
INFÂNCIA, MORAL E ÉTICA EM ERASMO E COMENIUS: UMA LEITURA A PARTIR DA FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE¹

Deniz Alcione Nicolay*

*Universidade Federal da Fronteira Sul. Campus Cerro Largo – RS. deniznicolay@uffs.edu.br

Resumo

Este artigo trata da moral e da ética cristã na perspectiva da filosofia de Nietzsche (1844-1900). Nesse sentido, procura situar o ideal ascético no interior da Pedagogia Moderna. Reconhece, assim, a formação de tipologias históricas no processo de escolarização. Tais tipologias são agregadas à figura do infantil, sobretudo na obra pedagógica de Erasmo (1466-1536) e Comenius (1592-1670). Por isso, procura traçar paralelos entre as reformas religiosas do século XVI, as concepções de infância do período e entre as visões formativas desses dois pensadores. Opera, inclusive, com os conceitos de nobre e escravo (de Nietzsche) e os utiliza para interpretar o teor ético e moral dos postulados que se cristalizaram em torno do infantil. Ou seja, para além da rigorosidade historiográfica, esse artigo procura deflagrar uma espécie de leitura dramática de seus personagens.

Palavras-chave: Ideal ascético, tipologia, formação.

Abstract: Childhood, morals and ethics in Erasmus and Comenius: a reading from the philosophy of Friedrich Nietzsche. This article deals with the Christian moral and ethics from the perspective of the philosophy of Nietzsche (1844-1900). In this sense, it seeks to place the ascetic ideal within the Modern Pedagogy. Thus acknowledges the formation of historical typologies in the schooling process. Such types are aggregated to the figure of the infant, especially in the pedagogical work of Erasmus (1466-1536) and Comenius (1592-1670). So it tries to draw parallels between the religious reforms of the sixteenth century, conceptions of childhood from the period and between the formative views of these two thinkers. It also includes the concepts of noble and slave (Nietzsche) and uses them to interpret the ethical and moral content of the postulates that crystallized around the infant, i.e., beyond the historiographical rigor, this article seeks to spark a kind of dramatic reading of his characters.

Keywords: ascetic ideal, typology, formation.

Introdução

A terceira dissertação da *Genealogia da moral* de Nietzsche (1998, p. 87) trata do ideal ascético. Por meio desse ideal, a religião e a filosofia encontraram sua expressão precisa do que viria a ser a vontade de potência. Isso quer dizer que um dos conceitos centrais do pensamento do

filósofo de Sils Maria² só pode ser conhecido por meio desse ideal, na medida em que afirma o triunfo das forças reativas. É pelo trabalho de uma potência negativa que podemos imaginar a produção de toda uma vida como vontade afirmativa de potência, como sendo o triunfo das forças ativas, porém só podemos imaginar, pois na trajetória do ideal ascético pela humanidade, na sua topologia e tipologia, somente o reativo prevalece. Por isso, tanto na religião como na filosofia, a vida é negada em

¹ O presente trabalho é produto da dissertação de mestrado do autor intitulada *A moral da infância na Didática Magna*, defendida em 2006 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Sandra Mara Corazza.

² Sils Maria é uma cidade da Suíça onde Nietzsche costumava passar temporadas (entre 1881 e 1888), uma espécie de esconderijo e fonte de inspiração para o filósofo.

proveito de um mundo suprassensível. Os instintos vitais do corpo são suprimidos pela dor das práticas ascéticas. Logo, segundo Nietzsche (1998), tanto o corpo do sacerdote ascético como o do filósofo contemplativo padecem do mesmo mal. Eles conseguem superar a sua impotência por natureza, a sua fraqueza física, fazendo com que a vontade crie um plano imaginário. Esse plano pode ser chamado de 'O Ser', 'O Verdadeiro', 'O Deus Universal', 'O Bem'.

Ora, essa suspensão de virtudes cristãs, provocadas pelo ideal ascético, é produto do mais profundo instinto de conservação, uma vez que nas figuras do sacerdote ascético e do filósofo contemplativo encontramos sua mais elevada espiritualidade. É a própria vida, como sinônimo de castidade, pobreza e humildade, que ocupa as práticas ascéticas e, conseqüentemente, a essência das grandes religiões da humanidade. O desprender-se da matéria, dos vícios da carne, de tudo aquilo que liga o homem como um animal orgânico da terra é o objetivo do ideal ascético. Daí, podermos pensar que as virtudes que produzem esse ideal não são apenas virtudes, mas propriamente condições de existência, que exigem, portanto, uma renúncia integral da única forma de viver que conhecemos, para que possamos alcançar a verdade ou o próprio Deus.

O que nos ensina o ideal ascético, segundo Nietzsche (1998, p. 88) “[...] é de que é preferível querer o nada a nada querer”. Isso coloca a própria ideia de um Deus universal sob suspeita, pois são as forças reativas que exprimem o sentido deísta das religiões da humanidade. Ou seja, não há verdade única e universal como critério de valor, uma instância máxima doadora de sentido para todo o sempre, porém, uma valoração produzida por um sentido niilista da vida e do homem movido por um instinto que procura num além-mundo a justificativa de seu próprio sofrimento, de sua própria dor existencial. Por isso, o ideal ascético, ao mesmo tempo em que é produzido pelo niilismo³, movimenta as forças reativas de modo que estas projetem uma imagem invertida da realidade, como se a única possibilidade de salvação da humanidade fosse exatamente o caminho das

forças reativas. Desse modo, apresenta-se com um degrau superior do ressentimento e da má-consciência, pois condensa as forças reativas dessas duas primeiras figuras numa grande negação existencial. Segue-se daí que o niilismo produz um modo de vida, uma tipologia humana capaz de encarnar o sentido da dor e do sofrimento, porque este é necessário para a própria vida.

Cristianismo e ideal ascético

Embora o ideal ascético apresente-se como um degrau superior do ressentimento e da má-consciência, ele estava presente desde o início da trajetória do cristianismo na civilização, porque: “No cristianismo, o ascetismo implicava igualmente uma relação consigo que supunha uma relação com os outros e um compromisso com a salvação do mundo” (PEREIRA, 2004, p. 153). Ora, ele é uma vontade que anima a essência das religiões, na medida em que a figura do sacerdote ascético serve como referência para a condução do rebanho de crentes. Nesse sentido, devemos distinguir aquilo que Nietzsche chama de deuses ativos e afirmativos, de religiões ativas e afirmativas, pois a incidência do ideal ascético parece demarcar o impulso do cristianismo frente a outras modalidades de religião. E, com isso, o niilismo, como mola propulsora dos ideais da cristandade, se cristaliza como solo indiscernível da moral do Bem, tal como pregada por São Paulo. Isso faz com que Deleuze (1976, p. 119) saliente que: “Nietzsche reconhece uma pluralidade de sentidos para a religião, segundo as diversas forças que podem se apoderar dela; assim, há uma religião dos fortes, cujo sentido é profundamente seletivo, educativo”. Dionísio é um deus afirmativo, na medida em que supera a dor e o sofrimento em proveito da alegria plural. A própria figura de Cristo, separada do cristianismo e, com isso, do ressentimento e da má-consciência, também é exemplo de uma existência afirmativa. Entendemos, assim, qual o lugar que o filósofo quer chegar com essa distinção. Ele identifica no cristianismo a grande reversão dos valores nobres, afirmativos, em proveito dos valores escravos; ou seja, que mesmo o ideal ascético, sendo a essência das religiões, é somente com o cristianismo que encontra sua fonte de valoração negativa, seu sentido niilista.

³ O conceito de niilismo é utilizado por Nietzsche em quase toda sua produção filosófica. Do latim *nihil*, nada, ou seja, significa a ausência de finalidade e, sobretudo, para Nietzsche, a aniquilação dos valores derivados do platonismo e do cristianismo.

Além disso, é o cristianismo que resolve o problema da dor existencial, do instinto de vingança que acompanha o ressentimento dos sacerdotes judeus, pois ao fundar o princípio da salvação no corpo de Cristo toda humanidade posterior torna-se devedora desse gesto. O cristianismo, então, resolve o vazio, a falta de sentido da vida, e dá uma direção para este sentimento de impotência. No dizer de Azeredo (2000, p. 150): “A equiparação da dor a pecado pressupõe o seu reconhecimento como condição de suportabilidade do mal-estar”. Ainda que o problema não tenha sido exatamente resolvido, mas deslocado, invertido para um plano suprassensível em que o próprio corpo de Cristo, por exemplo, foi oferecido pelos pecados humanos; assim, o cristianismo procura justificar a existência. Por isso, sinalizamos o ataque frontal de Nietzsche ao cristianismo⁴, praticamente em toda a sua produção filosófica, uma vez que este multiplica a dor, inventa a má-consciência e produz, num sentido niilista, uma vontade de potência negativa em relação à vida. Daí, o ascetismo cristão servir como um modelo, como uma referência existencial para a formação dos valores morais presentes na filosofia, na ciência e na religião. Entre esses diferentes campos do conhecimento, o que prevalece é um mesmo sentido para a moral, isto é, o utilitarismo dos escravos, o triunfo das forças reativas.

Ora, se as forças reativas, provenientes da má-consciência cristã, prevalecem no ideal ascético é porque este dobra-se sobre si mesmo e, com isso, aumenta sua força. É como se ele condensasse forças potencialmente reativas e, por contradição, produzisse uma forma de sobrevivência inerente a essas mesmas forças reativas. “Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma [...]” (NIETZSCHE, 1998, p.107). O que o filósofo nos diz, nessa afirmação, é que o ideal ascético procede por uma interiorização da dor movida pelo instinto de sobrevivência, já que é preciso, pela negação das forças vitais do próprio corpo, criar a crença, a ficção em outro mundo possível. Sobre esse movimento (contra os instintos vitais) presente

no ideal ascético, Deleuze (1976, p.119) na sua interpretação de Nietzsche costuma designar de ‘Tipologia’. Esse movimento tipológico é igualmente presente no ressentimento e na má-consciência, porém, como movimentos anteriores ao ideal ascético na escala do niilismo não chegam à supressão definitiva das forças. Por sinal, a interiorização da força, seu deslocamento de potência no ideal ascético recebe (igualmente na interpretação deleuziana) o nome de ‘Topologia’ (DELEUZE, 1976, p. 120).

Por meio da topologia, então, a força é interiorizada de maneira que extrai dessa interiorização todo o seu potencial ativo. Ela torna-se essencialmente uma força reativa, pois em seu estado bruto, como potência ativa, ela jamais seria capturada pelas forças reativas. Acontece que a matéria bruta para o ideal ascético aparece mais elaborada do que supúnhamos, uma vez que o ressentimento e a má-consciência formam uma espécie de complexo reativo do cristianismo. Um complexo reativo, porque as forças reativas vão agregando potência em cada etapa de seu desenvolvimento histórico. Deleuze, na sua leitura de Nietzsche, destaca que: “Em seu estado formal, o ressentimento e a má-consciência representam as forças reativas que a própria religião conquista e desenvolve exercendo sua nova soberania” (DELEUZE, 1976, p.120). É dessa forma que o ideal ascético é entendido como um grau superior da religião, como a última escalada do niilismo cristão, como uma vontade que leva as forças reativas ao triunfo. Logo, no movimento topológico, o ressentimento e a má-consciência são interiorizados e, assim, sua força é redobrada e conseqüentemente multiplicada. Se, na má-consciência, o sentido do ressentimento é invertido para ‘É por minha culpa’, no ideal ascético, essa culpa individual é reproduzida de modo que toda a raça humana, ou melhor, todo o rebanho, sintam-se como pecador endividado.

Por sua vez, a tipologia no ideal ascético produz uma espécie de fisionomia marcante, verdadeiros modos de vida, ou seja: o sacerdote, o monge, o peregrino, o profeta, o pastor, em suma, toda natureza humana de ordem ascética. Essas tipologias precisam encarnar uma vontade niilista em relação a tudo que manifeste a alegria acerca dos instintos vitais porque é justamente a condenação da vida (neste mundo), ou melhor, da vida material, que possibilitará um relativo grau de desprendimento do corpo-carne. Por

⁴ Essa afirmação se faz presente na obra *O Anticristo*. Nela, Nietzsche (2001) ataca diretamente a criação do cristianismo como religião universal pelo esforço do apóstolo São Paulo.

isso, Deleuze sinaliza que as funções do sacerdote ascético são múltiplas: “[...]o sacerdote ascético é, ao mesmo tempo, jardineiro, criador de animais, pastor, médico” (DELEUZE, 1976, p. 120). Isso quer dizer que o sacerdote ascético, assim como o filósofo contemplativo, atua no trato com as massas (o povo), valendo-se de uma espécie de psicologia de grupo, que, antes de tudo, coloca em evidência o controle dos afetos, o desaparecimento terreno, a humildade e a castidade, como virtudes essenciais para aqueles que creem alcançar uma supra-realidade. Na verdade, numa expressão de Deleuze (1976), Nietzsche põe em jogo uma psicologia das ‘profundezas’ ou das ‘cavernas’. Ele emprega a questão ‘Quem quer?’, aplicada à vontade de potência, e perseguindo o homem do ressentimento e o sacerdote cristão, acaba chegando à figura do sacerdote ascético. Esse personagem de múltiplas máscaras que, tanto na religião, na filosofia, quanto na moral, é capaz de apresentar a mesma raiz gregária e, com isso, um tipo originalmente comum. Na religião, ele é o sacerdote ascético; na filosofia, é o filósofo contemplativo; na moral, é o homem capaz de prometer. Mas esses tipos remetem àquele definido desde a primeira dissertação da *Genealogia da moral* (1998), sobre ‘Bom e mau’, ‘Bom e ruim’. Isto é, o tipo constituído pelas relações de força, pela inversão dos valores nobres, o tipo escravo propriamente dito.

Daí, a força reativa e a vontade de potência negativa, presentes nas figuras do niilismo, recebem no ideal ascético sua versão mais completa; pois, mesmo que possam ser encontradas entre a topologia e a tipologia do ressentimento e da má-consciência, elas continuam movimentando-se como estratégias de defesa e, com isso, a produzem novas formas de expressão. Contudo, essas formas são produtos ficcionais das forças reativas, como se o além-mundo ou a salvação eterna fosse possível num ideal de valoração negativa. Logo, podemos entender a filigrana certa do filósofo: “Os doentes são o maior perigo para os sãos” (NIETZSCHE, 1998, p. 111), porque os doentes tornam as virtudes dos escravos superiores às virtudes dos nobres e, dessa forma, deixam de serem criadores de valores para apenas prolongar os valores em curso e disseminarem o instinto gregário.

Além do mais, esse mesmo instinto gregário é responsável pela degenerescência histórica da cultura, uma vez que forma coletividades

domesticadas pelas forças reativas. Tais coletividades, ou melhor, rebanhos, são impotentes para destruírem suas próprias leis, para produzirem uma cultura afirmativa por meio de sua própria aniquilação, pois são produtos das forças reativas. Tampouco são capazes de reverterem a moral dos escravos, porque esta lhes fornece proteção contra as forças instintivas da natureza. Mais uma vez é o medo da autodestruição, do incontrolável, da ira divina que possibilita a formação de comunidades de caráter reativo, como a Igreja ou o Estado, por exemplo. Isso faz com que o filósofo afirme: “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem. Ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema de seu sentido” (NIETZSCHE, 1998, p. 148-149). Por isso, o ideal ascético encontra no cristianismo a sua fórmula histórica essencial, capaz de produzir uma cultura de domesticação, de obediência, apropriada à moral dos escravos que, portanto, não produz nada além da própria decadência dos valores prezados à vida.

Daí podermos compactuar com a leitura de Deleuze segundo a qual, “Sobre a cultura devemos dizer ao mesmo tempo em que há muito desapareceu e ainda não começou” (1976, p. 114). Mas ele refere-se, aqui, ao ponto de vista histórico da cultura, ou seja, ao triunfo das forças reativas e, conseqüentemente, da formação dos valores históricos. Em *Nietzsche e a filosofia* (DELEUZE, 1976), ele distingue dois movimentos anteriores da cultura: o pré-histórico e o pós-histórico. Por meio do movimento pré-histórico, os instintos humanos foram interiorizados, moralizados, adestrados, afim de que se pudesse construir uma memória capaz de obedecer às leis. Sobretudo, uma espécie de memória que fosse capaz de acionar as forças reativas e projetá-las numa realidade exterior como defesa imediata⁵ contra alguma agressão em que a própria vida fosse colocada em risco. Desse modo, a cultura exerce suas

⁵ Possivelmente a interpretação de Deleuze refere-se ao movimento topológico e tipológico do ressentimento, uma vez que este é a primeira figura do niilismo e, portanto, a primeira escalada do cristianismo e de seu modelo moral. Daí, essa memória no seu processo seletivo da cultura: “Formar um homem capaz de prometer, portanto dispor do futuro, um homem livre e poderoso.” (DELEUZE, 1976, p.111).

funções de adestramento e seleção na formação dos rebanhos. Por outro lado, o movimento pós-histórico da cultura refere-se ao produto da atividade genérica da cultura, ou seja, “[...] o homem ativo e livre, o homem que pode prometer” (DELEUZE, 1976, p. 113). Contudo, não devemos confundir esse homem ativo como produto das forças ativas ou de uma vontade afirmativa. Ele é ainda essencialmente reativo, pois a atividade genérica foi suprimida, interiorizada, de maneira que os meios aplicados no longo processo de adestramento desapareceram no próprio produto. É como se as próprias forças reativas criassem a ilusão de um homem livre e autônomo, quando este permanece preso às coletividades, verdadeiras associações de forças reativas. Logo, a cultura ainda não começou, já que esta é uma manifestação coletiva das atividades de adestramento e seleção⁶.

Erasmus, Comenius e o infantil

Se a cultura para Nietzsche exerce as funções de adestramento e seleção, em que medida a infância foi domesticada pelas forças reativas da Pedagogia Moderna? O que quer a *Didática Magna* de Comenius (2002), ao transformar os ensinamentos cristãos do Novo Testamento em elementos de pedagogização da infância? Quem quer uma infância livre, autônoma e super moral? Como as forças reativas foram interiorizadas na infância, de maneira que esta projetasse o sentimento ilusório da salvação coletiva da humanidade? Quem quer um ensino para os rebanhos infantis, calcado nas operações básicas de cálculo e escrita? Como os valores nobres da infância foram revertidos para os valores escravos (gregários)? E como estes duplicaram sua força a partir da Reforma Protestante?

Algumas prováveis respostas desses problemas podem ser encontradas numa atenta leitura da *Didática Magna* de Comenius, obra do século XVI. Outras podem estar antes ou depois de Comenius. É como se a cultura que formou nossos rebanhos infantis escolarizados também

tivesse seus elementos pré-históricos e pós-históricos e, com isso, nas atividades de adestramento e seleção fosse aprimorando seu produto final, isto é, o infantil autônomo das coletividades. É como se o ascetismo infantil, presente desde o início, recebesse uma ampliação, produto do ressentimento e da má-consciência, e chegasse ao seu grau máximo de expressão reativa, no seu sentido nihilista. Mas esses movimentos não ocorreram do dia para a noite, nem foram produtos de revoluções sociais. Tampouco foram definidos pela obra pedagógica de reformadores e moralistas, por exemplo. Assim como o cristianismo, o sentido da valoração infantil progrediu lentamente por mais de quatro séculos da Pedagogia Moderna e, até muito recentemente, chegou à expressão mais completa⁷. Por isso, temos uma verdadeira insuficiência da valoração positiva, no sentido que possam corresponder às necessidades do infantil atual, uma vez que este ainda é medido, valorado pela projeção ilusória das forças reativas no seu afã de controle das forças ativas. Temos, assim, uma infância envelhecida pelas forças reativas.

E, no controle das forças ativas, a *Didática Magna* exerce um papel importante, pois instaura todos os mecanismos modernos de controle do corpo infantil. Mas, embora esses mecanismos tenham sido produzidos no interior da Reforma Protestante, por Martinho Lutero, e da contra reação Católica – a Contra-Reforma –, os motivos que provocaram essa supervalorização do infantil podem ter sido gestados muito antes desse período. Além disso, se o ideal ascético é a essência das religiões, ele é anterior ao próprio cristianismo e, com isso, as práticas de domesticação do corpo infantil podem ser anteriores à Reforma da Igreja Católica. Contudo, a Reforma é um marco significativo, na medida em que supõe a escolarização dos infantis tendo como referência pedagógica os valores cristãos. São esses valores que formam uma espécie de poder gregário, capaz de submeter todo e qualquer infantil à égide do ‘Bem’, da salvação universal. Nesse sentido, algo de novo foi inventado nesse período, algo que contribuiu para afastar a infância de sua família natural e confiná-la nas escolas modernas, mesmo que essa invenção seja apenas o

⁶ O modelo de cultura para Nietzsche remete ao povo grego e a sua capacidade de interpretar o mundo. Portanto, a cultura a partir da civilização ocidental cristã significa uma atividade genérica, de rebanho e, com isso, não representa os valores das castas nobres, tampouco favorece o cultivo do próprio indivíduo.

⁷ Refiro-me à cultura de massificação, pedagógica ou não, amparada pelo movimento dos direitos humanos, que criou a imagem de um infantil-cidadão ou de um infantil sujeito do direito, etc.

deslocamento das forças reativas, presentes no ressentimento cristão. A verdade é que a infância nunca mais será a mesma.

Ariès, pensador da História da Infância, diz que “O sentimento da família, que emerge assim nos séculos XVI-XVII, é inseparável do sentimento da infância” (ARIES, 1981, p. 210). Talvez esse ‘sentimento’, do qual nos fala o historiador, esteja próximo daquele que forneceu a justificativa moral para as práticas de escolarização. Um sentimento que projetou a ficção da salvação humana pela via educativa, como se a possibilidade de um paraíso terrestre fosse uma questão de tempo para os reinos cristãos. Estamos próximos, portanto, de uma moral que inventou a infância moderna e lhe conferiu o status de inocência frente ao pecado original. Estamos muito próximos ainda da *Didática Magna* do pastor Comenius, pois esta obra exerce um papel essencial na produção desse sentimento. Ora, entre as práticas da educação cristã e a Pedagogia Moderna está a má-consciência. Foi esta planta do cristianismo que produziu a infância moderna, uma vez que interiorizou as forças reativas do ressentimento cristão e formou rebanhos de infantis, responsáveis pela salvação dos estados cristãos.

Por isso, a importância da *Didática Magna* para a formação dos valores escravos que predominaram entre os infantis é inconfundível. Esses valores são provenientes do cristianismo e produziram uma moral pedagógica apropriada aos interesses restauradores da Reforma Protestante, ao mesmo tempo em que promoviam o desenvolvimento dos nascentes estados burgueses. Para Corazza (2002, p. 140), “A Igreja de Comenius – no caso, a Reformada – é a instituição que, por meio de seus ‘jardineiros espirituais’, faz reverdecer o paraíso. Ora, o conforto do paraíso é a grande promessa na obra do pastor morávio, mas seu alcance está restrito ao desenvolvimento da didática no ensino dos infantis. Isto quer dizer que cristianismo e didática tornam-se inseparáveis, na medida em que a distância entre Deus e o homem é determinada por uma experiência educacional. Segue-se daí que a má-consciência, na invenção da infância, é produto essencialmente comeniano.

A má-consciência é pedagogizada pelo pastor morávio, uma vez que este pretende formar um infantil apto à obediência. Entretanto, para disciplinar o infantil, Comenius não utilizou meios agressivos, pois a dor da

culpa cristã é interiorizada e, com isso, o infantil praticamente assumiria sua própria parcela pelos pecados da natureza humana. Ele sabia que o futuro das nações cristãs estava em suas mãos. Ele sabia que o caminho da formação e da piedade seria o único que levaria a Deus. Por isso, suas virtudes deveriam ser cultivadas pelos jardineiros espirituais, como se cultivava uma planta que já se sabe ser benéfica para a saúde. Numa afirmação de Gasparin (1994, p. 77): “A formação do homem na perspectiva comeniana desenvolve-se semelhantemente a uma árvore que desde a semente já traz em si, de fato, a planta, bastando que lhe sejam dadas as condições propícias para que germine, cresça e dê frutos”. A semente, ou melhor, a plantinha é a infância que, interiorizando o sentido de negação da realidade, cria a utopia de outro mundo possível por seu próprio esforço. Além do mais, sua ação de transformação é, no fundo, uma re-ação movimentada pelo deslocamento das forças reativas. O que havia necessariamente de ativo era quase apagado pela própria água do batismo, a mesma água que rega a plantinha. Se a infância é uma planta, portanto, ela é a planta da má-consciência.

Mas será que esta planta germina apenas na má-consciência da *Didática Magna*? Se seguirmos a trajetória do niilismo veremos que isso é praticamente impossível, pois o niilismo não tem uma origem determinada, muito menos um fim previsível. Acompanhamos seu desenvolvimento no ideal ascético, no ressentimento e na má-consciência, assim como nos seus movimentos tipológicos e topológicos. Nesse sentido, são as forças em relação que dão forma e expressão às práticas culturais ativadas sobre o corpo infantil, que, inicialmente, precisa ser domesticado por um ascetismo, de modo a desenvolver cuidados com a higiene, com a alimentação, com os bons modos, com as boas expressões da fala. Aliás, a inversão dos valores nobres para os valores escravos depende, inclusive, dos cuidados com o corpo. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche (1998, p. 24) diz: “O ‘puro’ é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos que causam doenças de pele, que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue – e não mais que isso.” São as práticas ascéticas, portanto, que possibilitam o afastamento do homem dos seus instintos naturais, criando hábitos e costumes para sua própria sobrevivência.

Por isso, buscamos no humanismo erasmiano uma interpretação das práticas ascéticas em relação aos infantis, a fim de avaliar a valoração resultante da coextensividade das forças ativas e reativas dentro da *Didática Magna* e, também, fora dela, pois, Erasmo de Rotherdam é definido pelos manuais de História da Pedagogia como um dos moralistas cristãos do século XVI. Além do mais, como figura proeminente da Renascença, sua obra é uma transição entre a sociedade feudal e a nascente sociedade moderna. Isso faz com que Elias se refira à obra do humanista nos seguintes termos: “Erasmo deu nova nitidez e força a uma palavra muito antiga e comum, *civilitas*. Intencionalmente ou não, ele soube expressar por essa palavra algo que atendia a uma necessidade social da época” (ELIAS, 1990, p. 68). Entendemos, nesse sentido, que ele também prepara o terreno para a própria reforma protestante, na medida em que pretende uma mudança de hábitos das pessoas que viviam em sociedade. A noção de *civilitas*⁸ é confundida com a própria obra do humanista, já que surge vários tratados de moralidade com base em seus ensinamentos.

A pedagogia erasmiana volta-se quase que exclusivamente para as famílias nobres das cortes. Seu ensino que prezava o estudo das línguas clássicas pretendia moralizar os infantis ‘bem nascidos’ para formar uma casta de letrados, distantes do clero e da própria nobreza. Mas uma casta que estendesse sua própria transformação a toda sociedade da época, produzindo uma cultura mais refinada tomando como fundamento os valores clássicos. Por isso, os cuidados com a moralidade e com a civilidade ocuparam as páginas de Erasmo. Era preciso uma profunda mudança nos costumes para que a convivência, cada vez em maior número, entre as pessoas fosse possível. Conseqüentemente, o modelo de valoração cultural era produzido pela nobreza, pelo cumprimento de um ascetismo que se aproximava mais do modelo grego que do modelo cristão, pois a base cultural clássica refutava boa parte dos ensinamentos cristãos.

Daí a figura do infantil-nobre de Erasmo. Um menino que fez de seus ‘bons modos’ uma verdadeira arte dos costumes. Um menino que

evita o contato com o povo baixo, pois sabe que os vícios deste podem contaminá-lo. Tudo que pode aprender para torná-lo efetivamente homem vem das fontes dos autores clássicos gregos e romanos. Por isso estuda grego, latim, retórica, dialética, poesia e arte. Aliás, não cultiva nenhum sentimento de culpa pelo pecado original, muito menos piedade cristã pelas almas do purgatório. Tampouco, sente-se responsável pela salvação da humanidade, já que esta deve seguir o seu próprio caminho pelas veredas do destino. Sem falar em sua distância natural dos religiosos e da nobreza arcaica e, assim, como a própria loucura poderia proferir: “Quanto aos Teólogos, talvez fosse melhor nada dizer: não é prudente tocar nem revolver o que cheira mal” (ERASMO, 2003, p.85). Mesmo sendo produto do ascetismo, ele sabe apreciar os paladares e os prazeres mais refinados, pois aprendeu a afirmar a vida sobre qualquer pressão exterior, quer seja, ainda assim, o castigo da ira divina.

O infantil-nobre de Erasmo é produto de uma harmonia natural entre as forças da natureza e a existência humana. Ele não precisa justificar a vida num plano suprassensível, pois procura desfrutar esta vida em todas as suas possibilidades. O que, porém, não significa um uso excessivo dos prazeres, já que uma das virtudes produzidas pelo ascetismo é a própria temperança, ou seja, a moderação nas práticas de si mesmo. Uma existência afirmativa, portanto, que lentamente introjeta o potencial reativo do ascetismo e, com isso, submete às forças ativas da natureza fazendo-as convergir numa série de hábitos disciplinares, necessários para o convívio em sociedade. Desse modo, ocorre uma projeção das forças reativas, na medida em que o ideal de cultura é entendido como expressão dos modos de vida, como a civilidade das atitudes. Então, assistimos à formação de uma cultura mais polida, mais estética, interessada na formação clássica do ser humano. Tal formação erudita não era privilégio de todos, mas de uma pequena parcela aristocrática da sociedade que, porém, teria a incumbência de servir como referência para a formação de valores nobres da corte.

Por isso, Erasmo produziu uma série de normas de conduta a fim de domesticar seu infantil nobre, para que este servisse à atividade genérica da cultura. É como se a infância tivesse aqui seu momento pré-histórico, ou seja, o processo de moralidade dos costumes que seria reforçado pelo asceticismo cristão dos

⁸ Sobre o conceito de ‘*Civilité*’: “Já no século XVI, um tipo de família de caracteres tipográficos francês recebeu o nome de *civilité*, tirado da obra de Mathurin Cordier, um francês que combinava doutrinas colhidas no tratado de Erasmo com as de outro humanista, Johannes Sulpícios” (ELIAS, 1990, p. 68).

reformadores, tanto católicos quanto protestantes. Mas o ascetismo erasmiano não pode ser confundido com nenhum dos dois, pois não partilha do ressentimento e da má-consciência como estimulantes das forças reativas. Para Erasmo (2002, p.41): “Tal como cada animal aprende, com facilidade, aquilo que lhe é natural, assim o homem capta, sem grande esforço, os parâmetros da virtude e da honestidade”. Ora, o bem e a inteligência são naturais ao ser humano, sem que para conquistá-los ele necessite reconhecer-se como pecador e, assim, interiorizar a grande dor do cristianismo, a má-consciência. Ao contrário da tese luterana, por exemplo, que ensinava ter o pecado original destruído no homem a propensão para o bem, Erasmo partilha de uma ética natural do ser humano.

Humanismo e ética no infantil

Uma ética humanista que se opõe à moral cristã dos católicos e à moral evangélica dos protestantes, uma vez que coloca o destino do homem nas suas próprias mãos, eis a ética erasmiana, ou seja, as capacidades humanas recebem voto de confiança, calcadas no pressuposto da cultura clássica que preservava a relação homem-natureza. O destino da instrução recebe, igualmente, o mesmo tratamento: “Tal como a navegação decorre mais tranquila quando o vento e as ondas favorecem, assim, mais facilmente, somos instruídos naquilo para o qual a inclinação do espírito nos conduz” (ERASMO, 2002, p. 52). Trata-se, assim, da grande polémica de Erasmo com os reformadores sobre o livre-arbítrio. De um lado, o homem tem o poder das decisões, porque partilha de uma ética vital, de preservação da vida; por outro lado, Deus tem o poder de definir a vida de cada cristão, porque a má-consciência inculcou, em cada um, uma parcela de culpa pelo pecado original (conforme o livro do Gênesis bíblico e a descrição da natureza pecadora dos filhos e descendentes de Adão). Consequentemente, o teor da pedagogia erasmiana vai além do seu processo de instrução do infantil já que não determina um limite previsível.

Mas se existe uma ética vital que faz parte da formação do infantil nobre de Erasmo, como entender a domesticação desse mesmo corpo infantil? Ora, o ascetismo presente nos hábitos e costumes do infantil não tem correspondência com a moral cristã, mas apenas a necessidade de

preservação da vida. Isso faz com que a polidez das atitudes sirva como uma possibilidade de apreciar, de maneira mais sensível, os prazeres do próprio corpo. Se o corpo é o espelho da alma, este deve significar a nobreza dos gestos e das ações contra o egoísmo e a agressividade dos estratos mais baixos da sociedade. O asceticismo erasmiano pretende generalizar a prática cortês, nivelando por cima, pelos valores nobres, toda e qualquer atitude social entre as pessoas. Por isso, norma por norma, Erasmo vai orientando os modos convenientes de cuidar de si e de tratar com o outro, desde como sentar-se numa cadeira até como assuar o nariz na presença de estranhos. Essas são algumas referências do mais conhecido tratado de civilidade do humanista, *A civilidade pueril*⁹, dedicado ao filho de um nobre, onde constam princípios que fazem o decoro dos cuidados com o corpo. Isso leva Elias (1990, p.73) a fazer a seguinte consideração: “Perdeu-se para nós a franqueza despreocupada com que Erasmo e seu tempo podiam discutir todas as áreas da conduta humana. Grande parte do que ele diz ultrapassa nosso patamar de delicadeza”. Aquilo que, hoje, nos parece sem importância era, portanto, um sério exercício de ascetismo.

O infantil nobre deveria seguir os passos descritos na *Civilidade pueril*, caso quisesse cultivar seu espírito para apreciar as belas artes, que funcionaria como uma espécie de manual de bons costumes. Esses passos são desenvolvidos na obra dividida em: 1. Atitudes corretas e incorretas. 2. A elegância dos trajés. 3. De como se portar na Igreja. 4. Os banquetes e as refeições. 5. Os encontros e conversas. 6. Os esportes. 7. No leito (ERASMO, 2002, p. 125). No final da obra, Erasmo faz a seguinte advertência: “Em suma, aos que tiveram a ventura de ser nobre pelo nascimento seria vergonhoso se também não correspondessem com hábitos adequados a sua categoria” (ERASMO, 2002, p. 157). O nobre não é definido, nesse sentido, pelas posses financeiras, como na sociedade medieval, nem pela titulação da linhagem familiar; tampouco por aquele que sabe usar as armas da cavalaria para defender a si próprio, à maneira de Dom Quixote de La Mancha. O nobre é agora aquele que deve saber portar-se, viver na civilidade dos costumes, apresentar uma relativa cultura clássica, afastar os vícios depravadores do espírito. Daí que o infantil nobre precisa ser submetido ao exercício

⁹ A obra original é do século XVI.

de práticas ascéticas, a fim de que aprenda o autocontrole e a firmeza nas decisões.

Se o infantil-nobre aciona suas forças reativas, produto do ascetismo, ele as direciona contra os valores escravos dos estratos mais baixos da sociedade cortês, descaracterizando, desse modo, a valoração que daí emerge e servindo como ideal individualizável de cultura para a instrução do povo. Numa espécie de atividade gregária que opera a domesticação dos costumes, os modos de uma vida civilizada vão sendo interiorizados pela sociedade cortês, que também se frustra com a impossibilidade de alcançar os patamares mais elevados da nobreza, que são propriedade do clero e do poder real. Essa frustração é alimentada pelo ressentimento, pela impotência de lutar contra o poder alheio e pelo barbarismo dos incivilizados. Por isso, os valores do infantil nobre entram em agonística com as forças reativas da sociedade cortês que, fermentadas pelo ressentimento contra a cultura clássica, acabam encontrando numa espécie de cristianismo popular (protestantismo) a sua defesa mais ferrenha.

Considerações finais

Em defesa do direito dos populares, dos valores escravos, a reforma da Igreja foi liderada por um monge agostiniano, mas não por Erasmo. Este monge fermentou os populares contra as autoridades instituídas, contra a corrupção da Igreja, contra o poder real e, também, contra o estudo das artes clássicas. Podemos acompanhar Nietzsche (1998, p. 44) quando afirma que, com a Reforma, “[...] a última nobreza política que havia na Europa, a da França dos séculos XVII e XVIII, pereceu sob os instintos populares do ressentimento – nunca se ouviu na terra júbilo maior nem entusiasmo mais estridente”. Martinho Lutero potencializou o ressentimento cristão contra a nobreza da Igreja e, com isso, provocou o deslocamento das forças reativas, na medida em que os populares agregaram-se em coletividades de simpatizantes reformistas. Isso fez com que os valores nobres fossem depreciados em proveito de uma religiosidade arrebatadora, de fundo escravo. A instrução deixa de lado as belas artes e passa a operar com as noções básicas de cálculo e escrita, porque necessários à massa gregária. Portanto, o infantil nobre erasmiano é substituído pelo infantil-evangélico, produto do

ressentimento e da má-consciência dos valores cristãos.

Referências

- ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- AZEREDO, V. D. de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.
- COMENIUS. **Didática Magna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CORAZZA, S. M. **Infância & Educação – Era uma vez – quer que conte outra vez?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- ELIAS, N. **O processo civilizador – uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- ERASMO, D. **De pueris (dos meninos) & A civilidade pueril**. São Paulo: Escala, 2002.
- _____. **Elogio da loucura**. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- GASPARIN, J. L. **Comênio ou da arte de ensinar tudo a todos**. Campinas, SP, Papirus, 1994.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **O Anticristo**. São Paulo: Centauro, 2001.
- PEREIRA, N. M. **História do amor na educação freiriana: a pedagogia do oprimido**. 2004, 229f. Tese (Doutorado em Educação)- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

Recebido em: 04/10/2013

Aceito em: 19/11/2013