

A cultura, o Estado e a Educação nos “Escritos Trágicos” de Nietzsche

Rogério Miranda de Almeida

Professor do programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Paraná.

RESUMO

Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar as críticas e os ataques que Nietzsche move contra a civilização contemporânea e, particularmente, contra a civilização alemã das últimas décadas do século XIX. Nas suas invectivas, o filósofo mira principalmente os chamados filisteus da cultura, a ciência e a diversidade de suas especializações, a imprensa e a ingerência do Estado prussiano na educação e na cultura do povo alemão. Ao mesmo tempo, Nietzsche coteja constantemente a civilização alemã, que ele vê como decadente, e a cultura helênica da antiguidade clássica, que ele exalta e, para alguns, coloca como um ideal de civilização e sabedoria. Finalmente, é examinado o papel do filósofo e do Estado nas suas relações com a educação.

Palavras-chave: cultura; Estado; educação.

ABSTRACT

The main goal of these reflections is to show Nietzsche's critiques and attacks against the contemporary civilization and, particularly, against the German civilization of the last decades of the 19th century. In his invectives, the philosopher principally aims at the so-called cultural philistines, the science and the diversity of its specializations, the press, as well as the encroachment of the Prussian State on education and on the culture of the German people. At the same time, Nietzsche constantly compares the German civilization, which appears to him as decadent, with the Hellenic culture of classical Antiquity, which he exalts and, for some, elevates to an ideal of civilization and wisdom. Finally, it is examined the role of the philosopher and of the State in their relationship to education.

Keywords: culture; State; education.

Na série dos cinco breves ensaios que F. Nietzsche (1844–1900) escreveu no final de 1872, em homenagem a Cosima Wagner, encontra-se um intitulado: *A relação da filosofia schopenhaueriana com uma cultura alemã*. O conjunto de ensaios tem curiosamente por título: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Foi também em 1872 (janeiro) que o discípulo de Dioniso publicara sua primeira obra: *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*. Certo, antes e durante o período em que redigia *O nascimento da tragédia*, Nietzsche também elaborava – sob a forma de conferências e de escritos postumamente editados – suas intuições fundamentais em torno da civilização grega, tendo como foco principal o nascimento, o desenvolvimento e a morte da tragédia pelo socratismo. Sua primeira produção filosófica é, pois, marcada pelo que eu designo pela expressão: “escritos trágicos”, porquanto neles sobressaem, além do *Nascimento da tragédia*, os textos póstumos de 1870: *O drama musical grego*, *Sócrates e a tragédia*, *A Weltanschauung dionisiaca*, *O nascimento do pensamento trágico*; o escrito de 1871: *Sócrates e a tragédia grega*; aqueles de 1872: *O Estado grego*, *A competição de Homero*, e a obra inacabada de 1873: *A filosofia na época trágica dos gregos*. Em todos estes escritos, são postos em relevo os temas da sabedoria trágica, das artes plásticas, da religião, do mito, da política e, em suma, de toda aquela produção que caracteriza a cultura helênica nos períodos arcaico e clássico. Todavia, nestes mesmos escritos já despontam aqueles ataques que, no último período – mormente em *Para além de bem e mal* –, Nietzsche irá dirigir contra a chamada civilização moderna e as noções que a individualizam: o progresso, a democracia, o utilitarismo, o evolucionismo, o altruísmo e a tentativa de nivelamento das exceções. Mas já no *Nascimento da tragédia* – ao confrontar os tempos modernos com a “cultura helênica” – o filósofo não poupara nem crítica nem ironia contra o que ele denominava uma “cultura alexandrina”, cujo ideal é o “homem teórico” e cujo protótipo é Sócrates, o inventor da dialética, da lógica ou da ciência (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 116). Nos “escritos

trágicos”, Sócrates se apresenta, de fato, como o inventor da ciência; ciência entendida como dialética, como lógica, ou como um fio racional de causa e efeito apto a conduzir o homem à cognoscibilidade de todos os enigmas do universo. Consequentemente, o inventor da ciência e da moral se revela também como aquele que, por intermédio de Eurípedes, iria efetuar o golpe fatal no seio mesmo da tragédia, cujos elementos essenciais são, na perspectiva de Nietzsche, a música e a poesia. Efetivamente, ao entrar em cena no capítulo 12 do *Nascimento da tragédia*, Sócrates representa, por um lado, a Lei, o Interdito, o Pai ou, literalmente, a voz do mestre que, ao criar a ciência e dissociar o elemento apolíneo do dionisíaco, matou a sabedoria trágica e destruiu o drama musical que tinha reunido em si “os raios de toda a arte antiga”. Por outro lado, o poeta trágico Eurípedes, ao fazer subir ao palco o homem do povo, ao privilegiar o diálogo e sua trama de argumentos em detrimento da música e do coro, ao excluir, enfim, o elemento dionisíaco original da tragédia, se apresenta como o porta-voz, o discípulo, o instrumento ou o *meio* que levaram esta arte a um desenlace trágico ou, como diz o próprio Nietzsche, ao suicídio. Donde a sua conclusão: “Porque, de certa maneira, Eurípedes também foi somente uma máscara: a divindade que falava pela sua boca não era Dioniso nem Apolo, mas um *daimon* de recentíssimo nascimento, chamado *Sócrates*” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 83).¹

É bem verdade que, no capítulo 18 do *Nascimento da tragédia*, o autor emprega a expressão “cultura alexandrina” para se referir à decadência do mundo moderno que, na sua visão, teve origem no modelo socrático do homem teórico. Convém, todavia, notar que a língua alemã, e Nietzsche em particular, fazem uma nítida distinção entre os termos *Kultur* e *Zivilisation*, que ele grafa também assim: *Cultur*, *Civilisation*. O primeiro frequentemente designa aquilo que entendemos por *civilização*, vale dizer, o conjunto das produções simbólicas e materiais de uma determinada época, de um determinado povo, de

¹ “*Sócrates*”: grifo do autor. Doravante, todas as palavras em itálicos nas citações que eu fizer de Nietzsche se encontram como tais no original.

uma sociedade ou nação. O termo possui, neste sentido, uma significação patentemente positiva, porquanto ele exprime a aquisição de conhecimentos e experiências vitais que enriquecem ou elevam os diferentes povos que as produziram. Já a palavra *Zivilisation* reenvia ao requinte excessivo, à decadência ou degenerescência dos valores a que uma determinada cultura chegou. Temos assim uma apreciação negativa ou depreciativa dos valores que se metamorfosearam, se *desvalorizaram* e, deste modo, se voltaram contra si mesmos enquanto expressões das forças da negação. Quanto ao termo *Bildung* – em conexão com o verbo *bilden*: formar, plasmar, modelar e, por extensão, instruir, educar – ele concerne mais especificamente à educação ou formação cultural dos indivíduos. É, pois, neste sentido que Nietzsche enceta suas análises em torno das relações entre a filosofia de Schopenhauer e a cultura alemã.

1. Schopenhauer e o ideal de uma cultura alemã

Com efeito, no escrito a que acima me referi – *A relação da filosofia schopenhaueriana com uma cultura alemã* – o discípulo de Dioniso começa deplorando, já bem no início do texto, a situação de abandono em que se encontrava a cultura (*Bildung*) em virtude do estado de degradação a que chegara a própria Alemanha na sua época (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 778). Neste sentido, assevera Nietzsche, tão ensurdecido se revela o clamor daqueles que se precipitam em busca da felicidade que se necessita de uma fé robusta – quase à maneira do *credo quia absurdum* de Tertuliano – para ainda se acreditar na possibilidade de uma cultura (*Kultur*) em via de se materializar. Mais difícil ainda, enfatiza o filósofo, é poder publicamente contribuir, mediante o trabalho intelectual, com a instrução dos indivíduos, na medida em que se tem diante de si a força contrária da imprensa, que impõe sua influência sobre a “opinião pública” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 778).²

² Nietzsche faz aqui um jogo de palavras difícil de ser traduzido com as mesmas nuances do original. Ele usa as expressões: “*öffentlich lehrend*” (ensinando publicamente) e “*öffentlich meinenden*” (opinando publicamente).

É eminentemente digno de nota o fato de haver o autor do *Nascimento da tragédia* – já no início de sua produção filosófica – atacado a imiscuição da imprensa na esfera da opinião pública durante as últimas décadas do século XIX. É bem verdade que Nietzsche não foi o primeiro a criticar a chamada “cultura jornalística”, porquanto já na primeira metade do século o autor do *Fausto* havia assestado suas armas contra o papel de mediocrização e embrutecimento que exerciam os meios de comunicação da época. Com efeito, numa carta de 02 de janeiro de 1824, endereçada ao seu secretário J. P. Eckermann, Goethe se lamenta dos jornalistas e de sua pernicioso ingerência na cultura, ao afirmar: “A má imprensa, ao usar da crítica e dos juízos estéticos, e na maioria das vezes de maneira negativa, introduz uma espécie de semicultura entre as massas” (In Nietzsche, 1999, vol. 14, p. 547). Todavia, foi Nietzsche – como veremos mais adiante – que, já nos primeiros escritos, empreendeu uma cáustica e contundente crítica à imprensa que se vinha consolidando como veículo manipulador dos espíritos e, segundo ele, como destruidora da cultura alemã. Certo, difícil é conceber em que exatamente consistiriam as análises do filósofo sobre a hodierna monopolização da mídia sobre a opinião pública, e mais difícil ainda é imaginar qual seria sua atitude vis-à-vis da internet e do predomínio da imagem sobre a leitura e o raciocínio, que tem como consequência o embrutecimento da chamada “civilização ocidental”.

Todavia, não é somente a interferência do jornalismo que presta o flanco aos ataques de Nietzsche neste breve ensaio sobre Schopenhauer. É a “cultura” como um todo ou, mais precisamente, é a ausência de cultura que se faz substituir pelos ouropéis daquilo que aqui e, mais explicitamente, na primeira das *Considerações extemporâneas* (1873), ele designa pela expressão: “cultura filisteia”. Como se sabe, os filisteus eram um povo, ou um conjunto de povos – que alguns relatos egípcios denominavam “Povos do Mar” –, cuja presença é atestada no século XII a. C. na costa sudoeste de Canaã. Supõe-se também que se tratava de povos vinculados culturalmente ao mundo micênico grego, que teriam migrado do Mar Egeu para o leste do Mediterrâneo e se instalado na região chamada depois Filisteia. Lá, fundaram as cidades de Gaza, Ascalon,

Asdod, Ecom e Gate. Aventa-se também a hipótese de que os filisteus formavam um ramo do tronco indo-europeu em virtude das muitas palavras que sobreviveram, como estrangeirismos, após terem eles adotado a língua local de Canaã e, posteriormente, o aramaico. O certo, porém, é que, de acordo com as Escrituras, os filisteus habitaram o território da Palestina durante vários séculos, convivendo – numa alternância de paz e de guerra – com os povos semitas circunvizinhos. Ademais, tudo indica que eles dominavam, em elevado grau de conhecimento, a técnica da metalurgia e do fabrico de artefatos bélicos e de outros instrumentos culturais. Isto talvez explique o fato de, não raras vezes, se terem eles saído vitoriosamente nas guerras empreendidas contra os hebreus, dos quais, aliás, depende a maioria das informações de que dispomos sobre este povo. Daí também os epítetos pejorativos que contra eles lançavam seus rivais hebreus, acusando-os de indivíduos grosseiros, incircuncisos e comedores de carne de porco. E, de fato, historicamente considerado, o adjetivo “filisteu” foi usado para qualificar um homem agigantado, um brutamente e, nos tempos modernos, um burguês de espírito limitado, obtuso, vulgar. No século XIX, o termo “filisteu” designava uma pessoa desprovida de cultura e de gosto pelas artes liberais, cujos principais interesses giravam em torno da aquisição e do desfrute de bens materiais. Mais especificamente, no início do século XIX, os estudantes alemães aplicavam o qualificativo “filisteu” a todo aquele que não havia recebido uma educação formal, universitária e que, portanto, era deficiente tanto no âmbito das “belas artes” quanto no das humanidades e da cultura em geral.

É nesta última acepção que Nietzsche se refere aos filisteus já no início da primeira das *Considerações extemporâneas* (David Strauss, *o devoto e o escritor*, 1873) ao lembrar que este termo pertence ao vocabulário estudantil e significa, no sentido lato e popular da palavra, a antítese do filho das musas, das artes, ou daqueles que são dotados de uma genuína cultura do espírito (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 165). Já no ensaio de que ora nos ocupamos – *A relação da filosofia schopenhaueriana com uma cultura alemã* – o filósofo colocara num mesmo nível de igualdade os chamados “filisteus” e os outros

alemães que se pretendiam ou eram tidos na conta de pessoas “cultas”. Por isso ele lamenta que, em matéria de limitação na vida, no conhecimento e na maneira de julgar ou de avaliar, os alemães se revelavam mestres, melhor, verdadeiros virtuosos do filistinismo. Mas logo em seguida ele avança uma ressalva segundo a qual este conforto filisteu não é talvez senão a perversão ou a distorção de uma autêntica virtude alemã que soçobra, se fecha e se perde no detalhe, na pequenez, na imediatez e nos mistérios do indivíduo. Não obstante – pondera Nietzsche – esta “bolorenta” virtude é, nos dias atuais, ainda pior que o mais manifesto dos vícios, sobretudo a partir do momento em que, com os corações jubilosos, os homens se tornaram conscientes desta particularidade e se alcandoraram até ao seio da literatura. Na Alemanha hodierna, sublinha o filósofo, tanto os espíritos considerados “cultos” (*Gebildeten*) quanto os filisteus, vistos como “incultos” (*unkultivirten*), não hesitam em se darem publicamente as mãos e chegarem a um acordo quanto ao modo de escrever, de pintar, de fazer música, fazer poesia, fazer filosofia – e até mesmo política – para que não se mantenham muito à distância da “cultura” (*Bildung*) dos primeiros, nem demasiado perto do “conforto” dos segundos. É isto, deplora o filósofo, que atualmente se designa pela expressão: “cultura (*Cultur*) alemã do tempo presente”; este arremedo de cultura em que os homens denominados “cultos” se confundem com seus congêneres ou, como diz ironicamente Nietzsche, com seus “irmãos de leite”, que são precisamente os filisteus alemães (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 779-780).

Para o discípulo de Dioniso, o homem culto (*der Gebildete*) da Alemanha do final do século XIX é antes de tudo educado, formado (*gebildet*), segundo o espírito do historicismo. Ele é *historisch* (historicamente) cultivado, na medida em que esta consciência *histórica* lhe permite salvar-se e, assim, escapar ao sublime, ao sutil, ao nobre, ao elevado. Consequentemente, não é mais o entusiasmo que animava e estimulava a história (*Geschichte*). É, pelo contrário, a insensibilidade em face de todo entusiasmo – inclusive daquele entusiasmo característico do começo do filosofar, que supõe o admirar-se ou o *espantar-se* diante do enigmático e do inenarrável – que se revela como a meta

final desses admiradores do *nil admirari*. A tudo procuram eles conhecer e compreender de maneira *historisch* (histórica) e não de maneira *geschichtlich*, vale dizer, ao modo de um desenrolar-se narrativo e dinâmico dos fatos que sobrevieram aos diferentes povos, indivíduos ou nações.

Efetivamente, para se entender esta investida de Nietzsche contra uma determinada concepção da história – que predominou ao longo do século XIX – deve-se justamente ter presente a que tipo de história ele está se referindo. Não se trata aqui da história enquanto *Geschichte*, ou seja, enquanto um fluir de eventos e fenômenos que são depois, ou concomitantemente, anotados, fixados, contados, narrados. De resto, a palavra *Geschichte* reenvia ao verbo *geschehen*, que quer precisamente dizer: acontecer, ocorrer, suceder, advir. Por extensão, ela significa também: fazer-se, ser feito. Quando, pois, Nietzsche se refere ao espírito histórico (*historisch*), ele tem como alvo – ao invés da *Geschichte* – a *Historie*, isto é, o estudo ou a ciência desses fatos que se tornaram objetos de uma erudição tendente a neles identificar a presença racional e necessária de leis, finalidades e concatenações internas. A esta tendência, típica do século XIX, deu-se o nome de “historicismo” que, como se sabe, é uma corrente compósita cuja tradição remonta a pensadores tão diversos quanto Vico, Ferguson, Turgot, Voltaire, Condorcet, Lessing, Herder, Schelling e Hegel. Nesta perspectiva, toda espécie de transformação se apresenta como sendo essencialmente, intrinsecamente, permeada pela história e, no caso do historicismo absoluto, não é somente o curso dos acontecimentos que se revela como necessariamente *histórico*, mas é toda a realidade que se confunde com a história, ou melhor, que é a própria história.

A partir destas considerações, não resta senão perguntar-se: o que finalmente está em jogo neste breve ensaio dedicado à filosofia de Schopenhauer, ao qual o autor ajuntou o subtítulo: *Prefácio*? Curiosamente, Nietzsche menciona o nome do mestre somente uma vez, e isto já no final do texto. É quando, sob a forma de conselho, ele adverte os alemães sobre o significado da palavra cultura (*Bildung*). Trata-se – indaga o autor – daquela tão sonhada e esperada cultura (*Kultur*) alemã, que é tão rica, tão criadora, tão

libertadora do espírito alemão e, ao mesmo tempo, tão purificadora das virtudes alemãs? Será esta a cultura que os alemães divisam no horizonte, da qual Arthur Schopenhauer – “seu único filósofo neste século” – deveria declarar-se solidário? Aí tendes o filósofo – conclui Nietzsche – urge agora procurar a cultura (*Kultur*) que melhor lhe convier. “E quando sereis aptos a pressentir que tipo de cultura deva corresponder à altura deste filósofo, então já tereis, através deste pressentimento, lançado o vosso *veredicto* sobre toda a vossa cultura (*Bildung*) e sobre vós mesmos” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 782).

É, pois, bem provável que, através deste *Prefácio* de dezembro de 1872, Nietzsche tivesse planejado desenvolver um estudo mais aprofundado sobre a figura e o papel do filósofo ideal em confronto com a cultura e o Estado alemães do final do século XIX. E, de fato, em 1874 seria publicada a terceira das quatro *Considerações extemporâneas*, sob o título: *Schopenhauer como educador*. Antes, porém, de escrever os *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, o autor de *Zaratustra* proferira e redigira, no início de 1872, cinco conferências sobre o futuro das instituições de ensino alemãs. Todos estes escritos estão relacionados entre si, na medida em que, explícita ou implicitamente, eles criticam a decadência da cultura alemã, atacam a interferência do Estado prussiano na educação e traçam a figura do filósofo ideal que, como Schopenhauer, não se deixa seduzir pelos ouropéis e aliciamentos da sociedade moderna, ou do Estado moderno. É, pois, nas cinco conferências proferidas na Universidade de Basileia – onde Nietzsche lecionava como professor titular de filologia clássica – que estas questões serão abordadas e desenvolvidas numa perspectiva filosófica, social, política e cultural. Convém, no entanto, avançar que eu não tenho a intenção de apresentar uma visão de conjunto nem tampouco um exame seguido destas cinco conferências, mas tão somente de fazer relevar alguns de seus pontos que mais diretamente se relacionam com a problemática que venho analisando nestas reflexões.

2. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*

Nessas conferências, publicadas postumamente, o discípulo de Dioniso critica não somente a intervenção do Estado na esfera da educação, não somente o papel de nivelamento e embrutecimento que exercia a imprensa sobre a opinião pública, mas também o enfatuamento e o frenesi que se formaram em torno da ciência, da especialização e diversificação do saber. Ademais, o filósofo contrasta a superioridade da cultura helênica com a decadência da civilização moderna e, de modo especial, da civilização alemã. Ao atacar a ingerência do Estado prussiano no âmbito da educação, Nietzsche faz também ressaltar a apropriação que este mesmo Estado fizera da filosofia de Hegel para legitimar-se política, ideológica e militarmente. Na sua crítica à adoção e assimilação da herança hegeliana, ele invectiva igualmente o historicismo – designado aqui pelo nome de “cultura histórica” (*historische Bildung*) – que, segundo Nietzsche, serve de meio para imobilizar, reprimir ou desviar aquele “impulso filosófico” natural que se admira, se *espanta* e se interroga diante dos enigmas ou das ambiguidades da existência (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 782).

A personagem central dessas conferências é uma figura fictícia, que se apresenta como um velho e venerável filósofo e em cuja boca Nietzsche coloca as principais análises que aqui desenvolve. Alguns quiseram ver neste artifício literário uma máscara de Schopenhauer, através da qual o jovem professor e escritor defende a tese de uma autêntica cultura clássica, vale dizer, aristocrática, antimoderna, anti-histórica e antiacadêmica (Cf. Colli, 1986, pp. 57-58). Não esqueçamos, todavia, de que, neste momento, Nietzsche também pertence aos quadros formais de uma instituição universitária, onde leciona filologia clássica, com ênfase na literatura grega e latina. Isto significa que a luta e a reivindicação por uma transformação da educação – tanto na universidade quanto no ginásio – só podia fazer-se no seio mesmo das instituições de ensino onde ela era praticada. É o que eu designo pela expressão de uma “exclusão interna”, porquanto nela o sujeito se demarca, se separa e se

supera, paradoxalmente, a partir e através do mesmo universo simbólico no qual ele se move. De resto, esta noção de “exclusão interna”, que eu devo ao meu mestre Roland Sublon e, através dele, a Jacques Lacan, é um *leitmotiv* que recorre em todos os meus escritos, inclusive nos livros: *Nietzsche e o paradoxo*; *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*; *Eros e Tântatos: a vida a morte, o desejo*. Na minha obra mais recente – *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito* (2012) – esta questão se acha vinculada, como se pode deduzir pelo título, à problemática da diversificação e fragmentação da cultura, assim como àquela do sujeito, ou do fim do sujeito.³

Nesta dinâmica de uma “exclusão interna”, Nietzsche vai mais longe ainda, na medida em que reconhece que uma renovação e purificação do ginásio, para serem radicais, devem começar a partir do próprio espírito (*Geist*) alemão. Melhor: dever-se-ia procurar o elo de união ou de afinidade que faz a ponte entre a essência profunda deste espírito e aquela que caracterizou o gênio criador da arte e da cultura gregas. Todavia – pondera o filósofo – este elo é não somente enigmático, mas também, e por isso mesmo, difícil de ser captado. Não obstante isso, o discípulo de Dioniso continua tenazmente a mostrar que a genialidade que marcou a cultura helênica é o espelho no qual devem mirar-se os alemães do século XIX, caso aspirem a criar uma cultura genuinamente alemã. Por isso, ele declara com ênfase:

Enquanto a mais nobre necessidade do verdadeiro gênio alemão não tentar agarrar a mão deste gênio grego como a um sólido apoio no rio da barbárie; enquanto não irromper deste espírito alemão um desejo devorador pelos gregos; enquanto a vista da pátria grega, penosamente alcançada, na qual se deleitavam Goethe e Schiller, não se tornar o lugar de peregrinação das melhores e mais dotadas pessoas, o objetivo de uma cultura clássica do ginásio permanecerá flutuando, inconstante, à mercê dos ventos (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 695).

³ Com relação a Nietzsche em particular, este tema é explorado no Capítulo V (*A questão do sujeito: vicissitudes e paradoxos*), seção 1, c: *O sujeito na filosofia contemporânea: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche*. (Cf. Almeida, 2012, pp. 303-316).

Este conceito de “gênio”, tal como Nietzsche o emprega aqui e nos demais “escritos trágicos”, reenvia àquela concepção de uma *fisiologia da arte* ou de uma *metafísica de artista* que ele desenvolvera no *Nascimento da tragédia* sob a influência de Schopenhauer. Nestes escritos, o gênio é considerado como o artista, a voz ou o *meio* que manifesta a dor originária do mundo, simbolizando-a e transfigurando-a como fenômeno estético. Consequentemente, ele é, por assim dizer, o canal através do qual se exprimem as duas impulsões básicas da natureza: Apolo e Dioniso. Mas o gênio se apresenta também como aquele que, engendrado pela cultura de um povo, se crê investido de uma missão cósmica e libertadora. Ele se revela, finalmente, como um exemplar, um auxiliar ou aperfeiçoador da cultura, na medida em que vem em socorro da *physis* para consumá-la e completá-la. Ora, totalmente diferente será a perspectiva que Nietzsche introduzirá em *Humano, demasiado humano* (1878), onde o gênio será destituído de todos estes atributos cósmicos e *naturais* e se mostrará como um ser humano que *se faz e se perfaz* através de uma tarefa laboriosa, paciente, comum, anônima. Todavia, nos “escritos trágicos”, e em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* em particular, o gênio aparece como um indivíduo privilegiado que brota das forças inconscientes de um povo, das raízes de sua cultura, e que é destinado a vir ao mundo, a ser formado e educado por este mesmo povo que o engendrou e o plasmou. Ele se manifesta assim – a partir desta “pátria metafísica”, desta “origem metafísica” – como a sua imagem refletida, ou como o jogo completo das cores de todas as forças particulares que constituem esse povo. Eis a razão pela qual o gênio poderá imprimir um selo de perenidade à obra de suas mãos e, por conseguinte, estabelecer um vínculo entre o seu povo e a eternidade, libertando-o assim da efemeridade dos instantes fugazes. Mas tudo isso ele só poderá fazer – conclui Nietzsche – quando for amadurecido e nutrido no seio materno da cultura (*Bildung*) de um povo (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 699-700).

Esta ideia – que será retomada na Quarta Conferência – Nietzsche a desenvolve na Terceira Conferência, onde, conforme eu mostrei mais acima, ele havia avançado o desejo de ver o espírito alemão, através de seu gênio, dar a mão ao gênio grego, nele apoiar-se e, deste modo, fundar uma verdadeira e autêntica cultura alemã. É também na Terceira Conferência – logo no seu início – que o filósofo apresenta uma espécie de resumo dos temas centrais desenvolvidos ao longo das cinco conferências. Isto ocorre quando ele se refere à instrução ministrada nos ginásios e, particularmente, nos cursos de alemão, onde – deplora o filósofo – o exato ponto de partida para uma cultura (*Bildung*) superior, edificada sobre os pilares da antiguidade clássica, não fora até então alcançado. A razão para isto, explica Nietzsche, consiste na degradação e no descuido a que se relegara o ensino da língua, na imiscuição de direções históricas (*historischer*) supostamente científicas e, finalmente, na vinculação de certos exercícios requeridos nos ginásios ao espírito questionável da vida pública jornalística. Donde a conclusão de Nietzsche: todos estes fenômenos, verificáveis nos cursos de alemão, fornecem a triste certeza de que a seiva e a força salutares que se encontravam na antiguidade clássica não foram cogitadas, nem mesmo imaginadas ou adivinhadas, no interior dos ginásios alemães. No entanto – pondera o filósofo – estas forças poderiam transformar-se em armas aptas a combaterem a barbárie que predominava na civilização alemã do final do século XIX (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 693-694).

Ora, já na Primeira Conferência, Nietzsche chamava a atenção para duas correntes que dominavam os estabelecimentos de ensino na Alemanha no final do século XIX. Aparentemente opostas uma à outra, elas terminavam, no entanto, convergindo para um único e mesmo ponto nos seus resultados igualmente nocivos. Uma destas correntes reivindicava a ampliação, extensão e difusão máximas da cultura (*Bildung*), enquanto que a outra pugnava pela redução e o enfraquecimento desta mesma cultura. Enquanto, pois, a primeira exigia que a cultura se estendesse às mais vastas camadas e esferas da sociedade, a segunda sugeria, ao invés, que ela abdicasse de suas mais elevadas, nobres e sublimes ambições e, destarte, se colocasse a serviço de qualquer

forma de vida, por exemplo, daquela do Estado. Mas em que finalmente consistia este apelo a uma extensão e ampliação máximas da cultura? Para Nietzsche, o que realmente estava em jogo aqui era um dos dogmas mais propalados da economia política da época. Tenhamos o máximo de conhecimento e de cultura – proclamava este dogma – logo, teremos também o máximo de produção, de necessidade, de consumo e, conseqüentemente, de felicidade. O objetivo e a finalidade da cultura são, pois, deslocados para um plano meramente utilitário, onde o que importa em primeiro lugar é a rentabilidade, o lucro e, portanto, o maior ganho possível de dinheiro e, supostamente, de felicidade. Em tal situação – completa o filósofo – a verdadeira tarefa da cultura não poderia ser outra senão a de formar (*bilden*) o maior número possível de pessoas “correntes”, assim como se costuma falar de uma moeda “corrente”. Por conseguinte, quanto mais “pessoas correntes” existirem, tanto mais próspero e contente será o seu povo, de sorte que o desígnio das instituições de ensino modernas deve ser exatamente o de fazer com que cada um progrida a ponto de tornar-se uma pessoa “corrente”. Isto também implica: formar, instruir, cultivar (*ausbilden*) cada um de modo a poderem extrair da sua medida de conhecimento e de saber a máxima medida possível de felicidade e de lucro. Em contrapartida – enfatiza o discípulo de Dioniso – passa-se a odiar toda cultura (*Bildung*) que valorize a solidão, que assinala finalidades colocadas acima e além do dinheiro e do lucro, que necessite, enfim, de muito tempo para poder maturar e aprofundar seus propósitos. Costuma-se, pois, tentar afastar estas visões divergentes da tendência comum acoimando-as de “egoísmo superior” ou de “epicurismo imoral da cultura” (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 667-668).

Ora, em conexão com a tendência geral que vê na educação uma finalidade útil, prática, visando ao lucro, Nietzsche irá igualmente ridicularizar a propensão a estimular a especialização nas diferentes ciências e nos diferentes saberes. O sábio, isto é, o estudioso ou o erudito (*Gelehrte*) que se especializa exclusivamente numa área particular do conhecimento é semelhante – diz o filósofo – a um operário de fábrica que, durante toda a sua vida, não fez outra

coisa senão tornear um tipo de parafuso ou de peça para um determinado utensílio ou uma determinada máquina. Certo – ironiza Nietzsche – nesta especialização ele alcançará uma virtuosidade e uma habilidade dignas de todo apreço. O mais lamentável porém – objeta o autor de *Zaratustra* – é que, na Alemanha do final do século XIX, se verifica não somente uma exaltação em torno desta limitada especialização de seus eruditos, mas também um distanciamento cada vez maior, por parte destes mesmos eruditos, de uma verdadeira e genuína cultura (*Bildung*). Convém notar que, na perspectiva nietzschiana – e nos “escritos trágicos” em particular – o erudito (*der Gelehrte*), ao contrário do artista, do gênio e do poeta, representa tudo aquilo que é da ordem da lógica, da meticulosidade científica, da fria e rigorosa ilação obtida através da cadeia dos conceitos e do cálculo. De sorte que, na sua ausência de criatividade e inventividade poéticas, ele personifica não a vida, mas o esclerosamento, o congelamento, a ossificação ou, numa palavra, a morte da cultura. Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche considera a exaltação da ciência e a exploração do homem que dela decorre como um princípio aceito sem nenhuma vergonha pela maioria dos alemães. Eis a razão pela qual ele se interroga: “Quem ainda se pergunta que valor pode ter uma ciência que usa assim de suas criaturas como um vampiro?” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 670).

Assim, o discípulo de Dioniso vê o resultado desta degradação da cultura manifestar-se precisamente nisto: em todas as questões de natureza séria – notadamente naquelas que dizem respeito aos mais elevados problemas filosóficos – o homem de ciência enquanto tal perdeu o direito de cidadania. Pior ainda: em seu lugar surgiu a voz do jornalismo, “esta camada viscosa de cola” que atualmente se imiscui entre as ciências e que se arvora no direito de a elas substituir-se. O jornalismo – declara Nietzsche – se revela como a afluência de duas correntes que, embora partindo de pontos inicialmente diversos, terminam por encontrar-se e coincidir nos seus resultados finais. Uma destas correntes tem o papel de ampliar e difundir, enquanto que a outra se encarna em reduzir e limitar. Nisto elas sabem dar-se as mãos: na difusão e

propalação de notícias, na manipulação e imbecilização da opinião pública. Segundo o autor de *Zarathustra*, o jornalista ocupou o lugar do homem culto, de sorte que aquele que – mesmo em se tratando de um erudito, de um *Gelehrte* – tenha ainda pretensões à cultura, apoia-se habitualmente nesta “camada viscosa de cola” que cimenta, engessa e enrijece todas as formas de vida, todas as classes, todas as artes, todas as ciências. Toda a educação. É no jornal, conclui Nietzsche, que culmina o desígnio particular da idade contemporânea a respeito da cultura: “O jornalista, o servo do instante, tomou o lugar do grande gênio, do guia de todos os tempos, do libertador do instante” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 671).

Se, pois – a partir das considerações que acabei de tecer em torno do ensino, da ciência e do jornalismo –, é esta a situação cultural em que se encontrava a Alemanha no final do século XIX, em que consistia – para retomar e intensificar o que já desenvolvi mais acima – a atuação do Estado e da filosofia na esfera da educação?

3. O papel do Estado e do filósofo na educação

Depois de ter publicado *O nascimento da tragédia* e escrito *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* em 1872, Nietzsche dá ao público, em 1873, *David Strauss, o devoto e o escritor*. Este é o primeiro livro do conjunto de quatro obras que o filósofo depois intitulou: *Considerações extemporâneas*. Nesta primeira *Extemporânea*, ele escarnece, já nas primeiras páginas, o orgulho nacional que se apoderara do povo e do Estado alemães a partir do sucesso militar obtido pela guerra franco-prussiana de 1870–1871. Como se sabe, o rei Guilherme I convidara Bismarck para fazer parte do Conselho da Prússia em 1862. De 1864 a 1871, Bismarck realiza sua política de unificação da Alemanha sob a égide da Prússia. Após haver vencido a Áustria na batalha de Sadowa, em 1866, ele cria a Confederação da Alemanha do Norte. Em seguida, terminada a guerra franco-prussiana de 1870–1871, que resultou na capitulação e anexação da Alsácia-Lorena, ele proclama o Império alemão em

Versalhes, 18 de janeiro de 1871. No dia 16 de julho de 1871, o exército prussiano desfila triunfalmente pelas ruas de Berlim. Bismarck é então promovido a chanceler do Império (*II Reich*) e instaura uma política autoritária e centralizadora.

Ora, das consequências desta retumbante vitória – assevera Nietzsche em *David Strauss, o devoto e o escritor* – a mais grave de todas consiste no erro geral, difundido através da opinião pública, de que a cultura (*Kultur*) alemã também saíra vitoriosa (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 159). Resta saber o que esta mesma opinião pública entende pela noção de cultura. Porque, na perspectiva do discípulo de Dioniso, uma cultura se define notadamente pela unidade de estilo em todas as expressões – artísticas, filosóficas, religiosas, linguísticas, literárias – da vida de um povo. Todavia, o acúmulo quantitativo de conhecimentos, de dados, de informações e instruções – para não falar de superioridade bélica ou de triunfo miliar – não constitui de modo algum um meio ou um sinal de superioridade cultural. Pelo contrário, tudo isto pode revelar-se como uma barbárie, vale dizer, uma falta ou, pior ainda, uma mixórdia ou um amálgama de todos os estilos encontrados e colocados um ao lado do outro (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 163). Não menos deplorável é constatar que uma cultura – como aquela que caracteriza a Alemanha nas últimas décadas do séc. XIX – fora apropriada e utilizada pelo Estado para legitimar-se política e ideologicamente. É o que Nietzsche fará ressaltar na terceira *Extemporânea*, publicada em 1874 e cujo título sintomático é: *Schopenhauer como educador*.

A este propósito, deve lembrar-se o leitor do que eu mencionei nas últimas linhas da *seção 1* destas reflexões, a saber: é bem possível que, através do breve ensaio, *A relação da filosofia schopenhaueriana com uma cultura alemã*, tenha projetado Nietzsche desenvolver um estudo mais aprofundado sobre a figura e o papel do filósofo ideal em confronto com a cultura e o Estado alemães. E, efetivamente, no capítulo 6 desta obra – *Schopenhauer como educador* – o filósofo chama a atenção para o “egoísmo do Estado” que, segundo ele, deseja a máxima disseminação e generalização da cultura e dispõe,

ao mesmo tempo, dos mais eficazes instrumentos para satisfazer e realizar esta intenção. Todavia, Nietzsche avança pronta e veementemente estas ressalvas: supondo-se que o Estado se saiba suficientemente forte para não somente desencadear suas energias, mas também, e sobretudo, para ligá-las e canalizá-las em tempo oportuno; supondo-se, de resto, que a sua base seja suficientemente ampla e segura para sustentar toda a estrutura da formação e educação do país; supondo-se, pois, tudo isso, não se pode fugir à conclusão de que a difusão da cultura (*Bildung*) entre seus cidadãos irá beneficiar tão somente o Estado e, conseqüentemente, a sua luta na competição com outros Estados (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 388-389). Curiosamente, ao falar do desencadeamento e encadeamento da energia que sabe utilizar o Estado para a consecução de seus propósitos, Nietzsche recorre à metáfora do moinho de água para, logo em seguida, lembrar que o cristianismo, “uma das mais puras revelações do impulso para a cultura (*Kultur*)”, foi também utilizado de diversas maneiras para mover o moinho político, que é o poder estatal. Mas, assim fazendo, “ele (o cristianismo) se tornou gradual e radicalmente doente, hipócrita, mentiroso, degenerando-se até chegar a uma contradição com o seu alvo original” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 389). Tão sutis e dissimulados são, porém, os mecanismos empregados pelas forças do Estado que, por mais que ele promova a cultura (*Kultur*) de maneira viva e ostensiva, nada finalmente se torna conhecido de seus verdadeiros fins. É que o Estado – assevera Nietzsche – embora apregoando em alta voz os seus serviços à cultura, não procura alcançar outros objetivos senão aqueles de sua própria existência e de seu próprio bem-estar (Cf. Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 400).

Se agora nos transpusermos ao capítulo 4 desta mesma obra (*Schopenhauer como educador*), veremos que Nietzsche não somente volta a criticar – como já o fizera em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e em *David Strauss, o devoto e o escritor* – a ingerência da imprensa na vida cultural de sua época, mas também deplora, com ironia e sarcasmo, o aviltamento daqueles educadores – mormente quando se trata de filósofos – que se dedicam de corpo e alma ao serviço e ao culto do Estado. Efetivamente, ao

zombar do *otimismo* que grassara entre os alemães após o triunfo das guerras de unificação, o autor do *Nascimento da tragédia* chega à conclusão de que o real núcleo do problema está em que a fundação do novo *Reich* representou um verdadeiro golpe para todo filosofar *pessimista*. Aqui convém lembrar que, ao publicar *Schopenhauer como educador* (1874), Nietzsche ainda se achava bem próximo das intuições de base que desenvolvera nos primeiros “escritos trágicos”, e no *Nascimento da tragédia* em particular. Nestes escritos, os gregos são apresentados não como *otimistas*, mas como artistas que, lançando um olhar sobre os aspectos sombrios e aterradores da existência, souberam transformar e transfigurar o sofrimento em obra de arte. Com isto, eles não somente justificavam esteticamente o mundo, mas também diziam “sim” à vida e a tudo aquilo que ela contém de belo, de fértil, de terrível, de potente, de horrendo, de tremendo e de cruel. Curiosamente, estas mesmas intuições serão retomadas, ampliadas e aprofundadas no último período produtivo do filósofo, quando estes e outros temas serão relidos, reinterpretados e revalorados na perspectiva da *vontade de potência*.

É bem verdade que Nietzsche começa a se demarcar de Schopenhauer – no que diz respeito à negação schopenhaueriana da vontade – já no *Nascimento da tragédia* e nos fragmentos póstumos a ela relacionados. Todavia, em *Schopenhauer como educador* – e como o título já deixa adivinhar – é a figura do autor de *O mundo como vontade e representação* que ressalta como o pensador que, *pessimistamente*, solitariamente, propositadamente, se coloca à margem do Estado e de suas seduções. Eis a razão pela qual Nietzsche admoestava a todo aquele que procurasse responder à questão de saber o que significava um filósofo como educador. Ele devia primeiramente contestar a atitude que se achava difundida e ardorosamente defendida pelas escolas e, principalmente, pelas universidades alemãs daquela época. Assim:

É uma vergonha e um opróbrio que uma tão nauseante e idolátrica bajulação possa, nos dias de hoje, ser efetuada por homens supostamente pensantes e honoráveis, – repita-se – esta é uma prova de que não mais se tem a mínima

noção de quão distante se acha a seriedade da filosofia da seriedade de um jornal (Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 364-365).

Para o autor de *Zaratustra*, portanto, a figura do filósofo, e notadamente do filósofo educador, é totalmente incompatível com a submissão e a veneração que se prestam ao Estado. Um pensador que agisse desta forma, ou seja, que se submetesse às regras e à finalidade do Estado, em nada diferiria de um jornalista. Inversamente, Schopenhauer se apresenta, aos olhos de Nietzsche, como um verdadeiro filósofo, porquanto ele é livre, independente e ousado na sua maneira de pensar e de exercer o magistério. Ao contrário de Kant, o “chinês de Königsberg”; ao contrário também de Hegel – que, em *Para além de bem e mal*, serão acoimados de “operários da filosofia” –, e à semelhança de Platão na antiguidade, Schopenhauer não fez desta ciência um meio para ganhar o pão nem tampouco para render tributo ao Estado. A este propósito, o discípulo de Dioniso é peremptório ao afirmar que a “liberdade” que o Estado concede a alguns homens em favor da filosofia nada tem a ver com uma autêntica e genuína liberdade. A “liberdade” que outorga o Estado se revela antes como um emprego para alimentar e manter submissos aqueles cuja ideologia vem corroborar, legitimar e justificar sua hegemonia política. Neste sentido, Nietzsche vê em Hegel o pensador por excelência, de cuja filosofia o Estado prussiano se apropriou para ratificar, consolidar e intensificar o seu culto e a sua idolatria. Mas, antes de Hegel, diz o filósofo: “Kant já se mostrara respeitoso, servil e sem grandeza nas suas relações com o Estado” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 414). Consequentemente, se alguém pretender ser filósofo sob a égide e o patrocínio do Estado, deverá igualmente estar pronto para renunciar à sua própria liberdade e, portanto, para se privar da busca da verdade em todas as suas dimensões e manifestações. Ele deverá, de resto, colocar o Estado acima da verdade; e não somente o Estado enquanto tal, mas também aqueles fatores e aquelas instituições que, de um modo ou de outro, concorrem para a consecução ou o fortalecimento de seus fins: uma determinada forma de religião, de ordem social, de organização miliar, etc. Donde a conclusão de

Nietzsche, sob a forma de interrogação: haverá por acaso já existido algum filósofo universitário que se tenha perguntado sobre toda a extensão de suas limitações e obrigações? E a ele mesmo de responder: “Não o sei. Se algum deles já o tiver feito e, mesmo assim, tiver continuado um funcionário do Estado, foi em todo caso um mau amigo da verdade; se nunca o tiver feito – então eu diria que ele ainda não fora amigo da verdade” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 415). Assim, todo aquele que colocar os ditames do Estado ou de qualquer autoridade acima e além da busca da verdade, pode ser ou tornar-se um erudito, ou um pesquisador, mas jamais um filósofo.

Conclusão

Através das reflexões que eu acima desenvolvi em torno das relações entre a cultura, a educação e o Estado alemão na segunda metade do século XIX, uma questão não cessou de se insinuar, de se impor e de se evidenciar, sobretudo nesta última seção. Esta interrogação diz respeito não somente ao modo de como Nietzsche considerava a civilização moderna comparada à cultura helênica, mas principalmente à sua maneira de conceber o Estado em ambas as civilizações. Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e nas duas *Considerações extemporâneas* de que nos ocupamos (*David Strauss, o devoto e o escritor; Schopenhauer como educador*), Nietzsche critica o Estado prussiano naquilo que ele tem de autoritário, de centralizador, de idolátrico, e na sua pretensão de se arvorar como um guia e um fator da cultura. Aliás, se nos ativermos à realidade das coisas, dificilmente se poderia imaginar um Estado – por mais democrático que este se apresentasse – sem esses atributos ou sem, pelo menos, uma dissimulada ou confessada aspiração para alcançá-los. E, com efeito, na sua acepção hodierna, o Estado significa o máximo ordenamento jurídico que governa uma sociedade situada num determinado território e que, monopolisticamente, exerce sobre esta uma função legislativa que supõe, inclusive, o uso da força. Foi a partir do Renascimento que esta concepção começou a se configurar e a se consolidar teoricamente. Foi também neste

período e, mais precisamente, no *Príncipe* (1513) de Maquiavel, que o termo “Estado” se fixou e se difundiu na literatura política. Já a Grécia antiga não constituía um Estado nos moldes em que esta instituição se apresentaria nos tempos modernos. A *pólis*, tal como Atenas, compreendia a um só tempo a cidade, a região ao seu redor e o conjunto de cidadãos (*politai*) que nelas exerciam suas respectivas funções. Quanto mais estas funções se realizassem de maneira plena e condizente com as exigências da *pólis*, tanto mais seus cidadãos seriam considerados virtuosos, porquanto eles se teriam pautado por aquilo que, na visão de Platão e de Aristóteles, a alma tem de mais excelente: a *areté*.

O mais surpreendente, contudo, é constatar o entusiasmo, a admiração e os encômios com que Nietzsche rodeia o Estado na época clássica da Grécia. Isto, ele o faz num breve, denso, ambíguo e original ensaio, justamente intitulado: *O Estado grego*. Este estudo faz parte daquela série de textos póstumos, cujo título é: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (1872). Ora, se nas obras em que acima nos detivemos, o filósofo não poupa nem crítica, nem ataque, nem ironia contra o autoritarismo e a ingerência do Estado prussiano na educação e na cultura, ele vê o Estado grego antigo como um espaço, um caminho, um instrumento ou um meio de que se serve a natureza para produzir a sociedade, a cultura e, em última instância, o artista e o gênio. É o que ele assevera de maneira nítida e peremptória: “Tudo isto exprime a formidável necessidade do Estado; sem ele a natureza não poderia chegar, por intermédio da sociedade, à sua libertação no brilho e na irradiação do gênio” (Nietzsche, 1999, vol. 1, pp. 770-771). Mas de que expressão se trata? Trata-se, segundo Nietzsche, do instinto ou da vontade que se encontra na natureza, ou que se manifesta pela natureza, e que, nestes “escritos trágicos”, é às vezes apresentada como que dotada de um desígnio, uma intenção, uma meta, um fim. Por isso ele afirma: “Vemos aqui novamente com que impiedosa obstinação a natureza forjou – para chegar à sociedade – o cruel instrumento que é o Estado, isto é, este *conquistador* de mão férrea que nada mais é senão a objetivação do instinto que acima designamos” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p.

770). Mais curioso ainda é ler, num fragmento póstumo anterior ao *Estado grego* – fim de 1870 – abril de 1871 – a seguinte declaração: “O Estado era um meio de realização da arte: por isso, devia o desejo ávido do Estado fazer-se o mais intensamente possível nos círculos que necessitavam da arte” (Nietzsche, 1999, vol. 7, p. 142).

Essas “contradições” levaram mais de um estudioso a se perguntar: o que finalmente levou Nietzsche a, de um lado, enaltecer o papel do Estado na gênese e no desenvolvimento da cultura helênica e, de outro, a criticar a intervenção do Estado prussiano na Alemanha contemporânea? Na verdade, esta questão poderia aplicar-se não somente à relação, Estado – Cultura, mas também à relação, cultura helênica – civilização moderna. Em sua obra intitulada, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Tracy Strong observa que, à diferença de Leo Strauss, Hannah Arendt, Eric Voeglin e, às vezes, Sheldon Wolin, Nietzsche não considera a civilização grega clássica como um modelo ou um exemplo a ser seguido pelos tempos modernos. Para Strong, o discípulo de Dioniso não vai buscar na Grécia um paradigma ou um critério que sirva de corretivo ou de lição para as situações típicas da Europa em geral e da Alemanha em particular. Ao invés, pois, de ressaltar as semelhanças entre o mundo presente e o mundo helênico na tentativa de nele encontrar uma solução para a crise de valores do século XIX, o que Nietzsche realmente queria mostrar, diz Strong, era a ausência de relações e as diferenças de base que a ambos caracterizavam. (Cf. Strong, 1988, pp. 191-192).

Na minha perspectiva, todas essas tentativas de solução não parecem levar em conta o que principalmente se desenvolve e se desenrola na *escrita*, na visão e no método fundamental de Nietzsche. Procurar descobrir o que, em última análise, tinha em mente o pensador do *eterno retorno* se revela tão ingênuo – para não dizer simplório – quanto tentar abolir, amenizar ou reconciliar aquilo que alguns denominam suas “contradições”. Outros, como Michel Haar, chegam mesmo a falar de “contradições aparentes”. Ora, uma “contradição aparente” não é mais uma contradição! Por que então continuar a falar sobre ela?

Certo, Nietzsche exalta sobremaneira a cultura helênica, mas ele não o faz de maneira total e incondicional, como vimos com relação a Sócrates e a Eurípedes, que ele considera os destruidores da arte e da sabedoria trágicas. É também verdade que, no mesmo *Nascimento da tragédia*, ele ressalta a decadência que caracteriza a civilização contemporânea, que ele chama de “alexandrina”. Todavia, no capítulo 19 da mesma obra, o solitário de Sils-Maria apostava na renovação da sabedoria trágica e no renascimento da música dionisíaca pela música alemã, a qual, ressurgindo na “sua marcha soberana e solar”, conduzia “de Bach a Beethoven e de Beethoven a Wagner” (Nietzsche, 1999, vol. 1, p. 127).

Quero com isto significar que em Nietzsche não se encontra a última palavra, a última interpretação, a última valorização nem, portanto, a última verdade. É o que eu designo pela expressão, *a escrita do paradoxo*, cujo desenrolar revela – e esconde simultaneamente – a multiplicidade de perspectivas, de leituras e releituras que o desejo não cessa de acarretar e de engendrar. Assim, é também possível que um leitor solerte – ao comparar as críticas e os encômios que Nietzsche tece ao longo dos “escritos trágicos” – chegue a esta conclusão: a cultura helênica e a civilização contemporânea eram dois espelhos diferentes nos quais o autor de *Zaratustra* contemplava a sua face distorcida, face que ele amava e odiava ao mesmo tempo.

Referências

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, 336 p.
- COLLI, Giorgio. *Scritti su Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1986, 211 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/New York: De Gruyter, 1999, vol. 1 (924 p.), vol. 7 (840 p.), vol. 14 (778 p.).
- STRONG, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1988, 392 p.