para o terceiro movimento de escrita e estilo ruim. E é assim que Schopenhauer surpreendeu o jovem Nietzsche, apresentou seu estilo, e com sua simplicidade na escrita tornou-se também o autêntico filósofo da época na concepção de Nietzsche.

Schopenhauer concentra a sua crítica e diz que em geral estudantes e estudiosos de todos os tipos e de qualquer idade têm em mira apenas a informação e não a instrução. Para este filósofo “sua honra é baseada no fato de terem informações sobre tudo, sobre todas as coisas, pedras, ou plantas, ou batalhas, ou experiências, sobre o resumo e o conjunto de todos os livros”. (Idem. Ibidem. p.20). Para estes filósofos, a informação é um mero meio para a instrução tendo pouco ou nenhum valor por si mesma. No entanto, hoje a informação é tudo e é essa maneira de pensar que caracterizaria muito de nossas cabeças pensantes na atualidade.

Para a imensa maioria dos eruditos, sua ciência é um meio e não um fim; anunciou várias vezes o mestre Schopenhauer. Quando observamos a quantidade e a variedade dos estabelecimentos de ensino e de aprendizado, ele diz, assim como o grande número de alunos e professores, é possível acreditar, por estilos e afinidades, que a espécie humana dá muita importância à instrução e à verdade. Entretanto, nesse caso, as aparências também enganam. “Os professores ensinam para ganhar dinheiro e não se esforçam pela sabedoria, mas pelo crédito que ganham dando a impressão de possuí-la. E os alunos não aprendem para ganhar conhecimento e se instruir, mas para poder tagarelar e para ganhar ares de importantes”. (Idem. Ibidem. p. 19)

Essa é sua noção pessimista que capacita o efeito conceitual de Nietzsche sobre sua ideia de “filisteu da cultura”,

são dados e condições ruins da realidade e da relação natural entre estudiosos e alunos que o fazem adorador de Schopenhauer neste momento.

O mestre chama a atenção de que queremos ser mais espertos do que sábios, e vamos naturalmente contra o saber humano acumulado duramente durante anos e milênios. É por isso, que o momento e o que é útil tende a ser desprezado por estes pensadores, porém, para maioria, a novidade é o status adequado a qualquer situação de ensino. Diz: “Quanto a estudos feitos simplesmente para ganhar o pão de cada dia, nem os levei em conta”. (Idem. Ibidem. p.19)

Em conformidade com tal fato, a simplicidade, característica do estilo do mestre, sempre foi uma característica não apenas da verdade, mas também de sua genialidade. Portanto, a primeira regra do bom estilo, segundo Schopenhauer, é ter algo a dizer: “oh, com ela se vai longe” afirma. Para ele há dois tipos de escritores: os que escrevem por amor do assunto e os que escrevem por escrever.

Aqueles (os que escrevem por amor) tiveram ideias ou fizeram experiências que lhes parecem dignas de ser comunicadas; estes (os que escrevem por escrever) precisam de dinheiro. Sendo assim, pode-se logo notar que escrevem para preencher o papel. (Idem. Ibidem. p. 55) 18

Schopenhauer faz uma analogia com uma caçada, fala sobre o escritor que adia o pensamento até o momento da escrita:

¹⁸ Para ele, tão logo o percebemos, devemos nos desfazer do livro, pois o tempo é precioso. Aproveitamos para concretizar nossos argumentos sobre a estrutura do presente texto e dizer, que precioso, foi o tempo que Nietzsche dispensou na leitura do seu mestre Schopenhauer (conteúdo que será explicitado no segundo capítulo).

[...] é comparável ao caçador que caça ao acaso: dificilmente trará muita coisa para casa, inversamente, o modo de escrever do escritor terceiro e raro tipo assemelha-se a uma montaria em que a caça foi antes capturada e amealhada para só depois sair em massa do cercado, rumo a outro recinto igualmente fechado, onde não pode escapar ao caçador, de modo que este tem de lidar então com a mira e o disparo (da exposição). Essa é a caça rentável. (Idem. Ibidem. p.57)

Sobre a quantidade e os tipos de autores, sobre a escrita e o estilo, Schopenhauer diz que em primeiro lugar existem os que escrevem sem pensar; escrevem partindo da memória, de reminiscências, ou até diretamente de livros alheios. Essa classe é a mais numerosa. Em segundo lugar estariam os escritores que pensam enquanto escrevem; pensam a fim de escrever. Estes são muito frequentes. Em terceiro lugar; os que pensaram antes de se porem a escrever. Escrevem simplesmente porque pensaram. Estes, para o mestre, são raros. (SCHOPENHAUER, § 2. 2007, p.57)

Schopenhauer, em uma direção do “pensar por si mesmo”, chega ao ponto de desafiar todo e qualquer educador e escritor afirmando que só quem tira diretamente da própria cabeça a matéria do que escreve é digno de ser lido e, no caso do educador, de ser ouvido também em sala de aula. É interessante acompanhar suas observações a este respeito, pois orienta certa suspensão como porta regular de um convicto educador e escritor. Quando indica o ler e aprender em excesso como prejudiciais ao pensamento próprio.

Em demasia (ler e aprender) também desacostumam os homens da clareza e profundidade do saber e da compreensão, uma vez que não lhes sobra tempo para obtê-los. Com isso, quando expõem alguma ideia, a pessoa precisa preencher com palavras e frases (prontas) as lacunas

(de falta) de clareza em seu conhecimento.
(Idem. Ibidem. p.21)

Para o mestre da Arte de escrever, o pensamento não é uma escolha arbitrária, pensar é diferente da escolha de uma leitura e aprendizado. O pensar para ele precisa ser atizado como é o fogo, por uma corrente de ar; precisa ser ocupado por algum interesse (do aluno) nos assuntos para os quais se volta. Para ele a mais rica biblioteca, quando desorganizada, não é tão proveitosa quanto uma bastante modesta mas bem ordenada. Assim é o pensamento. Para este filósofo o efeito que o pensamento próprio tem sobre o espírito é incrivelmente diferente do efeito que caracteriza a leitura, e com isso há um aumento progressivo da diversidade original dos cérebros, graças à qual as pessoas são impelidas para uma coisa ou para outra. Afere o mestre:

Desse modo, (na leitura) o espírito sofre imposição completa do exterior para pensar, naquele instante, uma coisa ou outra, isto é, para pensar determinados assuntos aos quais ele não tinha na verdade nenhuma propensão ou disposição. Em contrapartida, quando alguém pensa por si mesmo, segue seu mais próprio impulso, tal como está determinado no momento, seja pelo ambiente que o cerca, seja por alguma lembrança próxima. No caso das circunstâncias perceptíveis, não há uma imposição ao espírito de um determinado pensamento, como ocorre na leitura, mas elas lhe dão apenas a matéria e a oportunidade para pensar o que está de acordo com sua natureza e com sua disposição presente. (Idem. Ibidem. p.40)

Como fundamento último para este filósofo, só os pensamentos próprios são dignos de reconhecimento; porque têm vida, somente eles são entendidos de modo autêntico e completo. Pensamentos alheios lidos, e apenas comentados, são como

sobras da refeição de outra pessoa, ou como roupas deixadas por um hóspede na casa. De modo geral, a leitura é o fóssil de uma planta. Como resultado, essa indisciplinada erudição não passa de um substituto do pensamento próprio. Este, reconhecido como a própria planta, tem suas raízes e o chão de onde brotam as ideias. “Renegar os pensamentos próprios é algo semelhante a fugir da natureza e do ar livre, seja para visitar um herbário (ou um zoológico), seja para contemplar belas regiões por gravuras (fotografias)”. (Idem. Ibidem. p.40)

Neste caso, podemos questionar a nós mesmos: o que podemos conhecer quando o nosso objeto de pesquisa se encontra sob condições ideais, no caso, longe de seu estado e ambiente natural? Por exemplo, fica difícil imaginar qualquer precisão científica quando alguém deseja conhecer um animal apenas dentro de um laboratório, mas é isso que caracteriza um experimento científico (pois as condições devem ser controladas em laboratório); em relação aos conhecimentos e as discussões epistemológicas, é isso que vemos na maioria dos casos.

Não poderia ser diferente, pois é sob estas condições naturais e espontâneas que aumentamos os sentimentos de incompreensão de qualquer objeto de estudo. Em comparação, o pensar por si mesmo, causa certo incômodo e estranhamento, sua naturalidade carrega em si um conjunto de pré conceitos do espectador, no qual sua compreensão é quase sempre banalizada. Por isso, nos importamos tanto com as “fontes” e referências de tudo que vamos dizer. Sob o enfoque destes dois pensadores, podemos afirmar: gostamos dos objetos do pensamento alheio por um simples motivo; eles se encontram sob condições ideais.

Deste ponto de visão, ou de análise, do onde e do que se disse, não temos nenhuma pretensão de pensar por nós mesmos. É neste sentido que, na sombra de nossos discursos sobre estes e aqueles, permanecemos na noite do anonimato. Para estes mestres, como metáfora, esquecemos do sol do meio dia, e já não podemos ver por nós mesmos que foi ele que fez brilhar tantas ideias.

Qualquer conhecimento meramente apreendido, para o mestre e para Nietzsche, qualquer verdade dita por outro e

armazenada por uma pessoa, fica colada em nós, como um membro artificial, um dente postiço, um nariz de cera, ou no máximo como um enxerto, uma plástica de nariz feita com carne de outros. Sobre esse aspecto da formação, Nietzsche dirá nos seus escritos sobre educação:

E eis aí o segredo de toda a formação, ela não procura os membros artificiais, os narizes de cera, os olhos de cristal grosso; muito pelo contrário, o que nos poderia atribuir estes dons seria somente uma imagem degenerada desta formação. (NIETZSCHE, 2009, p.165).

O mestre Schopenhauer subverte, surpreende nossas noções de aprendizagem, indicando que o conhecimento precisa ser introduzido como parte integrante, como membro vivo, em todo o sistema de nossos pensamentos. É preciso estabelecer com eles uma conexão perfeita e firme, entender o conjunto os motivos e as suas conseqüências, pois todo pensamento deve adquirir a cor, o tom e a marca de nosso modo de pensar.

É recorrente para Schopenhauer que as pessoas que passam suas vidas lendo e tiram sua sabedoria dos livros são semelhantes àquelas que, a partir de muitas descrições de viagens, têm informações imprecisas a respeito de tudo e de um país. Estas, por exemplo, podem fornecer muitos detalhes do lugar, mas no fundo não dispõem de nenhum conhecimento coerente, claro e profundo das características daquele país. Em compensação, aqueles homens que se dedicam a sua vida ao pensamento sabem propriamente o que falam, conhecem as coisas, e sentem-se em casa naquele lugar (no pensamento). Sobre o pensar por si mesmo confere Schopenhauer:

A relação existente entre um pensador de força própria e o típico filósofo livresco é semelhante à relação de uma testemunha direta com um historiador: (pois diferente do relato do historiador) o primeiro fala a

partir de sua concepção própria e imediata das coisas. (SCHOPENHAUER, 2007. p.46).

O filósofo livresco, em comparação, apenas relata o que esta testemunha possa ter dito, com o que considera como importante. Assim que ele compara todas as coisas e todas as informações, põem na balança crítica e, assim, procura chegar a conhecer por trás das coisas. Com isso se torna muito semelhante a um historiógrafo de visão crítica, no entanto, só chegaria à sua meta com o auxílio de um pensamento próprio. Justifica o mestre Schopenhauer:

O pensamento sobre determinado objeto precisa aparecer por si mesmo, por meio de um encontro feliz e harmonioso da ocasião exterior com a disposição e o estímulo internos, e é justamente esse encontro que nunca chegará a acontecer no caso daqueles filósofos (educadores) livrescos. (Idem. Ibidem. p.47).¹⁹

A pressuposição chave, e básica, para Schopenhauer é o significado e o sentido do “pensar”; e para ele não devemos forçar nada, para “o pensar”, apenas aguardar a disposição

¹⁹ Resiste na concepção do mestre Schopenhauer uma disposição romântica e totalmente intuitiva do ato de pensar (como inspiração), que de certa forma será repudiado mais tarde por Nietzsche. Por exemplo, existe diferença do significado de gênio e genialidade de um para o outro neste sentido. Como dissemos na introdução, mais tarde vamos ilustrar bem alguns distanciamentos entre eles. Mesmo assim temos uma reflexão interpretativa, de uma formação propriamente falando do mestre ao discípulo. Seus desdobramentos, contornos e posteriores oposições, como dito acima, não desvalorizam essas insinuações feitas. Pois, são posições desenvolvidas por Nietzsche a partir do que leu do mestre. Schopenhauer é o caminho preciso para desvendar alguns enunciados e problemas da filosofia de Nietzsche. Assim seguimos com algumas pressuposições chaves do mestre, que inspiraram Nietzsche educador e sua filosofia do martelo e do espírito livre.

propícia que também se apresenta por si mesma. Em uma ocasião diferenciada, essa disposição cerebral lança luz sobre o assunto a ser então desenvolvido. O pensar é a captura do estranhamento; avanço lento entendido como amadurecimento das resoluções frente às experiências do indivíduo.

Em uma noção de amor próprio, e de um “pensar por si mesmo”, Schopenhauer segue a ideia de cunhar nossas próprias moedas, pois uma pessoa, em comparação com um Estado forte, não pode depender de uma circulação monetária que consista apenas de moedas estrangeiras. Para estes pensadores, esse é um estado de miséria para ambos os casos. Schopenhauer também não está falando de mera experiência, como substituto e aparelho do pensar. E assim compara com o aparelho digestório:

A pura empiria está para o pensamento, como o ato de comer está para a digestão e a assimilação. Quando a experiência se vangloria de que somente ela, por meio de suas descobertas, fez progredir o saber humano, é como se a boca quisesse se gabar por sustentar sozinha a existência do corpo. (SCHOPENHAUER, 2007, p.49)

Enfim, o sinal característico da grandeza do espírito humano de um requerido primeiro nível para o mestre, ou de uma boa formação, é a espontaneidade dos juízos do indivíduo em formação; pois tudo o que vêm deles (dos discípulos) deve ser resultado de seu pensamento mais próprio e se mostra como tal já na sua maneira de se expressar.

Mas não é assim que funciona no estágio atual. Podemos perceber uma completa inadequação entre o pensar do indivíduo e os meios acadêmicos de formação científica e filosófica. Podemos questionar: meios acadêmicos de formação ou deformação? Essa questão, no entanto, não implica que o problema esteja somente no educador ou no professor universitário, que o problema seja apenas institucional (organizacional). De modo geral, é o indivíduo que carrega o martírio terrível de sua própria deformação.

De qualquer modo, a instituição deve procurar imprimir no indivíduo os seus limites e sua erudição como um conteúdo patrimonial e da humanidade. Por excelência um conteúdo ligado a um contexto libertário de educação. Essa condição de erudição e textualidade acadêmica sempre indica uma situação difícil e de profunda periculosidade para o discípulo que procura conhecer o que as universidades retêm de patrimônio da humanidade. Se for tomada pelo “espírito livre” de Nietzsche, uma formação cultural assim, delimitada através de currículos determinados, nunca será totalmente satisfatória.

O filósofo pode de maneira mais fácil enganar-se sobre a natureza dos diversos conhecimentos, por isso, a autenticidade e a unidade do conhecimento é um sentimento estético de amor e sabedoria. Como algo que se pode aprender.

Nietzsche tratando do domínio musical, reconhecido por Schopenhauer como arte das artes, fala do aprender a ouvir uma figura, uma melodia; do saber discerni-la com o ouvido, distingui-la, isolá-la e delimitá-la enquanto vida para si. A analogia e a figuração aqui pode ser o escrito e o pensar. Escreve a favor dos diletantes descritos pelo mestre:

[...] é preciso esforço e boa vontade para suportá-la (uma figura), apesar de sua “estranheza”, usar a paciência para seu aspecto e sua expressão, ternura pelo que ela tem de singular [...] vem então o momento em que nos habituamos a ela, em que nós a esperamos, em que sentimos que nos faria falta, se, se ausentasse; e aí em diante ela não deixa de exercer sobre nós seus amantes humildes e maravilhados, que não concebem melhor coisa no mundo e só desejam a ela e a nada mais. Porém não é só na música que nos acontece: é justamente assim que aprendemos a amar todos os objetos que agora amamos. Acabamos sempre por ser recompensados, por nossa boa vontade, nossa paciência, nossa equidade, nossa ternura para com a

“estranheza”, pelo fato que a estranheza pouco a pouco se desvende e venha se oferecer a nós enquanto nova e indizível beleza: aí está sua gratidão por nossa hospitalidade. Quem ama a si mesmo só pode ter chegado a isto por este caminho: não a outro. Também se deve aprender o amor. (NIETZSCHE, 2001, p.221-222)

Schopenhauer fala que a presença de um pensamento é como a presença de quem se ama. Achamos que nunca esqueceremos esse pensamento e que nunca seremos indiferentes à nossa amada. Só que longe dos olhos, longe do coração! Para ele, “o mais belo pensamento corre perigo de ser irremediavelmente esquecido quando não é escrito, assim como a amada pode nos abandonar se não nos casamos com ela”. (SCHOPENHAUER, 2007. p.52)

Nietzsche fala do estranhamento, no ato de respirar o ar dos seus escritos, e indica que sabe que é um ar das alturas, uma atmosfera forte.

Nietzsche ao falar do estranhamento como algo constituinte na formação, fala sobre o mestre e a preguiça. Na sua III dissertação, *Schopenhauer como Educador*, expõe que quando o grande pensador despreza os homens, é a preguiça destes que ele despreza. Pois é ela que daria aos homens o comportamento indiferente das mercadorias fabricadas em série. Suscita o filósofo:

O homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: “Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes; pensas e desejas. (NIETZSCHE, 2009, p.162)

Schopenhauer, também fala de uma natureza humana intencionalmente dependente. Assim exemplifica o mestre:

Ansiosas e apressadas em resolver questões litigiosas remetendo a

autoridades, as pessoas ficam realmente felizes quando podem recorrer não ao seu entendimento e à sua inteligência próprios, de que carecem, mas ao entendimento e à inteligência dos outros”. Schopenhauer cita Sêneca: “Qualquer um prefere crer a julgar por si mesmo.” (SCHOPENHAUER, 2007. p.50)

Conforme Nietzsche, porém, mesmo que se diga; com razão; do preguiçoso que mata o tempo, será preciso também ocupar-se seriamente, com o matar o tempo de uma época que coloca sua salvação nas opiniões recebidas, quer dizer, nos vícios privados. Em outras palavras, segundo Nietzsche, é preciso apagar este tempo da história da autêntica emancipação da vida. Na sua precaução com o gênero futuro completa:

Qual não seria a aversão das gerações futuras, quando tivessem que se ocupar com a herança deste período, em que não são os homens vigorosos que governam, mas os arremedos de homem (postiços), os intérpretes da opinião. (NIETZSCHE, 2009, p.163)

Diante dos Gregos e Romanos, Nietzsche refletia essa miragem de uma séria educação para seu tempo, na Alemanha da época. Admite que desejos mais simples e mais elementares não encontravam satisfação na sua época. Como exemplo, diz que aquele que quisesse se formar como orador, ou escritor, não encontraria em lugar nenhum mestre e escola. Nietzsche indica a indigência de seus contemporâneos, que situavam-se como discretos “filisteus da cultura”, avarentos e descuidados de suas reais exigências. E foi assim, que Nietzsche, do seu desejo de uma boa formação encontrou seu mestre Schopenhauer. Com este filósofo tornou-se “o primeiro filósofo trágico”.

Não é surpreendente que os pensamentos de Schopenhauer e de Nietzsche tenham passado despercebidos na sua época. Nietzsche diz que “para aquilo a que não se tem

acesso por vivência, não se tem ouvido” (NIETZSCHE, 1985. p.65). Ao longo de suas vidas, ambos tiveram raríssimos leitores, viram-se obrigados a custear a publicação de quase todas as suas obras. Para estes filósofos é preciso reunir condições necessárias para que se pudesse ouvi-los. “Quem acreditou ter entendido algo de mim, havia ajustado algo de mim a sua imagem – não raro um oposto de mim, por exemplo, um “idealista”, que não entendeu nada de mim, negava que eu entrasse em consideração” (Idem. Ibidem. p.65).

Muito se enganaria alguém pretender travar conhecimento com um filósofo a mais. Nietzsche não é um sistema: é um instrumento de trabalho – insubstituível. Conforme Marton (1993), em vez de pensar o que ele disse, importa acima de tudo pensar com ele. Disse nossa comentadora:

Ler Nietzsche não é entrar num palácio de ideias, porém, iniciar-se num questionário, habituar-se a uma *tópica* cuja riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as convicções que satisfazem as ideologias correntes. (MARTON, 1993, p.09)

É bom que se entenda que um “Nietzsche educador”, como diz Kothe (2008), pode ser um livro de autodesajuda, e isso seria um modo de aprender a aprender, se considerarmos que o melhor modo de ajudar a quem não queira apenas apaziguar e cultivar fraquezas, é não facilitar a continuidade das mesmas. Nietzsche é um pensamento que nos conforta na inquietude, e nos faz inquietos no excesso de conforto.

Deste movimento de desajuda, proposto também por seu estilo próprio, em um contra-estilo, Nietzsche serviu e serve de base e influência a grande parte dos pensadores posteriores. Nietzsche educador é o intelectual de grandes pensadores do sec. XX, como Sigmund Freud, John Paul Sartre, Bertrand Russel, Thomas Mann, Martin Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida mais recentemente, Robert Musil e Hermann Hesse; mas passou de maneiras tão diversas por eles quanto de suas filosofias e

posições.²⁰ Podemos pensar a pluralidade da filosofia de Nietzsche, pois ele foi realmente uma mistura de estilos e concepções não-controvertida de protestantismo, filosofia, helenismo, poesia, romantismo e classicismo. Nada mais justo, então, imaginar procurar nele o que se quer ver. Foi o que aconteceu, por parte de alguns dos mais ilustres pensadores, afirmou Marton (2010):

Enquanto Heidegger, com seu fino e preciso trabalho filológico, julgava que a empresa nietzschiana consistia em levar a metafísica até as últimas conseqüências, Foucault, com a amplitude e audácia de sua visão, entendia que ela residia em inaugurar novas técnicas de interpretação. Um atenuava a reflexão de Nietzsche para pôr em relevo a sua própria; o outro dela

²⁰ Inclusive várias teses atribuídas usualmente a Freud já estavam formuladas por Nietzsche, isso é bem reconhecido, mas com uma amplitude filosófica que o “inventor da psicanálise” não alcançou. Há também como título de influência de Schopenhauer e de diferenças fundamentais entre Nietzsche e Freud, vale a pena salientar, o conceito de “vontade”. O conceito de “vontade de poder” de Nietzsche, devemos adiantar, é mais amplo que o de “desejo”, mesmo que este não seja reduzido ao desejo sexual. Ele não é sequer considerado restrito à vida. Por exemplo, o inorgânico também tem uma “vontade”, como se mostra na “força da gravidade”, que questiona a divisão usual entre orgânico e inorgânico. E essa percepção da “vontade” é uma característica da influência dada por sua leitura do Mundo como Vontade e Representação de Schopenhauer. Ideia essa transfigurada por Freud para um mundo psicológico com base e restrito no desejo sexual. Em uma ideia de impulso da vontade, porém, exige-se algumas diferenciações entre estes filósofos. Não cabe no momento. Mas suas influências são extremas na atualidade, inclusive, representam muitas das nossas perspectivas de dizer o mundo.

se apropriava enquanto caixa de ferramentas. (MARTON, 2010, p.26-27)

Em Nietzsche, porém, “o aforismo” se tornou um estilo de escrita e de pensamento e não um gênero literário. É um modo de expressão e apresentação do seu próprio ânimo e pensamento. Pois cabe ao leitor que procura uma corrente em Nietzsche, ou um sistema de ideias, recompor a cadeia da qual só os elos são apresentados. Podemos questionar: Será que não haveria filosofia a não ser num sistema de tipo axiomático e cartesiano? Construído e exposto como tal? Com um método? Nestes termos muitos fazem crítica à Nietzsche.

Muitos comentadores não deixaram de encontrar nos males oculares de Nietzsche, e em suas enxaquecas violentas - que o constrangia a ditar fragmentos a seus amigos - a causa de seu estilo e escrita. Mas estes tipos de alusões críticas e explicações, de natureza filosófica ou fisiológica, não se justificam. Isso não explica o estilo nem o modo de proceder por aforismo, escolhido por Nietzsche. Pelo contrário, caracteriza-se por um pensamento filosófico por excelência em seu estilo variado, a partir do qual a vida se mostra pulsante.

Lefranc, sem recorrer a nenhum tipo de irracionalismo, nos alerta que na leitura das obras de Nietzsche, em que pretenderíamos apenas deduzir, também se deve adivinhar. Segundo esse estilo, caminhar é fundamental a quem deseja pensar. Sempre é hora de sair da cadeira; para um educador “peripatético”, como Nietzsche, nada melhor que um escrito por aforismo.

Mesmo assim, apesar da ligação proposta entre a forma, estilo e conteúdo, Kothe afirma que Nietzsche prioriza e tem uma crença absoluta na forma e uma descrença no conteúdo. Tal descrença revela sua oposição a Hegel, para quem a grande arte de escrever caracteriza-se pelo fato de toda a forma ser conteúdo, e todo conteúdo ser forma, como se pudesse haver uma síntese perfeita a partir da qual as obras menores fracassam. De todo modo e seguindo algumas indicações de Kothe, retrabalhar a forma é, contudo, reformular o conteúdo.

A ironia nietzschiana, muitas vezes, é um modo de dizer algo pelo avesso. Tem algo nas entrelinhas da sua leitura que recupera e orienta uma nova noção. Em todo caso, se Nietzsche afirma uma crença absoluta na forma, pode-se acreditar nisso, na medida em que ele procura uma formulação tão certa que, em trezentos anos, ela ainda faria efeito.

Um modo simples do educar de Nietzsche, de formar e libertar nossa mente, é primeiro crer no texto, no que ele diz, e depois ler pelo avesso: nenhuma crença no conteúdo, crença absoluta na forma. Então um “isso” é afirmado para ser “negado”, sem que a negação apareça de modo explícito. Não é apenas ir a caminho, no caminho, nem apenas ir com ele, mas através deste pensador, pois toda formação é um tornar-se o que se é, isto é, abrindo caminho de modo próprio. Sempre é um desafio “pensar por si mesmo” como foi entendido pelo mestre Schopenhauer, para uma transformação de si mesmo, caracterizamos a filosofia do “espírito livre” nietzschiana.

Educar-se aqui, portanto, não é um falar o que se quer, pensar o que se quer, é muito mais, é ter livre o pensar, os ouvidos para escutar e ir se puder. Por isso, e de qualquer modo, o compromisso de formar-se é um ímpeto antes individual que uma formação institucional e coletiva. São sentimentos e emoções subjetivas a determinar o caminho que se abre sob os pés de cada um. Essa formação é um completo “ensaio”, um estilo de quem escreve seu próprio caminho e, a partir de Nietzsche, ensino e aprendizagem se misturam de maneira franca e aberta.

Não há fórmulas mágicas na educação, para o movimento assistemático do pensamento de Nietzsche, vamos adiantar, não há máximas, não há “razão pura” para seguir. Nenhuma coisa em si. Somos sós, e mesmo com os outros estamos a caminho, em relação ao conhecimento e a sabedoria destes filósofos, também somos sós²¹.

²¹ Schopenhauer e Nietzsche como “eterno passeio” formativo e solitário sobre a terra, como um ensino a ser procurado também na “caverna”, ascese e altruísmo se misturam em uma lógica de uma vontade de poder.

Das críticas de Schopenhauer à Hegel, Nietzsche compreendeu que não se deve buscar uma filosofia histórica como requerida característica de uma boa formação. Nietzsche permanece no terreno de uma “psicologia”, de uma “antropologia” que afirma como natural a busca universal da felicidade, e não pode admitir, na ordem da natureza, nenhuma exceção para o homem, ser vivo entre outros seres vivos.

Nietzsche descobre uma psicologia (um eudemonismo) na ideia de vontade de Schopenhauer e reconhece uma “vontade de potência” como primordial, não como uma paixão entre outras, por mais importantes que sejam (como a inclinação para dominar, uma das três paixões fundamentais segundo Kant), mas só ela explica outra paixão, outro desejo, outra vontade; que não é, em última análise, se não uma manifestação fraca, a única noção de vontade (vontade de potência) cuja à extensão pode se desenvolver da mais simples planta ao animal mais complexo, da ameba ao homem, sem perder-se no vazio de uma vontade em si sem objeto.

Assim entendido, e a partir de Schopenhauer, a vontade é comando, é impulso, é a psicologia que se torna ela mesma teoria da vontade de potência na filosofia de Nietzsche e no seu estilo. Ao contrário do que se acreditou e disse, no entanto, o pensamento de Nietzsche não se oculta atrás dos mitos. Em *Ecce Homo*, elogiou-se de possuir a arte do estilo mais variado do qual nenhum homem jamais dispôs. É preciso ser educado e digno de apreciá-lo. Precisamente a propósito de seu *Zarathustra*, ele insiste no ajustamento do estilo aos estados internos que devem ser comunicados.

Ascese aqui como ponto central é fuga para o mestre e estimulante para Nietzsche. No segundo capítulo, voltado para o mestre, vamos compreender o mundo como representação como diz Schopenhauer “minha representação”, o sentido subjetivo e objetivo do mundo, para que tudo então se esclareça melhor. Vamos esclarecer a completa oposição de Nietzsche ao mestre, no terceiro e último capítulo (bem pensado é pensar por si mesmo).

Nesse sentido, não há dois Nietzsche, um Nietzsche educador e poeta e um sábio e filósofo. Um explicando por seu gênio, as deficiências e os excessos do outro. *Ecce Homo*, por exemplo, situa claramente *Zarathustra* além da poesia. No capítulo “Porque escrevo livros tão bons”, na arte do “grande ritmo”, considera: “saltei mil lugares além do que se chamava até aqui poesia”. (NIETZSCHE, 1985. p.69)

Seria muito fácil reduzir uma frase como esta a um sintoma megalomaniaco de Nietzsche. Mas diferente de Schopenhauer, não podemos esquecer, que este adjetivo “grande” possui em seus escritos uma conotação precisa em relação a mais alta afirmação da vida. Este é o nível e critério de veracidade e desempenho de Nietzsche como pensador e poeta. Em *Ecce Homo* fala o autor: “A força da metáfora mais poderosa que já existiu até aqui não passa de miséria e bagatela ao lado deste retorno da língua à natureza da expressão figurada”. (Idem. Ibidem. p.65)

Como afirmação da vontade de potência o “grande estilo” exclui, portanto, tanto a subordinação do pensamento à expressão como da expressão ao pensamento. Neste caso, acrescentou Nietzsche: “simplesmente não se ouve nada, o que produz a ilusão acústica de achar que onde não se ouve nada, também não há nada para se ouvir [...]” (Idem. Ibidem. p.69)

Nietzsche como Schopenhauer, não está longe de pensar que foi esta a impressão que causaram seus livros na Alemanha da época. Desde o seu primeiro livro ele e seu mestre sofreram de incompreensão. Mesmo da parte de seus amigos mais ilustres, como o mestre em filologia Ritschl (eminente helenista), que Nietzsche, no entanto, não deixará de venerar, essa incompreensão é percebida. No caso do mestre, essa incompreensão é retratada de uma maneira mais aguda do que para Nietzsche. De qualquer modo, essa apatia geral com os seus escritos serviu de motivo para sua ideia de *extemporaneidade* como uma característica de todo grande pensador.

Nietzsche em *Ecce Homo* prevê com satisfação, para o futuro, comentários universitários de uma obra como *Zarathustra*. Mas esta dirige-se primeiro aos amadores de enigmas.

Ao mesmo tempo, rememorando os grandes mestres e nomes da história da filosofia, tanto o mestre como Nietzsche, querem reconstruir uma filosofia originária: intocada pelos valores utilitaristas de sua época, dos valores dos “filisteus da cultura”.

3. PARA ENTENDER MELHOR O PENSAMENTO DE NIETZSCHE: O MUNDO DA VONTADE PARA O MESTRE SCHOPENHAUER

3.1. Primeira noção do discípulo: o mundo para Schopenhauer

O texto a seguir que pretende expor a “concepção de mundo” para Schopenhauer, compreende também a expressão “concepção do homem” como sendo a visão do homem em geral. E ao encontrar a existência através da dimensão antropológica, teremos a resposta da pergunta ontológica sobre o que é o Ser, a coisa em si do mundo. A concepção do homem na filosofia do mestre está inteiramente ligada a sua doutrina ontológica da Vontade. O homem é um fenômeno imanente da vontade, uma objetivação da coisa-em-si do mundo, isto é, da Vontade. Mas o detalhe importante de sua visão do mundo é que:

Segundo Schopenhauer, nesse mundo em que “o homem só é capaz de se decidir após a escolha” a única liberdade possível será a negação da vontade. Em uma vontade que é “um desejo incapaz de uma satisfação última”, a única liberdade é a negação, a distância da necessidade fenomênica. (BRUM, 1998, p.36)

Seguindo esta citação do caráter do mundo para Schopenhauer, queremos questionar: Que mundo é esse? O que Schopenhauer quer dizer com o mundo, enquanto Representação (fenômeno) e Vontade? E, qual é o problema deste mundo? - Em relação às atitudes humanas devemos investigar, quais são as implicações morais e do conhecimento racional na afirmação de

Schopenhauer: “o homem só é capaz de se decidir após a escolha”. O que significa ficar “a distância da necessidade fenomênica”? Afinal, qual é a necessidade para Schopenhauer para a negação da Vida e da Vontade? ²²

Para ele a Vontade é o ser, a coisa em si e o princípio eterno; não é a origem nem a causa do mundo, é o preexistente no cosmo, é o imanente ao mundo empírico (mundo da experiência sensível). O mundo enquanto Vontade e Representação²³, estes dois termos, são partes de uma mesma realidade; de uma e mesma “moeda”. Enquanto “fenômeno” a representação é “casca” donde a vontade é o “núcleo real” e impulso vital de todo o existente (SCIACCA, 1967, p.63).

A visão de um ordenamento no mundo, que constitui uma das mensagens mais belas da “cultura grega”, como conquista irreversível da história espiritual do Ocidente - para este moderno autor - apenas se refere ao mundo da

²² No terceiro capítulo dessa dissertação queremos questionar: Sobre a concepção do homem, da moral e de mundo descrita por Schopenhauer - também enquanto oposição e crítica - finalizando, o que tem o filósofo Nietzsche (principalmente em sua Genealogia da Moral) a nos dizer?

²³ O Mundo como Vontade e Representação é a grande obra de Schopenhauer, composta por quatro livros (mais o apêndice da crítica da filosofia kantiana), e publicada em 1819. O primeiro livro é dedicado à teoria do conhecimento (“O mundo como representação, primeiro ponto de vista: a representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência); o segundo, à filosofia da natureza (“O mundo como vontade, primeiro ponto de vista: a objetivação da vontade”); o terceiro, à metafísica do belo (“O mundo como representação, segundo ponto de vista: a representação independente do princípio de razão. a ideia platônica, objeto da arte”); e o último, à ética (“O mundo como vontade, segundo ponto de vista: atingindo o conhecimento de si, afirmação ou negação da vontade”). Toda sua produção posterior pode ser definida como comentários e acréscimos aos temas ali tratados.

representação²⁴, ao mundo dos fenômenos.

Diferentemente de um discurso antigo do mundo ordenado divinamente após o caos (cosmogonia/cosmologia), a filosofia de Schopenhauer adquire o movimento que lhe é característico: se o mundo enquanto fenômeno é representação (objeto para o sujeito a partir do sujeito que conhece o objeto então ordenado), o mundo enquanto coisa em si, o mundo como vontade (a partir da experiência do querer no corpo do indivíduo humano) é cego e irracional.

O mundo como Vontade e Representação tem as mesmas hipóteses das discussões sobre o “caos” e “ordem” no universo e no mundo, mas o ângulo e o limite da realidade racional e irracional a partir do homem é a moderna novidade do filósofo Schopenhauer.

De qualquer modo o significado entre caos e vontade pode ser o mesmo, mas o sentido é completamente diferente.

Como aponta Brum (1998), o movimento schopenhaueriano obedecerá ao moderno esquema analógico: a Vontade, essência do Mundo, será atingida por meio de uma analogia com o ser humano:

O homem descobre em seu corpo, a imagem de uma vontade cega que compartilha com os outros seres vivos. Essa força obscura vital é o aspecto do mundo que não pode ser reduzido à Representação, é o mundo enquanto Vontade. (Idem. Ibidem. p.23)²⁵

²⁴ A relação entre “fenômeno” e o “véu de maia” confirmam que Schopenhauer foi o filósofo que introduziu o Budismo e o pensamento indiano na metafísica alemã. Ficou conhecido por seu pessimismo e entendia o Budismo (a partir de sua filosofia) como uma confirmação dessa visão. (SCIACCA. M. 1967.)

²⁵ Em O pessimismo e suas vontades José Thomaz Brum produziu uma obra que relaciona a proximidade e o antagonismo entre as teorias filosóficas dos alemães Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche sobre a existência humana e suas mazelas. O livro faz uma análise

O que podemos dizer é simples, o homem submetido, como tudo o que vive ao império da Vontade, é o lugar em que também a vontade se objetiva e se revela. Neste instante o que importa é perceber as implicações dessa percepção antropológica e as noções do mundo envolvidas na relação antiga entre “caos” e “ordem” (Vontade e Representação, para Schopenhauer; mais tarde e, em partes, Dionísio e Apolo, para Nietzsche).

É neste sentido universal que gostaríamos de usar a ideia de um verdadeiro problema para Schopenhauer, de uma possível solução ao homem no mundo, isto é, a partir do que é Vontade e Representação devemos compreender a relação real do humano com o caótico (vontade) e o ordenado ao mesmo tempo (representação).

A Representação é submetida ao “princípio de razão suficiente”, é o objeto da experiência e da ciência para Schopenhauer. Do mesmo lado (com algumas diferenças básicas

comparativa de um tema comum aos dois filósofos: dor e sofrimento como sentimentos inerentes e inevitáveis à vida humana. Embora semelhantes em algumas situações, os dois pensadores diferem em várias nuances nas formas e resultados que essas mazelas são capazes de causar na existência. Na obra de Schopenhauer (1788-1860), por exemplo, é inegável o espírito negativista e metafísico da vida daí ser considerado o filósofo do pessimismo, já que para ele a existência do homem só se fazia plena no momento de negação da vida. Por sua vez, Nietzsche (1844-1900) o primeiro filósofo trágico transforma o produto de seu conterrâneo para descrever a existência como uma tragédia, criando o conceito de dionisíaco que assimila o sofrer não como um fardo, mas como condição primordial do homem. Para ele, dor e prazer formam a vida, que deve ser vivida tal qual fora criada, e não ignorada. O pessimismo e suas vontades é resultado da tese de doutorado em Filosofia defendida por José Thomaz Brum na Universidade de Nice-Sophia Antipolis, na França, em 1996, que teve como orientador o também filósofo Clément Rosset. José Thomaz Brum produz um belo trabalho, isento, ao mesmo tempo acessível a qualquer pessoa, seja catedrático ou leigo. Basta ser humano demasiado humano e pretender entender um pouco mais sobre o eterno mistério vulgarmente chamado vida.

devido ao otimismo da ciência), o ponto de vista metafísico-filosófico é sempre abstrato e teórico. Neste sentido - este é o caso - a filosofia pode interpretar, representar e esclarecer a essência do mundo de maneira abstrata, não ilusória. Seguindo a noção de Schopenhauer podemos dizer: a filosofia nunca sai da teoria e tem o status de uma percepção totalizadora do mundo. A sua essência (da filosofia) é manter, em face de todo objeto que a ela se oferece; o papel de simples espectador, do investigador; (adiantando as questões éticas) fazer prescrições não é o que lhe convém. Conforme Schopenhauer, atuar sobre a conduta dos homens, dirigi-los, modelar os caracteres são as suas pretensões do velho tempo. Segundo este filósofo, hoje, a filosofia estando com mais serenidade, fará sabiamente em renunciar a isso.

“Em verdade in concreto qualquer homem está consciente de todas as verdades filosóficas. Contudo, trazê-las ao seu saber abstrato, à reflexão, eis aí o negócio do filósofo (atividade), que não deve ir além, nem o pode.” (SCHOPENHAUER, 2005. p. 486).

O que importa, neste instante, não é discutir explicitamente a natureza da atividade filosófica para Schopenhauer, mas apenas dizer que pelo método filosófico exposto o pressuposto metafísico básico para Schopenhauer vai além do fenômeno, além do intelecto, simplesmente se refere ao fato que no mundo só a vontade é livre, autônoma e toda poderosa; visível abstratamente pelo mote filosófico. Como uma percepção conceitual da coisa em si, no homem e em qualquer fenômeno, é a Vontade. Mas o mundo incluir o agir humano, o próprio filosofar, é também manifestação dessa Vontade. O detalhe importante, neste instante, é saber que o sentido moral e filosófico da ação humana é também um sentido moral do mundo para Schopenhauer.

Podemos dizer que ele define a tarefa e o objetivo da filosofia de acordo com este entendimento da metafísica e da ética. A orientação ética da sua metafísica parte da consideração

de que a natureza não tem só um sentido físico, mas também um sentido moral (metafísico). Levando em conta essas poucas considerações metafísicas e do filosofar para Schopenhauer, voltamos a sua primeira noção do mundo propriamente dito.

"O mundo é a minha representação" (Idem. Ibidem. p.43). Com estas palavras Schopenhauer inicia a sua principal obra filosófica: *O Mundo como Vontade e Representação*. A tese básica de sua concepção filosófica é a de que o mundo só é dado ao entendimento como representação: o mundo, pois, é puro fenômeno ou representação. O centro e a essência do mundo não estão nele, mas naquilo que condiciona o seu aspecto exterior; na "coisa em si" do mundo, a qual Schopenhauer denomina "vontade" e nesse sentido afirmamos, que o mundo por um lado é representação e por outro é vontade. Podemos dizer que o mundo como representação é a "objetividade" da vontade (vontade feita objeto submetida ao princípio formal do conhecimento, o princípio de razão).

Segundo Clément Rosset (1989), Schopenhauer reteve de Kant apenas a "Estética Transcendental" da crítica da razão pura, com sua distinção essencial entre "fenômeno" e "coisa em si". Essa distinção, para a filosofia idealista transcendental Kantiana, constitui a base da doutrina schopenhaueriana. Em Kant, nós percebemos o mundo por meio de categorias. Schopenhauer faz, entretanto, uma redução no número de categorias já propostas (12 categorias – Crítica da razão pura, seção "Analítica transcendental"). Ele restringe todo o conjunto kantiano das categorias apenas à noção de causalidade. O aspecto fenomênico do mundo é aquele que é representado, restrito ao âmbito da representação, forma de apreensão que obedece ao "princípio de razão suficiente", que atribui sempre uma causa ao que acontece.

O mundo como representação é o mundo como objeto para o sujeito cognoscente humano. Em sua tese, defendida em 1813 escreve Schopenhauer²⁶: "o princípio de razão suficiente do

²⁶ Em 1811, na Universidade de Berlim, Schopenhauer assistiu cursos ministrados por Schleiermacher e Fichte. Doutorou-se pela Universidade

devir, “*principium rationis sufficientis fiendi*”, aparece como lei de causalidade.” Segundo a explicação de Brum: “todos os objetos que se apresentam na representação total, constituindo o conjunto da realidade empírica estão; no que concerne ao começo e ao termo de seus estados, portanto na direção do curso do tempo, ligados uns aos outros por esse princípio”. (BRUM, 1998, p.21)

Um mundo, ordenado e regrado para a ciência para ser considerado cientificamente, é propriamente - para o mestre - o mundo da Representação, uma pura representação da realidade presa no âmbito do princípio de razão suficiente. É um mundo enquanto objeto. O caso, como apontou Brum, é que uma visão do homem, ou uma teoria do homem, está ausente dessa perspectiva. Pois o sujeito para Schopenhauer é aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém. Afirmou este filósofo:

Verdade alguma é, portanto, mais certa mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que está: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação (VORSTELLUNG). (SCHOPENHAUER, 2005, p.43)

Também, no ímpeto de uma verdade indubitável Schopenhauer afirma:

//O mundo é minha representação//...Está é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz (justifica o ato do filosofar). Então nele

de Berlim com tese intitulada "Quadrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente" (1813).

aparece a clarividência filosófica. (Idem. Ibidem. p.43).

Mais adiante prossegue a respeito do mundo como representação:

Se alguma verdade pode ser expressa a priori é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem. (Idem. Ibidem. p.44-43)

O mundo da representação aborda os fenômenos da “realidade” dados no espaço, no tempo e na causalidade (princípio de razão do devir), e é a partir deste princípio que o homem examina como se constroem as imagens do mundo, as intuições empíricas em nosso entendimento e qual o papel da nossa faculdade de conhecimento nessa tarefa. Eis para Schopenhauer o grande mérito de Kant, afirmando que o princípio de razão é a expressão comum para todas essas formas do objeto dos quais estamos conscientes a priori. Assim Schopenhauer declarou sua posição idealista: “o objeto possível está submetido a esse princípio, ou seja, encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, do outro determinando. Enfim onde começa o objeto termina o sujeito.” (Idem. Ibidem. p.45-46)

O ponto de partida da metafísica de Schopenhauer, como dito acima, é a distinção feita por Kant entre o mundo do “fenômeno” e da “coisa em si”, o diferencial, é algo porém que não existe no kantismo: o contraste entre a representação e a vontade, entre a pluralidade e a unidade. O mundo como representação - para que fique claro - é o mundo tal como aparece em sua multiplicidade e em suas numerosas particularidades. A diversidade que nele se apresenta nada tem de caótica, pois é regrada e articulada no espaço e tempo.

Dois princípios compõem o mundo e garantem a sua ordem: o “princípio de individuação” e o de “razão suficiente”.

Por princípio de individuação, Schopenhauer entende o espaço e o tempo que individualizam e fazem suceder os fenômenos, por princípio de razão, ou de causalidade, compreende o fato de todo fenômeno aparecer no espaço-temporal como explicável e efeito de certas causas que dão a razão de ser de um fenômeno, de se manifestar de um modo e não de outro.

As considerações que Schopenhauer apresentou até o segundo livro nos colocaram diante dos fenômenos submetidos ao princípio de razão e essencialmente em concordância com algo que está além de qualquer representação, intitulado Vontade.

O mundo como representação é a objetivação da Vontade nos mais variados graus. Essa graduação é expressa através das ideias, arquétipos eternos que se reproduzem no mundo dos fenômenos, dando a possibilidade do conhecimento da multiplicidade de coisas presentes no tempo e no espaço. As ideias são como matrizes e os fenômenos suas reproduções.²⁷

Em concordância com o que foi exposto nos livros precedentes, o autor ressalta a ligação entre Kant, conforme identificamos a Vontade com a coisa-em-si; e com Platão, com suas ideias eternas e verdadeiras. De fato, há uma proximidade entre as duas doutrinas em determinados aspectos.

Quando Kant diz que “tempo, espaço e causalidade são meras determinações dos fenômenos, e não da coisa-em-si, e pertencem apenas ao sujeito”, e quando Platão afirma que as coisas deste mundo percebidas pelos nossos sentidos não têm nenhum ser verdadeiro, elas sempre vêm a ser, mas nunca são; podemos perceber uma aproximação. O sentido íntimo das doutrinas é o mesmo, para ambos o mundo fenomênico que

²⁷ Contudo, há uma possibilidade de suprimir a individualidade, entrar em contato com essas Ideias e ter acesso às formas mais originais e claras da Vontade, o caminho é a arte. Na interpretação dionisíaca proposta por Nietzsche mais tarde, os pressupostos são completamente opostos, pois o conhecimento, seja qual for, sempre está no limite da consciência. Para Nietzsche, temos aqui a ideia platônica.

percebemos é nulo, sua significação e essência são emprestadas, para Kant pela coisa-em-si, para Platão pelas ideias: a realidade que verdadeiramente é escapa a qualquer forma. Entretanto, não devemos igualar ideia e coisa-em-si no sistema do pensamento do mundo enquanto vontade e representação, pois não é a mesma coisa para Schopenhauer.

Na filosofia de Schopenhauer, Ideia é a objetividade imediata da Vontade, ao passo que a coisa-em-si é a Vontade mesma. O princípio de razão é a forma na qual a Ideia apresenta-se ao conhecimento do sujeito enquanto forma individual e regular; a Ideia é o próprio entendimento do objeto. O fenômeno é uma objetivação mediata da Vontade, entre a coisa particular e a Vontade é que estão as Ideias. Por isso, podemos dizer talvez, que a Ideia é a mais certa objetividade possível da Vontade, pois é a própria coisa-em-si em forma de representação.

Essa objetividade se faz em diferentes graus, passando pelas forças básicas da natureza, pelo mundo orgânico, pelas formas de vida primitivas e avançadas, até chegar no grau de objetividade mais alto por nós conhecido: o ser humano, enquanto objeto. No entanto, entre o objeto e a vontade há um intermediário, o qual Schopenhauer se identifica com a "ideia platônica". A ideia enfim, é a "objetivação adequada da vontade" em determinado grau de objetivação. Esses graus crescem em complexidade, cada um objetivando a vontade de forma mais completa e detalhada.

Mas a totalidade do mundo como representação, que é o "espelho da vontade", só existe na manifestação concomitante e recíproca das diferentes ideias, as quais disputam a matéria escassa para manifestarem suas respectivas características. As formas superiores assimilam as inferiores e as subjulgam (assimilação por dominação), até que elas próprias são vencidas pela resistência das inferiores e sucumbem (eis a morte), devolvendo a elas a matéria delas retirada e permitindo-lhes expressar as suas características a seu próprio serviço (eis o ciclo da natureza e a percepção metafísica da morte do mestre Schopenhauer). Entre todas as ideias, e portanto entre todas as formas de vida e forças naturais, mantém-se "guerra eterna".

Devido a essa eterna luta, os objetos nunca conseguem expressar suas respectivas ideias de forma perfeita, eles apresentam-se sempre com um certo "turvamento" (é por isso que apenas as ideias são objetividades adequadas da vontade, os casos particulares são este desvalorizado turvamento). Conforme Dias (2003):

Apesar de toda essa ordenação, que caracteriza nosso campo da consciência, de toda essa regularidade experimental, que parece fazer do mundo da representação o lugar mesmo da verdade, tudo seria mesmo um sonho vazio ou uma insana quimera, se não houvesse uma coisa mais fundamental, mais metafisicamente real: o mundo da vontade. O mundo é para Schopenhauer, sobretudo, Vontade (DIE WELT ALS WILLE). (DIAS, 2003, p.231)

A Vontade, no entanto, não se manifesta como um princípio racional, ao contrário, ela é o impulso cego que leva todo ente, desde o inorgânico até o homem, a desejar sua preservação.

A consciência humana seria uma mera superfície, tendendo a encobrir, ao conferir causalidade a seus atos e ao próprio mundo, a irracionalidade inerente à Vontade. O mundo como representação dele é o mundo como a nós aparece. O intelecto, por sua vez, “é função do cérebro” e o mundo nos aparece assim e não diversamente porque assim está conformado o nosso organismo corpóreo (idealismo transcendental entendido como idealismo imanente).

O conhecimento intelectual não pode ser se não causal: a necessidade domina as relações entre os fenômenos (determinismo). A Vontade é “um tudo”, as coisas são múltiplas na representação cognoscitiva, mas são idênticas na sua essência. A objetivação da vontade na representação se realiza através de graus diversos. Confirmando a citação, cada grau é uma “Ideia” (concebida como a Ideia de Platão) ou uma espécie, forma eterna

ou modelo, que se individualiza em determinações infinitas através do espaço, do tempo e da causalidade.

Do grau mais baixo (as forças da natureza) ao grau mais alto (o homem, no qual a vontade se torna razão) se objetiva a Vontade. A Vontade é a essência da vida dos astros à vida vegetal, do instinto dos animais ao querer consciente do homem. Todo o universo é uma manifestação desta Vontade, não causa dos fenômenos (não é como para Aristóteles a causa primeira)²⁸, mas objetivação de si mesma (monismo).

Segundo Brum, excetuando sua dimensão moral (livro IV do mundo), a representação angustiante do “mundo como vontade” (livro II do Mundo) permanece fundamental para Nietzsche. O mundo não é algo diferente da representação, algo além? pergunta Schopenhauer no fim da “seção 17” do Mundo. Segundo Brum, essa questão espera uma resposta positiva de parte do filósofo (BRUM, 1998, p.56).

O livro II do Mundo põem em cena então, o mundo quando não é representado, a natureza enquanto vontade. Segundo nosso comentador, vemos que a primeira aparição da imagem do homem na filosofia de Schopenhauer é fundamental para sua doutrina. É na experiência da vontade vivida no corpo humano que o filósofo descobre a essência geral da vida inteira (evitando um antropomorfismo²⁹): “o corpo humano é o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e a qual ele obedece maquinalmente.” (BRUM, 1998, p.23)

Na natureza, como um todo, a Vontade é reconhecida então; enquanto não é fenômeno, como uma força cega e

²⁸ Deus e primeiro motor.

²⁹ [De antropomorfo + -ismo.] Substantivo masculino. 1.Tendência para atribuir, ou a forma de pensamento que atribui formas ou características humanas a Deus, deuses, ou quaisquer outros entes naturais ou sobrenaturais. 2.Filos. Aplicação a algum domínio da realidade (social, biológico, físico, etc.) de linguagem ou de conceitos próprios do homem ou do seu comportamento.

dinâmica. Assim Schopenhauer chega ao caráter alógico ou irracional do mundo a partir de uma interpretação imanente do transcendentalismo kantiano.

Se o mundo enquanto representação segue o princípio de “razão suficiente” que afirma que tudo o que acontece deve ter uma causa, uma razão de ser, o mundo independente da representação não pode ser regrado pelas formas da razão-causalidade. (Idem. Ibidem. p.23)

O mundo “sem razão” (*grundlos*) é impossível de ser explicado pela série de causas (discrimina o mundo vivido e não apenas representado). É portanto essência, a coisa em si, a verdade do mundo. A verdade oculta pelas formas da representação.

A vontade como “coisa em si” não transcende o mundo da representação, o isolamento na obra (de dois mundos em quatro) é metodológico; serve para identificar dois elementos, mas não há separação. O que existe é um mundo, para o sujeito hora como vontade hora como representação (mas o próprio homem enquanto representação é objeto).

Devemos indetificar também que a questão para este filósofo (o tipo da metafísica para ele) é saber o mundo em essência (o que é o mundo), a questão não se refere a uma pergunta criacionista da origem do mundo, menos ainda de sua finalidade. De fato, isso não corresponderia a uma ideia real de mundo enquanto “sem razão”.

Temos que admitir, se o mundo enquanto fenômeno é regido pela causalidade, o mundo enquanto “coisa em si” está fora da causalidade, daí a afirmação de Schopenhauer da Vontade enquanto impulso cego e irracional (o mundo vivido e não apenas representado), Schopenhauer a aplica aos diversos reinos da vida. E no livro II do Mundo, assistimos ao espetáculo – ao mesmo tempo harmonioso e terrível – da vida das espécies.

Esse aspecto essencial do mundo, o mundo enquanto coisa em si (considerado inabordável e incognoscível por Kant),

foi concebido por Schopenhauer como o segredo fundamental de sua filosofia, o enigma do mundo, (levando-se em conta todas as divergências e críticas à Kant) o acabamento da filosofia Kantiana. Segundo Brum: “Schopenhauer não quer se limitar a permanecer no espelho da representação, ele quer atingir a essência, o enigma do mundo”. (BRUM, 1998, p.22)

Como o próprio Kant, Schopenhauer não acreditava que toda metafísica³⁰ fosse impossível, mas que haveria necessidade de encontrar outras vias para seu desenvolvimento, isso significa que: “negar a originalidade de sua obra é manda-lá de volta as “metafísicas clássicas” que ele não apreciava muito, excetuando talvez as de Platão e de Espinosa.” (LEFRANC, 2007, p.21)

Este “idealismo” do mestre diz que sem o sujeito da experiência, nenhum objeto existiria, é o mesmo que dizer que as coisas individuais não existiriam sem o sujeito da experiência. Neste sentido, pode parecer estranho, mas não se pode saber se o mundo existe sem o homem, o mundo humano é dependente do sujeito que conhece o mundo como objeto. Como já afirmamos, é a localização no tempo e no espaço que fundamenta a divisão do mundo em coisas individuais (sempre ligada as formas da cognição ou do cérebro humano). Essa estrutura é constitutivo do sujeito, é o “véu de maia” da tradição filosófica Indiana. A “coisa em si”, a vontade, por não seguir estes princípios inteligíveis da

³⁰ “Metafísica” é uma palavra originária do Grego (μετα [meta] = depois de/além de e Φυσις [physis] = natureza ou físico). É um ramo da filosofia que estuda o mundo como ele é. A saber, é o estudo do ser ou da realidade. Se ocupa em procurar responder perguntas tais como: O que é real ? O que é natural? O que é sobre-natural? O ramo central da metafísica é a ontologia, que investiga em quais categorias as coisas estão no mundo e quais as relações dessas coisas entre si. A metafísica também tenta esclarecer as noções de como as pessoas entendem o mundo, incluindo a existência e a natureza do relacionamento entre objetos e suas propriedades, espaço, tempo, causalidade, e possibilidade. Investiga o mundo dependente ou independente da física. Que estuda a realidade como algo além do físico, muitas vezes, o metafísico é o próprio real.

representação do sujeito no mundo, é una, é o que caracteriza o “enigma do mundo”. Segundo Schopenhauer: “...é UNA// não no sentido de que um indivíduo, ou um conceito é uno, mas como algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade, o *principium individuationis*.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.189)

Na seção § 18 do Mundo, entendemos que só o corpo é dado ao indivíduo de duas maneiras diferentes: como representação e como vontade. Afirmando Schopenhauer que todo o ato real, e efetivo da vontade, é imediata e diretamente um ato fenomenal do corpo; e, pelo contrário, toda a ação exercida sobre a vontade é por esse fato e imediatamente uma ação exercida sobre a vontade: como tal, ela designa-se dor quando vai contra a vontade, quando lhe é conforme, pelo contrário, chama-se bem estar ou prazer. Sem contradição alguma, é desse modo (pela dor e o prazer) que podemos dizer que só o indivíduo é real. Para Schopenhauer a vontade se objetiva no homem como indivíduo, já nos animais como caráter geral da raça (como ímpeto da espécie), isto é, o caráter individual, como objetivação última da vontade é propriamente humano.

Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria. Quanto mais o animal encontra-se afastado do homem tanto menor é nele o vestígio de caráter. As plantas, ao fim, não possuem propriedades individuais, excetuando-se as que podem ser explicadas completamente a partir das influências//favoráveis de solo, clima e outras circunstâncias. Por último, no reino inorgânico da natureza desaparece por completo qualquer individualidade (exceto os “cristais de gelo”, mais adiante afirma Schopenhauer em analogia com a folha de

uma árvore que é um agregado sistemático de pequenas plantas, pode-se a bel prazer, fazer com que cada espécie se cristalice em pequenos ou grandes cristais). (Idem. Ibidem. p.194).

Com isso cada movimento, embora seja fenômeno da Vontade, sempre tem de ter uma causa (“causa” não se refere a uma categoria como para Kant, para Schopenhauer é algo a priori) a partir da qual é explanável em referência a determinado tempo e determinado lugar, ou seja, não em geral; segundo sua essência íntima; mas como fenômeno particular. Aponta Schopenhauer, semelhante causa é mecânica na pedra e motivo no movimento humano.

A essência comum e universal de todos os fenômenos de uma determinada espécie; aquilo que cuja a pressuposição e explanação por causas não teria sentido nem significação, é justamente a força da natureza em geral, que tem de permanecer na física como *qualitas occulta*, precisamente porque aí// finda a explanação etiológica e começa a explanação metafísica (Idem. Ibidem. p.203).

A “consideração etiológica” considera de maneira apurada a pressuposição de que o organismo é tão somente um agregado fenomênico de forças físicas, químicas e mecânicas, as quais casualmente reunidas geram o organismo como se este fosse um jogo da natureza sem ulterior significação. Reafirma Schopenhauer:

Os escolásticos, que jamais procederiam assim nesta matéria, diriam cobertos de razão que isso seria uma negação completa da “forma substantialis” mediante sua degradação em “forma accidentalis”. Pois a “forma substantialis” de Aristóteles designa exatamente Aquilo que aqui (no

mundo) nomeio o grau de objetivação da Vontade em uma coisa. (Idem. Ibidem. p.206).

Portanto, a ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente; mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico. Todos esses reinos se completam para a objetivação plena da Vontade e da ideia de homem. Esta ideia os pressupõem, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, tronco e raiz. Os reinos da natureza, de maneira metafísica, formam uma pirâmide, cujo o ápice é o humano. Para maiores esclarecimentos Schopenhauer faz uma comparação com a música e denuncia toda a verdade desta última citação e demais afirmações dos graus de objetivação da vontade no seu Livro III do mundo de forma invejável.

Nossa intenção, até este momento, foi apenas tomar parte do significado do Mundo para Schopenhauer e reconhecer a dimensão-mundo em relação ao homem. Nossa proposta, mesmo tendo em vista uma fiel importância aos pressupostos acima, não se refere a discussão detalhada do conhecimento humano e de sua possibilidade. Nosso interesse aqui é expresso; precisamos orientar o texto para “o sentido da vontade” enquanto um problema; enquanto se considera uma necessidade de sua negação.³¹

Não se trata de discutir a impossibilidade ou a possibilidade de dizer a coisa em si, no momento, mas de aferir um problema; não à parte, mas dependente de uma mínima noção do mundo para Schopenhauer. Aqui descrita de maneira sucinta.

Nosso ímpeto de pesquisa é desvendar o “pessimismo” de Schopenhauer no homem e ontologicamente através do conceito de Vontade; e não através de uma “teoria do

³¹ Essa “negação da vontade” é a noção equivocada pelo qual vamos orientar um dos fundamentos da formação humana.

conhecimento” como no criticismo Kantiano. Nesse sentido, para Schopenhauer, o “criticismo da razão” feita por Kant, tanto quanto sua moral categórica - sem ressalvas - é um meio caminho à sua filosofia.

3.2. Segunda noção do discípulo: o problema do mundo para o mestre Schopenhauer

A todo plano se opõem um sem-fim de dificuldades e problemas; a cada passo aumentam os obstáculos. Quando finalmente tudo foi transposto e alcançado, nada pode ser ganho se não a libertação de algum tipo de sofrimento, ou de algum tipo de desejo, portanto encontramos-nos na mesma situação anterior ao aparecimento deles. Só a carência e a dor nos é dada imediatamente. (SCHOPENHAUER, 2005, p.411)

Há uma mesma vontade de viver em toda realidade. Este é o fundo sombrio e doloroso que é o mundo para Schopenhauer. O homem é um fenômeno da vontade, uma objetivação da coisa em si do mundo, isto é, da vontade. E como o que a Vontade quer é sempre a vida, à Vontade e a vontade de viver, no homem, se identificam por completo. Mas o mundo, a própria vontade em todos seus graus, de baixo até em cima, tem falta total de uma finalidade última. Para Schopenhauer, a vida não passa de eterno desejo, sendo o desejo todo seu ser. Desejo que não termina quando algum objeto é alcançado; pois, para ele, incapaz é o homem de uma satisfação última, e que para parar tem a necessidade de um obstáculo. O homem por si mesmo, enquanto vontade, está lançada ao infinito, à vida e ao sofrimento. O mundo é o que é, porque a vontade, de que ele é a forma visível, é o que é.

Segundo Brum, devemos nos deter e observar que segundo este filósofo do pessimismo “vontade” e “vontade de

viver” são termos sinônimos. Vontade, essa força obscura, se caracteriza por um esforço obscuro na matéria inorgânica como movimento funcional no mundo vegetal e como ação motivada no animal. A escala dos seres vivos, indica Schopenhauer na seção § 26 do Mundo, segue um movimento em direção ao indivíduo. E é apenas o homem que é indivíduo. No reino inorgânico da natureza toda individualidade desaparece, são os murmúrios anônimos da vida da pedra e do cristal.

Em sua concepção da vontade como coisa em si o homem é natureza, o que significa para Schopenhauer, conflito e violência. O homem em último grau é a vontade que se divorcia dela mesma. O pessimismo justifica-se por imaginar que esse conflito e essa luta, muitas vezes, seja uma luta vã. Toda a dor na maioria dos casos é uma luta vã.

Segundo Brum, Schopenhauer concebe o mundo da natureza como um mundo de “guerra perpétua” pela existência. Uma guerra sem trégua, combate e alternativa de vitória, por toda parte na natureza vemos luta. A Razão como alternativa e equilíbrio, - nossa capacidade de criar conceitos - como força a mais do que o animal, é apenas indispensável à conservação do indivíduo e à propagação da espécie; e é também a capacidade de se entregar à hesitação e à incerteza. Pois, sem a segurança infalível do instinto, que no mundo animal conserva a regularidade e a adequação com a vontade, o homem é passível de erro.

[...] (o homem) Pode imaginar, inventar motivos imaginários capazes de extraviá-lo em um mundo distante de suas necessidades reais. É a origem da superstição, filha dos motivos imaginários produzidos pela razão humana. (BRUM, 1998, p.27)

No Livro quarto, Seção 58 do Mundo Schopenhauer afirma:

O espírito do homem não tendo ainda suficientes problemas, desgostos e ocupações que lhe fornece o mundo real,

cria ainda de mil superstições diversas um mundo imaginário, arranja-se para que esse mundo lhe dê em males e absorva todas as suas forças, ao menor descanso que lhe permita a realidade. (SCHOPEHAUER, 2005, p.415)

Para Brum, Schopenhauer considera o advento da razão como indissociável do advento da dissimulação e da ilusão. Pode-se dizer que, nesse momento, se percebe traços de perversidade na razão.

Com a razão, afirma Schopenhauer, o homem aprende a dissimular, a fingir. Entre ele e sua “vontade de viver” interpõem-se motivos, astúcias da razão (caracteriza-se pela perda da inocência e da ingenuidade). (BRUM, 1998, p.29)

Essa imagem da essência da vontade como sendo luta, em que a razão é o seu maior instrumento, mostramos como a natureza segue sempre seu objetivo principal: a conservação de todas as espécies. O detalhe é que o indivíduo não tem nenhum interesse para a natureza, ela se ocupa apenas de suas “ideias platônicas” de suas “formas permanentes” (espécie). No entanto, o homem, de maneira geral, segue a mesma inclinação que qualquer animal: quer prolongar, assegurar e conservar sua vida o máximo possível.

Segundo Brum, é neste mesmo capítulo XXVIII dos suplementos ao livro II do Mundo, intitulado *Caráter do querer-viver*, que Schopenhauer cita o exemplo impressionante da toupeira: “essa operária infatigável” que, em uma noite constante, cava (trabalha) sem parar. Esse caráter do trabalho absurdo representado pelo exemplo da toupeira é um modelo tirado do mundo animal – como muitos – para ilustrar a vida absurda da Vontade de querer viver até que a morte determine o fim de todo seu ímpeto de segurança, sustento e planos. Esta laboriosa vida animal mostra a vida da vontade em geral: um mundo absurdo que não é regido nem por ordem, nem por finalidade (sem

esquecer, aqui, de mencionar que esses exemplos “a posteriori” da experiência empírica são apenas aprovações do sofrimento que é “a priori” para Schopenhauer).

Segundo Brum (1995) e Clément Rosset (1989), Schopenhauer considera o homem, de um ponto de vista inteiramente naturalista, como um animal um pouco mais complexo (intelectualmente) que os outros, mas que sofre tanto quanto os outros desse “impulso cego” que é à vontade (de maneira objetiva, que é a própria vida). A imagem mais surpreendente do texto citado é a “metáfora das marionetes”; em que a indicação e semelhança entre homem e animal é entendida como movimento mecânico – mas com um detalhe importante – um movimento interior.

Essa imagem mecânica de um boneco “controlado de dentro”, mostra muito claramente o resultado do percurso schopenhaueriano: quando Schopenhauer quis descobrir qual seria o outro lado do mundo enquanto representação não atingiu – chegando a coisa em si – uma realidade superindividual, mas uma realidade, segundo citação de Rüdiger Safranski, “subindividual”: à vontade, força obscura e cega que o homem compartilha com todos os outros seres da natureza. (Idem. Ibidem. p.32)

O homem é, portanto, antes de tudo, corpo, uma objetivação da Vontade. Em relação a todos os animais, no entanto, é o momento mais claro e mais perfeito do autoconhecimento da vontade.

Eis por que, segundo o comentador Brum, o livro IV do Mundo será “o problema” da vida humana, ou o homem como momento privilegiado da natureza, pois o homem é a natureza chegada ao mais alto grau da consciência de si-mesma; o que justifica, também, tamanho sofrimento. É neste mesmo livro que a ética schopenhaueriana chega a seu principal conceito, o da “negação da vontade”. Neste suscito trabalho, este conceito será

traduzido como “a solução” ao fato obscuro e cego da vontade enquanto sofrimento para o homem.

A seguir, mesmo que paradoxalmente vamos traduzir melhor essa obscuridade, para que fique claro a nossa proposta de desenvolver a ideia geral do pessimismo para Schopenhauer, e o próprio ato obscuro da possibilidade da negação da vontade, isto é, queremos apontar um consolo uma solução para um mundo sem razão.³²

De maneira simples como bem descreveu Ferraz (2003): a primeira vista, parece muito simples, afinal, quem não sabe o que é vontade, ter vontade, sentir vontade? Como Schopenhauer mesmo diz: “a vontade é o que há em nós de mais imediatamente conhecido” (Schopenhauer, 2005, §29 p.228).

Mas cuidado, pois essa vontade é apenas a vontade como fenômeno. A vontade fenomênica (necessidade fenomênica) é essa que se expressa em nossos desejos e atos particulares, ou seja, essa de que temos consciência e conhecemos através do nosso corpo. Vontade como designação da coisa em si e vontade

³² O caso é que nos encontramos em contradição, pois, essa possibilidade de deliberação do indivíduo em direção a uma solução é no mínimo fraca, o que é pior, talvez impossível, como um ato ou escolha própria do indivíduo. Nessa perspectiva da Vontade como livre, o indivíduo não escolhe uma solução e pronto. De fato, esse movimento de negação da vontade é um impulso da própria vontade para Schopenhauer, não é uma deliberação do indivíduo que conhece e então escolhe. Desenvolver uma solução no presente texto não implica a possibilidade de escolha de um ou outro mundo possível, sem dúvida, essa estrutura não condiz com os propósitos teóricos da filosofia, da exposição e interpretação do mundo para Schopenhauer. Nosso ímpeto é causar este embaraço mesmo. Essa talvez terrível impressão e aversão ao fato do fatalismo schopenhaueriano, causou em Nietzsche o próprio reconhecimento do termo: niilismo. No entanto, obviamente, sem desprezá-lo por completo vamos seguir. Pois o próprio Nietzsche o fez. Para o mestre, de qualquer forma, para suportar o absurdo do mundo, temos a arte (Livro III) e a ética (Livro IV) como proposta principal de solução deste mundo.

como aparência ou manifestação fenomênica são coisas um tanto diferentes; e essa distinção é condição *sinequanon* para entendermos a filosofia de Schopenhauer (é por este motivo que ficamos preocupados em anunciar inicialmente neste texto o Mundo como Vontade e Representação para Schopenhauer). Não se pode confundir a primeira (vontade em si) que, considerada puramente em si mesma é desprovida de conhecimento e, portanto, não é mais que um impulso cego, sem finalidade e direção; com a vontade humana, ou com nenhum outro tipo de processo consciente.

Ora, como sublinhou Ferraz (2003), mas a vontade não é aquilo que sempre quer alguma coisa? Que corre para a satisfação de um ou mais desejos? Então, como pode não ter finalidade ou direção? Precisamente Schopenhauer diz: “a ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é, com efeito, essencial à vontade em si, que é um esforço sem fim”. (Schopenhauer, 2005. § 29 p. 230). A renovação contínua da matéria em cada organismo é ainda uma simples manifestação deste esforço e movimento perpétuos. Um eterno devir, um escoamento sem fim; eis o que caracteriza as manifestações da Vontade. Todo ato particular tem uma finalidade; a própria vontade não a tem, como todos os fenômenos naturais isolados, a sua aparição em tal lugar, em tal momento, é determinada por uma causa que lhe dá fundamento, mas a força mais geral que se manifesta nesse fenômeno não tem, ela própria, causa; visto que essa vontade no homem é apenas um grau das manifestações da coisa em si, da Vontade que escapa ao princípio da razão. Assim, o homem tem sempre uma finalidade e motivos que regulam suas ações, pode sempre dar conta da sua conduta em cada caso. “Mas perguntem-lhe por que é que ele quer, ou por que é que ele quer ser, de uma maneira geral? não saberá o que responder e a questão lhe parecerá mesmo absurda.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.230).

Podemos dizer que a vontade sabe sempre, quando a consciência a ilumina, o que quer em tal momento e em tal lugar; o que ela quer em geral, ela nunca o sabe. Conjuntamente com o professor de filosofia Staudt (2004), podemos resumir:

A autoconsciência, para Schopenhauer, é imediata, no sentido da consciência que acompanha de maneira imediata os efeitos da vontade. Esta vontade, no entanto, que se vivencia na autoconsciência é algo originário. O homem se faz imediatamente consciente do seu próprio eu como sujeito do querer. Todos os afetos e paixões aparecem como exteriorização da vontade, assim como dor e prazer são resultantes de movimentos da vontade. Nada pode negar que nosso querer tem sempre como objeto coisas externas a que está dirigido, sobre as quais gira e que, pelo menos, o provocam motivos. Com isto ele (Schopenhauer) fala da intencionalidade da vontade. (STAUDT, 2004, p.78).

Da mesma forma como nos homens, a vontade é o princípio fundamental da natureza (macrocosmo). “Cada um, portanto, é o mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005. § 29 p.229). Para Schopenhauer, na queda de uma pedra, no crescimento de uma planta ou no puro comportamento instintivo de um animal afirmam-se tendências, em cuja objetivação se constituem os corpos. Essas diversas tendências não passariam de disfarces sob os quais se oculta uma vontade única, superior, de caráter metafísico e presente igualmente na planta que nasce e cresce, e nas complexas ações humanas. Em toda parte podemos fornecer um fundamento apenas dos fenômenos mesmos, das coisas particulares; nunca da Vontade, nem da Ideia em que ela se objetiva adequadamente. Seguindo a indicação do mundo como “problema”, em relação a este determinismo do sujeito, comenta Staudt em sua dissertação:

Nesse ponto o pensamento de Schopenhauer se opõem a um dos pilares das teorias éticas modernas, ou seja, a

concepção da liberdade da vontade. Em consequência, a atribuição de determinismo à conduta humana é também uma crítica frequente à sua doutrina. (Idem. Ibidem. p.76-77).

Precisamos, no entanto, distinguir entre os desejos e o querer para Schopenhauer; pois, a opinião equivocada de liberdade resulta quando se confunde o desejar e o querer. Esta distinção é importante para entender o conceito de ação e a relação entre o querer (vontade) e o agir. Apontou Staudt (2004):

O desejo é um estado volitivo em que o querer ainda não se manifesta de forma visível no exterior. Quando o desejo alcança a causalidade exterior e permite a percepção na experiência dos atos da vontade então se fala do querer em sentido estrito. Esta passagem do mero desejar para o querer consiste na decisão. Neste sentido o agir consiste na visibilidade externa do querer, por meio do qual tem uma causalidade no exterior. O agir é um ato da vontade produzido pelos motivos, isto é, pela intervenção do conhecimento. Posso desejar duas coisas, mas só posso querer uma delas. É a decisão e não o desejo, que é sinal certo de caráter. O desejo é irrefletido como a ação do animal, por exprimir o caráter da espécie e não do indivíduo. Especificamente humana é a ação em que o homem está de posse da razão, e decide segundo motivos abstratos e pensados. (Idem. Ibidem. p.79-80)

É neste sentido que podemos dizer que a diferença entre o homem e os demais animais é uma diferença de conhecimento. Schopenhauer, inclusive, atribui a capacidade de conhecimento aos animais. Mas só o homem é consciente e reflexivo, pois nele a razão se acrescenta ao entendimento. Os animais, afirma, conhecem; mas não podem pensar e refletir. Com isto é que

penetra na vida humana o erro e a ilusão. O que paradoxalmente, para dizer o mínimo, é um problema. Por exemplo, para Schopenhauer, sem negar a vontade como é possível considerar e julgar o que é certo e o que é errado? No decorrer do texto qualquer alternativa ou resposta a esta questão fica cada vez mais complexa.

Porém, não há dúvida, é a vontade do homem que constitui seu próprio eu, o verdadeiro núcleo do seu ser: por isso ela é o fundamento de sua consciência. A vontade é como quer, e quer como é. Não pode ser outra coisa, isso ela não sabe. Não existe “livre-arbítrio”, e a ação do homem ocorre como um efeito que se produz necessariamente. A determinação necessária, pelo caráter inteligível, dados os motivos, não é conhecida pelo intelecto. A decisão da vontade, portanto, é indeterminada para o intelecto (sujeito), mas objetivamente em toda escolha a decisão é determinada e necessária.

Que a Vontade enquanto tal seja livre segue-se naturalmente de nossa visão, que considera como a coisa em si, o conteúdo de qualquer “fenômeno”. Este, entretanto, conhecemo-lo como inteiramente submetido ao princípio de razão em suas quatro figuras (tempo, espaço, causalidade e individualidade). Ora, como sabemos que necessidade é algo absolutamente idêntico a consequência a partir de um fundamento dado, e ambos são conceitos intercambiáveis, infere-se daí que tudo que pertence ao fenômeno, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamento, por outro consequência, e, nesta última qualidade, algo determinado com absoluta necessidade, e não pode ser outra coisa em qualquer outra relação a não ser isso. O conteúdo inteiro da natureza, a completude de seus fenômenos são, portanto, absolutamente necessários, e a necessidade de cada parte, de cada

fenômeno, de cada evento, pode ser demonstrada, já que tem que ser possível encontrar o fundamento do qual ele depende como consequência. (SCHOPENHAUER, 2005, p.371-372).

Decorrente desta visão a respeito do livre-arbítrio o autor não dispensa uma relação necessária entre caráter e conduta. E isso na medida em que se pode agir de maneira diferente em determinadas situações, a partir de motivos específicos os quais já estão alojados no intelecto.

Bom, o caso, é que se este mundo fosse “o melhor dos mundos possíveis”, viveríamos de acordo com a Vontade e nada mais. Mas é exatamente isso que, para Schopenhauer, torna-o “o pior dos mundos possíveis”, isto é, “a afirmação da vontade” no homem é a causa mestra da dor e do sofrimento, que em última instância é a própria vida. Para ele, o agir segue o ser, e o homem quer para depois conhecer o que quer.

O “punctumpruriens”³³ da metafísica e da própria filosofia para Schopenhauer, o problema que enche a humanidade de uma inquietude que nem o ceticismo, nem o criticismo, poderiam acalmar, consiste em se perguntar não somente por que o mundo existe, mas também por que ele é pleno de tantas misérias. Eis a afirmação que implica constantemente em dizer que: Viver é sofrer.

A tese schopenhaueriana de que a consciência trágica; oriunda da certeza ontológica que o homem tem da morte, mais a consideração da dor perpétua e da miséria da vida; é o que dá o

³³Aquele ponto que queima, pruriente, de prurido. [Do lat. pruritu.]; DicionárioAurelio. Substantivo masculino. 1. Med. Sensação desagradável peculiar, causada por enfermidade ou agente irritante, que leva o indivíduo a coçar-se em procura de alívio: “andavam-me pruridos na pele, davam-me (Graciliano Ramos, Memórias do Cárcere, I, p. 210). [Sin.: comichão, coceira e (pop.) iuçá, já-começa, cafubira, quipã].2.Fig.Desejo veemente; tentação: pruridos de erudição; 3.Fig. Impaciência, frenesi, inquietação.

mais forte impulso ao pensamento filosófico e, talvez, a uma nova explicação metafísica do mundo, podemos dizer, o mais distante possível de um recurso divino.³⁴ Neste sentido podemos dizer que a ideia de “Deus” não é mais possível. Segundo Jean Lefranc (2005), para Schopenhauer, talvez seja condenável. Garantiu o mestre:

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando negativa, jamais positiva, pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo o prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a liberação de uma dor, de uma necessidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p.411)

O sofrimento é o resultado ou consequência da essência do mundo, este é o núcleo do pessimismo da filosofia de Schopenhauer e também o determinante e o sentido da sua ética. A “afirmação da vontade é sofrimento”, no sentido de que se há um obstáculo entre ela e seu alvo aparece o sofrimento, mas quando se alcança o alvo enquanto vontade satisfeita; pode-se dizer, obtemos como resultado o bem estar e a tão requerida felicidade. Porém, nenhuma satisfação dura; pois é ponto de partida para um novo querer. A partir de Schopenhauer o sofrimento é inevitável e vital, pois a vida é manifestação da

³⁴ Qual é a origem de todo o mal, de toda a dor e sofrimento? Sobre a existência de Deus e o fim do mal, Epicuro questiona: Se Deus quer acabar com o mal e sofrimento e não pode, Deus seria controlável, o que não é aceitável a um Deus; Se pode e não quer, egoísta, atributo inaceitável à um Deus; Se não pode e não quer, impotente, nem Deus seria; E se quer e pode, qual é a origem de todo mal? (EPICURO. Os Pensadores – Antologia) Como opinião, logicamente é neste sentido que podemos afirmar o ateísmo de Schopenhauer, isto é, na sua afirmação de que viver é sofrer, não é possível imaginar a existência de Deus. No entanto, a oposição de Nietzsche posteriormente, também não é recurso metafísico para pensar a existência divina.

vontade como puro ímpeto. Toda satisfação gera nova carência. Por isso a dor é algo positivo. O prazer é uma aparência individual, por isso devemos reconhecer o seu caráter e a impossibilidade de uma satisfação duradoura.

Existe, para Schopenhauer, uma imagem do indivíduo humano como uma grandeza ínfima de insignificância; a tal ponto repugnante, mas evidentemente correta para ele; pois o homem é uma queda perpétua para morte. O tempo, com seu escoamento, acompanha o ritmo de sede inextinguível do desejo. E quando o desejo, ou a necessidade, se detém é o tédio que domina a situação presente.

Ora, assim como a necessidade é a praga do povo, o tédio é a praga do mundo abastado. Na vida civil o tédio é representado pelo domingo, e a necessidade pelo seis dias da semana. (SCHOPENHAUER, 2005. § 57 p.404)

Frente a isso, Schopenhauer coloca que por necessitar da dor para viver, cada ser possui o sofrimento de que precisa para tanto, ainda que não reconheça este fato. Esse não reconhecimento faz com que o homem aponte para motivos ou para circunstâncias exteriores a si para justificar o seu sofrer. Pelo mesmo motivo, o homem elege ídolos de toda a espécie a quem possa servir. E ilude-se, na medida em que atribui a suspensão da sua dor por uma alegria que lhe seja exterior. Por fim, o pensador alemão adjetiva como mais nobre, que o homem aceite a sua condição de portador de uma disposição para melancolia; melhor isso, a inventar perseguições de fantasmas imaginários para justificar o seu estar no mundo; o que equivale ao seu sofrer. Segundo Brum (1998):

O movimento da vida está submetido ao movimento do desejo, e o desejo, tem por princípio uma necessidade, uma falta, logo, uma dor. O homem, segundo Schopenhauer, não tem a chance de repousar no instante (necessidade fenomênica). Sua alegria é apenas uma

felicidade negativa, a alegria de se recusar à vontade. Enquanto dominado pela vontade, ele conhece apenas sofrimento ou o tédio. (BRUM, 1998, p.38)

Podemos perceber em uma proposital direção (como solução) não mais uma possível e venerável felicidade humana, como importante e desejável, mas uma alegria ao se recusar à Vontade. Nesse sentido a existência no homem é ou uma obrigação a cumprir, ou algo de que deve se desembaraçar.

O que Schopenhauer chama de o lado miserável da humanidade (de modo geral, representado pelo jogo de cartas) é a compulsão para fugir do tédio. Deve-se matar o tempo, podemos dizer, antes que a morte, o inevitável e irremediável naufrágio venha como termo da viagem da vida. Segundo o mestre, o presente da vida é envenenado pela morte e pelo sofrimento. Para Brum (1995), citando também Marie José Pernim, é por causa disso que Schopenhauer considera o “otimismo” uma odiosa zombaria diante das inexprimíveis dores da humanidade. Só o desgosto é o elemento positivo, já que a viva alegria de viver, ou de vida, é um provisório em um estado constante de falta ou de necessidade.

O próprio amor e o egoísmo são marcas fúnebres da vida humana, é o que caracteriza propriamente a “afirmação da vontade” (termo central que será retomado por Nietzsche).

Para Schopenhauer a vida ordinária, a vida de quase todos os homens, se resume ao corpo, a um dizer sim ao desejo e ao sofrimento na busca das necessidades corporais. Seu triunfo sexual (do homem) caracteriza essa afirmação. A vontade de viver se afirma energeticamente no ato da procriação. É na Metafísica do amor que Schopenhauer deve tamanha parte de sua celebridade. O amor aparece como artilho do gênio da espécie; o instinto sexual aparece como a “sede da vontade” e Schopenhauer demonstra que, no amor, a Natureza utiliza o indivíduo para seu interesse principal: a conservação da espécie.

O âmbito do instinto sexual é aquele em que o caráter humilhante da opressão da

vontade se manifesta de maneira praticamente visível. O “instinto sexual” é essencialmente “máscara e estratégia”, o que na realidade é apenas vantagem para espécie, do mesmo modo que é para espécie que ele trabalha quando imagina trabalhar para ele mesmo. (BRUM, 1998. p.42).

Dizendo isso, Schopenhauer está preocupado em demonstrar que a vida – enquanto vontade de viver - é uma escravidão que se repete necessariamente. O exemplo da sexualidade revela o caráter opressivo e necessário da vontade, o prazer como estratégia³⁵.

Em suas pressuposições biológicas, a nutrição e a reprodução incessante não diferem da geração, e a excreção não difere da morte, senão quanto ao grau.

O reino vegetal apresenta-nos o primeiro caso, sob forma fácil de ser compreendida. A planta por sua natureza é uma repetição constante, afirma ele, da mesma semente, da sua fibra mais simples que se dispõe em folhas e ramos: é um agregado sistemático de plantas semelhantes que se sustentam umas às outras e cuja única tendência é a reprodução indefinida. É com esta finalidade que a planta se transforma, grau a grau, em flores e em frutos que reassumem, a seu turno, toda a sua existência e todas as suas tendências, atinge desta sorte pelo caminho mais curto

³⁵ Do gr. *stratégema*, pelo lat. *estrategema*.] Substantivo masculino. 1. Ardil empregado na guerra para burlar o inimigo. 2. Fig. Artifício hábil e astucioso; manha, ardil, estratégia: O comerciante usou de ótimo estratégia para atrair a freguesia; “Com dois estratégias, destruiu os receios mais fundados” (Vitorino Nemésio, *Mau Tempo no Canal*, p. 316). 3. V. armadilha (2).

aquilo que era sua mira constante, realizando de um só golpe e em exemplares inumeráveis, o que até então só realizava em pormenor, isto é, a sua multiplicação. Assim como a escrita tem relação com a imprensa o seu desenvolvimento até à frutificação tem relação com o fruto. (SCHOPENHAUER. 2005 p.222).

Mas é a partir de sua visão do egoísmo latente identificado como afirmação da vontade que Schopenhauer começa a edificar sua visão moral do mundo. Pois o egoísmo é reconhecido como a própria forma da vontade de viver. Sua intensidade varia, e é o que caracteriza um homem normal de um tirano. Ele mesmo (o egoísmo) é o princípio, em todos os tempos históricos, do que Schopenhauer denomina maldade. O simples apego ao corpo identifica, ao afirmar a vontade, um preparo à maldade, é a partir disso, que somos condicionados a participar da ilusão da individuação.

Afirmar-se o seu apego ao corpo já é um isolar-se dos outros. -Schopenhauer define a injustiça como - ato de empurrar a afirmação de nossa vontade para além dos limites de sua forma visível, até negá-la no outro. (Idem. Ibidem. p.429).

Podemos dizer a partir disso, pelo que examinamos até aqui, qual possa ser na existência humana o destino próprio e essencial da vontade. E que – a condição humana - cada um de nós poderá reencontrar a analogia expressa com diferentes gradações, mas com mais debilidade, na vida do animal, e convencer-se, também, por meio do sofrimento dos animais de que, em essência, para Schopenhauer VIVER É SOFRER (Lebenleidenist).

A esse respeito cita Rousseau (Emilio, livro IV): “Com efeito, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser transportando-nos com o animal sofredor, deixando por assim dizer o nosso ser para tomar o dele?” Entrincheirado em nossa

própria subjetividade, separado de todo o outro por um fosso, cada um de nós é para si mesmo o seu próprio mundo, e assim damos continuidade a esta guerra de todos contra todos, que caracteriza a vida social.

Tal disposição é o egoísmo, essencial a toda coisa da natureza. “E também ele que vem revelar, do modo mais terrível, o conflito interno da vontade consigo mesma” (SCHOPENHAUER 2005 p. 426). Porquanto o egoísmo recebe a existência e a natureza desse antagonismo entre o micro e o macrocosmo; ou seja, nasce do fato pelo qual a vontade, tendo por forma o princípio de individuação, se vê idêntica numa infinidade de indivíduos, e em cada um deles inteira e perfeita sob dois aspectos (vontade e representação): Por conseguinte, cada um vê em si toda a vontade e toda a representação, enquanto os outros não lhe são dados senão como suas representações; pelo que, a sua existência e a sua conservação, para ele, estão acima das de todos os outros seres em conjunto.

Essas considerações, no entanto, é a prova de que só o ser humano, nunca o animal, é capaz de uma ação “diabólica”. Para Schopenhauer, as três variáveis éticas fundamentais: o egoísmo, a maldade e a piedade existem em cada indivíduo em proporções diferentes e incrivelmente inconstantes. É neste sentido também que o pessimismo do pior dos mundos possíveis não exclui que um homem possa agir por pura bondade, ou seja, que o motivo moral possa algumas vezes contrabalançar a força dos móveis antimorais. Segundo Lefranc, Schopenhauer adverte que:

A filosofia moral clássica, que prefere acreditar que se pode ensinar a virtude e que ninguém é maldoso voluntariamente, de fato esquece que o sofrimento de outrem pode ser procurado independentemente de um interesse pessoal, que o mal pelo mal poderia ser um motivo de ação deliberada. (LEFRANC, 2007, p.154)

Existem problemas diversos a cada indivíduo em sua experiência de vida, em todas as faces e fases da sua “vontade empírica”, mas a natural “afirmação da vontade” é “o problema real”, pois não é simples causa dos nossos descontentamentos individuais, mas como resultado é o sofrimento em si propriamente dito. Recordemos do livro segundo, que na natureza inteira, em todos os graus de objetivação da Vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies e, justamente aí, exprime-se um conflito interno da vontade de vida consigo mesma.

3.3. Terceira noção do discípulo: a solução para Schopenhauer

Vejamos que o racionalismo, segundo Schopenhauer, alimenta um otimismo banal perante o sofrimento e é incapaz de compreender que a vergonha e o sentimento de culpa, por exemplo, estão essencialmente ligados à sexualidade. A seus olhos, toda experiência humana depositada no mito religioso desmente a possibilidade de “desculpabilizar” a sexualidade pelo sofrimento. Os religiosos e os poetas sabem muito bem, quando associam a paixão amorosa à solidão, à infelicidade e ao crime, do que estão falando. Pois a tragédia da paixão amorosa é a exasperação do conflito do indivíduo e da espécie.

Para Schopenhauer existe uma ligação essencial entre amor e morte, exprime como exemplo o fato de na mitologia indiana o “lingam” - representação exotérica do falo, símbolo sexual, ser um atributo de Xiva (ou Shiva), que é também o deus da morte e da destruição. O instinto sexual é descrito como a sede da vontade, e Schopenhauer mostra como o amor e a Natureza utilizam o indivíduo para seu interesse principal: a conservação da espécie.

No § 60 do Mundo, Schopenhauer apresenta um conceito muito característico de sua filosofia, e que será mais tarde retomado por Nietzsche em outro sentido: “a afirmação da vontade”, como um

conceito recíproco ao instinto sexual.
(BRUM, 1998. p.42)

Para o mestre, os filósofos não vêem nada mais urgente que despachar as questões suscitadas pelo pavor da morte ou pelo desejo amoroso, ou para a biologia, ou para a religião - no caso da biologia, como se o amor e a morte pudessem ser fenômenos de um corpo reduzido pela ciência à condição de objeto. Na seção § 63 do mundo Schopenhauer surpreende na busca de uma possível “solução” ao sofrimento e a dor: “O mundo é precisamente assim porque a Vontade, da qual ele é o fenômeno, é como é, e quer dessa maneira”. (SCHOPENHAUER, 2005. p. 425). Mas a vontade quer anular-se a si mesma. Essa é à base do seu movimento metafísico, intelectual e pessimista.

Segundo o comentador Lefranc (2007), Hegel tomava de Schiller a célebre fórmula: “A história do mundo é o tribunal do mundo”. Quanto à Schopenhauer, segundo o qual a história é um pesadelo, “o próprio mundo é o tribunal do mundo”. (LEFRANC, 2007, p.164)

A posição radical de um único fundamento ético “possível” para o homem (como solução) em Schopenhauer, comporta a ideia e necessidade da “negação da vontade”. Este ato moral é do próprio indivíduo consigo mesmo; independente, por exemplo, da força de um Estado ou de uma sociedade organizada. É uma atitude independente de uma força externa ao sujeito humano, mas o Estado cumpre, segundo o mestre, o seu papel de segurança e justiça do homem contra o homem.

O Estado, na obra do mestre, é tratado como remédio, pois, sem a negação completa do querer, não há salvação verdadeira e efetiva libertação da vida e da dor. Para Schopenhauer, é fixo o desprendimento de si mesmo como objeto da própria vontade, a tal ponto que a participação no sofrimento alheio só encontre o seu fim na libertação do sofrimento do mundo pela abolição do “querer-viver”, o que implica uma abolição do próprio egoísmo (eu). Em conformidade, a negação do próprio corpo, já se expõem como uma contradição da Vontade com seu fenômeno, um conflito com ela mesma; pois,

embora, o corpo objetivo, por exemplo, nos genitais (pênis e vagina) uma vontade de propagação, esta, no entanto, não é mais desejada.

Exatamente porque essa renúncia é negação ou supressão da Vontade de vida, podemos dizer: ela é uma autossuperação difícil e dolorosa, isto é, uma redenção ao mundo. Schopenhauer edifica sua atitude ética, através da compaixão e do ascetismo, a partir de uma visão moral do mundo e de suas reflexões sobre o amor e o egoísmo. Para ele, na prática, a simples ação de querer viver, como já abordamos, prepara a maldade.

O filósofo não hesita em utilizar a expressão “justiça universal” para designar a unidade intemporal da vontade em luta consigo mesma; neste caso, a vontade é ao mesmo tempo “carrasco” e “vítima”. Neste sentido, podemos dizer que a solução para o sofrimento é uma disposição íntima do indivíduo que nega a própria distinção apressada e arrogante (egoísta) entre quem é ou não é o “oprimido” e o “opressor”. É negativa a ideia, nestes casos, de que o Estado é a condição de liberdade em um sentido moral, pois a liberdade se encontrará além das instituições humanas, além de uma - mesmo que justificável - justiça temporal. O Estado é apenas antídoto, conserto, pois este deve sua origem ao egoísmo. Chegando (o estado) a compreender a si mesmo. Afirma Schopenhauer: “Procedendo metodicamente, passa do ponto de vista unilateral ao ponto de vista universal, e dessa forma, por somatório (por maioria), é o egoísmo comum a todos.” (SCHOPENHUAER, 2005. § 63 p. 442)

Em outro momento, justificando-o, indica:

Ninguém gostara de praticar injustiça, implica, contudo em primeiro ninguém gostará de sofrer injustiça, e os meios apropriados para este fim seriam plenamente empregados, pois, para que cada um seja protegido do sofrimento da injustiça, unem-se todos em Estado, renunciando à prática da injustiça e assumindo o fardo da manutenção dele. (SCHOPENHUAER, 2005. p. 447)

A própria necessidade consciente do Estado implica este estágio cruel da manutenção da vida no mundo humano. Foi Hobbes que explanou de maneira correta e primorosa essa origem e fim do Estado, isto é, fundamentando-o na luta de todos contra todos.³⁶

Com ressalvas em relação ao papel do Estado e a punição, conforme Schopenhauer a lei e o cumprimento dela, ou seja, a punição, são dirigidas essencialmente ao futuro, não ao passado (para que o delito não ocorra novamente). Para este pensador, isso diferencia a punição da vingança, já que esta última é motivada simplesmente pelo que aconteceu, portanto pelo passado, enquanto tal, como retaliação ao fato da injustiça que alguém praticou. Deste modo, o Estado criou a legislação para proteger a vítima da injustiça. Mas o Estado não é um meio de nos elevar à moralidade ou a negação da vontade.

Em Schopenhauer o Estado vigia para que o animal feroz (o homem) não ultrapasse os limites de um egoísmo restrito à autoconservação. O Estado, e somente ele, possui o direito de punir. O objetivo de punição é apenas prevenir a falta pelo terror. (BRUM, 1998, p.44)

Como efeito de uma injustiça causada, em relação a uma determinada punição, o homem é fatalmente obtido como meio ou como exemplo, pois para o Estado a punição deve ter um

³⁶ Hobbes alega serem os humanos egoístas por natureza. Com essa natureza tenderiam a guerrear entre si, todos contra todos (Bellumomnia omnes). Assim, para não exterminarmos uns aos outros será necessário um contrato social que estabeleça a paz, a qual levará os homens a abdicarem da guerra contra outros homens. Mas, egoístas que são, necessitam de um soberano (Leviatã) que puna aqueles que não obedecem ao contrato social.

caráter de impedimento de um delito futuro. No caso específico, no entanto, o Estado não é a solução para o problema da injustiça do mundo propriamente dito, pois, servindo-se da faculdade de razão (de maneira abstrata) procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e assim cada um promove o bem estar geral, porque dessa forma assegura o seu bem-estar particular.

No caso do pessimismo de Schopenhauer, medidas externas são sempre paliativas ao fato humano do egoísmo, pois este é irreconciliável de fora para dentro. Ademais, às avessas há o otimismo político: nacionalista, socialista, liberal ou democrático, afirma:

De fato se todos os males fossem erradicados, o tédio de imediato ocuparia cada lugar deixado vazio por eles. Ademais, mesmo as disputas e as discórdias entre indivíduos nunca são totalmente suprimidas pelo Estado, pois, proibidas nas grandes coisas, desenrolam-se nas pequenas. (SCHOPENHAUER, 2005, p.447)

Schopenhauer se dedica a variações implacáveis sobre a “crueldade humana”, e imprime a ideia que o culpado das más ações é o egoísmo. Com relação aos outros animais que não torturam jamais unicamente por torturar, o homem possui um caráter “diabólico”. Do império do querer e do desejar o homem é bem mais, e bem pior, que um caráter simplesmente animal. No homem verificamos o prazer do combate e da guerra. No entanto, existe um caráter ilusório da individualidade como fundamental na concepção da unidade de todos os seres na filosofia de Schopenhauer. Essa unidade, sobretudo em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, é a condição necessária para o advento ético da compaixão (Mitleid).

Como sabemos, a Vontade é um ímpeto cego e não um processo histórico em que o espírito absoluto se desdobra de maneira dialética, e se desenvolve a si mesmo como em Hegel.

Para Schopenhauer, mais importante do que as dores causadas pelas circunstâncias exteriores (crítica também aos utilitaristas) são as causas íntimas da dor. Percebeu que o homem bom e justo se afasta necessariamente da “afirmação da vontade”, se tornando melhor e menos perverso; Assim, “para escapar a seu caráter “diabólico”, o homem depende de uma ação misteriosa devida a uma atitude mística em que ele ultrapassa os limites de seu egoísmo constitutivo” (BRUM, 1998, p.48).

Neste sentido podemos dizer que Schopenhauer propõe um modo de existência fora da alienação do mundo dos objetos, em uma escala além de uma necessidade fenomênica, além do Estado como única alternativa. A própria negatividade com qualquer ideia de prazer e felicidade com que trata sua ética, advém da noção de que o ser humano tem uma necessidade que nenhum objeto ou motivação externa satisfaz. Neste sentido, por sua infinidade que dissimulam sem conseguir saciá-la, inautêntica é a felicidade. Não estamos com isso entre o prazer e a dor, o homem se encontra, para Schopenhauer, na verdade, entre o sofrimento e o tédio. “Nenhum sentimento revela mais diretamente para Schopenhauer que o tédio, o radical absurdo da existência humana: o querer sem nada querer.” (LEFRANC, 2007, p.168). O filósofo não se cansa, não hesita em falar da beatitude, da bem-aventurança que se obtém mediante a abnegação do querer-viver.³⁷

³⁷ A questão da injustiça, da qual analisamos a noção na sua mais abstrata generalidade, se exprime em concreto de modo mais amplo, mais especial e mais palpável no canibalismo, eis o seu tipo mais nítido e mais evidente, a imagem execrável do mais impetuoso conflito da vontade consigo própria, na sua objetivação mais elevada: o homem. Exprime-se também com o homicídio, cuja efetivação produz imediatamente e com horrível clareza o remorso, e golpeia de tal modo a calma do espírito que este se volve para sempre incurável, portanto, o terror que nos faz estremecer depois de ter cometido um assassinio, como também o pavor que nos faz recuar diante de um homicídio que estamos para praticar, correspondem ao ilimitado apego à vida de que é penetrado qualquer ser vivente. É neste sentido que Schopenhauer recorre à necessidade da negação do querer viver, do homem que afirma

Podemos dizer, a esse respeito, na própria inclinação beata (ascética), que também há uma busca por um tipo de satisfação, mas que não se relaciona mais com fins particulares ou com uma volição individual. Como solução - já que este é o caso - podemos dizer que para Schopenhauer, a alegria pode nascer da satisfação ilusória do querer, mas melhor ainda, da extinção do querer. No primeiro caso, somos prisioneiros da diversidade infinita e inesgotável dos desejos, no outro, conseguimos negá-los em sua própria raiz. Sem dúvida é uma solução radical. Mas é o próprio sofrimento enquanto “a priori” que indica o caminho, o mundo a posteriori da experiência, só consolida o fato positivo do sofrimento no mundo.

A “conduta” é da vontade, para ela o homem pode vir a ser um Santo. É neste sentido que a responsabilidade pela existência e pela índole do mundo, só o homem mesmo pode assumir, ninguém mais. Para o mestre: “O que valem os homens no todo e no geral? Considera-se seu destino no todo e no geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A Justiça eterna prevalece.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.449-450).

A própria existência e o mundo dessa mesma existência, tanto no conjunto como na parcela, provêm unicamente da Vontade. Em qualquer objeto a vontade se revela precisamente como se tem determinado a si própria, por si própria e fora do tempo. O mundo não é mais que um espelho. O próprio mundo é a sentença do mundo. Quer dizer, que se puséssemos numa balança dum lado todas as misérias do mundo e do outro todas as suas culpas com certeza o equilíbrio seria perfeito. O homem para Schopenhauer:

Vê o padecimento as dores do mundo e lhe vê também a maldade. Mas longe de compreender que se trata apenas de aspectos diferentes do fenômeno do mesmo querer-viver, parece-lhe que são

a vontade em direção ao homem-santo (Asceta) como exemplo de caráter.

diversos entre si, ou antes, uns opostos aos outros, e procura com solicitude, embebido como está, pelo princípio de individualização e cego pelo Véu de Maia. (Idem. Ibidem. p.450)

Conforme Schopenhauer, só percebe e compreende a justiça eterna aquele que sabe elevar-se acima do conhecimento que procede segundo o princípio de razão e que se limita aos pormenores (necessidade fenomênica). Para quem sabe conceber as ideias e ver para além do *princípio de individuação* reconhece que as formas do fenômeno pertencem à coisa em si. Somente este, e poucos homens com a elevação da própria inteligência e sensibilidade, poderão compreender a verdadeira essência da virtude – porém no caso de um santo - ainda que para praticá-la não se lhe queira o conhecimento abstrato.

Por conseguinte, a quem atingiu esta última forma do conhecimento compreende que, sendo à vontade o princípio de todo fenômeno, os tormentos infligidos a outrem, assim como os que ele mesmo sofre, o mal como a dor, sempre golpeiam o mesmo ser: somente os fenômenos nos quais aparecem o mal e a dor, se mostram sob a forma de indivíduos distintos, separados por tempo e espaço distantes. Entende que a distinção entre aquele que inflige a dor e aquele que a sofre é apenas fenômeno e não abrange a coisa em si, a vontade que em ambos existe; esta, induzida ao engano pela inteligência destinada a servi-la, desconhece a si mesma e, procurando num dos seus fenômenos aumento de bem-estar, produz em outrem um excesso de dor. Arrastada pela sua violência, dilacera com os dentes a própria carne, ignorando que assim se fere a si mesma, manifestando desta maneira, por meio da

individação, o íntimo conflito que oculta no seio. (Idem. Ibidem. p.452)

Neste sentido, perseguidor e perseguido são idênticos, e a partir disso podemos dizer que o princípio fundamental de sua ética é a compaixão. Se existe uma possibilidade, ou uma solução ao mal do mundo ela se identifica com uma perceptível piedade a todo preço. Para Schopenhauer, o que ocorre ao indivíduo em sua relação com o outro (entre carrasco e vítima; perseguidor e perseguido; oprimido e opressor) é que este se engana não acreditando ter a sua parte no sofrimento, e aquele se engana não acreditando participar da culpabilidade.

Em todo caso, não há bem supremo absoluto, mas apenas um bem que é sempre provisório. Schopenhauer assegura que só é possível denominar bem absoluto, “*summum bonum*”, ao querer, quando se suprime e se nega a si mesmo, como verdadeira ausência de volição, alternativa única a redimir o mundo do mundo. A santidade neste sentido atinge a perfeição suprema que, em último nível, pode alcançar o “Nirvana”. Em todo caso, uma moral sem fundamento (sem este fundamento da compaixão), isto é, uma simples discussão sobre a moral, não pode agir porque não motiva. Conforme sua filosofia uma moral que motiva não pode ter efeito senão agindo sobre o egoísmo. Ora, tudo o que provém do sentimento egoísta é destituído de valor moral. Donde se segue que a moral e, geralmente, o conhecimento abstrato não pode produzir a verdadeira virtude. Esta não pode nascer senão reconhecer nos outros a mesma essência que a própria, como resultado nasce de um sentimento, da compaixão.

Assim que para semelhante homem justo, o *principium individuationis*³⁸, não é mais como para o homem mau, uma barreira absoluta. O homem torna-se justo ao reconhecer sua essência, a Vontade de vida como coisa em si, e desiste de praticar a injustiça com sua afirmação da vontade. Neste grau de

³⁸ Individação [De individuar + -ção.] Substantivo feminino. 1. Ato ou efeito de individuar(-se). 2. Filos. Escolást. Realização da idéia geral em cada indivíduo singular. [Cf., nesta acepç., princípio de individuação.]

objetivação e negação da vontade, se iguala a si o ser que lhe é exterior. O amor próprio se transforma em amor enquanto caridade, em amor puro, por se reconhecer, também em cada ser, à sua vontade, e seu sofrimento. Nesta direção qualquer amor puro e verdadeiro é piedade, e qualquer amor que não é piedade é egoísmo. Para Schopenhauer, da mesma fonte onde brota toda a bondade, amor, virtude e nobreza de caráter nasce a negação da Vontade de vida: o santo.

O Santo (o asceta), para Schopenhauer, vê tudo quanto existe condenado a contínuo aniquilamento, a vãs esperanças, ao autoconflito e a dor sem trégua. Em qualquer parte para onde volte o olhar vê o homem sofrer, vê o animal sofrer, vê um mundo que se desvanece. E tudo isto o toca tão profundamente quanto as desventuras pessoais tocam o egoísta. Mas o sentido desse sofrimento a priori está reconhecido no seu próprio ser, enquanto uma só vontade de afirmação e negação do mundo. É nessa direção que a solução é propriamente a negação da vontade enquanto um repúdio ao egoísmo. Então reluta Schopenhauer:

Sua vontade se vira, ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude a Ascese. (Idem. Ibidem. p.482)

Ascetismo, para o mestre, é ir além de amar os outros como a si mesmo, é um momento de repulsa com a essência ao qual o homem faz parte, que nele aparece expressa em seu corpo. Pois o asceta quer estabelecer em si a grande indiferença por tudo que é humano. Uma de suas características é negar o ímpeto de satisfação sexual (castidade), sua pretensão é desmentir e redimir o corpo. A castidade é o grande passo na ascese, é propriamente a negação da Vontade de vida.

Seguindo o próprio Schopenhauer (seção § 68 do Mundo), podemos perceber que essa atitude ascética não é um caminho ou solução para o mundo e para todos, “pois a natureza, sempre verdadeira e ingênua, assevera que, caso essa máxima

torne-se universal, o gênero humano se extinguiria.” (SCHOPENHUAER, 2005. § 68 p.483)

Schopenhauer restitui a marcha da vontade em conflito com ela mesma, e indica o sacrifício como marca da resignação geral do homem frente à natureza, daquele que espera a sua redenção. Somos ao mesmo tempo o sacerdote e o sacrifício e podemos perceber que somos essencialmente fenômeno da Vontade.

Em verdade – religiosidades e fé a parte - qualquer homem está consciente de todas as verdades filosóficas ascéticas. Contudo trazê-las ao seu saber abstrato, à reflexão, eis aí “o negócio” do filósofo (no sentido de atividade), não deve ir além; nem o pode, como anteriormente foi descrito. Schopenhauer, como filósofo, acredita mesmo ter purificado de todo elemento místico a essência da auto abnegação e da santidade. Schopenhauer através dos Santos pensou na cura ao sofrimento que é a vida. E como resultado determinou uma certeza, de que a compaixão é a motivação moral maior e único caminho concreto da “negação da vontade”. Para Staudt (2004) fica claro:

Para Schopenhauer, o motivo moral que se contrapõem ao egoísmo, força desta potência antimoral, tem que ser algo real, não uma bolha de ar (meramente racional/abstrata/formal) que explode assim que se defronta com a realidade. (STAUDT, 2004, p.101-102)

A compaixão é um sentimento e um entendimento pelo qual os outros não são nenhum “não-eu”, mas “eu mais uma vez”. É uma consideração e um estado de graça que está ligado à infelicidade alheia enquanto sua. Como a priori, a essência da vida é o sofrimento.

Podemos com isso concluir que em Schopenhauer, a compaixão além de ser motivação moral adequada é uma ação além da virtude, é fonte e caminho para a negação da vontade (característica central do ascetismo enquanto possibilidade de salvação). Sem dúvida que essa possibilidade ascética é restrita a

poucos homens, do mesmo modo, como da existência do gênio o homem santo é um mistério da vontade, uma verdade estranha (mística) e enigmática para o próprio mestre. Para ele, a pessoa, que é mera aparência, deve reconhecer como seu tudo o que existe de dores no universo. Sob esse ponto de vista, surge a identidade do torturador e da vítima, da maldade e do mal, sob o pano de fundo da vida universal da Vontade. Da filosofia do mestre busca-se uma vida sem dor, sem tempo e sem movimento. Schopenhauer acabou por encontrar na vida mística o correspondente a uma felicidade inumana, uma verdade oposta à vontade de viver. Essa é a origem da admiração de Schopenhauer pela ascese em sua filosofia.³⁹

³⁹ Nietzsche no Além do Bem e do Mal, e partir de sua Genealogia da Moral criticou o mestre, e denunciou o caráter *eudemonístico* da filosofia de Schopenhauer. É o que vamos apreciar, no próximo e último capítulo deste trabalho dissertativo.

4. NIETZSCHE: ESTÉTICA E A FORMAÇÃO COMO TRANSFIGURAÇÃO DA IDEIA DE VONTADE DO MESTRE

4.1. Nietzsche educador e filósofo e a filosofia de Schopenhauer

Nietzsche como filósofo é a expressão de um conceito de uma: “transvaloração dos valores”⁴⁰. Contra o niilismo - entendido agora como negação da vontade - do mestre Schopenhauer, nasceu Nietzsche e uma filosofia a golpes de martelo. Veremos a partir disso, um Nietzsche educador como capsular. Todo este movimento nietzscheano representa um remédio, um retorno a favor da afirmação da vida.

Friedrich Nietzsche é um dos filósofos mais controvertidos de nosso tempo. Sua obra revela uma dupla face; de um lado, é tributária do século XIX, ao propor uma cosmologia que dê conta da constituição do mundo, e, de outro, é extemporânea, ao inaugurar uma genealogia que se converte em poderosa arma de ataque à sua época. E é essa vertente de seu pensamento que nos ensina, ainda hoje, a filosofar a golpes de martelo. Contundente, a crítica que Nietzsche faz dos valores morais descarta uma grande quantidade de preconceitos; corretiva, aponta a falta de sentido de várias convicções nossas; libertadora desobriga-nos dos princípios vãos (MARTON, 1993).

⁴⁰ Indicou Nietzsche na sua Genealogia: “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores.” (NIETZSCHE, 1998. p. 46).

O Nietzsche do *Nascimento da Tragédia* (1872) já vai representar uma transição ao pessimismo do mestre Schopenhauer. Vejamos que neste caso específico, a respeito do mestre, não é necessário recorrer a um e outro Nietzsche de forma explícita. Filosoficamente falando, estes autores desde o início estão em oposição.

Nossa comprovação é o próprio Nietzsche, em sua autobiografia *Ecce Homo*, ao falar do escrito que fez sobre o mestre refere-se a ele como sendo “Nietzsche educador” e não “Schopenhauer como Educador”. Nietzsche diz sobre o texto “Schopenhauer como educador” que, por muito tempo, foi forçado a ser douto e erudito. Mas que se serviu de Schopenhauer, como Platão se serviu de Sócrates, como uma semiótica. De certa distância, em *Ecce Homo* observa Nietzsche, sobre seu escrito *Schopenhauer como Educador*:

Acerca do meu modo de entender o filósofo – como terrível ingrediente explosivo que ponha em risco as coisas – sobre meu conceito do “filósofo”, as mil milhas que o separam do conceito formulado por Kant – para não falar das cavalgadas, dos ruminantes acadêmicos [...] – sobretudo isso, esta obra dá ensinadelas apreciáveis; admitindo, todavia, que não se trate aí de “Schopenhauer como educador”, mas do seu antípoda, de “Nietzsche educador”. (NIETZSCHE, 1985, p.83)

Sabemos que Schopenhauer concebe a consciência estética como sendo o momento em que o intelecto não serve mais à vontade. Ele considera a contemplação estética o contrário absoluto de uma vida dominada pela vontade. Desde o início, apesar de relevantes interpretações entre o mestre e o discípulo e a visão estética do mundo (Vontade e Representação versus Dionísio e Apolo), o filósofo trágico é a perfeita antítese de um

filósofo pessimista: “Nietzsche se coloca a favor de uma “fisiologia da estética” e não de uma estética metafísica como a de Schopenhauer”. (BRUM, 1998, p.105).

Para Schopenhauer o momento estético representa a consolação positiva que ele oferece ao homem que vive sob o império do tempo e da dor. Schopenhauer quer nos fazer “viver a eternidade” saborear alguns momentos tranquilos fora do inferno da vontade. É um momento de suspensão mais que de fruição a estética de Schopenhauer. É o sujeito cognoscente puro, liberto da vontade, da dor e do tempo, que na contemplação arranca o objeto de sua corrente fugidia dos fenômenos que caracteriza a visão libertadora de Schopenhauer. É a característica de um gênio-filósofo e educador por excelência. Pois a arte para Schopenhauer é a contemplação desinteressada das coisas em sua essência, isto é, contemplação das ideias e, por meio da música, contemplação da vontade ela mesma ⁴¹. Contemplar as Ideias, no entanto, se opõe a noção de conceito que conhece a relação entre os objetos, mas não os objetos eles mesmos (o mundo das ideias de Platão). Neste sentido, a essência do objeto é uma ideia imediata e intuitiva, nem sempre mediada pelo conceito do mesmo objeto (in abstrato).

Deste modo Schopenhauer, assim como muitos outros filósofos de gabarito, atribui à arte a mesma missão que atribui à santidade ascética e à filosofia pessimista, isto é, a libertação da ilusão que constitui o mundo da representação, a manifestação de sua essência profunda que é o desejo e, enfim, a libertação da servidão do querer-viver graças à contemplação e o entendimento, na estética, isso é o sublime.

⁴¹ Deste estudo e pesquisa, a formação humana é uma ação propriamente estética, isto é, o fundamento estético convertido para um fundamento pedagógico é a discussão sobre a posição da arte e do artista para estes autores. Neste sentido podemos negar e afirmar a vida através do ensino e da experiência docente como um todo. Suspensão, contemplação da objetividade é a característica da genialidade requerida nos meios formativos para Schopenhauer. Sua noção de arte é constitutiva, está em oposição á Nietzsche.

Este tipo de contemplação, no entanto, é um prazer calmante aponta Nietzsche, e é na trilha do “estado de alma religioso” que Nietzsche se refere à estética de Schopenhauer.

Essa renúncia à natureza, aos instintos de poder e dominação, à vontade de viver, ao corpo, à vida ascética como exemplo moral do não querer, também, como possibilidade de salvação (solução) das dores e tormentos que é a vida, caracteriza, por diferentes motivos (teóricos, históricos e culturais) “o problema” para Nietzsche. A reação de Nietzsche e a sua filosofia trágica vêm pautadas pela ideia de uma vontade de potência, ele anuncia:

Eu anuncio o advento de uma era trágica: a arte mais sublime na afirmação da vida. A tragédia renascerá quando a humanidade, sem sofrimento, tiver atrás de si a consciência de ter sustentado as guerras mais rudes e mais necessárias. (NIETZSCHE, 1985, p.77).

Para Nietzsche as expressões da decadência: socratismo, platonismo, cristianismo e o próprio niilismo, se fundamentam a partir da filosofia de Schopenhauer, como diversas formas de aversão à vida (e a arte) caracterizaria o “pessimismo fraco”. A “solução” negadora da vida para Schopenhauer é o grande detalhe para a filosofia trágica (dionisíaca) de Nietzsche. “Lancemos o nosso olhar a um século vizinho ao nosso, admitamos que meu atentado contra dois milênios de violações da natureza e da humanidade surta efeito”. (Idem. Ibidem. p.77)

De maneira explícita Nietzsche se opõe a Schopenhauer no que concerne à relação entre sensualidade e condição estética. Pois para Schopenhauer, a contemplação estética (a própria ética da compaixão) é o contrário absoluto de uma vida dominada pela vontade, neste sentido, o instinto sexual e a sensualidade são descritos como a sede da vontade resultando no egoísmo de algo ruim e violento. Desta perspectiva, tanto “a tragédia” como a “história” são a comprovação e a prova da vida absurda movida pela afirmação da vontade.

Schopenhauer fala de modo tão seguro sobre o efeito da contemplação estética: para ele, ela age precisamente contra o interesse sexual, assim como lupulina e cânfora; ele nunca se cansou de exaltar esta libertação da “vontade” como a grande vantagem e utilidade do estado estético. (NIETZSCHE, 1998, p.94).

Nietzsche, no entanto, afirma que a sensualidade não seria suprimida a partir do instante em que se manifesta a condição estética, mas somente transfigurada de maneira a não mais aparecer na consciência como excitação sexual.

[...] não se deve em absoluto excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha origem precisamente no ingrediente “sensualidade” - de que, assim, a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual. (Idem. Ibidem. p.101).

Deste modo Nietzsche se coloca a favor de uma “fisiologia da estética” contra uma “metafísica da estética” como a de Schopenhauer⁴². A percepção transfiguradora é criativa e modelo formativo que tem por base: o instinto, a sensualidade, a sensação e a sensibilidade. Há sempre um elo criativo e exuberante entre arte e sensualidade. A arte, para Nietzsche, se impõe ao ideal ascético de negação da vontade, e segue a toda

⁴² Concepção tônica da arte, afastada do escandaloso contra-senso de Schopenhauer que considera a arte uma ponte em direção à negação da vida. A percepção estética (aesthesis) de Nietzsche é sensação, sensualidade e sensibilidade. Há um elo entre arte e a sensualidade, e isso não é ruim ou mal.

visão pessimista do mundo como um estimulante de uma vontade de potência, por exemplo, no quesito educação, do aluno ser ele mesmo.

A arte ou a educação como calmante e desinteressada é uma “arte fraca”, aos olhos da filosofia trágica de Nietzsche, é reativa, uma arte moralizante em essência, niilista e decadente, uma inversão dos valores. Um empobrecimento da energia vital - como fundamento da educação também - é o que comanda esse tipo de gênero de arte (de formação)⁴³.

Nietzsche indica uma consideração importante sobre o que ele devia aos antigos:

[...] o sentimento trágico, foi incompreendido tanto por Aristóteles quanto pelos nossos pessimistas em particular. A tragédia está tão distante de provar algo quanto ao pessimismo dos helenos no sentido de Schopenhauer, que ela tem de vigir muito mais enquanto a sua recusa decidida e enquanto uma contra-instância. O dizer sim à vida mesmo ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida; tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade em meio ao sacrifício de seus tipos mais elevados – isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto a ponte para a psicologia do poeta trágico [...] – para além de pavor e compaixão, ser por si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – aquele prazer que também encerra em si ainda o prazer da aniquilação. (NIETZSCHE, 2000a, p.118).

Nietzsche vê na arte o grande estimulante da vida, o próprio sofrimento atua enquanto um estimulante, essa concepção é a chave para seu conceito e sentimento trágico como um tônico.

⁴³ O movimento de oposição estética entre Schopenhauer e Nietzsche também é um movimento de “formação humana” opostos.

A arte é essencialmente aprovação, divinização da existência e deste mundo da aparência (fenômeno). Não há arte pessimista, talvez apenas decadente, pois a arte diz “sim”, um “eu quis assim” afirmou Nietzsche em seus fragmentos póstumos 1888-1889.

Nietzsche abusa da ideia de uma vontade de potência como fonte de todo fenômeno (aparência). Pois a arte deve sobretudo embelezar a vida, deve em seguida dissimular ou reinterpretar toda a feiúra.

Segundo Nietzsche, o artista - os que glorificam sem parar - cria a obra de arte porque sente em si uma superabundância dessas virtudes de embelezamento, de ocultação e de reinterpretação, isso é importante para os meios formativos e educacionais. Nesse sentido a formação para Nietzsche, é uma formação de modo específico do homem enquanto artista, daquele que transfigura sem cessar, e principalmente todas as coisas e todas as situações. Seguindo Nietzsche, podemos dizer que “o educador e artista têm a reputação de dar ao homem o meio de se sentir bom ou grande, ébrio ou alegre, são e sábio.” NIETZSCHE (2001. § 85. p114).⁴⁴

De certo modo, a alegria de existir são as condições para a atividade artística e de uma boa formação. Em outros termos, Nietzsche sustenta uma tendência clássica em oposição a uma visão romântica e melancólica do mundo. Essa tendência nietzscheana alimenta uma visão de futuro apoiando-se na força e

⁴⁴ Deste movimento trágico e estético o “conhecimento” e toda “ciência” é sintoma e resultado, ou do que é belo (enquanto estímulo de vida), ou do que é feio (enquanto negação da vida). Toda aparência aqui significa a realidade mais uma vez, se é bela: selecionada, fortalecida e corrigida. O artista trágico não é um pessimista, diz, precisamente sim, até mesmo a todo problemático e terrível, belo porque também é dionisíaco. Neste sentido, arte e ciência são inseparáveis, pois não há nada de inalterável. Mesmo assim, acreditamos saber algo das coisas mesmas. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, diz Nietzsche: “[...] no entanto não possuímos nada mais que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem...”. (MARTON. 1996, p. 80)

no vigor da época, pois no ressentimento apoiou-se Schopenhauer em sua filosofia. O mestre para o discípulo Nietzsche é o espírito e ícone de uma tendência “romântica” ao qual considera a arte como uma ponte em direção à negação da vida. Uma vida como absurda e indesejável é o ponto de desprendimento de Nietzsche do seu mestre.

A arte, portanto, para Schopenhauer tem uma função ascética e redentora. Ela arranca o objeto contemplado do domínio fugidio dos fenômenos e o instala como representante da totalidade do mundo na esfera da contemplação. Se na esfera do conhecimento, o que importa são as relações entre as coisas (causas e efeitos) na arte o tempo é congelado. (BRUM, 1998, p.97-98)

A visão ascética de Schopenhauer, que concebe a experiência estética como o da afetividade posta em parênteses, faz da arte uma via de salvação (solução para dor).

O pessimista Schopenhauer que, no livro II do Mundo, pintou os horrores de uma vontade cega e sem finalidade, vê a arte como um calmante que age sobre a vontade cega e eterna, que é sofrimento e dilaceração perpétuos. A arte como contemplação estética se eleva no sistema de Schopenhauer por sua proposta do conhecimento que poderia atingir o “âmago do mundo”. Schopenhauer ao contrário de Platão, não opõem o artista ao filósofo, e concebe uma missão metafísica para esses dois formadores e tipos superiores: estar “diante da própria existência” ou, como diz Charles Andler, “estar na presença do eterno”. Schopenhauer, em síntese, representa uma luta moral contra a vontade de viver (como no mito da “roda de Íxion”), contra tudo o que nos desmancha no ar, indo contra o eterno impulso de desejar e querer, Schopenhauer representou um “estado laico” de purificação.⁴⁵

⁴⁵ Em resumo o Mito de Íxion: O rei Íxion, tendo-se apaixonado por Dia (ímpeto sexual), filha de Dioneu, prometeu-lhe seus cavalos em troca da

Seguindo o mito trágico como analogia aos seus pressupostos, a solução para o sofrimento (do próprio desejo sexual) é o sublime momento em que o conhecimento e a arte suprimem e param a “roda de Íxion”, propriamente a vontade de vida, do querer e das paixões. Nietzsche cita em sua *Genealogia da moral* o próprio Schopenhauer: “esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Íxion se detém...” (NIETZSCHE, 1998, p.95). Ao contrário do ímpeto subjetivo, egoísta e individual, uma dimensão contemplativa e objetiva é a salvação constatada por Schopenhauer (visão oposta à filosofia trágica de Nietzsche).

Adversário da felicidade, Schopenhauer caminha então ao seu contrário: a negação do querer-viver. Segundo Schopenhauer, a alegria mente ao desejo, fazendo-o acreditar que

mão de sua filha. Após o casamento, Íxion negou ao seu sogro os cavalos que lhe havia prometido, este reagiu com a tomada à força do que lhe era devido (sua filha), fazendo com que Íxion jurasse vingança (criou uma armadilha). Enquanto o sogro era incinerado, seus gritos de desespero levaram Íxion ao arrependimento, mas era tarde. Ao abrir a porta da câmara, Íxion se deparou com o corpo carbonizado de seu sogro. Ao ver o sofrimento de Íxion, Zeus apiedou-se. Restituiu-lhe a sanidade e convidou-o a partilhar do banquete dos Deuses. Porém, Íxion passou a assediar a esposa de seu anfitrião, a própria Hera. Esta, ao perceber as intenções do visitante alertou seu esposo a respeito das intenções de seu convidado. Zeus irritou-se ao ver a possibilidade de angariar a fama de ter sido traído por um mortal. Imediatamente Íxion foi fulminado por um raio e lançado no Tártaro, onde foi preso a uma roda em chamas e condenado a nela girar pela eternidade. No nosso caso e para Schopenhauer, a “Roda de Íxion” assim como a vida e o próprio “devir” é a roda em movimento, que roda sem parar, é o rio que corre de Heráclito. Íxion (o homem) está amarrado, assado constantemente ao fogo. No entanto, através da filosofia de Schopenhauer (filosofia do pessimismo), essa representação tem o devido significado: a roda que é a vida que gira sobre o fogo que é a dor é um acontecimento como dado no presente e no corpo.

é um bem positivo. Como vimos, a negação da vontade é uma atitude radical e necessária, propriamente, de exclusão do mundo para Schopenhauer. Culturalmente falando, essa exclusão é uma apologia ruim para Nietzsche, uma apologia decadente e antinatural.

Segundo Nietzsche, com o pressuposto ético da compaixão, Schopenhauer rompeu com os laços de uma possível união com a vida, e, negando qualquer impulso conciliador, fundamentou o ascetismo como pressuposto positivo de filósofos e gênios da humanidade. Mesmo depois de tantas aproximações, com sua filosofia, Schopenhauer degenerou à cultura. Para Nietzsche, objetivamente, tornou-se um decadente. Segundo Lefranc (2005), pode-se ler no prefácio do livro *O Caso Wagner* uma afirmação do próprio Nietzsche dizendo, que o que mais lhe preocupou profundamente foi de fato o problema da “decadência”. A inimizade de Nietzsche com Wagner representa – inclusive culturalmente - a materialização unânime e desastrosa da música com a filosofia de Schopenhauer.⁴⁶ Nietzsche constatou que Richard Wagner tomou o filósofo Schopenhauer, como sua anteguarda e sua proteção. Diz Nietzsche em sua genealogia:

[...] quem poderia imaginar que ele (Wagner) teria a coragem para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer? [...] Examinemos aqui a curiosa, e para certos tipos de gente fascinante, posição de Schopenhauer diante da arte: pois, evidentemente, foi sobretudo graças a ela que Wagner passou para o lado de

⁴⁶ Precisamos na leitura deste texto decidir talvez, com que música e acordes vamos dirigir nossas escolas e salas de aula. No lugar do músico Wagner, em comparação, temos o ser – professor (educador). Wagner como artista escolheu Schopenhauer e ganhou à clássica e irreversível inimizade de Nietzsche.

Schopenhauer, como se sabe convencido por um poeta, Herwegh. (NIETZSCHE, 1998, p.92)

Claro que apesar deste fato em particular que estamos tratando, Nietzsche chega a uma questão mais séria ainda, ele quer saber o que leva um filósofo (educador) a render homenagem ao ideal ascético (negador da vida). Estupefato ele diz: “um espírito assentado em si mesmo como Schopenhauer (e Wagner), um homem como um cavalheiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto” (Idem. Ibidem. p.92). Como este homem pode render-se a um ideal ascético? No entanto, como Schopenhauer, que vê o desejo como opressão e repetição, a libertação, a redenção (*Erlösung*) só pode acontecer na supressão do desejo. Neste trabalho, e neste sentido, podemos dizer que, para Nietzsche, a partir de uma perspectiva de reconciliação do homem com a natureza, como natural, como vontade de potência, e não como redenção, o “ascetismo” tanto quanto o “nihilismo” são sintomas semelhantes da decadência de uma época.⁴⁷ Como apontamos antes, devemos repetir:

Buscando uma vida sem dor, sem tempo, sem movimento, Schopenhauer acabou por encontrar a vida mística, que corresponde a uma felicidade inumana, a uma verdade oposta à vontade de viver. Essa é a origem da admiração de Schopenhauer pela ascese. (BRUM, 1998, p.49)

⁴⁷ Seguindo a obra de Brum podemos advertir, no entanto, que Schopenhauer expôs em sua obra uma atitude prática, que pode servir também de antídoto ao nihilismo de sua visão ascética. Mas como muito bem frisou o comentador, como medida paliativa, como conserto (antídoto) a vida, não como solução a ela. No momento, além das discussões estéticas destes autores, e como Solução para o sofrimento da vida segundo Schopenhauer, o que temos é um problema para Nietzsche.

Desconsiderando essa “negação da vontade” como um e único ato de libertação da dor (pela dor), encontramos em Nietzsche, apesar de todas as mazelas e misérias da vida humana, um “pessimismo forte”, uma nova versão do significado de Vontade, agora, como Vontade de potência ⁴⁸.

Para Nietzsche, da realidade de sua genealogia humana, no próprio mundo ocidental moderno existe um problema: o advento do Niilismo, o triunfo e a vitória “do pessimismo dos fracos” contra “o pessimismo forte”. Um conjunto de resultados decadentes de aversão ao corpo e a natureza humana que, de modo geral é uma luta contra a vida como preponderante. ⁴⁹

⁴⁸ De onde vem à curiosidade que Nietzsche continua a despertar? De maneira geral queremos apontar. Um dos aspectos a que corresponde tal interesse resulta, seguramente, do fato de Nietzsche ser, ainda hoje, uma opção contra a cultura (fundamentalmente a Ocidental), contra a obstinação a qualquer preço da ciência e o progresso, talvez pelo fato de que a civilização industrial, técnica e científica cria tantos problemas como os que resolve. Nietzsche não se posiciona apenas como um crítico profundo, mas também como o portador de propostas relacionadas com a moral e com a compreensão do mundo. Assumiu uma posição crítica face ao estado atual das coisas legando-nos a possibilidade de compreender e compreender-se no mundo de forma radicalmente distinta. Em torno de quatro vetores se estabelece o essencial do pensamento nietzschiano: a morte de Deus, a Vontade de Potência, o Eterno-Retorno e o Além do Homem. Crítico da cultura ocidental e suas religiões e, conseqüentemente, da moral judaico-cristã. Associado equivocadamente, ainda hoje, por alguns ao niilismo e ao nazismo - uma visão que grandes leitores e estudiosos de Nietzsche, como Foucault, Deleuze ou Klossowski procuraram desfazer - juntamente com Marx e Freud - Nietzsche é um dos autores mais controversos na história da filosofia moderna e contemporânea.

⁴⁹ O niilismo é um cristal de várias facetas, que designam tanto acontecimentos de nossa civilização, quanto um certo modo de se experimentar a existência humana. Na consciência do europeu do final do século XIX, segundo Nietzsche, já se vive a morte de Deus. E o que os europeus não haviam percebido ainda era que a morte de Deus implicava a desvalorização dos valores morais: o fim do Deus cristão

Para Schopenhauer - como ilustre representante da decadência - o existir como condição humana ao inato sofrimento que é a vida implica um resistir à vida. Deste modo ele louvou a negação da vontade, frustrou a sua expectativa por uma felicidade absoluta, e, essa é a percepção *eudemonista* que Nietzsche acusa Schopenhauer. Por meio da piedade e de uma visão compassiva diante do mal e do sofrimento (ética da compaixão), Schopenhauer adotou a divisa da unidade de todos os seres, renunciando à felicidade pessoal (como egoísta) e admitindo de modo geral na solidariedade com o sofrimento do outro a única e mediana alegria. O valor da existência para Nietzsche é radicalmente outro. Isto significa também que: “julgar toda a visão teórica a partir da existência é o grande ponto de vista que Nietzsche deve à Schopenhauer” (Idem. Ibidem. p.56-57).

Talvez não haja nada mais difícil, para quem entra em contato com o pensamento de Nietzsche, do que apreender aquilo que seria o seu "projeto". Dificuldade que é, em grande parte, devida a forma (aforismo) com que ele escreveu a maior parte de seus textos. O brilho literário de Nietzsche não pode disfarçar, para o leitor, a sensação de que ele está diante de uma sobreposição de observações acerca de diversos temas, onde não se consegue discernir nenhuma unidade.

De fato, a qual preocupação estariam subordinadas todas estas setas lançadas sobre a moral, a religião, as ciências e as artes? Todavia, esta primeira impressão é enganosa. A simples enumeração desses temas indica que o objeto privilegiado da análise de Nietzsche será a nossa civilização. E se ele vai definir

será o fim da moral por ele sancionada e de todos os substitutos laicizados do cristianismo. Isso já é o niilismo: desvalorização dos valores supremos que, por isso mesmo, torna crepuscular a ideia de "dever" como desvalorizada. Com isso, não podemos dizer que Nietzsche quer um retorno, ou um novo conceito de Deus, como um fato preciso, sua percepção é também à angústia de uma vida sem Deus. O niilismo é antes de tudo o território onde Nietzsche se situa para falar. No fim do mundo do dever, enfim, resta um "eu quero" que poderá ser forte ou fraco.

o filósofo como a "má-consciência de seu tempo", é porque este personagem, inatural por excelência, estará em perpétua contradição frente às ideias de cada época. Esta atenção dirigida à civilização não é senão a consequência daquilo que será, para Nietzsche, a tarefa essencial da filosofia: a educação superior da humanidade. Tarefa que não se restringirá à mera pedagogia, isto é, as morais e as religiões são os principais meios para se fazer do homem o que se quiser, mas uma análise da civilização além da moral indica a questão da existência humana como algo principal para o homem e sua formação.

Mas, o que é homem e o mundo para Nietzsche? E qual é o problema do ascetismo?

4.2. A “filosofia trágica” de Nietzsche como transmutação da vontade em vontade de potência

Na sua obra *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música* (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872); reeditado em 1886 com o título *O Nascimento da Tragédia, ou helenismo e pessimismo* (Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechenland und Pessimismus) Nietzsche vai contra a concepção dos séculos XVIII e XIX, que tomavam a cultura grega como epítome da simplicidade, da calma e da serena racionalidade.

Também influenciado pelo romantismo, interpreta a cultura clássica grega e o mundo como um necessário embate de impulsos contrários: o dionísíaco (de modo geral vontade para Schopenhauer), ligado à exacerbação dos sentidos, à embriaguez extática e mística e à supremacia amoral dos instintos, cuja figura é Dionísio, deus do vinho, da dança e da música; e o apolíneo (de modo geral a representação para Schopenhauer), face ligada à perfeição, à medida das formas e das ações, à palavra e ao

pensamento humano, representada pela figura mítica do deus grego Apolo.⁵⁰

Para ele a vitalidade da cultura e do homem grego, atestadas pelo surgimento da tragédia, deveu-se ao desenvolvimento de ambas as forças (dionisíacas e apolíneas), e o adocimento da mesma cultura sobreveio ao advento do homem racional, cuja marca, é a figura de Sócrates.

Sócrates pôs fim à afirmação do homem trágico e desencaminhou a cultura ocidental, que acabou vítima do cristianismo durante séculos (o cristianismo é entendido como um platonismo para o povo). Até aqui, o jovem Nietzsche atestava seus ideais afirmativos da vida em uma discussão crítica da própria cultura e arte (analisando as diferenças estéticas entre as obras trágicas de Ésquilo a Eurípides desenvolveu sua crítica), fundamentalmente contra a razão – socrática e platônica - e vai transfigurar algumas das principais ideias do mestre.

Assim, a consciência está incluída entre as atividades instintivas, suas valorações resultam das exigências fisiológicas e não da faculdade de estabelecer julgamentos morais. Isso significa que a consciência não é pensada como na aceção tradicional de atividade puramente mental e racional, como relação da alma consigo mesma, relação interior e espiritual intrínseca ao homem, pela qual este pode conhecer-se e por isso

⁵⁰ Uma maneira de interpretar Apolo seria entendê-lo como aquilo que Schopenhauer caracterizou como: “*principium individuationis*”, que significa o conhecimento imediato de todo querer. No princípio de individuação o homem é colhido no véu da ilusão, da aparência, diferencia o seu ser na sua individualidade. Um princípio de poder que singulariza e multiplica através do espaço e do tempo, o uno essencial e indiviso. Caracterizando Apolo, Nietzsche confia neste princípio, e nos fala do prazer e da sabedoria da aparência unida com a beleza. Vemos que para o homem grego a serenidade Apolínea tornou-se sinônimo de perfeição espiritual. Para Nietzsche essa manifestação do espírito antes requer, um estado de espírito dionisíaco como primordial.

julgar-se, noção que vincula o aspecto teórico (possibilidade de conhecer-se) ao aspecto moral (possibilidade de julgar-se).

O pano de fundo crítico e conciliador dionisíaco é um tipo de discurso contra qualquer “aversão à vida” em sua totalidade e singularidade, isto é, especialmente contra o impulso moral socrático e de Schopenhauer como autêntico temos a percepção dionisíaca do mundo. Foi assim que Nietzsche examinou a cultura da época. Pois considerando vital ao homem uma necessidade amor⁵¹ (além do bem e mal), de reconciliação com a vida e seus extremos, propriamente, a conciliação desses dois impulsos (dionisíaco e apolíneo) como autênticos, como cheios e alegres de vida, o ato filosófico socrático-platônico foi considerado a grande mãe e parteira da degeneração do homem moderno-científico-ocidental. No mínimo, o primeiro e pequeno passo, de grandes proporções negativas para o ocidente, foi a “ideia” de Platão para Nietzsche. No caso da civilização como um todo, temos a decadente inspiração socrática-platônica como o primeiro sintoma de aversão ao corpo e a vida tão caras ao espírito e a cultura humana.

É oposição declarada ao impulso dionisíaco, com estes o instinto como força afirmativa e criadora é revirado, a partir do impulso socrático – platônico o instinto se torna crítico e a consciência criadora, esse é verdadeiro contrário do homem trágico (a racionalidade como uma valoração contra a vida).

Partindo da constatação de Nietzsche que só como fenômeno estético o mundo e a existência do homem se justificam eternamente, podemos afirmar: longe destes impulsos (dionisíacos e apolíneos) o que vivemos é decadente e

⁵¹ Amoral: [De a⁻³ + moral.] Adjetivo de dois gêneros. 1. Que não é nem contrário nem conforme à moral: Segundo Oscar Wilde, a arte não é moral nem imoral, mas amoral. Em resumo sobre Nietzsche: um estado de espírito além dos sentimentos do “dever” e da “culpa”. Assim como o ateísmo, o amoral como uma espécie de segunda inocência depois da moral são inseparáveis.

inautêntico. Vejamos que a visão estética de Nietzsche foca o artista não o espectador, por isso, não se trata de uma questão de gostar ou não gostar, mas de semelhantes vivências e experiências do indivíduo, que sempre está em eterno movimento e formação.

Para Nietzsche, a vida absurda sem razão merece ser aprovada? Sabemos que a resposta nietzschiana constituiria toda a sua “filosofia trágica”, temos uma alternativa alegre ao sombrio “pessimismo schopenhaueriano”.

Em outro momento de sua carreira filosófica, entre uma e outra edição do seu livro primeiro (*O Nascimento da Tragédia*), vejamos o que diz o próprio Nietzsche nos textos de 1881:

“E sabeis... o que é pra mim o mundo”?... Este mundo: uma monstruosidade de força, sem princípio, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força... uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimos, ou rendimento,... mas antes como força ao mesmo tempo um e múltiplo,... eternamente mudando, eternamente recorrentes... partindo do mais simples ao mais múltiplo, do quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez... esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, sem alvo, sem vontade... Esse mundo é a vontade de potência — e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência — e nada além disso! (NIETZSCHE, 1978, p. 397)

Usando a própria terminologia de Nietzsche a “Vontade de Potência” aqui agora é obtida universalmente como foi à Vontade de Schopenhauer, e como lei, sem exceção nem transgressão; porém, temos algumas rigorosas diferenças entre uma e outra Vontade. Ao falar assim sobre os impulso dionisíaco no mundo, Nietzsche quer dizer que a Vontade de potência não é algo criado, ou que dependa de condições especiais, como na religião ou em teorias precedentes, mas ela advém da própria

realidade das coisas, é imanente e objetivável nas ações dos indivíduos. Neste sentido, a vontade de potência é uma lei da própria vida. Pensando a partir de tais preposições chegamos inevitavelmente a esta conclusão. Sendo as preposições (matéria finita, constante e sem tendência e tempo infinito) um fato e do mesmo modo o devir, a certeza de que há este fluxo, a força que alavanca e mantém esta economia tem uma natureza particular, que é a vontade de potência. Por isso é dito: Esse mundo é a vontade de potência.

Talvez e diante da não aceitação da criação do mundo (da própria não-existência de Deus) a possibilidade para a existência é esta. Uma necessidade de que tudo seja como é. Esta força que hoje existe só pode ser afirmada através de sua própria natureza. No entanto, vontade de potência não é nada de teleológico, de fim, ou fundamento verdadeiro. Mas é o modo como se comporta aquilo que não pode ter finalidade ou sentido e que vive a expensas de si mesmo.

Neste sentido, a vontade de potência não é nem um ser, nem um devir, é um pathos, um estilo próprio de reverência e disciplina de si ⁵². Vontade de Potência não está desta forma relacionada a nenhum tipo de força física, dinâmica ou outra, mas é a lei originária que rege estas forças secundárias na economia deste sistema chamado universo, ou mundo. As definições e formas são secundárias a ela, por isso Nietzsche diz, tentando aclarar ao extremo: “o mundo é a vontade de potência — e nada além disso!” E por isso ainda insiste e acrescenta: “E também vós próprios sois essa vontade de potência — e nada além disso!”

A vontade de potência portanto é esta lei originária, sem exceção nem transgressão que em si anima e é a própria realidade. É a própria “luta das forças” que formam a economia

⁵² “Para que os doentes não tornem os sadios doentes uma “vontade de potência” indica um recorrente distanciamento e isolamento – *pathos da distância*. Afirma Nietzsche: “os nobres tomaram para si o direito de criar valores: que lhes importava a utilidade!” (NIETZSCHE, 1998, p.19 e 114). Podemos dizer, que a proximidade com o mundo e os homens implica a simples utilidade e nada mais além do que isso.

universal, impulso que reage e resiste no interior das forças, uma multiplicidade de forças que em suas gradações se manifesta na sua forma última em fenômenos políticos, culturais, astronômicos, permeando a natureza e o próprio homem. A rigor é propriamente o contraste entre a dinâmica dionisíaca e apolínea. Neste sentido que moralmente o combate do homem com à vida prossegue como problema e decadência.

É a partir da negação da vida, da vital ligação entre “dionísio” e “apolo” que o asceta se tornou o que é, um recorrente degenerado. Pois sem querer saber que na realidade - para o Nietzsche da Genealogia da Moral - ele é, também, vontade de potência, recusa-se a viver integralmente, consumindo-se com seus atos de negação da vontade a própria autenticidade criadora da cultura e da civilização humana. Porém, afirma Nietzsche:

O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse Ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. (NIETZSCHE, 1998. p.110)

Mais adiante, neste mesmo aforismo, Nietzsche afirma com convicção: “Já me entendem: este sacerdote ascético este aparente inimigo da vida, este negador – ele exatamente está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida...” (Idem. Ibidem. p.110) Qual é a origem dessa condição doentia? Confere Nietzsche com maestria e conclui o aforismo:

Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo

domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo o presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?...O homem frequentemente está farto, à verdadeiras epidemias desse estar-farto, mas mesmo esse nojo, essa fadiga, este fastio de si mesmo – tudo isso irrompe tão poderosamente nele que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da auto-destruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver. (Idem. Ibidem. p.110-111)

Quando Nietzsche define o mundo, a vida como vontade de potência como impulso constitutivo dos corpos só se efetiva nas relações de força com outros impulsos. Ele ultrapassa Schopenhauer, já que a vontade não seria a essência do mundo, nem como coisa em si, nem como representação do sujeito do conhecimento, pois o dinamismo e o pluralismo das vontades de potência se efetivam, antes de tudo, como interpretação, não exclusiva do sujeito racional. Todos os corpos participam da dinâmica da interpretação, que significa, principalmente, a relação entre os impulsos que mandam e os que obedecem.⁵³

⁵³ Na primeira dissertação de sua genealogia Nietzsche adverte: “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja uma vontade de subjugar, uma vontade de abater, uma vontade de dominar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se manifeste como força [...] os cientistas não fazem outra coisa,

Nietzsche inverte o caminho dominante na tradição filosófica, pois, em vez de a “psiqué” ser o guia para alcançar o conhecimento das ideias verdadeiras, o corpo passa a ser o fio condutor para o conhecimento. Contudo, a inversão é apenas aparente, visto que Nietzsche desenvolve uma concepção de corpo a qual assume as atividades mentais ou psicológicas em todo o organismo.

Para Nietzsche, do Além do bem e do mal, Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um preconceito popular (da vontade) e o exagerou. Para Nietzsche, “em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, de uma estrutura social de muitas “almas”” NIETZSCHE (1992, p. 24-25) Nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas. Através de Nietzsche, temos uma teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”.

Uma espécie de violação e desnatureza lógica é o que Nietzsche não cansa de apontar, pois, a maior autocontradição até agora imaginada é a causa de si mesmo. Pois para ele, “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor fisiológicos – isto ele definiu como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das ideias” (Idem. Ibidem. p.26). Através dos signos e da linguagem somos nós que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade, e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo em si, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. Por exemplo, apontou Nietzsche, “o “cativo arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas” (Idem. Ibidem. p.27). No entanto, essa crítica ao “mito” se refere ao nível individual da consciência de quem assume a hipótese do “livre arbítrio”, em outro sentido, o mito tem um caráter vital e

quando dizem que a força se movimenta, a força origina, e assim por diante...” (NIETZSCHE, 1998. p. 36).

formativo para Nietzsche, em uma condição de “êxtase coletivo místico”, pois aí, o mito nos protege brevemente do nosso sentido de isolamento e da natureza transitória da vida humana, da qual nossa intuição (consciência) não nos permite escapar.

Nietzsche preocupado com o advento do Niilismo de modo geral e confirmando sua crítica aos valores preponderantes escreve:

O que é de temer, o que tem efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, “a última vontade” do homem, sua vontade do nada, o niilismo. E de fato: muita coisa aponta para isso. Quem para farejar possui não apenas o nariz, mas também os olhos e ouvidos, sente, em quase toda parte onde vai atualmente, algo semelhante a um ar de hospício, a um ar de hospital – falo, naturalmente, das áreas de cultura do homem, de toda a espécie de “Europa” sobre a terra. Os doentios são o grande perigo do homem: não os maus, não os “animais de rapina”. (NIETZSCHE, 1998, p.111).

Neste sentido cabe ressaltar, que para Nietzsche também como anti-Darwinista, a noção de um “pessimismo fraco” contra um “pessimismo forte”, não implica a ideia de uma contra evolução da natureza aos moldes evolucionistas da espécie confirmadas por Darwin. Por exemplo, ou da maneira aristotélica (hierárquica), onde a força, ou simplesmente os mais fortes por natureza deveriam imperar e controlar os mais aptos e inatos à fraqueza e a escravidão.

Dizer que a vitória dos “fortes” contra os “fracos” seria naturalmente um ideal vital, evolutivo e natural para Nietzsche contra “o pessimismo fraco” é fracassar na sua interpretação do

mundo e do homem enquanto “forte” e “fraco”, enquanto “justo” e “injusto”, enquanto “bom” e “mau”. Da sua noção de natureza e mundo os casos raros de pujança da alma e do corpo, os casos felizes do homem que afirmam a sua vontade não são bem logrados ou protegidos do ar ruim (ou da luta da espécie). De modo algum, podemos dizer do ar que é doentio e negativo. Pelo contrário, casos raros (geniais) quase sempre são suprimidos pela maioria e sucumbem na própria vida em sociedade. Afirma Nietzsche:

Quando considero os grandes destinos da humanidade, o que mais me surpreende é ter sempre diante dos olhos o contrário do que hoje Darwin e sua escola vêem e querem ver: a selecção em favor dos mais fortes, dos mais bem-sucedidos da espécie. É precisamente o contrário do que é palpável: o desaparecimento dos acasos felizes, a inutilidade dos tipos superiormente bem-sucedidos, o irresistível domínio dos tipos médios e até submédios. Uma vez colocado que não foi demonstrada nenhuma razão de que o homem seja uma exceção entre as criaturas, sou levado a julgar que a escola de Darwin enganou-se em todos os sentidos. (apud. LEFRANC, 2005, p.109).

Para Nietzsche, com sua crítica à Schopenhauer, podemos dizer que a vida como vontade de potência vai além de um simples e utilitário interesse de conservação e amor puro, é no mínimo amor próprio, pois a vida quer antes de tudo, “exteriorizar uma potência”, um comando, todo seu objetivo decorre deste movimento de expansão e criações humanas (culturais e civilizatórias). Nesse sentido essa Vontade de querer viver não existe como algo destrutível na vida, por um simples motivo, ela é Vontade de potência.

Nestes tratados da *Genealogia da moral* (1998) encontramos parte dos pilares recorrentes de toda filosofia nietzschiana: valoração, crítica e genealogia dos valores. É um

mergulho no ser humano como ser histórico, em relação ao platônico e contemplativo Schopenhauer, temos uma oposição metodológica relevante.

O crítico Nietzsche, investiga a evolução dos conceitos morais desmascarando todo o existente, descobrindo que o homem nada mais é do que um ser instintivo, negando assim o significado do transcendente e do racional como preponderantes. A essência do método genealógico é explicar tudo pelo seu contrário (antiplatonismo), mostrando assim as *contingências* da verdade e da realidade. Nietzsche recorre à genealogia dos conceitos e à etimologia das palavras. Podemos dizer que saber o significado das palavras e conhecer a história de sua evolução é a única forma de penetrar na fonte de onde brotam a moral e os valores. Isso vale, por exemplo, à própria investigação dos pressupostos éticos e do mundo indicados por Schopenhauer.

Para Nietzsche há dois conceitos de valoração diferentes: a valoração aristocrática (bom, mal), e a que a valoração sacerdotal promove, a partir de sua impotência e ressentimento⁵⁴. O que ocorre, é uma inversão dos valores ao qual converte em bom o que antes era ruim, e em mal, o que antes era bom. Em todo caso, vontade e potência não podem separar-se. A vontade de potência é um querer dominar (além da conservação), um querer afirmar-se e superar-se. Neste sentido, força e exteriorização da força são uma, e mesma coisa, mas a moral do ressentimento diz que o forte é livre para exteriorizar sua força ou não: e, quando a exterioriza, é mau.

Os “débeis” (o pessimismo fraco), de modo geral (um tipo humano não uma raça ou etnia), segundo Nietzsche, escolheram tal condição; assim ocultam sua impotência com a máscara do mérito. Deste modo, impera a falsificação, a vingança

⁵⁴ O “pessimismo fraco” só consegue afirmar-se negando aquele que não se pode igualar (pessimismo forte). Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui força e maldade confundem-se. A autoafirmação é algo danoso e mal. O que é bom, e o que é ruim é uma perspectiva nobre, enquanto a noção de bom e mau advêm a partir da perspectiva avaliadora dos escravos. (MARTON, 1996. p. 53.)

dos impotentes contra os afirmativos. Como característica, transformam a impotência em bondade, a baixaza em humildade e a covardia em paciência. Moralmente vão dizer que sua miséria é uma prova, uma bem-aventurança, uma eleição. Introduzem a ideia de culpa, mas eles mesmos se dizem inocentes, foi como refletiu Nietzsche na sua genealogia.

Como característica do sacerdote em geral - sua obra-prima - sua formação é uma ideia de justiça; eles são os justos e odeiam a injustiça. Nietzsche faz a crítica da moral como uma contranatureza, que é a moral da tradição cristã e socrática. Esta ordem moral do mundo nega a vida deste mundo, justificando-se em Deus ou na falta dele, em todo caso, necessariamente um mundo de sofrimento e dor.

A posição de Schopenhauer neste sentido é claramente utilitarista, porque ele quer a libertação de um mundo que, para ele, é insuportável. O aspecto moral e da vontade interessa a Nietzsche neste sentido. A metafísica schopenhaueriana, após ter descrito um mundo regido pela vontade de viver, postula a negação da vontade de viver como um remédio moral. Nietzsche sublinhou várias vezes o *caráter eudemonístico* desta proposição. Como apontou Brum, para Nietzsche:

A negação da vida como objetivo da vida, objetivo da evolução! A existência como grande estupidez! Uma interpretação tão louca é apenas o produto elucubrado de uma avaliação da vida segundo os fatores da consciência (prazer, desprazer, bem e mal). (BRUM, 1998 p.70).

O “pessimismo fraco” e reativo trata o homem, como se saúde e boa constituição, força, orgulho e sentimentos de força fossem em si coisas viciosas, como se um dia se devesse pagar, e pagar amargamente por essa afirmação da vida. Para Nietzsche, os negadores da vida como os “bons” e “justos”, monopolizam a virtude. Este pessimismo deseja representar o amor, a justiça e a superioridade frente o indivíduo de espírito livre. Afirma Nietzsche: “Olhe-se o interior de cada família, de cada

corporação, de cada comunidade: em toda parte a luta dos enfermos contra os sãos [...] estes são todos homens do ressentimento” (NIETZSCHE, 1998, p.113).⁵⁵

Porém, o corpo como um “edifício social de muitas almas” é uma pluralidade de vontades de potência, nada mais que isso. Este registro fisiológico permite, portanto, diferenciar a psicologia nietzschiana da racionalista-platônica. Em várias passagens, o filósofo Nietzsche destaca a fisiologia como perspectiva privilegiada para investigar questões da psicologia humana. De qualquer forma é falsa a oposição entre consciência e instintos, já que até o pensamento consciente de um filósofo é guiado por seus instintos. Isso significa que, por trás de toda lógica existem exigências fisiológicas, como valorações para a preservação de uma espécie de vida.

Nietzsche é crítico da concepção de objetividade e neutralidade científica – derivação, por sua vez, da concepção moderna de subjetividade, ou de sujeito cuja essência é a razão autossuficiente, autônoma, autorregulada e condicionada por si mesma.

Nietzsche afirma a possibilidade de outra percepção e experiência filosófica, desde que não se separem razão e instintos, consciência e inconsciência, mente e corpo, e assim tentou evitar a censura do que é problemático, dor e sofrimento. Para o educador, devemos parir nossos pensamentos com sua dor e transmitir tudo o que têm de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade.

A filosofia e a educação experimentadas desse modo são comparadas com uma arte da transmutação, pois possibilitam transmutar constantemente tudo o que somos em luz e chama. O que é vital e saudável, dentro desse projeto filosófico, tem a marca da afirmação da vida, aceitação e transmutação dos limites.

⁵⁵ Para Nietzsche, Eugen Dühring na Alemanha da época, “faz o uso mais indecente e repugnante dos tambores da moral”. Para Nietzsche Dühring era o maior fanfarrão da moral (do ressentimento) que existia no seu tempo, “mesmo entre seus iguais, os anti-semitas”. Todos estes, para Nietzsche, considerados grandes síndromes de ressentimentos.

Onde a doença é transfigurada em saúde; a doença opera como motivador para uma produção de uma filosofia e educação que busca a saúde. Neste sentido que a vontade pode querer o nada, mas nunca pode nada querer, ou seja, pretender ser neutra, imparcial e liberta das paixões. Não obstante, Nietzsche também se disse um doente e decadente, mas na obra *Ecce Homo* confirmou sua noção - “Curei-me por mim mesmo, e assim fiquei livre da moléstia. Para que isso aconteça – todo fisiólogo deve admiti-lo - é necessário que no fundo se goze de boa saúde” (NIETZSCHE, 1985, p.32).

Segundo Nietzsche o pessimismo de Schopenhauer é uma moléstia *eudemonística* ao qual considera a afirmação da vontade como algo cruel porque torna as criaturas infelizes. Apesar de nos aforismos para a sabedoria da vida (de Schopenhauer) o sofrimento capacitar o homem para um autoconhecimento, para uma vida prudente, o ponto final da moral schopenhaueriana para Nietzsche é uma “moléstia *eudemonística*”. Nietzsche desde *O nascimento da tragédia* (1872) permanece um *fenomenista* puro. A realidade, para ele, se reduz a uma imensa trama de fenômenos. Apesar do anacronismo em relação a um primeiro e segundo Nietzsche de uma e outra obra, de certa forma a vida se sacrifica de forma dionisíaca – por amor à potência. Nisso o fenômeno da decadência se identifica a um movimento vital mais amplo. Dimensão de uma vida eterna da vontade de potência. De modo geral, agora, sem ser anacrônico: “Um mundo entregue à sua dimensão física, fenomênica, aleatória – este é o mundo trágico tal como Nietzsche o concebe.” (BRUM, 1998, p.69).

Enquanto Nietzsche dá à vontade um sentido estritamente psicológico – e assim coloca uma relação estreita entre as motivações da vontade e a representação que a inteligência delas dá – Schopenhauer só lhe atribui um sentido metafísico e quase mágico. (Idem. Ibidem. p.69)

Para Nietzsche, na procura da coisa em si, o que Schopenhauer encontrou foi um nada. Para nós, um consolo: “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (NIETZSCHE, 1998, p.149).

4.3. Cultura e a filosofia do espírito livre de Nietzsche

Nietzsche não é, de modo algum, um irracionalista, na sua crítica à razão combatem-se ideias que a tornam “faculdade” capaz de “milagres” como provar a existência de Deus ou chegar ao Absoluto. É uma reavaliação do status da razão o que Nietzsche propõe. Sua concepção dionisíaca do mundo é uma crítica mais ampla à filosofia, à arte, às ciências como produtos de uma civilização que tem seu modo de operar questionado. A razão deixa de ser instância que, um tanto secretamente, se alojou num sujeito transcendental (Kant) ou se desenrolou de modo misterioso na história em busca de realização (Hegel), e se torna um instrumento que funcionou ao longo do tempo para lograr certos resultados. Ela perde assim, o estatuto de guardião da verdade, produtora de certezas ou guia infalível. Nesse percurso, serão criticados outros aspectos vinculados à articulação entre civilização, cultura e razão.⁵⁶

De certa forma, Nietzsche questiona a filosofia, as artes e até as ciências como produtos do niilismo de uma civilização decadente. Nietzsche escreverá que o cristianismo é o platonismo para o povo, não será então por acaso, que filósofos como Kant, ou mesmo um ateu como Schopenhauer sejam, no fundo, cristãos. É deste modo que devemos entender o embate entre uma moral de escravos e moral de senhores na *Genealogia da moral*, como obra que ao mesmo tempo aponta para a saída desse impasse, da civilização diante da razão e da consciência de si.

⁵⁶ São muitas as passagens em que Nietzsche se define psicólogo e propõem a psicologia como um campo fundamental do pensamento. A psicologia como o caminho para os problemas fundamentais.

Afinal, a que moral serve tal ou qual posição? Para Nietzsche, a moral precisa ser desarmada, pois por trás das construções da linguagem e da racionalidade, dos edifícios metafísicos e religiosos arma-se, concomitantemente, uma perspectiva moralizante. O dionisíaco nietzscheano constrói-se como um avesso do niilismo: já não se trata de negar esta existência ou esta vida em nome de um “nada” que está além.⁵⁷

A moral, para Nietzsche, quer disciplinar o homem e, na medida em que é decadência fisiológica, este “pessimismo fraco”, estabelece o tipo degenerado como o normal. Neste sentido o espírito livre (dionisíaco) é uma constante ameaça aos tempos remotos e atuais. O ataque aos espíritos livres é então naturalizado como se este homem fosse uma coisa fora da normalidade. Nesse caso, por exemplo, a religião e o Estado põem-se a serviço do excesso de malogrados, de decadentes: daí seu credo, sua vocação para o sofrimento, para a conservação de uma vida decadente.

Considerando as religiões que decididamente estão contra as condições de fomento do espírito livre, conservando muito do que deveria perecer, o ideal ascético nas escolas, por exemplo, é a condição doentia do tipo de homem que prevalece. Segundo Nietzsche:

Quando um homem chega à convicção fundamental de que deve ser comandado, ele se torna “crente”; inversamente, pode-se imaginar uma alegria e uma força de soberania individual, uma liberdade da vontade, em que o espírito se despede de

⁵⁷ Como apontou Nietzsche em seu *Nascimento da Tragédia*: O êxtase dionisíaco é um estado de esquecimento e unidade, “uma consideração de que a vida é indestrutivelmente poderosa e alegre, aparece com nitidez corporal com o coro dos sátiros, com o coro de seres naturais que vivem inextinguivelmente como que por trás de toda civilização, a despeito da mudança das gerações e da história dos povos, permanecem eternamente os mesmos.” (NIETZSCHE, 1992. p. 55-56)

toda crença, todo desejo de certeza, exercido como se fosse manter-se sobre as cordas leves de todas as possibilidades, até mesmo dançar à beira do abismo. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência. (NIETZSCHE, § 347, 2001, p.241).

O espírito verdadeiramente livre se reconhece por sua capacidade de dispensar toda crença, de superar a necessidade da certeza, de encontrar na determinação de si mesmo alegria e acréscimo de força. Segundo Nietzsche o instinto de fraqueza serve apenas para conservar e não cria religiões, metafísicas e convicções de todo tipo. De modo geral, temos uma impetuosa exigência de certeza, por isso, tratamos tudo com determinada ligeireza e descuido. No *Além do bem e do mal*, sobre o espírito livre aponta o autor:

O espírito livre não escapa aos buracos úmidos e agradáveis, a juventude, a origem, o acaso de homens e livros, não escapa da fadiga das andanças. Ele vive cheio de malícia frente aos engodos da dependência, que se escondem em honras, dinheiro, cargos ou entusiasmos dos sentidos. (NIETZSCHE, 1992, p.49).

De certo modo, para Nietzsche, o espírito livre é o homem que cria a si mesmo, sabedor de que o sentido do mundo não está dado, precisa inventá-lo. Ele muda assim o eixo dos valores morais e afirma sua própria crença. Por isso, combater o niilismo exige, para Nietzsche, o repúdio ao ideal ascético. Em nome da afirmação e do espírito livre é necessário um amor incondicional à vida (*amor fati*). Da sua noção de “vontade de potência” e “além do homem” é justamente isso o que Nietzsche propõe: uma nova perspectiva para a nossa civilização e cultura.

Basicamente, não é porque Deus nos obriga a fazer isso e aquilo que nossa vida adquire uma direção ascendente, e não é porque Deus está ausente que nossa vida não pode ter tal direção.

Para Nietzsche, somos animais voltados ao crescer e ao autossuperar-se, podemos vislumbrar um novo tipo de sentido da vida, um sentido que não exige negá-la, que não se põem em conflito com ela, mas antes a valoriza e celebra. De qualquer forma uma boa formação precisa restituir, assim, a grande saúde de um viver autêntico.

E Nietzsche questionou: E também vocês seriam algo assim, vocês que surgem? Vocês, novos filósofos?

Esses filósofos do futuro e que tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro tem a obrigação de varrer para longe de nós, um velho, tolo equívoco e preconceito que por muito tempo obscureceu, como uma névoa, o conceito de espírito livre (NIETZSCHE, 1992. p.47).

Para Nietzsche, é preciso testar a si mesmo, assinala, dar-se prova de ser destinado à independência. Fé, sim, mas só em si mesmo. É a alma nobre, que a civilização precisa contemplar em tudo que move e fomenta o artista e o sábio. Fomentar uma ideia a rigor, só se servir de estímulo à vida, esse é o critério. Necessidade, veneração e confiança voltadas a si mesmo representa o espírito livre, uma resposta ao desencontro entre o homem e o mundo. Por exemplo, que a “alma nobre” se julgue superior ao outro é uma decorrência natural de seu modo de olhar para o mundo, apenas isso.

O que Nietzsche ousou fazer? Colocou-se “além do bem e do mal”, e isso é muita coisa e, do critério de verdade foi para o critério vida (vitalismo). Pois de sua filosofia todo estímulo de vida entende-se como fundamental. Deste modo, em vez de indagar-se sobre a veracidade das coisas e do conhecimento, podemos perguntar se favorecem ou não à expansão da vida e da cultura.

Sabemos que ir além do bem e mal é dizer não a um tipo de consciência formal que ordena: “vós deveis fazer isso incondicionalmente”, “vós deveis”. Pois, essa necessidade

procura ser satisfeita e preencher suas formas com um conteúdo, fazendo isso o homem gregário e apressado agarra tudo a sua volta sem pensar, de acordo com o grau de sua força, impaciência e tensão, como um apetite bruto, aceita qualquer coisa que qualquer comandante – pai, professor, lei, preconceito de classe, opinião pública – grita em seus ouvidos.

É esta proibidade, esta coragem, esta força de elevar-se acima dos instintos gregários que Nietzsche caracterizaria como filosófico, educativo e vital. Mas por toda parte reina uma pressa indecente, como se fosse uma falta grave para o jovem, por exemplo, ainda não estar pronto aos 23 anos. Todo caso, um espírito livre toma o tempo para si e não pensa de modo algum em ficar pronto. Segundo Nietzsche “com trinta (30) anos se é, no sentido da cultura superior, um principiante, uma criança” (NIETZSCHE, § 5, 2000. p 62).⁵⁸

Vejamos que o nosso imaginário social desenha como seu ponto ótimo uma convivência isenta de conflitos, onde se pensa que viveremos “nossa felicidade”. Nada como o século XIX para procurar este estado idílico onde os conflitos desapareceriam, as contradições estariam enfim superadas e o “rebanho humano” poderia viver a paz.

Ora, este ideal de convivência supõe, tacitamente, uma determinada antropologia. Para Nietzsche, se os indivíduos não entram em conflito, é porque eles não aspiram a mais nada, suas vontades estão paralisadas, e por isso mesmo, eles vivem a felicidade espinosiana definida como um repouso. É assim que

⁵⁸ Nesse sentido o que podemos dizer destes tempos, dessa nossa sociedade “profissionalizante” atual, não temos realmente uma preocupação política por uma formação integral, queremos saber o que tem futuro profissional, qual é a moda das profissões, o que vai dar dinheiro e ai vai. Em comparação com o que aconteceu na Alemanha da época de Nietzsche, vale à pena observar o que acontece de modo semelhante no Brasil. Nunca se falou tanto em educação, de uma educação para todos, para o trabalho e profissionalizante. De todo modo, “joguetes” da moda (privada e pública), como dizem os famosos filósofos de Frankfurt somos o resultados de uma semiformação.

nossa moral vai pregar no seu "tu deves" todas as qualidades que adocicam a vida, como o altruísmo, a piedade, o desinteresse, todo um ideário de "esgotamento", que apenas exprime uma vontade anêmica. E é esta mesma vontade anêmica que está na origem de nosso desejo de crenças e convicções, de nossa perpétua necessidade de apoio em uma verdade, em uma religião ou uma consciência de partido.

Nossa civilização e cultura parecem não enaltecer a própria disciplina como prioridade ao homem, mas enaltecem a "obediência" e o "trabalho", e colocam o comando ao lado da má consciência, promovendo como figura do homem, alguém preparado apenas para obedecer. Um ser domesticado assim fica depreciado como simples "animal de rebanho".

Por isso, talvez, a formação humana – como vontade de decisão e força - do espírito livre é uma noção necessária do que é o mundo, do que é o vulgar e gregário. Podemos verificar o desvio de uma boa formação, Nietzsche em um aforismo esclarecedor sobre uma ideia de formação, questionou: O que é, afinal, a vulgaridade (o gregário)?

Os homens mais semelhantes, mais costumeiros, estiveram e sempre estarão em vantagem; os seletos, mais sutis, mais raros, mais difíceis de compreender (o estranho), esses ficam facilmente a sós, em seu isolamento sucumbem aos reveses, e dificilmente se propagam (NIETZSCHE, 1992, p.182).

Nietzsche fala de "grupos de sensações", para explicar a formação da linguagem comum, da comunidade e da cultura em geral. Através do que é semelhante e reconhecido a todos, ou para a maioria, corresponde-se ao que é o vulgar. Raro, porém, em um sentido de não burguês, é algo que se manifesta contra todo "filisteísmo cultural" dos bens culturais da genialidade da humanidade.

Seguindo Nietzsche, palavras são sinais sonoros para conceitos, e conceitos são sinais imagens, mais ou menos

determinados, para sensações recorrentes e associadas. É o que ele entende por “grupos de sensações”. Neste sentido, vivências interiores dinamizam os sentidos das palavras na nossa comunicação, o próprio entendimento do que foi, e é dito. Afirmar Nietzsche, no âmbito da linguagem, sobre o estilo e a cultura que: “[...] não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso enfim, ter a experiência em comum com o outro” (NIETZSCHE § 268, 1992, p.182). É o que caracteriza, por exemplo, o entendimento de um povo com ele mesmo, e de outro povo como diverso do seu. Mesmo que este se sirva, inclusive, da mesma língua, os sentidos destas vivências interiores os distinguem.

Não raro, porém, palavras diferentes também situam em um mesmo sentido interior a comunicação entre indivíduos. É quando, por exemplo, podemos afirmar que estamos entendendo algo.

Propriamente na obra *Além do bem e do mal*, obra anterior a sua genealogia da moral já podemos observar sua fórmula genealógica de interpretação dos costumes morais e realidades de um povo. Esta fórmula interpretativa da própria linguagem já está explícita na sua constatação do que é o vulgar. Nesta perspectiva explica Nietzsche: “[...] quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho) nasce algo que “se entende” um povo” (Idem. Ibidem. p.182). A moral de um povo, a educação e a formação de um povo.

Quanto maior o perigo, para Nietzsche, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade. Esse acordo e essa rapidez das necessidades temporais e políticas de uma época são muito controversas e adversas, para algo de importante e rara beleza aparecer ou permanecer em uma sociedade.

Os maiores acontecimentos e pensamentos – mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos – são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivem no seu tempo não vivenciam tais

acontecimentos – passam ao largo deles. Ocorre algo semelhante no reino das estrelas. A luz das estrelas mais distantes é a última a chegar aos homens; e quando ela não chega, os homens negam que ali – haja estrelas. (Idem. *Ibidem*. p.191)

Para Nietzsche, podemos dizer, a loucura é uma coisa rara nos indivíduos. Mas em grupos, partidos, povos e eras, ela é uma regra. Como toda interpretação requer um desejo em sua base; toda moral é facciosa assim como qualquer sistema legal sempre favorecerá certos comportamentos em detrimento de outros. O consolo dionísíaco para os indivíduos está em saber que o Todo vive, embora os indivíduos pereçam. Diante da crueldade da natureza e da injustiça da história, o indivíduo é frágil, efêmero, e impotente. O que é raro sucumbe muitas vezes e ninguém apaga a crueldade e a arbitrariedade do mundo. Para Nietzsche, o que podemos fazer é reconciliarmo-nos com esses aspectos, ou seja, aceitar a nossa própria morte. Contra o Cristianismo, e contra a filosofia, que tampouco é pagã, Nietzsche busca sinceramente outra maneira de justificar a existência sem apelar para o além-mundo platônico e cristão, e o faz abandonando o ponto de vista do indivíduo. No caso do homem, que rompe com o desvio vulgar do que é o mundo, o seu único consolo é resignar-se com o fato de que o todo permanece. Dentro do conceito de um “estado de potência” e “eterno retorno”, Nietzsche tem uma visão tão essencial e tão nova das coisas que toda aparência tornou-se verdade.

As pessoas vão ficar gratas para comigo, se resumir uma visão tão essencial e tão nova [...] Os motivos que fizeram com que se designasse “este” mundo como aparente fundamentam muito mais sua realidade. – Um outro tipo de realidade é absolutamente indemonstrável. As características que foram dadas ao “Ser verdadeiro” das coisas são características do não Ser, do Nada. Constitui-se o

“mundo verdadeiro” a partir da contradição com o mundo efetivo: de fato, o mundo verdadeiro é um mundo aparente, à medida que não passa de uma ilusão ótica de ordem moral. (NIETZSCHE, § 6, 2000, p.30)

Pois para Nietzsche, cindir o mundo em aparente e verdadeiro é apenas uma sugestão da decadência. Nietzsche, também a partir de Schopenhauer, quer apresentar seu jeito afirmativo de Ser, este jeito que só tem a ver mediado e involuntariamente com a contradição e a crítica.

Ele pergunta-se em sua filosofia a marteladas, sobre as três tarefas em virtude das quais se precisa de educadores, o alvo em todas as três é uma cultura nobre: “Tem-se de aprender a ver, tem-se que aprender a pensar, tem-se de aprender a falar e escrever” (NIETZSCHE, § 6, 2000, p.63-64).

A preparação para espiritualidade, segundo Nietzsche, é não reagir imediatamente a um estímulo, para acolher os instintos que entravam e isolavam uma coisa. Diz Nietzsche: “Aprender a ver, assim como eu entendo, é quase isso que o modo de falar não-filosófico chama de a vontade forte: o essencial nisso é precisamente o fato de poder não “querer”, de poder suspender a decisão” (Idem. Ibidem. p.63). Neste sentido Nietzsche sustenta que toda ação sem espiritualidade, bem como toda vulgaridade, repousa sobre a incapacidade de sustentar uma oposição a um estímulo – quando o *precisa-se reagir* segue-se a cada impulso. Neste sentido também não é possível ter todas as “portas abertas”, segundo Nietzsche não se pode deitar de bruços, submisso diante de todo e qualquer pequeno fato e conhecimento; neste sentido, a célebre “objetividade moderna” é de mau gosto e uma negativa formação por excelência.

Também, na sua obra *Crepúsculos dos ídolos*, Nietzsche compara a educação nobre com a dança, ele diz que é preciso dançar com a pena, com os conceitos, com as palavras, porém, diante da vulgaridade “atual”, admite neste ponto, seríamos um enigma para os leitores. Mesmo nas universidades, na pressa do

pensar, o “arrepio” foi perdido e com ele, uma boa formação. Para Nietzsche, somos estúpidos na abnegação pela objetividade.

Seguindo seu raciocínio sobre a Alemanha da época, esquece-se do fato de que a meta é a própria educação, a própria formação, e não o império. Esquece-se o fato de que se precisa de educadores para alcançar essa meta – e não de eruditos universitários.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nietzsche tem um sentido formativo geral, a partir do seu conceito de “eterno retorno”, tem uma convicção no “devenir” e no “vir a ser”. Daí brota toda uma estrutura filosófica e do pensamento. Em sentido “heraclítico” Nietzsche educa contra as “perspectivas eternas” (parmenidianas), e fala disso como algo declinante e decadente.⁵⁹

Nietzsche como mestre assistemático, caracteriza o movimento e o dever. Precisa a estética própria da poesia e de

⁵⁹ Heráclito, inserido no contexto pré-socrático, parte do princípio de que tudo é movimento, e que nada pode permanecer estático - *Panta rei* ou *"tudo flui"*, *"tudo se move"*, exceto o próprio movimento. Mas este é apenas um pressuposto de uma doutrina que vai mais além. O *devenir*, a mudança que acontece em todas as coisas é sempre uma alternância entre contrários. Para o filósofo Parmênides, toda nossa realidade é imutável, estática, e sua essência está incorporada na individualidade divina do Ser-Absoluto, o qual permeia todo o Universo. Esse Ser é onipresente, já que qualquer descontinuidade em sua presença seria equivalente à existência de seu oposto – o Não-Ser. Esse Ser não pode ter sido criado por algo, pois isso implicaria em admitir a existência de um outro Ser. Do mesmo modo, esse Ser não pode ter sido criado do nada, pois isso implicaria a existência do “Não-Ser”. Portanto, ao contrário de uma noção do *vir a ser*, para Parmênides: o Ser simplesmente é.

certa “imperfeição” frente ao pressuposto filosófico tradicional e sistemático do pensamento como adequado. Como filósofo-poeta, sofista e educador, atrai bem mais por suas intempestivas e agressivas “imperfeições”. Ele está além de algo bem elaborado e reconhecido pela tradição filosófica. Do seu estilo, obrigando-nos a pensar com ele, a partir dele e através de sua própria filosofia.

Nietzsche fala de si sempre como artista, e diz que sua obra nunca vai expressar inteiramente o que ele gostaria. Com sua mestria “imperfeita” e seu estilo “contraditório”, alça quem o escuta acima de sua obra e de todas as obras. Das suas composições temos asas e queremos subir às alturas que normalmente os ouvidos não alcançam e para um lugar que preferimos, às vezes, não escutar. Mesmo assim, como um herói trágico que indicamos sendo o nosso ser, procura-se em Nietzsche palavras sóbrias, motivos e clareza de espírito.

O filósofo educou e escreveu sempre com a convicção de preservar o instinto, a nobreza e o caráter do homem de “espírito livre”, que tende à expansão da potência, da sua própria potência, mesmo que este instinto assim querendo questione e sacrifique sua autoconservação.

[...] até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, suportávamos viver – e um outro mundo que somos nós mesmos: numa inexorável, radical e profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmo!” Este seria o niilismo; mas aquela não seria também, - niilismo? – Eis a nossa interrogação. (NIETZSCHE, 2001, p.240)

Fanatismo e dogmatismo também como niilismo é afrouxamento da expansão da vontade.⁶⁰ De qualquer forma a percepção nietzschiana tende a romper com uma espécie de hipnose dogmática de todo sistema sensório-intelectual, da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentido que passou a predominar. Os jovens, impacientes que são, no entanto, não admitem o “vir a ser”. Apontou Nietzsche, em seu livro *Para Espíritos livres no Humano Demasiado Humano*, como ele entende o papel do mestre: “Mas após longos estudos, sofrimentos e privações, o jovem aceita, de boa fé um outro que está pronto e lhe é oferecido [...] como se este lhe antecipasse as linhas e cores do seu quadro” (NIETZSCHE, 2008, § 266 p. 279).

O mestre vai antecipar as cores do quadro do jovem-discípulo quando este se entrega a um filósofo, a um poeta, mas, o jovem durante muito tempo terá que labutar como um servo a ponto de negar a si mesmo. É nisso, e a partir disso, que um jovem aprende muita coisa. Como vimos, o apressado a um modelo determinado é o que caracteriza propriamente uma cultura.

Um dos problemas para Nietzsche, no entanto, é que o jovem esquece a si mesmo e pelo resto da vida continua a ser partidário, é o que também podemos dizer sobre a figura do professor e o erudito. Afirma: “Ah, é grande o tédio a vencer, é preciso muito suor, até alguém achar suas cores, seu pincel, sua tela! – E ainda está longe de ser mestre em sua arte de viver – mas, pelo menos, é senhor em sua própria oficina” (NIETZSCHE, 2008, § 266 p. 279).

Vejamos que, viver é uma arte onde cada um é seu próprio mestre, todo estudo e formação, assim, é uma formação que tem em vista uma mestria de si mesmo, e para vida.

⁶⁰ No entanto, perguntou e respondeu Nietzsche: Por que, pois, o advento do niilismo é doravante necessário? Pois são nossos próprios valores de até então que extraem de si suas últimas conseqüências; pois o niilismo é a lógica final de pensamento dos nossos maiores valores e ideais –, pois primeiramente vivenciar o niilismo, a fim de descobrir qual era, deveras, o valor destes “valores”...Nós necessitamos, futuramente, de novos valores...e também um “ativo niilismo”.

No *Humano demasiado humano* Nietzsche prossegue dizendo que não há educadores, e que como todo pensador, só se deveria falar de educação por si próprio. Para ele a educação da juventude, por exemplo, é uma nivelção por princípio, para adequar o novo ser, seja qual for, aos novos hábitos e costumes vigentes; uma obra indigna ao pensador, obra de pais e professores que ele comparou a “inimigos naturais”. afirmou:

Um dia, quando há muito tempo estamos educados, segundo a opinião do mundo, descobrimos a nós mesmos: começa então a tarefa do pensador, é tempo de solicitar-lhe ajuda – não como um educador, mas como um auto-educado que tem experiência. (NIETZSCHE 2008, § 267 p.279)

Foi a partir daí que, nessa dissertação, em sua estrutura, preservamos um conceito de um primeiro capítulo como “preciso” e um segundo capítulo como “precioso”, no sentido de uma necessidade do discípulo, de um mestre e de um referente conteúdo. Assim fizemos da forma do texto também o conteúdo de nossa discussão. No caso, o jovem Nietzsche encontrou o filósofo Schopenhauer como um autoeducado que tem experiência. Encontrou-o também para uma nova ascensão filosófica que foi a sua própria filosofia. É o que vimos no último capítulo que chamamos de: “bem pensado”. Pois, foi através de Schopenhauer que vimos um Nietzsche filósofo e educador.

Neste último capítulo, vimos que Nietzsche também é um autoeducado que tem experiência e falamos de alguém, inclusive, que não esqueceu a si mesmo e assim definimos nossa sucinta relação entre forma e conteúdo, no que se refere aos objetivos de um diálogo sobre o tema. Na totalidade deste texto temos um caminho interessante e intrigante de como pensar os próprios conceitos: mestre, discípulo e formação. Dedicamo-nos a comentar e orientar já no início e na apresentação desta o motivo do texto.

Podemos concluir que em certa medida Nietzsche compreendeu várias coisas a partir de Schopenhauer. Compreendeu a si mesmo, também sua própria noção de “estar aí”, naquele tempo, também para servir como exemplo para outros, e talvez, para novos tempos. Foi a partir de Schopenhauer que aquele suspeitou, do modelo e das condições dos estabelecimentos de ensino da época e na Alemanha. Precisou e reconheceu a decadência do instinto racional objetivo e erudito, do conhecimento ilimitado que se perde no esquecimento da própria afirmação e independência. Diante dos desconectados conhecimentos históricos da formação acadêmica reconhece, como vimos, uma formação anêmica. E por várias vezes, compreendeu também o esquecimento como necessário e vital.⁶¹

Foi a partir da filosofia de Schopenhauer, que Nietzsche reconhece o erudito como “filisteu cultural”, isso foi tão importante para sua crítica e sua filosofia que precisávamos considerar. E então, compreendeu, em oposição ao erudito, o ensino no melhor estilo. Foi no andamento do estilo e dos escritos em geral e das frases, que começou a perceber, seguindo a crítica do mestre Schopenhauer, quando o autor está cansado e perdido, e quando escreve por escrever, fazendo por fazer, e então compreendeu a expressão, o estilo, a forma independente como de maior valor.

Nietzsche seriamente começou a filosofar com o autoeducado filósofo Schopenhauer, a partir de suas leituras sobre este, começou a achar seu pincel, seu quadro e sua tela. A achar uma expressão mediante a qual se comunique todo seu estado de espírito ao leitor, ao ouvinte, então, desenvolveu a expressão para o mais desejável estado de espírito de alguém,

⁶¹ “O artista, homem ativo por excelência, não deixa que a massa do saber histórico o faça submergir porque sabe que ele retiraria de si o único poder que lhe cabe na terra: o da criação. Busca o passado porque tem necessidade de modelos que não consegue encontrar ao seu redor. Mas, absorve esse passado e o transforma em sangue próprio, para utilizá-lo em sua obra, mas sabe também que todo ato criador nasce de uma atmosfera não-histórica, de um estado de esquecimento. O direito é daquilo que naquele momento vai passar a existir” (DIAS, 2009. p 51).

cuja, informação e a transmissão sejam, portanto, maximamente desejáveis.

Nietzsche desejou escrever para o “estado de espírito” do ser profundamente comovido, de alma alegre, claro e reto, na obra *Humano demasiado humano*, falou de um homem, que talvez, superou as paixões. Esse será o estilo, o ensinamento a qual corresponde ao ser humano bom.

Escreveu em um estilo para “espíritos livres”, a partir da filosofia de Schopenhauer, isto é, a partir de si mesmo. Diante do quadro terrível e nebuloso do ex-mestre, Nietzsche com seu próprio pincel e quadro, transmudou, reelaborou e arranjou uma tela viva. Uma tela que nos faz viver e ver de novo o horizonte do nosso próprio potencial. Revelou não uma vontade negadora da vida, mas uma vontade de potência como primordial e indelével.

Esta função da arte e da tragédia, essa função terapêutica da tragédia que Nietzsche define como poder que “excita, purifica e descarrega” a vida inteira de um povo não é vista da mesma forma nem por Schopenhauer, nem por Aristóteles. Pois, a arte trágica demonstra uma notável capacidade alquímica de transmutar o estado de náusea, “estado negador da vontade”, em afirmação. De modo que o horror possa ser experimentado não como um horror, mas como algo sublime, e que o absurdo possa ser vivenciado não como absurdo, mas como cômico. Em Nietzsche essa função terapêutica do espírito trágico dionisíaco é mais que um sedativo ou um calmante, é um tônico.

Para Schopenhauer a tragédia e a música já eram superiores a todos os outros gêneros poéticos, porém, como vimos: representavam o conflito da vontade consigo mesma em todos os fenômenos da existência humana. Para Schopenhauer, ao contrário de Nietzsche, a tragédia mostra o aspecto terrível da vida: as dores sem número, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o vergonhoso domínio do azar e do fracasso a que fatalmente estão condenados os justos e os inocentes. Vimos com isso brevemente, e através da tragédia, a compreensão que Schopenhauer tem da vida, para compreendermos melhor a perspectiva nietzschiana.

Na arte dionisíaca, na tragédia grega em particular, podemos ver o contrário, a destruição do herói trágico traz alegria, segundo Nietzsche. Pois a arte dionisíaca nos ensina que não devemos buscar a alegria nos fenômenos, mas atrás deles. Por um breve momento, a vida, no fundo das coisas, a despeito da mudança dos fenômenos (do devir), é indestrutível e alegre, eis seu ensinamento e sua sabedoria. Para Nietzsche, a razão de ser da tragédia está na alegria e, é assim que ele se distancia da metafísica e da moralidade do filósofo Schopenhauer.

As influências eruditas e literárias de Nietzsche, no que tange a sua criação e antítese de Dioniso e Apolo, são diversas. Mas o drama musical grego também foi o simulacro principal do ex-mestre Schopenhauer. Na verdade, foi uma exigência filosófica para estes dois filósofos pensar a cultura de um povo esteticamente, através do espírito da música e da tragédia.

Desenvolvendo essa percepção estética, “Wagner” foi considerado o professor de hoje, e estes filósofos servirão de influência para a música de qualquer professor em sala de aula. Schopenhauer influenciou o músico e escritor Wagner em sua ópera e canção. Nietzsche, no entanto, é visível na obra *O caso Wagner*, perdeu sua influência para Schopenhauer. Precisamos perguntar, até quando Nietzsche sairá derrotado? Perdido entre humanos que, mesmo sem saber, veneram uma filosofia pessimista como a de Schopenhauer?

De qualquer forma é preciso, como diz Rosa Dias, “penetrar na pele de Schopenhauer, a fim de observar todas as passagens influenciadas pela magia decisiva de seu pensamento”. Nietzsche escreve em março de 1870, em uma de suas diversas cartas: “Para mim tudo o que há de melhor e de mais belo está associado aos nomes de Schopenhauer e de Wagner” (DIAS, 2009. p 46). Isso foi significativo, nesta dissertação. Porém, Nietzsche mais tarde se recrimina por ter obscurecido sua compreensão do “dionisíaco” com fórmulas schopenhauerianas.

Como vimos, os predicados que Schopenhauer atribui à vontade, também são o objeto da crítica de Nietzsche. A coisa em si, por exemplo, nada mais é que uma categoria disfarçada, a coisa em si não existe por trás da aparência e independentemente

do pensamento, ainda que seja postulada pelo próprio pensamento. Para Nietzsche foi com a “intuição poética” que Schopenhauer identificou a coisa em si como vontade. Segundo Rosa Dias:

O que Nietzsche critica nessa argumentação de Schopenhauer é o fato de ele não dar razões que o levam, a partir da compreensão de si mesmo como vontade, para a afirmação de que todos os outros seres são também vontade. (DIAS, 2009. p 47)

Segundo Nietzsche, os postulados de Schopenhauer, nesse sentido, não são cognitivos, nem teóricos, mas provêm apenas da “intuição poética”. Em oposição a Schopenhauer ele nos ofereceu a seguinte tese:

Primeira: para que surja a vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto interpretante, que, é certo, em geral trabalha de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer e desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso (NIETZSCHE, 2001, p.150)

É neste sentido que a vontade, segundo Nietzsche, não pode ser expressamente a coisa em si; a aparência é assim, o conceito mais geral, e a vontade torna-se um caso particular da aparência. O querer, o Uno-originário, é ele mesmo um fenômeno; não há caminho em direção à coisa em si do Uno-originário? Ele é inteiro fenômeno. Da aparência, se pode dizer que ela não é pura ilusão, segundo Nietzsche, não é obra do

engano ou véu de Maia, mas aparição. E é por isso que se contrapõem ao antigo mestre Schopenhauer e diz que a aparência já deve ser encontrada na vontade.

Sobre a cultura e como crítica a própria civilização niilista da Europa em geral, Nietzsche advertiu que os “espíritos históricos” simplesmente confundem cultura com cultura histórica. Por isso, a erudição alemã tornou-se, segundo ele, uma espécie de saber em torno da cultura, um saber falso e artificial, uma cultura postiça, afastando-se cada vez mais da vida propriamente dita. Neste sentido é que este filósofo pensa a educação e a incultura moderna. Segundo primou Dias:

Toda reflexão de Nietzsche sobre educação tem como finalidade principal denunciar o fato de o saber ter-se tornado um capital improdutivo com o qual nada se tem a fazer e protestar contra a formação histórica imposta à juventude na Alemanha de Bismarck. (DIAS, 2009, p. 50).

Pois, para Nietzsche, uma história e um pensamento que não servem para engendrar vida e impor um novo sentido às coisas só podem ser úteis aos que querem manter a ordem estabelecida e o marasmo da vida cotidiana, como bem explicou Dias.

Sua proposta para uma cultura histórica e niilista é uma questão de dosagem. Não se trata de negar o sentido histórico, mas de conter o domínio da perspectiva histórica no conhecimento e na filosofia, isto é, de conduzi-lo a uma justa medida. Absorvida, a história, em pequenas doses, não envenena a vida nem a cultura, embora em dose excessiva mate tudo o que quer nascer.

O erro na formação do jovem consiste no fato em que ele aprenderá o que é a cultura e não o que é a vida. Pois, suas noções serão tiradas do conhecimento e do acúmulo de concepções históricas, e não da experiência direta da vida. Se, por ventura, o jovem sentir necessidade de aprender alguma coisa por si próprio e desenvolver um sistema vivo e completo de

experiências pessoais, tal desejo deverá ser abafado para este tipo de formação centrada na objetividade moderna. O que temos a partir deste principio é uma pseudocultura.

Enfim, é preciso, e isso é notório, educar a primeira geração dos que iriam reconstruir então uma cultura inovadora. Todavia, essa geração deveria antes se educar a si mesma e contra si mesma. Devemos então, como Nietzsche declarou: formar novos hábitos e uma nova natureza, desfazer-se de nossa primeira natureza, abandonar nossos primeiros hábitos, de tal modo que “ela poderia falar consigo em espanhol arcaico *Defienda me Dios de my* (Deus defenda-me de mim), a saber, da natureza já inculcada em mim.” (NIETZSCHE, §10. 2001 p.119).

Para o primeiro Nietzsche, principalmente, diferente de um “fantasma da opinião pública” o homem é uma singularidade e, como todo caso único, não deve se repetir. Por isso, a partir do modelo cultural vigente, tanto o professor quanto o aluno deveriam ser encorajados a viverem suas próprias dimensões estéticas, segundo sua própria lei e medida. Pois estes teriam que mostrar por que nasceram em determinada época e não em outra, pois só desse modo fariam justiça a seu próprio tempo.

Através de uma posterior autoeducação, o professor deve contestar a pretensão científica de tudo conhecer. É preciso conduzir o conhecimento de modo a fazê-lo servir a uma melhor forma de vida, no sentido em que a arte devolva à vida as ilusões que lhe foram confiscadas pela erudição.

Onde vida e cultura estão separadas a arte tem um papel fundamental. Contra o instinto desenfreado da ciência e da simples informação, o professor como mestre deve voltar a afirmar a vida em seu conjunto. Para este tipo de abordagem, a arte deve servir de antídoto à contaminação da cultura pela ciência. É inusitado o tamanho da inversão, mas, segundo Nietzsche, o erudito serviu-se dos métodos científicos para investigar a própria arte. A música, como exemplo, virou objeto de dissecação, como se fosse possível analisar, com a erudição, o êxtase.

Um professor autoeducado, diríamos agora, não tem que se dar a aparência de saber mais do que sabe. Mesmo

comprometido a pensar publicamente, em horas determinadas, sobre algo determinado, o autoeducado professor precisa despojar-se e seguir seu gênio, quando este chama e para onde chama.

Para Nietzsche, o esquema acadêmico e formativo foi tão bem elaborado que, não permite ao professor sofrer com a falta do que dizer, porém, um agravante, nem o professor nem o aluno pensam por si mesmos.

Como conclusão, é preciso saber que a filosofia universitária tornou-se, nas mãos de uma multidão de pensadores puros, uma ciência pura – isto é, um pensamento concebido como universal, abstrato, neutro, desvinculado da vida e das forças vitais. Mas a verdade, que os eruditos - filósofos julgam ser a origem de todas as suas buscas, não passam de uma verdade a serviço dos valores correntes e da ordem estabelecida.

Em *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche chegou a propor a instauração de um tribunal superior, que vigie e julgue a cultura que a universidade desenvolve e divulga. A vida precisa de uma cultura sadia, para isso, imprescindíveis são instituições de ensino voltadas para a cultura. Segundo Rosa Dias, “a filosofia poderia ser esse tribunal”. Podemos questionar: sem poderes conferidos pelo Estado e sem honras, poderia a filosofia, prestar seu serviço livre do espírito do tempo e do temor inspirado pelo tempo? - Como resposta, queremos acreditar que a filosofia poderia sim prestar seu serviço livre do espírito do tempo e do temor por ele inspirado.

Neste sentido, o objetivo da educação é sempre uma cultura a ser criada, e o educador – uma incisiva consideração - precisa educar-se primeiro. Diferente de uma formação do pequeno-burguês, que aspira a um posto de funcionário ou a um ganha-pão qualquer: o que precisamos? - De indivíduos realmente cultos e formados a partir da necessidade interna da fusão entre vida e cultura, capazes de exercer toda a potencialidade de seu espírito sem desprezar a potencialidade de um modelo ou tradição.

Vejamos que a erudição e a reprodução do pensamento alheio também são características e condição necessária de uma

boa formação, mas entendemos que, o potencial de uma boa formação, no entanto, não se restringe a essa reprodução. O que precisamos entender é que o educador não pode perder sua singularidade quando procura bem reproduzir o pensamento alheio. Pois só ele – no momento presente - como mestre de si mesmo pode indicar uma e outra determinada interpretação e operação sobre o texto de um determinado pensador pesquisado, a ser reconhecido e estudado.

É preciso que o educador, em constante formação e estudo, revele sua singularidade e suas opções, suas decisões interpretativas, frente a qualquer estudo e texto. Não podemos negar, com isso, que o modelo é a própria ruptura da singularidade do indivíduo (do eu), de nossas certezas e pressuposições frente ao mundo, mas, de que este processo de formação intelectual não pode representar a perda da singularidade, da formação e do pensar. É o que vimos no decorrer do texto.

Podemos finalizar dizendo que, a mimeses (o modelo) é necessário na formação, porém, como vimos, existe uma diferença entre adestramento e domesticação, e, é por isso também, que precisamos de ações que ajudem a natureza na criação do espírito livre, do filósofo e do artista, protegendo-os da “conspiração do silêncio” com que sua época o exclui. Como aferimos, no presente momento, ainda temos uma grande tarefa: através da erudição a nossa própria formação. Um encontro amigável da arte e da filosofia e do pensar por si mesmo se faz necessário. Sem demora, e com esperanças, já que dela (dessa formação) depende toda uma geração futura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Introdução à tragédia: tragédia de Sófocles**, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006
- , **Obras incompletas**. 2. ed. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1978. xxiii, 416p. (Os pensadores 9)
- , **O nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- , **Escritos sobre educação, III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador**, tradução, Noéli Correia de Melo Sobrinho. 4. Ed. rev e ampl. – Rio de Janeiro: PUC Rio; São Paulo: Ed Loyola, 2009.
- , **A filosofia na idade trágica dos gregos**, tradução, Maria Inês Madeira de Andrade – Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa 1995.
- , **A gaia ciência**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Cia. das Letras, 2001.
- , **Humano Demasiado Humano I**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Cia. das Letras, 2000.
- , **Humano Demasiado Humano II**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Cia. das Letras, 2008.
- , **Da utilidade e do Inconveniente da História para a Vida**. São Paulo: Escala, 2008.
- , **Assim falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém**. Trad. Mário da Silva. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2000b.
- , **Ecce Homo**. Trad. Lourival d Queiroz Henkel. Ed. Ediouro - RJ. 1985.
- , **Fragmentos do espólio: julho de 82 e inverno de 1883 e 84, primavera de 1884 e 85**, seleção tradução e prefácio de Flavio R. Kothe. – Brasília: Edit. Universidade de Brasília, 2004, 2008 (reimpressão).

- . **Fragmentos finais.** Trad. e seleção de Flávio Kohte. Brasília e São Paulo: Universidade de Brasília e Imprensa Oficial, 2002.
- . **Genealogia da moral - Um escrito polêmico.** KSA, vol. 5, p. 411. Paulo César Souza (trad.), São Paulo: Brasiliense, 1998.
- . **Além de bem e mal- Prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 1992.
- . **Crepúsculo dos ídolos, ou, como filosofar com o martelo.** Tradução Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000a.
- **O livro do filósofo.** Trad. Rubens Eduardo F. Frias. 3. Ed. São Paulo: Centauro, 2001
- . **Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo.** Trad. Paulo Ghiraldelli. Cadernos Nietzsche, nº 4, 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação.** Tradução: Jair Barboza. Editora UNESP, agosto de 2005.
- . **A sabedoria da vida.** São Paulo: Cultura Moderna 2000
- . **A arte de ter razão; A arte de ser feliz; A arte de conhecer a si mesmo;** org. e ensaio Franco Volpi; tradução (alemão) Alexandre Krug e Jair Barbosa, (italiano) Eduardo Brandão e Silvana Cobucci Leite – 3º edição – São Paulo: Ed WMF Martins Fontes, 2009. – (Obras de Schopenhauer)
- . **A arte de escrever; Sobre Erudição e os Eruditos; Pensar por si mesmo; Sobre a leitura e os livros;** Tradução organização, prefácio e notas de Pedro Sússekind – Porto Alegre: L&PM, 2007.176 p (Coleção L&PM Pocket, n.479)
- . **Metafísica do amor, metafísica da morte.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- . **O mundo como vontade e representação (III parte); Parerga e Paralipomena** (cap. V, VIII; XII, XIV). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- . **O mundo como vontade e representação, III parte. Crítica da filosofia Kantiana. Parerga e paralipomena.** 3. Ed São Paulo: Nova Cultural, 1988. 235p.

-----, **Sobre a filosofia universitária**. São Paulo. Polis, 1991. 117p.

OUTRAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5º edição. SP. Martins Fontes, 2007.

AZEREDO, Vânia Dutra. **Nietzsche: filosofia e educação** / Ijuí - RS: Ed, Unijuí, 2008. – 200p. – (Coleção Nietzsche em perspectiva)

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

BARBOSA, Jair. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997 – (Coleção Logos)

CACCIOLA, Maria Lúcia. Introdução. **SHOPENHAUER. Sobre a filosofia universitária**. São Paulo: Polis, 1991.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche e Schopenhauer: uma primeira ruptura**. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, MIGUEL A.; PINHEIRO, Paulo (org.). *A fidelidade à terra: arte natureza e política – assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

-----, **Amizade Estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Imago, 2009. 188p

-----, **Nietzsche Educador**. Coleção: ação no magistério. Ed. Scipione. São Paulo. 1991.

DURANT, Will. **Os grandes filósofos - Schopenhauer**. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1997. 125p

-----, **A história da filosofia**; tradução Luiz Carlos do Nascimento Silva, Ed. Nova Cultural Ltda., RJ - 1996.

-----, **Filosofia da vida**, tradução de Monteiro Lobato 2º volume, Ed. Nacional – SP. 1956.

-----, **Filósofos Americanos: Santayana, James e Dewey**, Ed. Rio de Janeiro – RJ, (Coleção edições de ouro) 1996.

DRUCKER, Claudia. **Nietzsche e a necessidade da redenção**. Em Assim falava Nietzsche III. Rosa Maria Dias e outros (org.). Rio de Janeiro: Sete Letras, 2001, pp. 37-46.

-----, **O refúgio esquivo - Nietzsche e Heidegger sobre arte e nihilismo**. Porto Alegre: Veritas, mar. 2004.p. 5-22.

FERRAZ, Marília Côrtes. *TCC sobre: A Teoria da Liberdade da Vontade em Schopenhauer*; Londrina, Paraná, Brasil, 2003.

----- . “**Nietzsche: esquecimento como atividade**”. In: *Cadernos Nietzsche 7*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 27-40.

GANE, Laurence. **Apresentando Nietzsche**; tradução de José Gradel – Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2006

HARDT, Lúcia Scheneider. “**A Dimensão trágica da sala de aula**”. **Leituras sobre Nietzsche e a educação**. Organizadores: Altair Alberto Fávero, Clenio Lago. Ed. IMED. Passo Fundo – RS, 2010.

LEFRANK, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Editora Vozes – RJ, 2005.

----- . **Compreender Schopenhauer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Editora Vozes – RJ, 2007.

LESKY, Albin. **Tragédia Grega**. São Paulo, Ed. Perspectiva. Barcelona: 1970.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção logos).

----- . **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. Ed. Brasiliense S.A. – SP 1996.

----- , **Nietzsche, Filósofo da Suspeita**. Ed. RJ Casa da Palavra. SP Casa do Saber, 2010.

NABAIS, Nuno. **Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche**. Lisboa: Relógio d’água, “*O papel da ideia de eterno retorno na gênese do projeto de transmutação dos valores*”. In: Nietzsche: Cem Anos Após o Projecto “Vontade de Poder - Transmutação de Todos os Valores”. 1997.

ROSSET, Clément. **Lógica do pior**. Trad.: Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. – Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

----- . “*La philosophie tragique*”. Paris: PUF, 1960.

SCIACCA, Michele F. **História da filosofia. Do século XIX aos nossos dias**. Ed. Mestre Jou - SP. 1967. p.321.

STAUDT, Leo Afonso. **O significado moral das ações humanas: metafísica e ética em Arthur Schopenhauer**. PUC / Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004. 179 f.Tese (Doutorado)

TANNER, Michael. **Schopenhauer: metafísica e arte.** tradução de Jair Barbosa – São Paulo: Editora UNESP, 2001. – (Coleção Grandes Filósofos)

VATTIMO, Gianni. *1993* – **Depois da cristandade.** tradução de Cynthia Marques. – Rio de Janeiro: Record, 2004.