

# Provocações extemporâneas à ideia contemporânea de inclusão no contexto da filosofia nietzscheana da cultura e suas implicações na educação

*Laurici Vagner Gomes*

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP); especialista e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); professor do Departamento de Fundamentos Sócio-Históricos-Filosóficos da Educação da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (FaE-UEMG).

laureci-gomes@uol.com.br

85

## Resumo

Este artigo é uma tentativa de construir elementos para identificar, compreender e problematizar as bases ideológicas de sustentação do sentido e da pragmática das concepções contemporâneas de inclusão. Para isso, o ponto de partida é a filosofia nietzscheana da cultura, no interior da qual se apresenta a veemente crítica do filósofo à racionalidade socrático-platônica, ao cristianismo, à democracia, aos ideais civilizatórios e às ideias modernas, que inclui também a crítica aos estabelecimentos de ensino na modernidade.

**Palavras-chave:** cultura; educação; inclusão, Nietzsche.

A palavra extemporâneo, em seu sentido literal, significa fora do tempo. Encontra sua origem no latim *in-tempestivus* (intempestivo). O sufixo *in* expressa negação ou privação. Em sua origem latina a palavra *tempestivo* significa oportuno. Dessa forma, em sua raiz etimológica, *intempestivo* significa inoportuno, ou seja, algo inconveniente, não apropriado. Juntando as duas caracterizações, podemos dizer que extemporâneo é tudo aquilo que está fora do pensamento e das ideias hegemônicas de uma determinada época, fora das convenções, daquilo que se estabelece como verdadeiro em um determinado momento do tempo e, por isso, se revela como inoportuno e inconveniente.

Já a palavra contemporâneo indica tudo aquilo que nos filia a uma determinada época, que nos torna participantes em conjunto de um momento do tempo, momento no qual compartilhamos a experiência de um determinado instante. Nesse sentido, somos contemporâneos de alguns fatos, certos acontecimentos, determinadas pessoas, mas também de ideias, concepções de mundo que se tornam hegemônicas e passam a ter um estatuto de verdade num determinado contexto.

No âmbito da filosofia, a expressão extemporâneo revela o campo de onde partiremos para provocar a ideia contemporânea de inclusão: o pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Desde suas obras de juventude, Nietzsche qualificava seu pensamento e sua filosofia como extemporâneos, sendo que esse posicionamento é uma chave para entender seu combate às “idéias modernas”. Combate que, apesar de todas as mudanças que podemos observar ao longo de sua obra, permanece e impulsiona sua filosofia do martelo<sup>1</sup>. Nesse sentido, podemos nos questionar diante da crescente curiosidade em torno da figura do filósofo, inclusive no Brasil: a filosofia de Nietzsche é atual ou continua extemporânea? Nietzsche dedica sua filosofia aos homens do futuro, espíritos livres que, rompendo com toda gregariedade<sup>2</sup>, convenções sociais e moral, poderão gerar o “super-homem”, um homem novo para o qual o conceito de homem até agora utilizado não serve mais, o homem da grande saúde. O super-homem é fruto da libertação humana da doença metafísica, da crença num além-mundo, crença que encontra seu primeiro golpe no que Nietzsche caracteriza como “morte de Deus”.

O super-homem, como é apresentado na primeira parte de “Assim falava Zaratustra”, é o antídoto contra os envenenadores da Terra, aqueles que ali-

<sup>1</sup> Qualificação dada pelo filósofo em sua obra “Crepúsculo dos ídolos”, publicada em 1888, para definir sua atividade filosófica como uma ação de derrubar ídolos.

<sup>2</sup> Nietzsche utiliza-se dessa palavra para caracterizar o homem comum, o homem enquanto rebanho, massa.

mentam esperanças ultraterrenas. O super-homem é uma resposta, uma saída para a “morte de Deus”, morte que é expressão máxima de uma profunda crise, cujas consequências abater-se-ão profundamente sob o homem e a cultura. A “morte de Deus” é também a crise de uma universalidade conceitual alicerçada em valores que até então eram considerados superiores. É a crise da própria ideia de eternidade e, conseqüentemente, da crença em uma realidade supra-histórica. Afirmar a “morte de Deus” é pré-condição para o projeto de construção do super-homem. Isso significa não só combater os valores oriundos do pensamento metafísico-moral, alicerçados na ideia de que existe um mundo verdadeiro, eterno, um mundo do ser por trás das aparências, do devir; mas combater também as concepções teleológicas do tempo que sustentam as ideias de progresso, que estão na base do que Nietzsche caracteriza como “idéias modernas”.

De maneira simples e resumida, podemos dizer que, como nos apresenta Nietzsche, na modernidade substitui-se a crença em Deus, sustentáculo da crença em um além-mundo, pela crença no progresso como gerador de um bem-estar humano na Terra. Para gerar o super-homem, é necessário enfrentar a ideia de que não há progresso e sim eterna repetição de tudo aquilo que já foi, ou seja, é necessário enfrentar o dramático pensamento do eterno retorno. Como nos indica a trajetória dramática de Zarathustra, o super-homem é fruto do abandono de todas as concepções teleológicas do tempo, da crença num bem-estar terreno almejado pelas filosofias do progresso<sup>3</sup> e do abandono das utopias políticas que procuram fazer o céu na Terra, entre as quais Nietzsche enquadra as ideologias socialistas. O super-homem é aquele que devolve o sentido à Terra, é o portador de uma “gaia ciência” e isso pressupõe a compreensão e a incorporação do sentido trágico da existência.

## **A crítica ao socratismo e a defesa da cultura trágica**

Podemos dizer que ao longo de sua obra, Nietzsche procura leitores que incorporam esse sentido trágico da existência. Somos conduzidos a essa dramática incorporação desde seu primeiro livro publicado, “O nascimento da tragédia”. Nossa necessidade ancestral de nos libertarmos da condição finita e frágil, na qual encontramos submetido o nosso desejo de acharmos uma saída e nos salvarmos de nossa condição humana, nos faz partilhar dos esforços do

<sup>3</sup> Nessa construção um dos principais alvos de Nietzsche é a filosofia hegeliana.

Rei Midas em capturar Sileno, o diabo da floresta, companheiro de Dioniso, mito citado por Nietzsche em seu primeiro livro:

reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Porque que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer (NIETZSCHE, 1993, § 3).

A sabedoria de Sileno afirma que o melhor para os homens não está ao alcance destes não ter nascido. Diante dessa irreversível condição trágica, Sileno apresenta o que seria melhor: morrer o mais depressa possível, uma saída extremamente niilista. Segundo Nietzsche, a religião e a arte grega, em todo seu processo de formação, representam o esforço de assumir essa condição trágica sem cair no niilismo. Como nos diz o filósofo em seu primeiro livro publicado: “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (NIETZSCHE, 1993, § 3).

88

Como caracteriza Nietzsche, “o mundo intermédio dos Olímpicos” surge como “rosas a desabrochar da moita espinhosa” (NIETZSCHE, 1993, § 3). Diante da condição trágica do existir, os gregos criaram sua arte e religião como tônicos, estimulantes da vida. Através de suas divindades, teatro, música e poesia, os gregos, mesmo diante da condição trágica da vida, foram seduzidos a continuar vivendo<sup>4</sup>. Os gregos eram dotados de impulsos artísticos que transfiguravam a existência, o Olimpo seria fruto dessa criação artística grega. Através de sua arte, os gregos colocavam sobre si um espelho que transfigurava a realidade trágica, envolvendo-a num “véu de maia”<sup>5</sup>, um manto de ilusão. Segundo Nietzsche, os gregos entenderam a necessidade da ilusão não como fuga da realidade, mas como um complemento necessário à afir-

<sup>4</sup> “O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a ‘vontade’ helênica colocou diante de si um espelho transfigurador” (NIETZSCHE, 1993).

<sup>5</sup> Expressão que Schopenhauer recolhe da sabedoria hindu, palavra sânscrita, que geralmente é traduzida como ilusão e é utilizada pelo filósofo de “O mundo como vontade e representação” para se referir ao princípio de individuação, a forma do tempo e de espaço.

mação da condição trágica de todo existir individual.

A afirmação da condição trágica e o “véu de maia” que envolve os indivíduos protegendo-os do niilismo, da “negação budista da existência”, foram possíveis aos gregos, segundo Nietzsche, devido a um acontecimento raro, o elo entre duas pulsões artísticas: o apolíneo e o dionisiaco. A eterna luta entre essas duas “pulsões artísticas da natureza” marca todo desenvolvimento da história e da cultura humana, uma luta entre a arte do figurador plástico (Apolo) e a arte não-figurada da música (Dioniso). Apolo é o “deus dos poderes configuradores”, do olhar solar, da luz, da “consagração da bela aparência” (NIETZSCHE, 1993, § 1). Apolo é o gerador do “véu de maia”, do manto de ilusão, o produtor de todas as artes figurativas que tornaram possível aos gregos a construção de um “espelho transfigurativo” (*ibid*). Apolo envolve o indivíduo no manto de ilusão e, dessa forma, o protege de sua condição trágica, mantendo suas fronteiras, ocultando sua triste condição, tal como revelada por Sileno. Já Dioniso é o êxtase, é o rompimento de todas as fronteiras que separam os indivíduos, é a quebra da individuação, da medida e das leis que protegem os indivíduos; é a divindade que faz o indivíduo se afundar no mais completo autoesquecimento, esquecendo todas as deliberações, limites e preceitos apolíneos. Se Apolo é o Deus das artes plástica, Dioniso é o deus da música.

89

Essas duas pulsões artísticas da natureza se expressam no homem através de dois estados fisiológicos distintos: o sonho e a embriaguez. O estado fisiológico do sonho representa a arte apolínea, enquanto a embriaguez representa o dionisiaco. Toda arte imagética, figurada, tem sua origem no estado fisiológico do sonho, estado onde todos nós somos, individualmente, artistas. O onírico nos possibilita experimentar os aspectos mais cruéis e dolorosos da existência, os sentimentos mais intensos e contraditórios, sem nos aniquilar, diferentemente do que pode acontecer se esses aspectos se apresentarem no estado de vigília.

A música é a arte dionisiaca que nos conduz à embriaguez, à quebra da individuação, de tudo aquilo que separa os indivíduos, que os enclausura neles mesmos. A pulsão dionisiaca nos transfigura, nos faz romper as regras, as convenções, as medidas. Dioniso é o deus da fúria sexual, da orgia, da aniquilação do indivíduo e de sua conciliação com a natureza. Dioniso rompe o “véu de maia” e revela nossa animalidade por trás de todas as regras culturais, das convenções. Dessa forma, através da embriaguez dionisiaca, a natureza se reconcilia com seu filho perdido, o homem. As barreiras que separam as pessoas se desvanecem, o homem passa a pertencer a uma nova comunidade onde,

afetado pelo impulso dionisíaco, canta e dança, pois “desaprendeu a andar e falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares” (NIETZSCHE, 1993, § 1). O dionisíaco exprime a vontade humana de voltar a uma condição onde ainda não se constituiu como indivíduo.

Segundo Nietzsche, o mundo helênico conseguiu inverter a sabedoria de Sileno: para os helenos a pior de todas as coisas passa a ser morrer logo e a segunda pior morrer um dia. Inverter a sabedoria de Sileno não é simplesmente negá-la, ou corrigir essa condição trágica que se apresenta a todos os homens, mas sim transfigurá-la. Isso se efetivou, segundo o filósofo, devido à aliança estabelecida pela arte grega entre Apolo e Dioniso. Através do teatro trágico, Apolo dá voz a Dioniso, e este, por sua vez, passa a falar a língua daquele. Dioniso fala a língua de Apolo e o rompimento da individuação deixa de ser algo bárbaro, cruel e selvagem, como até então se apresentará em outras culturas, e se transforma em arte, passa a ser representado pela imagem onírica, pelo mito.

No destino do herói trágico de Prometeu, Édipo, os homens se projetam, se reconhecem, se “enxergam” no drama vivido por ele. No sucumbir desse herói os homens experimentam o fundo metafísico da existência e se reconciliam com o uno-primordial, com a vontade que está na natureza para além de toda individuação. No teatro trágico, os homens aprendem que a fonte de toda dor é o despedaçamento da natureza em indivíduos. O drama que a cena trágica nos apresenta é o drama do deus Dioniso, o deus despedaçado. Como afirma Nietzsche, todos os personagens da tragédia são máscaras de Dioniso e representam seus sofrimentos diante do dilaceramento.

Como nos apresenta o jovem Nietzsche em “O nascimento da tragédia” de 1872, a condição trágica da existência humana não pode ser corrigida, mas somente justificada pelo júbilo, pelo êxtase gerado através do sentimento de sublimidade<sup>6</sup> despertado pelo dionisíaco. Mas, com o advento de Sócrates no interior da cultura grega, a sabedoria trágica e a justificação estética da existência começam a dar espaço ao conhecimento científico e seu “instinto” de correção da natureza e da vida.

Nietzsche nos apresenta em seu primeiro livro publicado que Sócrates foi o verdadeiro responsável pelo ocaso da cultura trágica e pela ascensão do homem teórico, homem movido pela “inabalável fé de que o pensar, pelo fio

<sup>6</sup> “Conceito profundamente engastado na estética setecentista, mas que deriva do tratado de retórica de Longino, do século I, do sublime. O sublime é grandioso, temível e nobre, e tem por objetivo despertar sentimentos majestosos e de orgulho, bem como de temor e, por vezes, de terror.” (Dicionário Oxford de Filosofia)

condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo” (NIETZSCHE, 1993, §15). Nietzsche apresenta-nos a figura de Sócrates como o homem que não entendia a tragédia porque era movido pelo desejo de correção da natureza e da existência. Para o homem teórico, o que importa não é inverter o saber, trágico de Sileno sobre a condição humana, mas corrigir essa condição através da razão, do conhecimento. É esse instinto de correção que está por trás da atividade epistemológica e pedagógica de Sócrates, fundada na maiêutica e levada a cabo pelo imperativo “conheça-te a ti mesmo”. Sócrates apresenta-se no diálogo platônico *Teeteto* como um parteiro, aquele que ajuda a gerar, que não impõe ideias aos seus interlocutores, mas constrói, através do diálogo centrado no método de perguntas e respostas, a transição da “doxa” (opinião), conhecimento sempre relativo à “episteme”, o conhecimento universal. Diante disso, apresenta-se uma questão: como através do “conheça-te a ti mesmo” é possível chegar à “episteme”, ao universal?

Em “Platão e o problema educacional”, Scolnicov debruça-se sobre essa questão, compreendendo a passagem da “doxa” à “episteme”, levada a cabo pela maiêutica como a passagem do psicológico ao lógico, entendida como um processo de “reestruturação psíquica”, que seria, segundo o autor, “a meta da educação socrática e platônica” (SCOLNICOV, 2006, p. 18). A educação, nesses termos, deve proporcionar o conhecimento das ideias universais através de um mergulho radical na interioridade. Essa universalidade das ideias é garantida pela crença num mundo inteligível, verdadeiro e metafísico, causador do mundo sensível, aparente e corpóreo.

Dessa forma, o imperativo “conheça-te a ti mesmo” não conduziria a uma valorização do individual, do individualismo. Podemos dizer que, como nos indica Scolnicov, a aposta da filosofia socrático-platônico seria de que, mergulhando no indivíduo, chegaríamos ao universal. Esse mergulho possibilitaria aquilo que Platão em “A república” chama de “conversão da alma”, a libertação da alma do conhecimento sensível gerado pelo corpo, do mundo das sombras da caverna, para sua ascensão ao mundo inteligível das ideias, ao mundo exterior da caverna, ao mundo dos objetos reais. O fim dessa ascensão da alma ao inteligível é o conhecimento do bem em si, representado na alegoria da caverna pelo sol.

Como podemos observar em “A república” de Platão, a meta de toda educação é a razão, e o caminho que leva à “episteme”, ao conhecimento racio-

nal, é longo e árduo, poucos chegam até ele. Só aqueles que chegam até a contemplação do bem em si, estágio derradeiro da ascensão da alma, podem conhecer o bem comum, bem para o qual todas as leis da cidade devem se direcionar. O legislador, o homem que constrói as leis da cidade, é aquele que não se utiliza do conhecimento para fins próprios, para os seus interesses pessoais. Por isso deve ser formado não para buscar os prazeres do corpo, para satisfazer suas vontades, e sim para o conhecimento inteligível, que possibilita a conversão da alma, sua libertação do corpo. Sendo assim, esse homem não deve somente aprender as virtudes corporais, advindas dos hábitos, mas também deve se dirigir ao conhecimento dos fundamentos de todas as coisas. Platão no livro VII de “A república” indica quais são as ciências aptas para formar esse homem que irá dirigir os negócios públicos: a aritmética, a geometria e a astronomia.

92 Dessa pequena abordagem de pontos importantes da filosofia platônica, podemos observar a importância dada à educação, o significado dela no interior de sua filosofia e seus desdobramentos. Platão traz a ideia de que a educação se desenvolve de maneira processual e de que, no interior desse processo, as capacidades naturais dos indivíduos são avaliadas. Com Platão surge a academia, uma instituição responsável pela formação, que nasce para atender aos interesses da cidade. Seu objetivo principal não é formar eruditos vaidosos, zelosos de seu conhecimento particular, mas homens que ao superar os interesses pessoais através do estudo das ciências, possam atuar politicamente no sentido de tornar possível o bem comum.

Com a filosofia socrático-platônica e sua crença no conhecimento racional surge a ideia de uma instituição responsável pela formação, sendo que em “A república”, Platão debruça-se sobre o problema de como equacionar, da melhor maneira possível, as diferentes aptidões individuais, os diversos tipos de saberes e a importância deles para a vida política da cidade. Nesse sentido, Platão defende uma educação seletiva baseada na ideia da identificação das aptidões individuais como critério para a continuidade nos estudos. Esse processo se inicia por uma educação física do corpo através de bons hábitos e se prolonga até a educação da alma através das ciências, ensino que só é ministrado aos mais aptos.

A educação platônica, entendida como uma conversão da alma ao inteligível, é um processo de libertação do homem daquilo que o prende às leis inexoráveis da *physis*, o nascimento, o crescimento e a morte, através de sua



ascensão ao mundo metafísico inteligível das ideias eternas universais, conforme nos é apresentado pela alegoria da caverna. Essa libertação da *physis* através da racionalidade, segundo Nietzsche, é ilusória, mais do que isso é um sintoma de decadência, da perda da vigorosidade do herói trágico e da assunção do homem teórico, um homem fraco que, ao não suportar a condição trágica da existência, é guiado pelo desejo de correção da vida e da natureza. Livrar o homem da dor, da desmesura, corrigir as injustiças presentes na natureza, livrar o homem do mal através da crença na racionalidade, no conhecimento científico. Esses são os impulsos que, segundo Nietzsche, estariam na base da ciência ocidental que se inicia com a racionalidade socrático-platônica, impulsos que também alimentam os ideais civilizatórios.

## Civilização e niilismo: cristianismo e democracia

O instinto de correção da vida que encontra expressão no socratismo é o início da grande doença na Terra: o niilismo. Nietzsche vai mais longe: existe uma relação entre niilismo e civilização. O que caracteriza o niilismo para Nietzsche é a vontade de negar, que ao longo da história passa por três metamorfoses. Inicialmente caracteriza a vontade de negar em nome de valores superiores (niilismo negativo), depois caracteriza a vontade de negação desses próprios valores superiores (niilismo reativo) e, por fim, caracteriza a total indiferença com relação a todos os valores (niilismo passivo).

O niilismo negativo começa com a ascensão da filosofia socrática e sua valorização da racionalidade alicerçada na crença em um mundo metafísico inteligível por trás das aparências do sensível, da *physis*, em nome de um além-mundo verdadeiro, e se prolonga até o cristianismo. O sábio platônico é o homem que alcança a verdade, vive em contato com esse mundo supra-sensível e, experimentando-o em sua existência individual, toma contato com o universal, com o bem em si, ascendendo da “doxa” à “episteme”; vive em sua singularidade individual uma existência guiada pelas ideias universais e não por interesses subjetivos relativos. Com o advento do cristianismo, entendido por Nietzsche como “platonismo para as massas”, assistimos à aplicação dos ideais socráticos e platônicos ao homem simples, gregário. Nesse movimento, Nietzsche identifica um processo de “domesticação do homem”, que responde, segundo o filósofo, pelo nome de “civilização”. Como diz Nietzsche no “Anticristo”, o cristianismo “quer assenhorar-se de animais de rapina; seu mé-

todo é torná-los doentes - o debilitamento é a receita cristã para a domesticação, a ‘civilização’” (NIETZSCHE, 2007, §22).

Para Nietzsche, o cristianismo funda a civilização, espalhando para o povo a decadência fisiológica humana, advinda do socratismo. Porém, nesse movimento, assistimos às transformações, sendo que uma delas atinge justamente o espírito aristocrático no qual se guiava o platonismo. A marca do pecado original, da falta irreversível, é possuída por todos. O caminho da ascensão até o conhecimento do bem em si só é possível para aquele que se liberta da condição humana. A ligação entre o divino e a existência dos homens que assumem uma conduta dirigida pela verdade sofre uma transformação na transição do mundo grego para o mundo cristão. Se o divino fala através do homem grego, através da participação desse homem no mundo inteligível das ideias, e essa participação guia sua conduta, com o cristianismo esse mundo verdadeiro passa a ser inatingível, pois o homem está irremediavelmente preso ao mundo sensível: o mundo verdadeiramente platônico se torna o reino de Deus. A cisão platônica entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente radicaliza-se. O reino de Deus é prometido aos homens que se libertam de sua condição humana, ou seja, a participação no mundo verdadeiro só se realizará com a morte. O sábio e o virtuoso cristão agem no mundo esperando por uma redenção futura num além-mundo.

94

Segundo Nietzsche, toda cultura, formação histórica, é marcada pela presença de dominados e dominantes, pela existência de senhores e escravos. Mas o que torna possível a existência e a manutenção de uma sociedade cindida dessa maneira? Como os escravos, dominados, aceitam a submissão e não se redimem? A domesticação civilizatória levada a cabo pelo cristianismo foi legitimada através de um discurso metafísico, ou seja, através da promessa do reino de Deus que seria garantido para o homem bom, justo e piedoso. Primeira máxima: o reino de Deus não é desse mundo. Segunda máxima: o reino de Deus pertence aos pobres, aos simples de coração.

Com essas máximas, segundo Nietzsche, o cristianismo tornou possível a aceitação da condição de escravo nesse mundo através de uma vingança imaginária, alimentada pela crença num além-mundo. O reino de Deus é a recompensa pelo sofrimento, expressão máxima da justiça divina que através do juízo final corrige as injustiças naturais e humanas.

Mas, o que é o escravo para Nietzsche? É aquele que foi despossuído de sua força ativa, aquele que foi alijado daquilo que pode, de sua potência, é

aquele que não age e sim reage. Seu principal instrumento é a vingança, os valores que se materializam em suas concepções, ideais, discursos e juízos são sintomas desse desejo de vingança.

E o que é o senhor? Na perspectiva de Nietzsche, rompendo com a visão dialética advinda de Hegel, a existência do senhor não está diretamente relacionada à existência do escravo. O senhor é aquele que afirma a si mesmo, independente do outro. Senhores são aqueles que não foram separados daquilo que podem, são os criadores, aqueles que criam a partir de si. Os senhores não negam os escravos, mas são movidos pelo desejo de serem distintos e não gregários, comuns, massa, rebanho. Os senhores são naturezas nobres, exemplares raros, homens ativos e não reativos como os escravos.

Na perspectiva de Nietzsche, quando os sacerdotes se tornam senhores, todos se tornam escravos, e o laboratório civilizador passa a trabalhar na formação de homens gregários<sup>7</sup>. Os principais instrumentos de poder dos sacerdotes foram seus ideais ascéticos. A aristocracia sacerdotal exerce o poder, negando a si mesma em nome de Deus. A matéria-prima do laboratório civilizador é esse homem escravizado, separado daquilo que pode, domesticado em nome de um além-mundo metafísico que é o reino de Deus prometido.

Para Nietzsche, a cultura deve espelhar a natureza, deve ser uma *physis* modificada, âmbito onde é possível a natureza realizar os seus fins mais nobres. Traduzindo de maneira muito simplista: cultura é um cultivo da natureza, em termos nietzscheanos, é dar à natureza um estilo. Já a civilização é uma domesticação da natureza, uma tentativa de instrumentalizá-la e submetê-la aos valores humanos. A cultura baseada nos valores aristocráticos seria, para o filósofo, aquela que mais se aproximaria da natureza, enquanto que os valores democráticos se encaixariam nos ideais civilizatórios fundados pelo cristianismo. A democracia requer o homem gregário, o animal de rebanho, o avesso do espírito livre que cria a partir de si e quer se distinguir; o animal de rebanho clama por igualdade, quer se fundir a uma coletividade. Como nos apresenta Nietzsche, por exemplo, em “Além do bem e do mal” de 1886, o espírito democrático é herdeiro da moral de rebanho propagada pelo cristianismo:

[...] com a ajuda de uma religião que satisfaz e adoula os mais sublimes desejos do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de encontrarmos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma

<sup>7</sup> A história da ascensão do sacerdote no interior da cultura nos é contada por Nietzsche em sua obra “Genealogia da moral” de 1887.

expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão (NIETZSCHE, 1992, aforismo 202).

Ainda em “Além do bem e do mal”, diante do fato de que as instituições modernas estariam marcadas pelos valores ostentados pela moral do homem de rebanho, Nietzsche demarca sua posição:

nós que somos de outra fé – nós que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde apontaremos nós as nossas esperanças? – Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”, para precursores a arautos, para homens do futuro que até no presente o nó, a coação que impõe caminhos novos à vontade de milênios (NIETZSCHE, 1992, aforismo 203).

Em seu livro “Nietzsche: civilização e cultura”, Moura discute qual é a característica fundamental daquilo que Nietzsche chama de “idéias modernas”: “A obediência é o traço fundamental do instinto gregário, o instinto de rebanho e, para Nietzsche, a formação para a obediência é a característica essencial das ‘idéias modernas’, de todos os nossos ideais civilizadores” (MOURA, 2005, p. 215).

96

Na modernidade, com o avanço da ciência moderna guiada pela razão instrumental, segundo Nietzsche, assistimos ao advento do niilismo reativo, não mais caracterizado pela vontade de negar em nome de valores superiores, mas a negação desses próprios valores superiores alicerçados na crença em um além-mundo. Nietzsche caracteriza esse movimento como a “morte de Deus”, ou seja, morte do fundamento da crença num além-mundo metafísico. Esse evento dramático, como nos indica Nietzsche em “Assim falava Zaratustra” de 1885, é a oportunidade de geração de uma nova humanidade, é o terreno propício para o advento do super-homem, a grande saúde, o sentido da Terra.

Na modernidade, com o enfraquecimento da crença num além-mundo, assistimos a sua substituição pela crença no progresso, angariada sobretudo na ciência. A libertação de nossa condição trágica num além-mundo cede espaço para as utopias modernas angariadas na crença em uma redenção futura, não num plano supra-terreno, mas na própria Terra. O que se projetava num além-mundo deve ser conquistado e realizado na Terra. Para isso, todos devem se colocar na marcha da civilização, do desenvolvimento tecnológico garantido

pela ciência: assim postula o laboratório civilizador. Nesse sentido, para Nietzsche, tanto o socialismo como o capitalismo, apesar de opostos, investem nesse mesmo espírito.

A terceira forma de niilismo, o passivo, representa o esgotamento da humanidade. É o desdobramento mais problemático da “morte de Deus”, oriundo da falência das concepções de progresso e das utopias alicerçadas nessas concepções. É o niilismo do homem cansado, que perdeu todas as forças para criar, que num mundo sem Deus e sem teleologia, anseia por uma negação budista da existência. Em “Assim falava Zaratustra”, Nietzsche apresenta o niilismo passivo através da doutrina do Advinho, personagem que problematiza a visão teleológica do tempo, provocando um grande impacto em Zaratustra, pois essa problematização conduz à crença de que “tudo é em vão, tudo é igual, tudo já foi feito”. O personagem do Advinho representa a filosofia de Schopenhauer, sendo que o dramático embate com essa doutrina será um dos elementos centrais do aprendizado trágico de Zaratustra até se constituir no mestre do eterno retorno. Como é apresentado a partir da narrativa simbólica de “Assim falava Zaratustra”, o niilismo advindo da doutrina do Advinho é o grande perigo que se apresenta ao homem diante da “morte de Deus”, sendo que, para superá-lo, se faz necessário afirmar não só a “morte de Deus”, mas também abandonar toda crença no progresso, na teleologia do tempo e superar o terror gerado pela eterna repetição.

## **A crítica nietzscheana aos estabelecimentos de ensino e a ideia contemporânea de inclusão**

Em vários momentos de sua obra, Nietzsche analisa os estabelecimentos de ensino na Alemanha e critica o espírito e os métodos empregados por eles em sua época. O que vamos apresentar aqui é uma ideia desenvolvida por Nietzsche no primeiro prefácio da série de cinco conferências intituladas “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino”. Essas conferências foram proferidas na Universidade da Basileia (Suíça) em 1872. Na Basileia, Nietzsche ocupou o cargo de professor de filologia clássica no ensino superior e também ministrava aulas no ginásio. Essas conferências foram proferidas no contexto da má recepção de seu primeiro livro “O nascimento da tragédia”. Nesse livro, o jovem professor exalta a cultura grega, critica o advento da filosofia socrático-platônica e a responsabiliza pelo fim da cultura trágica; identifica na filosofia de

Schopenhauer e na obra de arte wagneriana o ressurgimento da tragédia na modernidade. A ousadia de Nietzsche foi duramente criticada. Entre as principais críticas encontram-se aquelas que apontam para a falta de rigor científico do livro e a sua utilização como meio para promover a obra de Richard Wagner. Nietzsche apresenta, no primeiro prefácio para essas conferências, uma ideia fundamental para se compreender a crítica que realiza aos estabelecimentos de ensino de sua época:

duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundados em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la. De acordo com a primeira tendência, a cultura deve ser levada a círculos cada vez mais amplos; de acordo com a segunda, se exige da cultura que ela abandone suas mais elevadas pretensões de soberania e se submeta como uma serva a uma outra forma de vida, especialmente aquela do Estado (NIETZSCHE, 2006, p.44).

98

Apesar de Nietzsche dizer que se referia aos estabelecimentos de ensino alemães, impossível não observar sua atualidade no próprio cenário brasileiro. Os estabelecimentos de ensino devem servir para a ampliação da cultura, a partir dessa concepção identifica-se a necessidade de ampliar o número desses estabelecimentos e torná-los cada vez mais acessíveis à população. Por outro lado, observa-se a pauperização da formação, o que a torna cada vez mais pragmática, instrumental e rápida, ou seja, se reduz a cultura com o objetivo de submetê-la a interesses extrínsecos. Esse movimento, segundo Nietzsche, visa atender aos interesses do Estado, do comércio e da ciência. Os estabelecimentos de ensino tornam-se laboratórios civilizadores, realizando a domesticação necessária para atender a esses interesses.

Para atender ao interesse do Estado, os estabelecimentos de ensino devem formar pessoas que compreendam quais são os seus direitos e deveres, legitimando o Estado como o verdadeiro dirigente da vida dos homens e, além disso, possibilitar a formação de quadros de funcionários para garantir sua existência futura. Por trás da ideia de formação para a cidadania, apresentada e promovida através das leis do Estado, encontram-se os valores do homem gregário, matéria-prima do laboratório civilizador.

Para atender aos interesses do comércio, do mercado de trabalho capitalista, os estabelecimentos de ensino devem formar indivíduos que circulem como

moeda corrente. Nesse sentido faz-se necessário investir na formação de pessoas capazes de utilizar os conhecimentos adquiridos como um meio para ascensão social, como um meio para se inserir no mercado de trabalho e ganhar dinheiro. Para atender aos interesses da ciência, os estabelecimentos de ensino devem possibilitar aos estudantes uma formação científica que os habilite para a constituição de competências, garantindo suas atuações como agentes fomentadores do desenvolvimento tecnológico, entendido como a verdadeira mola propulsora do progresso. Para atender a esses interesses, é necessário fazer do conhecimento um capital individual, algo que pretensamente se coadune com os interesses individuais.

Impossível não identificar nessas caracterizações as próprias bases de sustentação ideológica que movem os mais diversos programas e políticas educacionais contemporâneas, inclusive no Brasil, onde são exemplos os projetos que partem da ideia de educação inclusiva. Nesse sentido, em suas diretrizes mais gerais, podemos provocar as bases de sustentação ideológica das concepções contemporâneas de inclusão a partir da identificação de três aspectos muitas vezes ocultos nos discursos que defendem essa prática:

- 1) a inclusão é um meio para a disseminação do conceito gregário de cidadania, pautado no reconhecimento de direito e deveres coletivos;
- 2) a necessidade da inclusão é produto da compreensão de que o conhecimento é um capital individual que, se bem investido, pode se tornar um meio para a ascensão social;
- 3) a defesa da inclusão é alimentada pela crença no progresso, que seria garantido pelo desenvolvimento econômico e tecnológico, fomentado pelo conhecimento científico.

Assim, podemos observar e analisar algumas políticas de inclusão em nosso país como aquelas que são praticadas pelo setor público. Políticas que têm por objetivo garantir o acesso e aumentar o tempo de permanência dos estudantes de classes menos favorecidas na escola. Como resultado dessas políticas, podemos observar o aumento do tempo de escolaridade desses estudantes, fato comprovado pelas estatísticas.

Quando saímos da análise meramente quantitativa dos números, partimos para o enfrentamento de questões como: de que maneira esses estudantes estão sendo formados? Quais são os reais objetivos de serem mantidos por mais tempo na escola? Na tentativa de dar uma resposta à primeira questão, deparamo-nos com o seguinte fato: a inclusão das classes populares nas insti-

tuições escolares não trouxe nenhuma mudança significativa nos currículos, ou seja, as contribuições históricas e as experiências acumuladas por essas classes ainda se encontram excluídas dos saberes legitimados pela formação escolar, cujo eixo motor é a ciência. Nesse sentido, podemos dizer que há uma inclusão de pessoas e não de saberes.

Diante dessa constatação, encaminhamo-nos para a segunda questão e deparamo-nos com o fato de que a extensão da escolaridade até as camadas menos favorecidas está alicerçada nas políticas econômicas. Essas políticas são fomentadas por grandes organismos internacionais como, por exemplo, o Banco Mundial que exige, como contrapartida aos investimentos econômicos feitos no país, a inclusão na escola de todos que estão na idade escolar. Mas quais seriam os interesses desses organismos? Domesticação das classes populares, transformando a escola num grande laboratório civilizador? Laboratório esse capaz de tirar os jovens pobres da delinquência, instrumentalizando-os para o mercado de trabalho? Docilizar seus corpos e garantir a manutenção do sistema social e econômico?

Depois dessas considerações, voltemos à análise nietzscheana dos estabelecimentos de ensino e observemos a saída que o filósofo apresenta para as duas tendências nefastas que se materializam nessas instituições: a ampliação e a redução da cultura.

100

Ao examinar estas duas tendências fatais à extensão e à redução, nos desesperaríamos totalmente, se não fosse em determinado momento possível ajudar a vencer estas duas tendências opostas, realmente alemães e de uma maneira geral ricas de futuro, quer dizer, a tendência ao estreitamento e à concentração da cultura, como réplica à extensão, e a tendência ao fortalecimento e à soberania da cultura, como réplica à redução. A crença na possibilidade de uma vitória é justificada, porque sabemos que estas duas tendências à extensão e à redução são tão contrárias aos desígnios constantes da natureza quanto a concentração da cultura num pequeno número é a lei necessária da natureza, e de uma maneira geral uma verdade, embora as duas outras tendências só possam chegar a fundar uma cultura mentirosa (NIETZSCHE, 2006, p. 44-45).

Nessa passagem, Nietzsche apresenta sua réplica às duas tendências nefastas que encontram espaço de expressão nos estabelecimentos de ensino. O “estreitamento e concentração” da cultura como réplica à “extensão”, ou seja, não a educação para as massas, mas a educação voltada às naturezas raras, indivíduos exemplares, que são gerados pela natureza no seio do povo em



todos os períodos históricos, mas que precisam ser cultivados, ajudados, se não perecem. Para Nietzsche, esse exemplar individual raro é o “gênio”, uma natureza contemplativa desligada de todos os interesses individuais. A natureza tem por objetivo criar esse exemplar individual raro, sendo que a cultura deve ajudá-la com essa finalidade.

Como réplica à “redução”, o filósofo apresenta a necessidade de se criar estabelecimentos de cultura não voltados para a grande massa, âmbito no qual o acesso seria restrito, voltando-se a tarefa de cultivar o gênio. Segundo o filósofo, é através do cultivo do gênio que a cultura se fortalece e se torna soberana. Do contrário, na direção da grande massa, a cultura reduz-se, enfraquece e depaupera.

Nietzsche aponta para a necessidade de que os estabelecimentos voltados para a educação não se tornem, exclusivamente, laboratórios civilizadores com o objetivo de gerar homens gregários, movidos pelo instinto de rebanho, alimentados pelo interesse do Estado, do comércio e da ciência. Porém, que esses estabelecimentos ajudem a natureza a gerar o “gênio”, pois são estes que fazem com que a cultura se desenvolva e, assim, torna possível que todo povo se eleve. Em outras palavras, é necessário formar homens que desenvolvam a cultura e não somente peças individuais gregárias úteis à reprodução social, ou seja, em termos nietzscheanos, é necessário que haja estabelecimentos de cultura e não somente estabelecimentos de ensino.

## Bibliografia

DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1991

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1969.

\_\_\_\_\_. Nova experiência do mundo em Nietzsche. In: SCARLETT, M. (org.) *Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasileirise, 1985, p.168-192.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral – uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

102

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculos dos ídolos*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiadamente, humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Aguilar, 1949.

\_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino. In: SOBRINHO, N. C. de M. (trad.) *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

NUNES, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

SCOLNICOV, S. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Loyola, 2006.

## **Extemporaneous provocation to the idea of contemporary inclusion in the context of philosophy of culture nietzscheana and its implications for education**

### **Abstract**

The following article is an attempt to build elements to identify, understand and question the basis for upholding the ideological and pragmatic sense of the contemporary concepts of inclusion, taking as its starting point the philosophy nietzscheana of cultura, in which it is presented to vehement criticism of the rationality Socratic philosopher-Platonic, to christianity, democracy, civilization and ideals to the modern ideas, which also includes the criticism on educational institutions in modernity.

**Keywords:** culture; education; inclusion; Nietzsche.