

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MESTRADO

FREDERICK GOMES ALVES

**NIETZSCHE E A FILOSOFIA HISTÓRICA DA CULTURA:
DA METAFÍSICA DE ARTISTAS À GAIA CIÊNCIA (1869-1882)**

Goiânia-GO
2013

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Frederick Gomes Alves		
E-mail:	frederick_ga@hotmail		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Não possui		
Agência de fomento:	CAPES	Sigla:	
País:	Brasil	UF:	GO
		CNPJ:	
Título:	Nietzsche e a filosofia histórica da cultura: da metafísica de artistas à gaia ciência (1869-1882)		
Palavras-chave:	pensamento histórico, cultura, história universal.		
Título em outra língua:	Nietzsche and the historical philosophy of culture: from metaphysics of artists to the gay science (1869-1882)		
Palavras-chave em outra língua:	Historical thought, culture, universal history		
Área de concentração:	Culturas, Fronteira e Identidades		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	15/03/2013		
Programa de Pós-Graduação:	Programa de Pós-Graduação em História da UFG		
Orientador (a):	Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva		
E-mail:	duarte@fchf.ufg.br		
Co-orientador(a): *			
E-mail:			

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: ____ / ____ / ____

Assinatura do (a) autor (a)

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

MESTRADO

FREDERICK GOMES ALVES

**NIETZSCHE E A FILOSOFIA HISTÓRICA DA CULTURA:
DA METAFÍSICA DE ARTISTAS À GAIA CIÊNCIA (1869-1882)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteira e Identidades.

Linha de Pesquisa: Identidades, Culturas e Fronteiras de Migração.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva

Goiânia-GO
2013

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

A474n Alves, Frederick Gomes.
Nietzsche e a filosofia histórica da cultura [manuscrito] :
da metafísica de artistas à gaia ciência (1869-1882) /
Frederick Gomes Alves. - 2013.
123 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de
Goiás, Faculdade de História, 2013.
Bibliografia.

1. Pensamento histórico. 2. Cultura – Filosofia
histórica. 3. História universal. I. Título

CDU: 930.1

Frederick Gomes Alves

**Nietzsche e a filosofia histórica da cultura:
da metafísica de artistas à gaia ciência (1869-1882)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História, avaliada em ___ de _____ de 2013, pela Comissão Examinadora constituída dos seguintes professores.

Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva
Presidente

Prof^a. Dr. Rafael Saddi Teixeira
Membro

Prof. Dr. Pedro Spinola Pereira Caldas
Membro

Prof. Dr. Eugênio Rezende de Carvalho
Suplente

Goiânia - GO
2013

A Deus.

À minha esposa Mohana, pela presença nestes anos todos.

Aos meus amigos Augusto Seixas e Flávio Oliveira, pela amizade.

À Vanessa Clemente, por me ensinar a escrever um texto acadêmico.

Ao Leonardo Silva, por me ensinar o rigoroso método da pesquisa científica.

Ao meu orientador Luiz Sérgio Duarte da Silva, por me educar para a liberdade.

À professora Adriana Delbó, pela companhia nos sinuosos caminhos de Nietzsche.

Ao professor Pedro Caldas, pelas indicações que motivaram os caminhos desta pesquisa.

Ao professor Rafael Saddi, pelo exemplo de um autêntico historiador, que não se esconde da vida na academia.

**“Os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos”
Nietzsche, Para além de bem e mal, §285**

RESUMO

Nos anos entre 1869-1882 Nietzsche elabora uma filosofia da cultura que possui aspectos relevantes para a teoria da história hoje. Esta filosofia da cultura se fundamenta numa reflexão profunda sobre a história, em seu duplo aspecto, enquanto vivência humana no tempo e enquanto conhecimento dessa vivência. Para Nietzsche, cultura e história são as duas faces do fenômeno da vida humana, toda a sua filosofia de se baseia neste dado. Destarte, sua reflexão sobre metafísica, ciência, estética, política e ética pode contribuir tanto para compreender seu pensamento histórico quanto para refletir como estes cinco fatores se articulam no interior de uma teoria da história. Estes elementos, trabalhados no capítulo primeiro, formatam a filosofia histórica da cultura de Nietzsche. No segundo capítulo, será apresentado como estes fatores se articulam nos dois distintos períodos da filosofia nietzschiana: 1) de 1869-1876, da metafísica de artistas, 2) de 1876-1882, da gaia ciência. Seu pensamento histórico será investigado a partir da consideração de seis temas presentes em sua obra: cultura, história universal, Grécia antiga, modernidade, *Agon* e moral dos homens de exceção. Por fim, através deste desenvolvimento a filosofia histórica da cultura será exposta nos moldes de uma história universal, que é o modo de pensar histórico assumido por Nietzsche em consonância com seus principais interlocutores, a saber, Goethe, Schiller e Burckhardt.

PALAVRAS-CHAVE: pensamento histórico, cultura, história universal.

ABSTRACT

In the years between 1869-1882 Nietzsche formulates a philosophy of culture that possesses relevant aspects for current theory of history. This philosophy of culture is based on a profound reflection about history in its dual aspect, while human living in time and while knowledge of this living. For Nietzsche culture and history are two sides of the phenomenon of human life, his whole philosophy is based on this. Thus his reflection on metaphysics, science, aesthetics, politics and ethics may contribute both to understand his historical thought as to reflect how these five factors are articulated within a theory of history. These elements worked in the first chapter format Nietzsche's historical philosophy of culture. In the second chapter, will be presented how these factors are articulated in two distinct periods of nietzschean philosophy: 1) 1869-1871, the metaphysics of artists, 2) 1876-1882, the gay science. Nietzsche's historical thought will be investigated from consideration of six themes in his work: culture, universal history, ancient Greece, modernity, *Agon* and men exception moral. Finally, through this historic development historical philosophy of culture will be exposed in terms of universal history, which is the historical way of thinking made by Nietzsche in line with his main partners, namely Goethe, Schiller and Burckhardt.

KEYWORDS: historical thought, culture, universal history.

SUMÁRIO

Introdução, 9

Capítulo 1

Fatores constituintes da filosofia histórica da cultura

- 1.1 Considerações preliminares, **14**
- 1.2 Cultura, **17**
- 1.2 História, **23**
- 1.3 Sistematização das categorias, **33**
- 1.4 Metafísica, **37**
- 1.5 Ciência, **41**
- 1.6 Estética, **45**
- 1.7 Política, **52**
- 1.8 Ética, **56**

Capítulo 2

Crítica da cultura e história universal: o pensamento histórico nietzschiano aplicado a seis temas

- 2.1 As múltiplas faces da cultura, **61**
- 2.2 A história universal no contexto do movimento cultural alemão, **70**
- 2.3 Grécia antiga, **89**
- 2.4 Modernidade, **102**
- 2.5 *Agon*, **108**
- 2.6 Moral dos homens de exceção, **111**

Considerações finais, 117

Bibliografia, 120

Introdução

Este trabalho é uma investigação em teoria da história. Seu objeto de conhecimento é o pensamento histórico de Nietzsche. Com a intensificação do processo de globalização, e o estreitamento das relações internacionais, para além das esferas político-econômicas, a teoria da história hoje, necessita de uma reflexão que focalize as relações interculturais sob os auspícios de uma Teoria da Cultura, ou de uma história e historiografia que sirva de fonte para a orientação intercultural das identidades, individuais e coletivas.

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche possui uma filosofia histórica que, pensada desde o ponto de vista de uma ciência da história preocupada com as questões da cultura, tem potencial cognitivo para fornecer elementos e estratégias a fim de incrementar uma teoria da história voltada para a comunicação intercultural.

Para tanto, este trabalho concentrar-se-á nos conceitos que sustentam e delimitam sua filosofia histórica. Neste caminho não seria possível investigar *o conceito* de história de Nietzsche, pois há uma pluralidade de perspectivas que não podem ser fechadas em um conceito específico, sem prejudicar a compreensão de seus múltiplos sentidos. Destarte, não será feito aqui uma historicização do pensamento histórico de Nietzsche face à sua realidade social, mas sim uma teorização deste mesmo pensamento histórico, frente a alguns de seus principais interlocutores. A hipótese é de que ao longo do trabalho será possível perceber então que não há um conceito de história, mas uma filosofia da cultura fundamentada em ideias sobre a história, de modo que essa filosofia da cultura pode ser pensada como uma filosofia *histórica* da cultura.

O primeiro capítulo *Fatores constituintes da filosofia histórica da cultura* é um esforço de fundamentação, explicitação e sistematização teórica dos elementos que possibilitam o tratamento desta hipótese – de uma filosofia histórica da cultura em Nietzsche. Tais fatores são constructos teóricos elaborados mediante a articulação das categorias históricas e perspectivas orientadoras com as fontes, de modo que, ao produzirem sentido, recebam sua validação enquanto conceitos históricos.

Estes fatores foram inspirados na matriz disciplinar de Jörn Rüsen, meu referencial teórico para o primeiro capítulo. O que tentarei fazer é uma transposição teórica dos fatores constituintes da matriz disciplinar em conceitos que possam esclarecer as várias dimensões da filosofia histórica de Nietzsche. Não há, nesse esforço, uma correspondência pura dos fatores da matriz disciplinar nos conceitos, mas tão somente uma transposição adaptada. A filosofia histórica da cultura é uma teoria própria, com objetivos específicos e limitados. Não se trata

de aplicar Rüsen a Nietzsche, não se trata de ler o filósofo com os olhos de Rüsen: trata-se, isto sim, de produzir uma reflexão teórica da história em Nietzsche que seja inspirada em Rüsen, sua teoria não é ferramenta a ser empregada, mas um modelo a ser seguido. Rüsen produziu uma teoria da história consistente, sistemática, e completa, ela funciona como um todo. Neste trabalho tenciono efetivar esse modelo na investigação do pensamento histórico nietzschiano, buscando perceber como sua reflexão sobre a história pode ser consistente, sistemática e funcional. A afinidade entre ambos os pensadores só fortalece este propósito: Rüsen não é um pensador nietzschiano, mas acredito que o seu modo de refletir sobre a história pode contribuir para a compreensão da filosofia de Nietzsche, pois ambos os autores, embora por estradas reconhecidamente distintas, caminham numa mesma direção: a preocupação a respeito do conhecimento a serviço da vida; o emprego equilibrado de um pensamento moderno e de seu oposto sem a defesa radical de qualquer posição – pois Nietzsche é intempestivo e moderno ao mesmo tempo – e uma reflexão sobre como as culturas se articulam entre si.

Trata-se aqui do empenho para realizar a primeira tarefa que se impõe à teoria da história, isto é, “inserir sistematicamente as reflexões metateóricas na ciência da história.” (RÜSEN, 2001, p. 18). Portanto, o esforço de fundamentar e sistematizar os fatores constituintes da filosofia histórica da cultura de Nietzsche visa aumentar o espaço de reflexões a respeito das questões metateóricas na ciência histórica. De modo que a ciência da história ganhe em racionalidade e em capacidade de reflexão, a respeito de problemas fundamentais que a constituem. Esta é a pertinência teórica.

Estes conceitos adquirem pertinência empírica uma vez que as dimensões que eles representam foram objetos da filosofia de Nietzsche. Assim, à medida em que forem apresentados no primeiro capítulo, será exposto o tratamento dado pelo filósofo a cada um deles, o que contribuirá para sua fundamentação. São eles: 1) metafísica, 2) ciência, 3) estética, 4) política e 5) ética.

Para além da importância dada a estes fatores pelo filósofo alemão, eles também são da maior relevância para a teoria da história. É aqui que se encontra a tentativa de transposição dos fatores da matriz disciplinar em conceitos operativos para a compreensão da filosofia histórica de Nietzsche. Nenhum destes fatores deve ser privilegiado em detrimento dos outros, para a reflexão teórica da ciência histórica é preciso que se pense o conhecimento histórico em sua totalidade abrangente. Isto é, ele é produzido cientificamente com as regras metódicas da pesquisa histórica – sua dimensão científica –, mas apresentado historiograficamente com as regras metódicas da elaboração historiográfica – sua dimensão

estética –, e possui ainda uma função de orientação cultural, dos indivíduos e das sociedades, tendo de lidar assim com as estratégias políticas, bem como com a dimensão ética e metafísica do conhecimento histórico.

A teoria interpretativa, aqui elaborada, para investigar a filosofia de Nietzsche, não pretende esgotar os possíveis sentidos desta teoria no que diz respeito à história enquanto ciência e ao conhecimento histórico. Os cinco fatores que a compõem serão utilizados enquanto instrumentos conceituais para tornar esta investigação possível, não se pretende também esgotá-los enquanto tais, ou reduzi-los à filosofia histórica. Eles conservam em si um potencial analítico que poderia ser utilizado para investigar demais temas na obra do filósofo. Se o pensamento histórico de Nietzsche for compreendido enquanto uma filosofia histórica da cultura por meio destes fatores, e se esta filosofia histórica contribuir para pensar a relação entre as culturas no interior da ciência histórica, então o potencial analítico e explicativo de minha teoria estará realizado. Uma vez completa esta tarefa de sistematização, tal teoria interpretativa será aplicada no capítulo subsequente.

No segundo capítulo *Crítica da cultura e história universal: o pensamento histórico nietzschiano aplicado a seis temas* procederei ao desenvolvimento dos fatores apresentados no capítulo anterior a partir do tratamento de seis temas recorrentes na filosofia de Nietzsche, bem como considerarei as ideias nietzschianas a partir da comparação com seus interlocutores mais importantes: Jacob Burckhardt, Johann Goethe e Friedrich Schiller.

Para tanto apresentarei uma interpretação dos fatores constituintes e de seus desenvolvimentos nos dois períodos que caracterizam a filosofia de Nietzsche entre os anos de 1869 e 1882: a) o primeiro, da metafísica de artistas e b) o segundo, da gaia ciência. Cada um deles guarda certa afinidade com uma categoria e um conceito histórico e servirá de ponto de partida para a consideração da dinâmica do conceito em questão com os outros, em seus múltiplos condicionamentos.

Portanto, estes autores serão tratados como interlocutores de Nietzsche, isso significa aqui que suas ideias serão apresentadas na exata medida em que contribuirão para esclarecer o pensamento histórico nietzschiano. Não se trata, porém, de reconstruir a história das ideias de Nietzsche, buscando nestes autores suas influências sobre o filósofo. Tal procedimento cobraria, como contraponto material, uma história social do pensamento filosófico, o que descaracterizaria o trabalho em sua especificidade teórica¹. O que se pretende é proceder a

¹ O que não quer dizer que tal esforço não tenha validade. De fato, a primeira etapa desta pesquisa fora realizada no sentido de produzir uma história do conceito de *história* em Nietzsche, o que levaria, obrigatoriamente, a uma consideração histórica do espaço de experiência do pensamento filosófico do autor. Ver Koselleck, *The practice*

uma comparação das ideias dos pensadores com o objetivo de esclarecer um elemento específico, e não um equilíbrio de ambos em termos de fundamentação. Este objetivo pauta-se no método comparativo empregado por Burckhardt em suas obras. Não raro, o autor compara a época histórica por ele focalizada com outras, mas para esclarecer esta mesma época a partir da apresentação de distinções ou da consideração de semelhanças. Os pontos comparados não são nunca equilibrados².

Agora uma reflexão de caráter metodológico. Optei por fazer uso ostensivo dos fragmentos póstumos e demais textos que não foram divulgados por Nietzsche. A escolha do filósofo em não torná-los públicos tem certamente algum sentido, fazendo com que estes escritos não tenham o mesmo crédito daqueles que foram escolhidos para a publicação. Não obstante, eles possuem sentido para uma pesquisa histórica que pergunta pelo papel que pode o pensamento histórico de Nietzsche desempenhar para a teoria da história. Eles servem assim de indícios dos rumos que o pensamento do filósofo estava tomando, contribuindo para uma compreensão mais ampla e mais extensamente elaborada de suas ideias a respeito da história e de sua filosofia da cultura.

De igual modo, como se trata de um trabalho fundamentalmente teórico, não parece ser proveitoso operar uma análise exaustiva de cada obra, tencionando explorar todos os possíveis sentidos de suas temáticas. Logo, não se trata de uma exegese de toda a obra de Nietzsche – de *Homero e a filologia clássica* (uma conferência preparatória ao *Nascimento da Tragédia*, de 1869) até a *Gaia Ciência* (1882) – mas sim de uma confrontação com seu pensamento que buscará focar aqueles elementos que são significativos para a compreensão de sua filosofia histórica da cultura.

Efetuei assim uma investigação localizada, preocupada com os temas que são relevantes de acordo com os critérios levantados no capítulo primeiro. A filosofia de Nietzsche é por demais vasta, abordando temas diversificados e ampliados quase à exaustão, por meio de seu caráter perspectivista – antes mesmo deste se tornar operativo em sua filosofia – para que fosse tentada uma investigação que considerasse fechada sua obra, e passível assim de uma análise completa. Isso tudo se radicaliza quando se tem em mente os limites de uma pesquisa a nível de mestrado.

of conceptual history: timing history, spacing concepts. Não obstante, a pesquisa passou por uma reformulação no sentido de aprofundar naqueles elementos que pudessem ser relevantes em uma consideração teórica que fosse pertinente para os temas atuais da teoria da história, um em especial, a comunicação intercultural. A reformulação acabou por inviabilizar o aprofundamento no contexto histórico da filosofia nietzschiana. Contudo, o trabalho não perde qualidade por esta mudança, passa apenas por um reposicionamento.

² Assim procede o autor em *A Cultura do Renascimento na Itália*. Ele compara o Renascimento italiano com os maometanos, o Norte, a Espanha, a Idade Média, etc. isso ao longo de todo o livro. De igual modo em *História da Cultura Grega*, em que compara esta época histórica com os bárbaros, o Egito, a Pérsia, etc.

Como último dado a ser apresentado, antes do desenvolvimento da pesquisa nos dois capítulos, penso ser necessário uma breve explicitação da divisão da obra em três períodos. Esta divisão fornecerá a chave de leitura dos textos publicados e dos fragmentos póstumos, servindo para indicar quais são os temas, os problemas, e os procedimentos que Nietzsche emprega tanto no período da metafísica de artistas quanto no da Gaia ciência. Embora esta investigação não pretenda elaborar uma história do pensamento histórico nietzschiano, a distinção entre os períodos é importante para dissipar as múltiplas contradições que poderiam ser localizadas em uma leitura que tomasse a obra de Nietzsche, nos pouco mais de vinte anos que ele permaneceu intelectualmente ativo, como um todo.

A divisão da obra em três períodos não é ponto pacífico entre os intérpretes de Nietzsche, mas ela se tornou convencional por compreender estágios diferenciados em que determinados temas são focalizados e certos conceitos tornam-se operativos, possuindo valor heurístico portanto. O primeiro período (1869-1876) é delimitado pelo *O Nascimento da Tragédia* e pelas *Considerações Intempestivas*, além dos ensaios *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* e *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*, e demais textos não publicados por Nietzsche – ele é marcado pela crença na renovação da cultura alemã e pela sua forte vinculação com o Romantismo, além de considerar o mundo como um fenômeno estético, daí sua metafísica de artistas. O segundo período (1876-1882) engloba *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, suas características são a busca pelo espírito livre, um afinamento com as questões do positivismo de Auguste Comte, por uma defesa racional da razão que culmina na gaia ciência e numa defesa muito pessoal do Iluminismo diante do Romantismo, além de um projeto de renovação da cultura europeia contra seu antigo ideal de cultura nacional. O terceiro período (1882-1888), que abrange de *Assim falou Zaratustra* a *Ecce homo*, apresenta a doutrina do eterno retorno e a Transvaloração de todos os valores, o projeto aqui não é o de renovar a cultura, alemã ou europeia, mas de estabelecer as condições de possibilidade do surgimento do super-homem (MARTON, 2010; SAFRANSKI, 2001).

Estes são os aspectos básicos de cada período, os mesmos serão aprofundados na medida em que se fizer necessário para o desenvolvimento de elementos tanto dos fatores constituintes, no primeiro capítulo, quanto dos temas, no segundo.

Capítulo 1

FATORES CONSTITUINTES DA FILOSOFIA HISTÓRICA DA CULTURA

1.1 Considerações preliminares

O pensamento histórico de Nietzsche compreende uma miscelânea de objetos que podem ser, mediante esforço de abstração, agrupados em fatores cujos termos são tomados de empréstimo às disciplinas clássicas da filosofia. Os fatores são: 1) metafísica, 2) ciência, 3) estética, 4) política e 5) ética. Esta tarefa da reunião de objetos do conhecimento nos cinco fatores contribui para esclarecer as dimensões abordadas por cada um dos campos em que atua seu pensamento histórico.

É preciso deixar claro que não se tratará aqui de uma fundamentação dos fatores enquanto disciplinas da filosofia. A ideia é a de uma transposição que não implica correspondência direta. Portanto, a metafísica e a estética não serão fundamentadas e introduzidas em histórias da metafísica e estética ocidentais, tampouco a ética, a política e a ciência. Essas designações linguísticas serão tomadas de empréstimo ao campo da filosofia exclusivamente para indicar o grupo de temas e a dimensão que confere a estes uma identidade.

Tais termos são fatores constituintes e ao mesmo tempo indicam os limites em que o pensamento histórico toca nessas demais áreas, a partir das quais a filosofia da cultura de Nietzsche pode ser visualizada. Eles delimitam o trabalho com o pensamento histórico na exata medida em que a metafísica, a estética, etc, só serão consideradas do ponto de vista de sua pertinência para o correto desenvolvimento do tema central.

Por pensamento histórico entende-se toda reflexão que considere o fator *historicidade* como determinante do sentido dessa mesma reflexão. Historicidade traduz o caráter daquilo que é histórico, que possui um desenvolvimento no interior de uma história, isto é, um processo histórico: com começo, meio e fim, que lhe confere sentido.

Assim, a filosofia crítica da história que Nietzsche desenvolve na *Segunda Consideração Intempestiva* é um aspecto de seu pensamento histórico na intersecção com o fator constituinte da ciência, de modo que se trata então de uma filosofia da ciência da história. De igual maneira, sua filosofia especulativa da história, presente no *Nascimento da Tragédia* é outro aspecto de seu pensamento histórico, agora na conjunção com o fator da

metafísica, resultando em uma filosofia metafísica da história³. Neste sentido, o pensamento histórico de Nietzsche não se reduz à sua filosofia da história, seja ela crítica ou especulativa, sendo então mais abrangente do que ela.

Igualmente, a teoria da história ocupa-se destas duas dimensões, mas sua área de atuação é mais extensa, ela lida com todos os aspectos que mantêm a mínima relação com o pensamento histórico e a ciência da história, portanto é uma exigência da teoria da história que tenciono pôr em prática aqui. Destarte, faz-se necessário ampliar o espectro da reflexão sobre o pensamento histórico de Nietzsche, mantendo-se a preocupação com a metafísica e a ciência, mas considerando-se também a estética, a política e a ética.

Neste capítulo buscarei apresentar esses cinco fatores e conceituá-los mediante a consideração da teoria da história de Jörn Rüsen – que serve de modelo teórico – para o controle lógico-científico da pesquisa, com a filosofia de Nietzsche – que serve de fonte, para o controle empírico.

Este trabalho se orienta pela teoria da história de Rüsen por duas razões. 1ª) As reflexões que vêm sendo feitas no interior de sua teoria apontam para as questões mais pertinentes no conjunto de interesses da ciência histórica na atualidade. No caso específico aqui, da articulação entre pensamento histórico e comunicação intercultural. 2ª) Sua teoria possui uma questão de fundo que se resume na preocupação com a vida humana, ela “esclarece o contexto em que se relacionam a ciência da história e a vida prática dos homens” (RÜSEN, 2001, p.36). Portanto, sua teoria da história abre espaço para pensar questões atuais da ciência histórica e ao mesmo tempo possibilita a problematização de como a história pode ser útil à vida, avançando assim num dos eixos do pensamento histórico nietzschiano.

Com o intuito de manter a autonomia desta teoria interpretativa, o processo de apresentação das categorias históricas e conceituação dos fatores constituintes pautar-se-á exclusivamente pela articulação do referencial teórico com as fontes, sem qualquer tipo de ligação ou subordinação frente à bibliografia especializada. O objetivo derradeiro é manter a autenticidade desta teoria para que, no capítulo subsequente, a mesma seja colocada à prova, e possível adequação, mediante confrontação com os autores que já se impuseram a tarefa de pensar a filosofia de Nietzsche.

A empresa de apresentar e ao mesmo tempo transformar estes fatores em conceitos históricos precisará ater-se primeiro a uma exposição das duas categorias históricas que lhes servirão de critério de formação.

³ Estas reflexões encontram-se no artigo *Filosofia crítica e especulativa da história no pensamento do jovem Nietzsche: incursão teórica*, de minha autoria.

Destarte, antes de passar à apresentação das categorias históricas de cultura e história, é preciso explicitar o que são categorias históricas, e estabelecer sua importância para a fundamentação e o emprego dos conceitos históricos no interior de um trabalho teórico.

Categorias históricas (por exemplo, continuidade, progresso, desenvolvimento, revolução, evolução, época) designam contextos temporais gerais de estados de coisas, com base nos quais estes aparecem como históricos. Não se referem diretamente a nenhum estado de coisas, mas estabelecem a qualidade histórica da mudança temporal dos estados de coisas. Na maioria dos casos, essa qualidade não é conferida aos estados de coisas pelas fontes, mas é-lhes atribuída pela atividade cognitiva dos historiadores. (RÜSEN, 2007, p.93)

Neste trabalho, cultura e história designarão ‘contextos temporais gerais’ presentes no interior da filosofia de Nietzsche e qualificam este mesmo estado de coisas – isto é, os elementos da filosofia nietzschiana – enquanto histórico, inserido no interior de um processo de mudança temporal. O fundamental é esta designação dos contextos gerais, as categorias históricas guardam em si um grupo de elementos que atribuem sentido através do contato, mediado pelos conceitos históricos, com os nomes próprios.

Embora na maioria dos casos as categorias históricas não sejam conferidas pelas fontes, assim como a qualidade da mudança temporal, mas sobretudo dadas na forma da tradição, tal atividade – de fornecimento das categorias históricas pelas fontes – não é de todo impossível. No interesse de manter a autonomia da teoria interpretativa aqui apresentada, para posterior confrontação, as categorias históricas serão aferidas pelas fontes, mas controladas lógico-empiricamente, o que possibilitará também um maior aprofundamento no interior do pensamento histórico de Nietzsche.

As categorias históricas têm relevância no interior desta teoria interpretativa na medida em que apresentam os contextos gerais que possibilitam atribuição de sentido na articulação com os nomes próprios. Destarte, elas servem de fonte para a elaboração dos conceitos, e igualmente estabelecem o parâmetro a partir do qual estes interpretam e conferem sentido aos nomes próprios⁴.

“*Nomes próprios* designam estados de coisas do passado em sua ocorrência singular; referem-se a eles diretamente, sem precisar sua relevância histórica própria no contexto do processo temporal em que ocorreram.” (RÜSEN, 2007, p.93). Como designação de estados de coisas em sua ocorrência singular, numa pesquisa de caráter teórico como esta, pode-se tomar todo o pensamento que é objeto de conhecimento desta mesma pesquisa, na medida em que

⁴ Tal postura teórica, que se originou com a reflexão sobre a teoria da história de Rüsen, para a compreensão do pensamento histórico de Nietzsche, da forma como está sendo apresentada, parece ser idealista, ao afirmar que a pesquisa histórica inicia com as categorias históricas. Mas essa aparência logo se desfaz na medida em que as categorias históricas, aqui, são elaboradas a partir das fontes, e não de ideias radicalmente desconexas do mundo humano.

em si ele não possui qualquer relevância, histórica ou teórica. Portanto, a filosofia de Nietzsche (de *Homero e a filologia clássica*, 1869, até a *Gaia Ciência*, 1882) representa o conjunto de nomes próprios da pesquisa. Mas, a partir das categorias históricas e dos conceitos históricos trabalhados neste primeiro capítulo, os nomes próprios da filosofia de Nietzsche irão adquirir sua relevância teórica, e seu recorte específico para o tratamento racional aqui empreendido.

1.1 Cultura

Cultura, enquanto categoria histórica, abrange a totalidade daquilo que recebe significado por meio da ação humana. Ela é concebida por Nietzsche como toda e qualquer manifestação do espírito⁵: seja algo criado pelo homem – uma obra humana, seja algo por ele apreendido e investido de significado – uma obra da natureza. Assim, “(...) o homem conferiu a tudo que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um *significado ético*” (2004, p.15-16. Aurora §3). Uma vez que a forma pela qual o homem se relaciona com, e apreende, o mundo, altera o sentido deste, ele passa a ser significativo *para o homem*, não sendo significativo *em si*.

A cultura entendida como manifestação humana de atribuição de significado, possibilita sua compreensão do modo mais amplo possível. É desta forma que se faz expressiva a consideração do alcance de todo o ambiente cultural que Nietzsche aborda em sua filosofia. Num fragmento póstumo (de 1874-1876) em que considera as duas maneiras de pensar o passado, ele coloca a arte como o eixo que orienta o olhar para a vida.

Na concepção da vida, a arte é o sistema solar. Os homens sem arte são para ele [o artista] impensáveis, assim como os homens sem representações do espaço e do tempo. Lá onde nenhuma arte se expressa, para ele, não há nada: na maneira como um homem pensa, sonha, anda, come, discute, escreve, lê, combate, venera, educa, reparte os seus dias e a sua vida, constrói o Estado, participa de funções: em tudo isso, se pode distinguir uma manifestação externa e uma disposição de espírito que comandam toda ação. Nesta manifestação externa, assim como nesta disposição de

⁵ Esta definição de cultura é semelhante à de Burckhardt em *Reflexões sobre a História*, onde o termo espírito também aparece. “Chamamos de Cultura a soma total de criações espontâneas do espírito que não reivindicam para si uma validade obrigatória universal.” (1961, p. 61). Penso que para Nietzsche essa definição não seria adequada, pois desconsidera que a própria reivindicação de validade universal do Estado e da Religião já faz parte das criações do Espírito. Por isso Estado e Religião, apesar de serem potências distintas da potência da Cultura, são também elementos culturais, reivindiquem eles ou não esta validade. Ademais, Espírito (*Geist*) é uma atualização nietzschiana para substituir uma noção moderna de sujeito, cartesiana e kantiana, sobretudo. Ele designa a dimensão interna, um amálgama de razão e sentimento, mas que não é desvinculada das sensações fisiológicas do corpo, ao revés, dele faz parte. O espírito é uma forma do corpo, e não sua negação. Sobre o espírito em Nietzsche, Frezzati Jr. (2006) afirma: “Não devemos confundir a palavra *Geist* (...) com o *esprit* cartesiano, ou seja, com a substância metafísica da alma. O espírito nietzschiano é uma capacidade de criação que está necessariamente ligada a uma potencialização dos impulsos humanos.” (pp. 74-5)

espírito, há algo que é da ordem da *arte*: um certo impulso criador em relação –. (2005, p.207. in: *Escritos sobre História. Frag. Póst. 12[18] {1874-1876}*)⁶

Mas cultura é a grande arte, uma vez que considera toda manifestação do espírito: a criação do Estado, a guerra, a educação, os modos de pensar, as condutas morais, a forma de veneração, a religião, a maneira de ler e escrever e, é claro, as obras de arte⁷. Esta amplitude é que lhe confere o *status* de categoria histórica na medida em que abrange todos os fatores constituintes, em suas diversas manifestações e interconexões.

Cultura é arte porque é criação humana, na qual ‘age um certo impulso criador em relação’. A criação é o elemento fundamental para a concepção da cultura em Nietzsche, embora guarde uma proveniência metafísica, isto é, o impulso a-histórico da ação⁸. No primeiro período de sua filosofia, sobretudo em *O Nascimento da Tragédia*, criação é impulso dionisíaco. Toda cultura só pode ter forma e uma identidade, efetuada pelo impulso apolíneo, a partir do momento em que atua o elemento criador do impulso dionisíaco. “Prometeu, um dos titãs que despedaçou Dioniso, sofrendo eternamente por ele, como suas criaturas, e contra Zeus,” operou a ação crucial, pois: “Somente graças ao despedaçamento por obras dos titãs é que a cultura é possível.” (2005, p.10. in: *Sabedoria para Depois de Amanhã. Frag. Póst. 7[83] {1870-1}*). A imagem de Dioniso despedaçado simboliza sua presença em cada cultura, e não exclusivamente nos gregos, esta imagem sustenta que toda cultura guarda em seu seio um pedaço de Dioniso, um elemento criador caracterizado enquanto impulso dionisíaco.

No segundo período, estes elementos mantêm-se presentes na composição da ideia de cultura. Apesar de certas transformações – os nomes próprios ‘impulso apolíneo e impulso dionisíaco’ são deixados de lado – a imagem de forças contrapostas de criação e forma é sustentada.

Microcosmo e macrocosmo da cultura. – As melhores descobertas acerca da cultura o homem faz em si mesmo, ao encontrar em si dois poderes heterogêneos que governam. (...) Pois em toda parte onde se desenvolveu a arquitetura da cultura, foi sua tarefa obrigar à harmonia os poderes conflitantes, através da possante união de outros poderes menos incompatíveis, sem no entanto oprimi-los ou acorrentá-los. (2005, p. 173. HH vol. 1 §276)

Tais forças recebem sua especificidade característica nas ideias de arte e ciência, são os nomes próprios dos elementos neste período. Elas traduzem o sistema da cultura em duas câmaras necessárias e inalteráveis, “então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da

⁶ A citação dos fragmentos póstumos cumprirá o seguinte esquema: ano da publicação em português, página, título resumido da edição, número do fragmento na edição das obras completas organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, e ano da escrita do fragmento. *Escritos sobre História* doravante será designado por EsH. Mais à frente, *Sabedoria para Depois de Amanhã* será designado por SDA.

⁷ A arte das obras de arte é a pequena arte. Ela será considerada no fator constituinte – estética.

⁸ Essa sua dimensão metafísica será elaborada no tratamento do conceito de metafísica.

cultura tão grande que esses dois poderes, ainda que em extremos opostos, possam nele habitar” uma vez que é “impossível eliminar essa contradição pela destruição de um e a total liberação do outro poder” (2005, p. 173. HH vol. 1 §276).

As forças estão posicionadas de modo tal que a relação entre ambas é de radical contraposição. A cultura é o resultado da harmonia dos poderes conflitantes, e isso se dá mediante união coerente de poderes menores compatíveis. A união é possibilitada na medida em que os poderes menores estão mais próximos do centro, a cultura, do que dos extremos, engendrando assim uma relação conflitante, agônica, através da qual, no entanto, o efeito geral constitui harmonia.

É na determinação da função desempenhada pela harmonia que fica claro a designação mais característica de Nietzsche a respeito da cultura, situada na *Segunda Consideração Intempestiva*:

A cultura de um povo enquanto a antítese da barbárie foi designada certa vez, e, segundo minha opinião, com algum direito, como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo. (...) o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior. (2003, p.35. 2ª Int. §4)

Como o esforço aqui é trabalhar as categorias históricas, é preciso abstrair o nome próprio presente no registro, e considerar isoladamente os elementos gerais, uma vez que aqueles serão devidamente apreciados no momento oportuno. Portanto, o que é preciso reter é a definição de cultura ‘como unidade de estilo artístico em todas as expressões da vida’. São expressões da vida cujo sistema solar é a arte, e são todas as expressões da vida: uma universalidade que pode ser sistematicamente agrupada nos cinco fatores constituintes deste pensamento histórico, como foi anteriormente exposto.

Agora a questão a ser considerada é a unidade de estilo. Ela é a articulação dos poderes heterogêneos com vistas à elaboração de uma relação harmônica que confere um caráter único e, assim, uma forma. Deste modo é pensado “o conceito de cultura como uma *physis* nova e aprimorada, sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção, como uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência e querer.” (2003, p.99. 2ª Int. §10)⁹.

Uma coisa é necessária. – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e de fraquezas e o ajusta a um plano artístico. (...) Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes. (2001, p.195. GC. §290)

⁹ Nietzsche emprega aqui o termo *Physis*. Ele implica uma relação com a natureza que os modernos não podem ter. Nesta crítica da cultura moderna com vistas ao restabelecimento de uma nova *physis*, Nietzsche opera um movimento semelhante ao de Schiller em *A Educação Estética do Homem, Numa Série de Cartas*. O conceito de *physis* é pensado a partir dos filósofos pré-socráticos e marca uma diferença profunda frente ao conceito moderno de natureza. Conferir nota 40, p. 73.

Essa unidade de estilo, fornecedora de unanimidade, permite o direcionamento para objetivos precisos da cultura; não há uma confusão no direcionamento singular devido à multiplicidade de cada um dos poderes, através ‘da coação de um só gosto’ eles possuem um estilo único, logo um direcionamento único, e assim a cultura caminha. Mas para onde?

Antes de responder à questão da meta da cultura é preciso apresentar seu fundamento. Ele se encontra na vinculação existente entre cultura e natureza. Ao falar de harmonia e unidade de estilo belo, Nietzsche não pretende separar a cultura da natureza, esta harmonia produz, no seio de uma cultura, uma unidade resultante da duplicidade dos poderes que encerra beleza no estilo uno, mas não algo como uma beleza oposta à barbárie. “Esta designação não deve ser por isso mal compreendida, como se se tratasse da oposição entre barbárie e estilo *belo*” (2003, p.35. 2ª Int. §4). A barbárie seria algo como um estágio anterior à cultura, anterioridade que designa descendência.

Assim também é na história da humanidade; as forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada. Essas terríveis energias – o que se chama de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclóticos da humanidade. (2005, p. 156, HH vol. 1 §246)

A ação bárbara é anterior à formação da cultura, aqui sob o rótulo de civilização, é o lado animal que prefigura, e prepara, sua contraparte humana. Na medida em que o aspecto natural-animalesco ganha destaque a cultura se afoga e enfraquece, e quando esta desenvolve, a natureza se retrai. Como são características que não podem ser suprimidas, assim como os poderes dominantes de criação e formação, resta promover a harmonia entre ambas, a dinâmica deste movimento de maré da natureza que desagua na cultura. Quando a maré está cheia ocorre o inverno da cultura.

Guerra. – Em detrimento da guerra pode-se dizer que ela faz estúpido o vencedor e maldoso o derrotado. A favor da guerra, que com esses efeitos ela barbariza, e com isso torna mais natural; ela é o sono ou o inverno da cultura, dela o homem sai mais forte, para o bem e para o mal. (2005, p. 217, HH vol. 1 §444)

A barbárie é, pois, importante porque permite um descanso das forças da cultura para, na maré baixa da natureza, receber novo fôlego através destas mesmas forças agora revitalizadas. Eis um aspecto da relação: a dissonância da cultura frente à natureza.

O outro aspecto é o enraizamento da cultura na natureza, e o esforço de ultrapassá-la. Para a correta apreensão deste elemento é necessário ter em mente que a cultura é a grande arte, e que toda manifestação humana significativa é cultura e, deste modo, designada por vezes meramente como arte, uma vez que este significado já encontra-se presente no contexto das obras.

O primeiro registro é do *Nascimento da Tragédia*, onde afirma-se: a arte não é “apenas imitação da realidade natural, mas precisamente um suplemento metafísico dessa realidade natural, colocada junto dela a fim de superá-la” (1992, p.140. NT § 24). O caráter ‘metafísico’ é o nome próprio aqui¹⁰. O que é preciso reter neste momento é a cultura/grande arte como ‘suplemento da realidade natural a fim de superá-la’. Enquanto suplemento a cultura é adição da natureza para sua própria superação uma vez que “a natureza aspira à metamorfose” (2009, p.137. 4ª Int. §11). Este “milagre de metamorfose, a quem o jogo do devir não alcança jamais” é a “humanização final e suprema à qual toda a natureza aspira e conspira para se livrar de si mesma” (2003, p.181. 3ª Int. §5).

A percepção da cultura enquanto efeito, metamórfico, da natureza é ainda divisada no registro que indica o último elemento da categoria histórica da cultura. Ele marca, neste trabalho, a passagem do fundamento da cultura para sua meta.

Quem sabe observar nota de fato que, segundo sua essência, o erudito é *infecundo* – esta é uma consequência da sua gênese! – e que ele experimenta um certo ódio natural contra o homem que é fecundo; eis a razão por que, em todas as épocas, os gênios e os eruditos se enfrentaram. Estes últimos querem de fato matar, dissecar, compreender a natureza; os primeiros querem acrescentar à natureza uma nova natureza viva. (2003, p.196. 3ª Int. §6)¹¹

Acrescentar à natureza é engendrar seu suplemento. A cultura é obra da natureza em segunda instância na exata medida em que é produto do animal homem, este tem como uma de suas características essenciais a capacidade de produzir cultura¹², realizando assim o preceito da natureza para o homem e apresentando então a meta da cultura. “Pois sabemos o que é a cultura. (...) ela quer que preparemos e favoreçamos o engendramento sempre renovado deste homem” (2003, p.182. 3ª Int. §5).

Este é o pensamento fundamental da *cultura*, na medida em que esta só pode atribuir uma única tarefa a cada um de nós: *incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo em nós e fora de nós, e trabalhar assim para a realização da natureza*. (2003, p.180. 3ª Int. §5)

O surgimento do tipo humano elevado, eis a meta da cultura e realização da natureza. Aqui ele recebe suas denominações: filósofo, artista, santo; mas sua designação mais característica no primeiro período da filosofia de Nietzsche é: gênio. No segundo período, o nome próprio deste elemento está presente como subtítulo de *Humano, demasiado humano*, isto é, o espírito livre, pois existem procedimentos os quais “a natureza às vezes se serve para produzir o gênio” de modo que “dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-

¹⁰ O mesmo receberá sua relevância teórica na apresentação do fator constituinte da metafísica.

¹¹ O erudito, o homem moderno, quer compreender a natureza, ele quer ter uma relação puramente epistemológica com o mundo, o homem fecundo não, ele quer ter uma relação criativa.

¹² A segunda característica essencial do homem é a capacidade de pensar e agir historicamente, o que será apresentado na fundamentação da categoria histórica de história, no tópico seguinte.

se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre” (2005, p.147. HH vol.1 §231). No capítulo subsequente estes nomes próprios também receberão sua relevância teórica. O que fica como sua determinação genérica é o fato de a meta da cultura ser sempre o tipo humano elevado, que é seu efeito, seu representante, e seu diretor.

Seu efeito na medida em que o tipo humano elevado é o resultado de condições favoráveis da cultura, e a ausência deste tipo humano é sintoma de doença no seio desta, para a qual são necessárias medidas curativas. Seu representante: “O poeta exprime as opiniões coletivas mais elevadas que tem um povo” (2008, p.84. OS §176). O tipo humano elevado é o indivíduo que é capaz de compreender, interpretar e representar sua cultura de modo que a mesma seja comunicável através das épocas: “a arte é sobretudo a capacidade de comunicar ao outro o que foi vivido” satisfazendo assim “a mais profunda necessidade (...)”, qual seja, “fundar, para sua arte, *a tradição de um estilo* em virtude da qual sua obra sobreviveria como pura forma, de uma época a outra” (2009, págs. 109, 126. 4ª Int. §§9,10). Ademais, ele é o ponto mais alto da humanidade, representando assim o máximo que ela pode alcançar, no interior da especificidade histórico-cultural de sua época.

A uma certa altura, tudo coincide e se converte numa única coisa: os pensamentos do filósofo, as obras do artista e as boas ações.

Deve-se mostrar como toda a vida de um povo reflete de modo impuro e confuso a imagem que seus mais elevados gênios oferecem: estes não são o produto da massa, mas a massa mostra sua repercussão.

Ou qual é a relação?

Há uma ponte invisível de um gênio para outro: essa é a “história” verdadeiramente real de um povo, todo o resto é variação sombria e incontável em material pior, em cópias de mãos inexperientes.

As forças éticas de uma nação também se mostram em seus gênios. (2005, p.20-21. in: SDA. Frag. Póst. 19[1] {1872-3})

Deste modo o tipo humano elevado representa sua cultura e serve de critério para a reconstrução de sua história. Ele não é produto da massa porque é produto da cultura, que compreende unidade de estilo, e não a multiplicidade disforme da massa.

O tipo humano elevado é diretor da cultura. A natureza o produz para que ele possa elaborar e conduzir a cultura, para que ele possa “(...) tornar a existência inteligível e significativa para os homens, (...)” (2003, p. 200. 3ª Int. §7). O tipo humano elevado torna a existência significativa na medida em que, como diretor da cultura, é seu produtor, ele atribui significado produzindo cultura.

Por fim, na *Terceira Intempestiva* Nietzsche apresenta o conjunto de suas características. “Liberdade viril do caráter, conhecimento precoce dos homens, educação que não visa à formação de um erudito, ausência de qualquer estreiteza patriótica, de qualquer obrigação de ganhar seu pão, de obediência ao Estado – em suma, liberdade, sempre

liberdade.” (2003, p.207. 3ª Int. §8). O tipo humano elevado “tem a tarefa bem distinta e superior de comandar, de um ponto afastado, todas as hostes de cientistas e eruditos, mostrando-lhes os caminhos e objetivos da cultura.” (2005, p. 175-6. HH vol.1 §282)

“Ter muitas experiências interiores grandes, e repousar sobre e acima delas com um olhar espiritual – isso constitui os homes da cultura, que determinam a categoria de seu povo.” (2004, p.142. AU §198). ‘Experiências interiores grandes’ significa experiência histórica transformada em vivência, o que possibilita a direção da cultura. Mas vivência histórica é um atributo da categoria histórica de história.

1.2 História

História, enquanto categoria no interior de uma teoria interpretativa que tenciona pensar o pensamento histórico de Nietzsche, possui um duplo aspecto. Tal dualidade traduz a ambiguidade do termo que será apresentado aqui de acordo com as acepções do filósofo alemão na medida em que este era consciente do caráter dual da história e de suas distintas implicações.

Seu primeiro aspecto sinaliza a mudança temporal, na medida em que toda ação humana ocorre no interior de um processo, que independe do homem, em que algo passa por uma transformação no curso do tempo. É neste sentido que Nietzsche designa: história da humanidade (*Geschichte der Menschheit*) ou história dos gregos (*Geschichte der Griechen*). Assim, a primeira definição é de história enquanto vivência humana no tempo: história, então, qualifica o ‘espaço’ temporal em que efetiva-se a tentativa de concretizar as intenções subjetivamente planejadas e objetivamente realizadas, por meio do agir, na realidade da vida humana prática. Ela implica a historicidade do agir e do sofrer humanos¹³.

¹³ Estes elementos são cruciais para a fundamentação da Teoria da história de Rüsen. Agir e sofrer traduzem as duas qualidades temporais presentes na consciência histórica, *locus* de todo pensamento histórico, científico ou não. O agir é orientado pelo tempo humano, tempo este que “tem influência sobre o agir humano que projeta, na medida em que os agentes querem afirmar a si mesmos mediante o agir e lograr reconhecimento” (2001, p.60); ele é impulsionado pelo superávit intencional, cuja tese é a “de que o homem tem de agir intencionalmente para poder viver e de que essa intencionalidade o define como um ser que necessariamente tem de ir além do que é o caso.” (2001, p.57). Não obstante, este agir é desviado de sua intenção originária na medida em que é efetivado no mundo, isto é, no ‘espaço’ do tempo natural, este é “experimentado como um obstáculo ao agir, sendo vivido pelo homem como uma mudança do mundo e de si mesmo que se opõe a ele, certamente não buscada por ele dessa forma, que, todavia, não pode ser ignorada, se o homem continua querendo realizar suas intenções.” (2001, p. 59). Embora Nietzsche não conceitue tais elementos – tempo humano, tempo natural, agir e sofrer – eles são decisivos para a consciência da historicidade do agir, na medida em que os planos, no instante de sua execução, não se concretizam da maneira exata em que foram planejados, o que faz com que o homem sofra o desencanto, não o impedindo, todavia, de continuar a forjá-los. Ademais, o homem se baseia nessas experiências anteriores para forjar novos planos e executá-los, de modo que pensa historicamente. Portanto, o agir e sofrer, além de fundamentar a consciência da historicidade, funda também a consciência histórica.

Fazer planos – fazer planos e formar propósitos traz muitos bons sentimentos, e quem tivesse a força de pela vida inteira não ser senão um forjador de planos, seria um homem muito feliz: mas eventualmente ele terá que descansar dessa atividade ao executar um plano – e então vêm o aborrecimento e o desencanto. (2008, p.44. OS §85)

Na singular e precisa iminência da ação, a atividade de planejar e levar em consideração as intenções precisa ser deixada momentaneamente de lado, para que o indivíduo concentre sua força no agir. Este é um aspecto que Nietzsche qualifica como fuga do devir para que a ação possa ser concretizada: “a todo agir liga-se um esquecer” (2003, p.9. 2ª Int. §1). Embora seus efeitos sejam históricos, o momento preciso da ação é a-histórico, “o poder esquecer ou (...) a faculdade de sentir a-historicamente durante sua duração” (idem), pois o agente toca na dimensão metafísica em que as intenções e os planos não são observados.

Depois que a ação é efetuada, ela se consolida em seus efeitos, então o impulso metafísico do agir dissipa-se e o impulso histórico retorna em sua plena força: é a perspectiva da historicidade do agir, mais corretamente definida como a historicidade dos *efeitos* do agir. “*O mais perigoso ponto de vista.* – o que eu faço ou deixo de fazer agora é tão importante, para *tudo o que está por vir*, quanto o maior acontecimento do passado: nesta enorme perspectiva do efeito, todos os atos são igualmente grandes e pequenos.” (2001, p.178. GC §233). Tal perspectiva é perigosa na medida em que tanto pode conferir grandeza ou diminuir os atos, disso só o tempo pode dar resposta, e esta, enquanto histórica, é também mutável.

Este componente implica uma dupla consequência. Em primeiro lugar está o ‘perigoso ponto de vista’: o homem faz história (*Geschichte*), na medida em que age e vivencia no seio desta; ele precisa refletir sobre seus planos antes de executá-los, pois sabe que os mesmos recebem um peso histórico mediante ‘a perspectiva do efeito’ – esta perspectiva deve ser levada em consideração no momento em que ele faz planos para agir.

A segunda consequência decorre da primeira: o homem é constituído pela história (*Geschichte*). “‘Não sei o que *faço!* Não sei o que *devo* fazer!’ – Você está certo, mas não tenha dúvida: *você é feito!* A cada momento! Em todos os tempos a humanidade confundiu a voz ativa e a passiva, é o seu eterno erro gramatical.” (2004, p.94. AU §120). Além de fazer história, mediante o agir, o indivíduo – a cada momento – é feito pelas consequências de suas ações, ‘a perspectiva do efeito’ é novamente considerada. Eis o momento em que o impulso histórico preenche o agir de historicidade e faz com que os atos sejam, potencialmente, grandes e pequenos na singularidade de seu instante.

Tal consciência da história – enquanto vivência humana no tempo e da historicidade do agir – é profundamente arraigada no pensamento de Nietzsche, e configura a consequente historicidade da cultura, na medida em que esta simboliza a atribuição de significado, por meio do agir, à criação humana e ao mundo, por ele apreendido. Isso implica que a cultura é fruto do agir, que é histórico, o que lhe confere historicidade. Esta ideia é de tal gravidade que o filósofo apreende a história em sua máxima extensão, o que permite afirmar que ele tem desta uma afinada consciência.

O quadro da vida. – A tarefa de pintar o quadro da vida, por mais que tenha sido proposta pelos escritores e filósofos, é absurda: mesmo pelas mãos dos maiores pintores-pensadores sempre surgiram apenas quadros e miniaturas de uma vida, isto é, da sua vida – e outra coisa também não seria possível. Naquilo que está em devir, um ser em devir não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um “o”. (2008, p.22-3. OS §19)

Ora, essa afinada consciência da história fundamenta a qualidade histórica da cultura na própria historicidade da vida. Consequentemente, o próprio centro de gravidade da filosofia nietzschiana – a vida – ao redor do qual seus conceitos e ideias filosóficas orbitam, é histórico: a vida como ‘um ser em devir’. O fato de os pintores-pensadores não conseguirem apreender “o” todo do quadro sugere outro grau de historicidade: do conhecimento e não da vivência histórica. Este aspecto será deixado de lado por um breve momento, pois é preciso focalizar a consciência da história, que é consciência da historicidade da vivência.

De acordo com o que foi apresentado é possível mensurar a importância que tal consciência assume na obra de Nietzsche. Ela marca, de forma decisiva, o modo de fazer filosofia em todos os âmbitos contra os quais o pensador se defronta. Deste modo “O filosofar histórico é doravante necessário” (2005, p.16. HH vol. 1 §2).

A consciência da história como emblema da filosofia de Nietzsche. Todo objeto visado por seu pensamento passa, inexoravelmente, pelo filosofar histórico, isto desde seus alvos mais característicos – a metafísica, a ciência, a arte, a política e a moral – até aqueles cujos temas são mais universais – a cultura e suas determinações: do ponto de vista metafísico, científico, artístico, político e moral. Portanto, esta ótica, objetivada pela filosofia histórica da cultura, permite o acesso a todos os elementos determinantes do pensamento histórico nietzschiano e se fundamenta em sua apurada consciência da história.

Dobra à história. – Os filósofos encobridores e escurecedores do mundo, ou seja, todos os metafísicos de maior ou menor estofa, são tomados de dores nos olhos, ouvidos e dentes, quando começam a suspeitar que há algo verdadeiro na tese de que a filosofia inteira se dobra à história a partir de agora. É perdoável, por causa de suas dores, que eles joguem pedras e lama naquele que assim fala: mas o ensinamento pode, com isso, ficar sujo e repugnante e não ter efeito por algum tempo. (2008, p.20. OS §10)

O segundo aspecto da história é uma decorrência do primeiro. Uma vez que o primeiro aspecto marca a qualidade da vivência humana no tempo – a historicidade do agir –, o segundo marca a qualidade do conhecimento da vivência humana no tempo. O segundo aspecto não pode ser confundido com a memória, pois a história enquanto conhecimento transcende a experiência humana vivenciada no decurso do tempo de uma vida individual. Este aspecto traduz um complexo de vivências humanas no tempo, e representa a forma como o homem coordena a memória – seja ela individual ou coletiva – com a vivência histórica da humanidade, vivência da mudança temporal, cujo propósito é dar sentido à sua vida, isto é, para ‘fazer planos e executá-los’. Doravante, este segundo aspecto, a título de diferenciação do primeiro, será designado como conhecimento histórico.

Nietzsche emprega um termo específico para marcar essa diferença – *Historie*. Sempre que se trata do conhecimento histórico, e não da vivência humana no tempo, é este o termo empregado. Ele fica claro no aforismo 10 de *Opiniões e Sentenças diversas* supracitado: a dobrada à história que a filosofia deve fazer diz respeito ao re-conhecimento da historicidade da vivência humana no tempo. Este conhecimento altera a própria forma de colocação dos problemas filosóficos, de modo que eles não podem mais ser colocados, como Nietzsche alude no mesmo aforismo, sob perspectiva metafísica, que incide no ‘encobrimento e escurecimento do mundo’, mas sim sob perspectiva histórica.

Outro registro que contribui para esta argumentação é apresentado no próprio título da *Segunda Consideração Intempestiva: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Que a vivência humana no tempo era útil à vida já estava claro para Nietzsche desde 1869, ou seja, o tempo dos escritos preparatórios para *O Nascimento da Tragédia*: a sabedoria trágica apresentada no palco da tragédia grega nada mais era do que isso. O problema, no contexto das *Intempestivas* era se, e como, o conhecimento histórico poderia ser útil à vida. Tratava-se, então, de refletir especificamente sobre a *Historie* e não sobre a *Geschichte*.

Impõe-se, todavia, um problema na medida em que todo pensamento sobre a *Geschichte* produz *Historie*, por isso o ‘filosofar histórico’ – tal qual anunciado no segundo aforismo de *Humano, demasiado humano* – é *historische Philosophiren*, e não algo como *geschichtlich Philosophiren*. Pois toda atividade pensante sobre a historicidade, seja do agir humano ou da própria cultura, é conhecimento histórico sobre o mesmo. É preciso então, aprofundar no conceito nietzschiano de *Historie*, que marca o segundo aspecto da história, agora não mais como vivência mas sim enquanto conhecimento¹⁴.

¹⁴ Nietzsche prefere o termo vivência, ao invés de experiência. Isso tem a ver com o aspecto vitalista de sua filosofia, e marca uma diferença diante de meu referencial teórico: Rügen. Na medida em que para este, história é

Genialidade da humanidade. – Se a genialidade, na observação de Schopenhauer, consiste na lembrança viva e coerente do que se vivenciou, então no esforço de conhecimento da inteira evolução histórica (...) haveria de se reconhecer um esforço de genialidade da humanidade como um todo. A história (*Historie*) completamente pensada seria autoconsciência cósmica. (2008, p.89. OS §185)

O conhecimento histórico é mais do que uma ‘lembrança viva e coerente do que se vivenciou’, é o conhecimento da experiência histórica da humanidade conservada na memória – individual ou coletiva – e mais, é o pensamento dessa experiência. Seu caráter traduz-se em uma atividade cognitiva com vistas a algo mais do que simples rememoração, é o esforço de pensar o complexo da experiência humana no tempo, para além da vivência rememorada. Mas é preciso perguntar ou, antes, refazer a pergunta nietzschiana: o que tal esforço cognitivo fornece? Com vistas a que fim ele é efetuado? De que modo ele pode ser útil à vida?

Tais questões aproximam esta teoria interpretativa do desvendamento da meta da história (*Historie*). Seu desenvolvimento parte do título do aforismo acima: genialidade da *humanidade*. Nietzsche está opondo à genialidade do indivíduo, através da lembrança – individual ou coletiva –, a genialidade da humanidade, mediante conhecimento histórico. ‘A humanidade como um todo’, ali descrita, não designa o conjunto da espécie, mas a natureza do que é humano¹⁵: sua qualidade é elaborar história, não apenas enquanto vivência humana, quando a história (*Geschichte*) é feita, mas sobretudo enquanto conhecimento histórico (*Historie*), quando a vivência é pensada.

(...) quem é capaz de sentir o conjunto da história humana como *sua própria história* sente, numa colossal generalização, toda a mágoa do doente que pensa na saúde, do ancião que lembra o sonho da juventude, do amante a quem roubaram a amada, do mártir cujo ideal foi destruído, do herói após a batalha que nada decidiu e lhe causou ferimentos e a morte do amigo –; mas carregar, poder carregar essa enorme soma de mágoas de toda espécie e ainda ser o herói que, no romper do segundo dia de batalha, saúda a aurora e a sua fortuna, como o ser que tem um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si, como o herdeiro de toda a nobreza do espírito passado, herdeiro com obrigações, o mais aristocrático de todos os velhos nobres e também o primogênito de uma nova aristocracia, cujos pares ainda nenhuma época viu ou sonhou: tudo isso acolher em sua alma, as coisas mais antigas e mais novas, perdas, esperanças, conquistas, vitórias da humanidade: tudo isso afinal, ter numa só alma e reunir num só sentimento (...) Esse sentimento se chamaria então – humanidade! (2001, pp.225-6. GC §337)

experiência humana no tempo, já para Nietzsche, é vivência humana no tempo. A experiência é um conceito que traduz uma relação primariamente epistemológica com o mundo, já a vivência traduz uma relação com o mundo, pura e simples, ou ao menos, no caso de Nietzsche, estética e não epistemológica. Como diz Oldimar Pontes Cardoso: “Os conceitos de experiência — *Erfahrung* — e vivência — *Erlebniss* — são utilizados ... conforme a tradição da filosofia alemã, que define a experiência como o começo de todo o conhecimento e a vivência como a mera passagem do tempo num dado lugar.” CARDOSO, 2008. Nota 16, p.170.

¹⁵ Paulo César de Souza, na tradução de *Humano, demasiado humano* volume II explicita esta diferença: “*Menschlichkeit*, que designa a qualidade de ser humano, não a coletividade dos seres humanos.” (NIETZSCHE, 2008, p. 325, nota 130).

A potencialidade abrangente do conhecimento histórico é idêntica à da categoria da cultura. Ele se conforma no esforço ‘de sentir o conjunto da história humana’ em sua universalidade – a natureza humana – com vistas à sua totalidade – na inteira vivência histórica da humanidade como um todo. Deste modo, seu alcance se estende a tudo o que é humano – em sentimentos, ações, pensamentos, realizações – e sua qualidade lhe confere a capacidade de sustentar essa vivência histórica ‘como o ser que tem um horizonte de milênios à sua frente e atrás de si’ e acolhe ‘em sua alma, as coisas mais antigas e mais novas’. Em síntese, conhecimento histórico é produto da humanidade.

Eis a segunda característica essencial do homem: além de engendrar cultura – primeira característica, ele pensa e age historicamente. O indivíduo se reconhece enquanto homem ao conhecer, e pensar, a história, ele adquire o sentimento de humanidade: de ser seu herdeiro e prosseguidor.

Como deve ser narrada a história natural. – A história natural, enquanto história da guerra e do triunfo da força ético-espiritual em luta contra medo, presunção, inércia, superstição, loucura, deveria ser narrada de maneira tal que cada um que a ouvisse fosse irresistivelmente levado ao empenho por saúde e florescimento espiritual e físico, ao feliz sentimento de ser herdeiro e prosseguidor do humano, e a uma cada vez mais nobre necessidade de empreendimento. (2008, p.88. OS §184)

Enquanto triunfo da força ético-espiritual, a história natural é a guerra contra os elementos que impedem o agir, que obstruem a necessidade de empreendimento. Talvez o mais característico aqui seja a inércia, os outros seriam mais elementos que desvirtuam a ação, deturpando seu sentido último. A inércia parece ser a força que anula, em sua raiz, o impulso metafísico da ação. Portanto, a história deveria ser narrada de maneira tal que, ao conhecê-la, cada um se reconhecesse enquanto ‘herdeiro e prosseguidor do humano’ em seu sentimento de humanidade. Assim seria levado, mediante o conhecimento histórico, ao ‘empreendimento por saúde e florescimento espiritual’.

A meta do conhecimento histórico é levar o indivíduo a reconhecer sua humanidade e a livrá-lo da inércia com vistas ao agir histórico. Se a ideia de história enquanto vivência humana no tempo (*Geschichte*) fornece a Nietzsche uma refinada consciência da história e da historicidade do agir, seu outro sentido, enquanto conhecimento histórico (*Historie*), lhe fornece uma consciência histórica conformada enquanto espaço no qual o conhecimento histórico se efetua, aí é ele pensado e formatado na identidade do humano.

Mas seus efeitos não se reduzem a um pensamento da experiência passada, o conhecimento histórico¹⁶ se projeta também em experiências futuras, pois aquele que o efetiva

¹⁶ O conhecimento histórico, como atividade pensante, objetiva a vivência, e a transforma assim em experiência. É precisamente nessa medida que a atividade pensante sobre a *Geschichte* produz *Historie*.

é ‘o ser que tem um horizonte de milênios *à sua frente*’ e ‘acolhe em sua alma, as coisas mais antigas e mais novas, perdas, *esperanças*’. Antes de agir, o indivíduo faz planos, projeta intenções no futuro, os quais espera realizar por meio de suas ações. A consciência histórica *pensa* o passado com vistas à *construção* do futuro para *agir* no presente.

Portanto: a história, escreve-a o homem experiente e superior. Quem não vivenciou algo maior e mais elevado do que tudo também não saberá interpretar nada grandioso e elevado no passado. A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro, como conhecedores do presente, vós a compreendereis. (...) agora convém saber que apenas aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado. (2003, p.57. 2ª Int. §6)

Em seu duplo aspecto, enquanto *Geschichte* e enquanto *Historie*, a história comporta características distintas. Entretanto, a ação é o componente que pode ser encontrado nos dois sentidos da história, sendo tomado como o elemento comum a ambos. É por meio da ação que o homem faz história, e através de seus resultados ele é feito, e por fim, o conhecimento histórico deve levar à ação construtora do futuro. Portanto, a ação significa tanto o agir no momento singular do instante, quanto o ímpeto que o conhecimento histórico deve disseminar no indivíduo, ela se constitui nessa dupla historicidade e edifica as bases do futuro, uma preocupação autêntica do indivíduo guiado pelo conhecimento histórico.

Pode parecer estranho que Nietzsche possua uma visão positiva da história e do conhecimento histórico, sobretudo quando se tem em mente a *Segunda Consideração Intempestiva*. Não obstante, o que aqui tem sido apresentado é o pensamento histórico em seus parâmetros autênticos; eles marcam a crítica nietzschiana à modernidade, e ao pensamento histórico desta, que nega mediante uma forte oposição, todos os elementos que constituem a história, em sua articulação com a cultura e em sua fundamentação na vida. Ainda no tempo da *Segunda Intempestiva*, em um fragmento preparatório, são apresentados dois tipos de homem, segundo suas perspectivas, e não resta espaço para dúvidas quanto a qual tipo Nietzsche se vincula.

O que aprisiona todo homem em particular, os aprisiona também a todos em conjunto: eles utilizam a história para serem mais felizes no futuro. Existem *duas maneiras de considerar o passado*: uma se contenta com qualquer época, com qualquer povo, com qualquer dia; a outra é insaciável, porque não encontra em lugar nenhum a resposta que procura: como viver feliz? O sábio vive de acordo com a primeira maneira, o homem de ação, o homem infenso à sabedoria, o homem historiador, de acordo com a segunda. Mas há também uma maneira de fazer uma história que impede os homens de agir, sem porém os levar à resignação. Esta é a nossa maneira. (2005, p.189. in: EsH. Frag. Póst. 29[86] {1872-1874})

Não é o objetivo deste capítulo aprofundar na crítica da cultura moderna, pois em cada período Nietzsche adota uma estratégia específica para executá-la, empregando nomes próprios para tal, estes serão trabalhados no capítulo seguinte. O fragmento encontra sua

validade, neste momento, na medida em que esclarece que a história, tal como Nietzsche a pensa, se vincula ao homem de ação – conhecedor da história com vistas ao futuro – e que outras maneiras de pensar a história existem, mas levam ou à resignação ou à inércia propriamente dita. Este último é o modo histórico da modernidade, que impede a ação e consequente produção de uma cultura autêntica, cujo propósito seja o tipo humano elevado. Eis o primeiro sinal do entrelaçamento das categorias de cultura e história.

A cultura exige dele [o indivíduo] não somente esta experiência interior, não somente o julgamento sobre o mundo, cujo fluxo o cerca; definitivamente, ela exige dele sobretudo ação, quer dizer, a luta pela cultura, a hostilidade com relação às influências, aos hábitos, às leis, às instituições nas quais ele não reconheça seu objetivo: o engendramento do gênio. (2003, p.184. 3ª Int. §6)

‘Experiência interior’ (*innerliche Erlebniss*) na *Terceira Intempestiva*, ‘Experiências interiores grandes’ (*grosse innere Erfahrungen*)¹⁷ em *Aurora* §198, as designações presentes nos dois períodos traduzem o conhecimento histórico em sua tarefa diante da cultura: levar à ação, à luta pela cultura e à determinação ‘da categoria de seu povo’. A história, enquanto conhecimento, não é apenas ‘julgamento do mundo’, mas também sua significação, a impressão do significado mediante a força ‘ético-espiritual’.

Embora a modernidade não tenha o conhecimento histórico de que fala Nietzsche, a Grécia arcaica o possui em alta medida. Eles representam a forma como o conhecimento histórico pode ser útil à vida¹⁸. Ali é o homem de ação que faz uso da história, assim a ação edificante do futuro e construtora da cultura é efetivada.

¹⁷ O tradutor da *Terceira Intempestiva*, Noéli Correia de Melo Sobrinho, comete, ou repete, um engano ao traduzir *Erlebniss* por experiência, uma vez que ele traduz *Schopenhauer Educador* a partir da edição francesa das obras completas do filósofo: *Oeuvres philosophiques complètes, Éditions Gallimard, Paris*. Como foi apresentado na nota 14 supra, há uma diferença entre *Erlebniss* e *Erfahrung* que não pode ser deixada de lado. Na *Terceira Intempestiva*, e no aforismo 198 de *Aurora*, elas comportam as mesmas ideias, ao mesmo tempo em que marcam uma mudança no pensamento de Nietzsche, isto é, o nome próprio se modifica, mas a ideia geral permanece. Tal mudança dos nomes próprios permite presumir que no primeiro período Nietzsche empregue vivência (*Erlebniss*) a partir de sua metafísica de artistas, isto é, a relação primordial com o mundo é estética, e não epistemológica, de modo que vivência-se o mundo antes de experienciá-lo. No segundo período, onde insere-se *Aurora*, a ciência adquire maior peso no seu pensamento, a experiência (*Erfahrung*) adquire a mesma importância que a vivência. Ciência, que se relaciona com o mundo mediante experiência, e Arte, mediante vivência, fundamentam o sistema bicameral da cultura. Voltarei a este tema mais adiante, no capítulo segundo.

¹⁸ As ‘experiências interiores grandes’ apresentam o modo como o conhecimento histórico pode ser útil à vida, sobretudo do ponto de vista da direção da cultura. Riesen esclarece este ponto através da *consolidação das identidades*: “Consolidar identidades mediante consciência histórica significa aumentar a acumulação de experiências significativas das mudanças do homem e de seu mundo, no tempo, com as quais e pelas quais os sujeitos humanos (na prática das relações sociais com os demais) exprimem quem são e o que pensam ser os outros. De acordo com o campo da experiência histórica que venha a ser tido como significativo para o presente e que possa influenciar a formação de identidade como continuidade histórica, mede-se também o horizonte temporal em que os agentes podem situar seu respectivo ‘eu’, no longo prazo, em meio às mudanças do mundo e de si mesmos.” (2001, p.125). A consolidação da identidade esclarece como o indivíduo pode ‘sentir o conjunto da história humana’ como ‘sentimento de humanidade’ (GC §337) e partir deste elemento para radicar nesta humanidade a possibilidade da comunicação intercultural como fator de consolidação da identidade.

Devemos aprender da mesma maneira como os gregos aprenderam com o seu passado e com os seus vizinhos – para *viver*, fazendo uma escolha rigorosa dessas coisas e utilizando imediatamente qualquer coisa aprendida como ponto de apoio para progredir – e ultrapassar todos os seus vizinhos. Portanto, não como eruditos! O que não tem valor para a vida não pertence à história verdadeira. (2005, p.309. in: EsH. Frag. Póst. 19[196] {1872-1874})

Este fragmento indica dois importantes elementos da categoria de história: o aprendizado e o pertencimento à história a partir do valor para a vida. Eles podem ser designados genericamente como atributos de *incorporação cultural* e *vivacidade*. Ambos formatam a teoria da história de Nietzsche em sua conexão imprescindível com a filosofia da cultura.

A vivacidade, enquanto atributo da categoria de história, sustenta uma perspectiva que busca, na inteira evolução histórica da humanidade, aquilo que tem valor para a vida. Esta, encarada do ponto de vista da vivacidade, não é o conjunto de propriedades graças às quais as criaturas se mantêm em contínua atividade fisiológica, é algo maior do que o simples fato de estar vivo. “Que os vivos me perdoem se às vezes me parecem sombras, tão pálidos e aborrecidos, tão inquietos e oh! Tão ávidos de vida (...). Mas o que conta é a *eterna vivacidade*: que importa a ‘vida eterna’ ou mesmo a vida!” (2008, p.157. OS §408). Portanto, no complexo da vivência humana no tempo é preciso buscar aquelas épocas que têm vida, que tocam o humano em sua vivência, não em sua erudição. Afinal “(...) para entender a história (*Geschichte*), deve-se procurar os resíduos vivos das épocas históricas (*geschichtlicher Epochen*).” (2008, p.103-4. OS §223)¹⁹.

A procura por épocas históricas possuidoras de vivacidade tem como objetivo comunicar a vida no passado à vida no presente, de modo que o conhecimento histórico seja utilizado ‘para *viver*, fazendo uma escolha rigorosa dessas coisas e utilizando imediatamente qualquer coisa aprendida como ponto de apoio para progredir’. Aprender e progredir, isto é, ser herdeiro e prosseguidor do humano. As épocas históricas precisam ser investigadas, tendo-se a vivacidade como princípio, para que possam fornecer experiência humana àquele que conhece. Assim, elas são investigadas em sua máxima abrangência, cultural e historicamente, o que auxilia no esclarecimento da filosofia histórica da cultura de Nietzsche na exata medida em que esta nada mais é que uma filosofia da história da cultura, cujo escopo é a busca da inoculação da saúde nas diferentes culturas, onde o sentimento de humanidade é possível.

O transplante espiritual e físico como remédio. – As diferentes culturas são diferentes climas espirituais, cada um dos quais é particularmente danoso ou salutar

¹⁹ Para Nietzsche a vivacidade está no conhecimento histórico, e não nas épocas históricas em si; o saber sobre estas, como *phármakon* pode ser salutar ou danoso, disso depende a forma pela qual as épocas históricas são objetivadas no, e pelo, presente. Nietzsche quer empregar a vivacidade das épocas históricas como *Historie*.

para esse ou aquele organismo. A história (*Historie*) em seu conjunto, enquanto saber sobre as diferentes culturas, é a *farmacologia*, mas não a ciência médica mesma. É necessário antes o médico, que se utilize dessa farmacologia para enviar cada qual ao clima que lhe for proveitoso – temporariamente ou para sempre. Viver no presente, no interior de uma única cultura, não basta como prescrição geral, aí pereceriam muitas espécies de homens extremamente úteis, que nela não podem respirar de modo saudável. (...) A Terra inteira será, enfim, um conjunto de estações de saúde. (2008, p.248-9. AS §188)

História é saber sobre culturas. Mais: é saber sobre diferentes culturas. Nietzsche busca, mediante o filosofar histórico, seus fatores curativos e o modo como as épocas históricas podem fornecer saúde, a maneira como podem transferir vivacidade. Neste aforismo encontra-se também o atributo da incorporação cultural, pois viver ‘no interior de uma única cultura, não basta como prescrição geral, aí pereceriam muitas espécies de homens extremamente úteis, que nela não podem respirar de modo saudável’. Para a saúde do organismo – individual ou coletivo – é necessário que ele aprenda com diversas culturas, ele precisa incorporar elementos culturais distintos a fim de que não pereça e leve sua cultura consigo, deste modo ele precisa dialogar com outras culturas e incorporar a diferença²⁰.

Ao efetivar o diálogo intercultural, ele aprende e se torna grande, pois respira um ar diferente do seu. Afinal, ‘Devemos aprender da mesma maneira como os gregos aprenderam com o seu passado e com os seus vizinhos – para *viver*’. As referências aos gregos como o povo-aprendiz não param por aí, o atributo do aprendizado enquanto incorporação cultural é sinal de grandeza. É preciso pois “(...) aprender firmemente de um povo, do qual o simples fato de poder aprender já é por si uma grande glória e uma rara distinção, dos gregos” (1992. p.120 .NT §19).

Os gregos são o único povo *genial* da história universal; também o são como aprendizes. E sabem sê-lo da melhor maneira, pois não se contentam em simplesmente usar o que tomam emprestado para decorar e adornar, como fazem os romanos.

A constituição da pólis é uma invenção fenícia; até isso os helenos imitaram. Durante muito tempo, aprenderam de tudo como alegres diletantes. Afrodite também é fenícia. Ademais, não negam absolutamente o que foi importado e o que não é original. (2005, p.44. in: SDA. Frag. Póst. 5[65] {1875})

²⁰ Trata-se de pensar a diferença em sua máxima potência, na medida em que sua base é o sentimento de humanidade (GC §337), isto é, uma incorporação potencialmente infinita da diferença, radicada no elemento comum do humano. Este aspecto guarda semelhanças com o humanismo presente na teoria da história de Rüsen, nesse caso, a solução dos conflitos inerentes ao mundo humano é dada mediante argumentação racional que visa o consenso, ela se funda no elemento comum a todas as partes envolvidas, Rüsen diz: “Penso *ser a categoria de igualdade e o conceito de humanidade, a ela referente*, o que serve de regra cultural para lidar com as diferenças” (1996, p. 97). Com isso, vê-se que elementos importantes da filosofia histórica da cultura de Nietzsche recebem desenvolvimentos teóricos da maior riqueza na atual teoria da história, ainda que tal teoria não tenha sido desenvolvida mediante uma confrontação direta com o pensamento histórico nietzschiano. Esta elaboração da atual teoria da história argumenta, uma vez mais, em favor da pertinência de partir dessa mesma teoria para pensar o pensamento histórico de Nietzsche.

O aprendizado com o vizinho, o tomar emprestado e importar de uma cultura alienígena algo e torná-lo seu: isso enriquece a cultura, conduz saúde e novos ares para ser respirados por seus indivíduos. Este atributo da categoria da história qualifica a filosofia histórica da cultura de Nietzsche como uma filosofia do diálogo com a diferença. “O medo promoveu mais a compreensão geral dos homens do que o amor, pois o medo quer descobrir quem é o outro, o que ele pode, o que ele quer”. (2004, p.189. AU §309). O medo é aqui contraposto ao amor, mas a um tipo de amor promovido pelo cristianismo, e não a um tipo mais humano, e menos ascético²¹. Nietzsche deixa esse seu sentimento explícito ainda em *Aurora*.

Um outro amor ao próximo. – O temperamento excitado, ruidoso, nervoso, desigual, é o oposto da *grande paixão*: esta, como uma brasa escura e quieta que mora no íntimo e ali reúne tudo de quente e cálido, faz a pessoa olhar fria e indiferente para fora e lhe imprime uma certa impassibilidade nos traços. Tais pessoas são eventualmente capazes de *amor ao próximo* – mas este é de uma espécie diferente daquele da gente sociável e ansiosa de agradar: é uma suave, contemplativa, serena afabilidade; elas como que olham das janelas de seu castelo, que é sua fortaleza e, justamente por isso, também sua prisão: – o olhar para o que é alheio, livre, para o que é *outro* lhes faz bem! (2004, p. 241. AU §471)

Este sentimento, resgatado de sua carga cristã semanticamente negativa, é, como todos os outros preconceitos morais em *Aurora*, transformado pelo filosofar histórico em conceito moral, uma atividade própria do moralista, enquanto cientista, e não do pregador da moral. Mas esta estratégia filosófica é característica do segundo período e como tal não pode aqui ser aprofundada. Portanto, é preciso recortar os elementos de diálogo com a diferença que configuram a incorporação cultural. Para a ‘compreensão geral dos homens’ é preciso descobrir quem é, o que pode e o que quer o outro. A compreensão possibilita o aprendizado com a diferença, com o outro.

1.3 Sistematização das categorias

O elemento da incorporação cultural traduz a dupla dimensão do fenômeno humano: é um elemento da categoria da história, mas toca na categoria da cultura. Na medida em que se incorpora e aprende mediante o conhecimento histórico, é uma elaboração da consciência histórica, esta elaboração se dá no decurso da história enquanto vivência humana no tempo; mas o que se aprende e incorpora são elementos culturais, uma elaboração da cultura, portanto.

²¹ Como o objetivo do capítulo é apresentar as categorias históricas e os conceitos, a crítica nietzschiana ao cristianismo será apresentada no tópico 2.6 *Moral dos homens de exceção*.

Estas duas categorias apresentam o fenômeno da vida humana em suas duas dimensões. Elas são enraizadas nos atributos do humano, naquilo que o qualifica enquanto tal: “com o fim eventual de toda cultura terrena poderia haver um enfeamento ainda maior e, afinal, uma animalização do ser humano, a ponto de tornar-se simiesco.” (2005, p.156. HH vol. 1 §247). Eis o primeiro atributo, a humanidade da cultura. Sem a constituição harmônica do estilo mediante os impulsos de criação e forma, não haveria cultura e a natureza predominaria, seria um inverno permanente da cultura. O segundo atributo é a humanidade da história. “Somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se torna homem.” (2003, p.12. 2ª Int. §1).

Estas considerações dos atributos do ser humano fundamentam o esforço de elencar aqui história e cultura como categorias que contribuem para formatar os conceitos na coordenação com os nomes próprios presentes nos dados empíricos, cujo objetivo é pensar o pensamento histórico de Nietzsche.

Antes, porém, de chegar à elaboração dos conceitos históricos, será necessário apresentar a sistematização das categorias, agora não em relação a seus fundamentos humanos, mas em seus desenvolvimentos recíprocos. Destarte, trata-se de apresentar a qualidade histórica da cultura e a qualidade cultural da história, o que serve de ponto de partida para a filosofia histórica da cultura.

O que dá sentido para uma história é sua configuração cultural. É preciso perguntar, na investigação de uma época histórica, que tipo de cultura ela é, se há harmonia e beleza no estilo, e se ela engendra a meta da cultura: o tipo humano elevado, produtor e diretor da cultura. No *Nascimento da Tragédia*, por exemplo, há uma consideração sobre a história do Ocidente que é representada em termos culturais, nesta representação, o conhecimento histórico lhe fornece critérios para elaborar uma crítica à sua época histórica.

Nossa arte revela esta miséria [a doença da cultura moderna] universal: é inútil apoiar-se imitativamente em todos os grandes períodos e naturezas produtivos, é inútil reunir ao redor do homem moderno, para o seu reconforto, toda a “literatura universal”, e colocá-lo no meio, sob os estilos artísticos e artistas de todos os tempos, para que ele, como Adão procedeu com os animais, lhes dê um nome: ele continua sendo, afinal, o eterno faminto, o “crítico” sem prazer nem força, o alexandrino, que é, no fundo, um bibliotecário e um revisor e que está miseravelmente cego devido à poeira dos livros e aos erros de impressão. (1992, p.112. NT §18)

O aprendizado, numa época que efetiva todos os elementos das categorias históricas, é fornecedor de elementos culturais distintos e produtivos, ele leva à incorporação cultural e à saúde, e conseqüentemente a um solo fértil para o engendramento do tipo humano elevado. Todavia, numa época em que as categorias históricas são deturpadas, em que tanto os

elementos da cultura quanto da história não orbitam a vida, mas são arrastadas pelo peso do saber, só pode haver uma época “crítica”, com tipos humanos eruditos que não são capazes de apoiar-se imitativamente nos grandes períodos históricos²². Essa é uma cultura doente.

Na *Segunda Intempestiva* o tema da doença da cultura moderna é melhor elaborado, e seus possíveis remédios são indicados. Eles serão apresentados aqui com o intuito de demonstrar como toda crítica nietzschiana é conformada pelas duas categorias em suas influências recíprocas, de modo que não é possível pensar uma sem considerar a outra.

A modernidade “está doente e precisa ser curada. Ela está enferma de muitos males e não sofre apenas da lembrança de seus grilhões. (...) O excesso de história afetou a sua força plástica, ela não sabe mais se servir do passado como de um alimento poderoso.” (2003, p.94-5. 2ª Int. §10). A cultura moderna está doente, e sua principal doença é a história (*Historie*), tal como o conhecimento histórico é desenvolvido nessa época, mas ela padece de muitos males, tanto que os remédios para sua cura são variados. “Estes são os nomes dos venenos: os antídotos contra o histórico chamam-se – o *a-histórico* e o *supra-histórico*. (...) Com a palavra “a-histórico” denomino a arte e a força de poder *esquecer*” (2003, p.95. 2ª Int. §10). O primeiro antídoto representa a forma como a arte leva ao esquecimento e à ação, ao instante preciso da criação e significação através do qual toda cultura é gerada, a arte aqui pode ser entendida como a grande arte produtora do mundo, e também, num segundo momento, como a pequena arte das obras de arte, porque a criação artística, do âmbito da estética, também necessita do a-histórico para criar. Mas como o interesse é pensar a cultura, em todos os seus aspectos, focar a grande arte aqui é mais relevante, pois as criações do âmbito da ciência, ética e política, também são criações culturais da grande arte.

“Com a palavra “supra-histórico” denomino os poderes que desviam o olhar do vir a ser e o dirigem ao que dá à existência o caráter do eterno e do estável em sua significação, para a *arte* e a *religião*.” (2003, p.95. 2ª Int. §10). Novamente a arte volta como um antídoto, mas agora do ponto de vista supra-histórico. Arte e religião, como será desenvolvido a seguir, são designados pelos conceitos de estética e ética, e aqui Nietzsche os apresenta em suas vinculações com a metafísica. Neste aspecto ambos são antídotos ao excesso de história pois todo elemento que toca na dimensão metafísica é liberador do peso excessivo da história, enquanto conhecimento, sobre a cultura. Nesta dimensão, a fuga do devir é mais duradoura, nela está impressa o caráter do eterno. O outro aspecto proeminente aqui é a eleição da

²² Esta crítica ao saber, no primeiro período, será reformulada de acordo com a mudança de posicionamento filosófico de Nietzsche, e receberá uma nova roupagem no segundo. O saber, no segundo período, será associado à ciência, que se situa no lugar ocupado pela arte no primeiro, e receberá um *status* positivo. Isso será melhor desenvolvido no capítulo segundo, no tópico 2.3 *Grécia antiga*, p.97.

religião como um antídoto da doença histórica; como será visto posteriormente, no tópico sobre a ética, a religião guarda elementos relevantes para a cultura.

Nessa sucinta apresentação da crítica à modernidade já foi exposto como, no pensamento histórico de Nietzsche, as categorias históricas confluem; já foi mencionado também alguns conceitos que doravante serão elaborados. Para finalizar, resta apresentar dois registros, um de cada período da filosofia nietzschiana, em que os cinco fatores são considerados.

O primeiro é de um fragmento póstumo de 1876. Nele estão presentes, como trechos da humanidade que são precisos compreender e ir além, a estética, a ética, e a metafísica. Talvez fosse possível pensar a história, presente neste fragmento, no interior do conceito de ciência, que é precisamente o conhecimento histórico em sua especificidade científica, onde a relatividade, de que fala o fragmento, é considerada.

Somente com o auxílio dessas experiências pessoais é que se pode compreender os enormes trechos da humanidade: o que é importante, pois toda a nossa cultura repousa nesses trechos. *É necessário* que se compreenda a religião e a arte, do contrário ninguém consegue se tornar sábio. Mas também é preciso conseguir ver além delas; se ficarmos dentro delas, não as *entenderemos*. De modo semelhante, a metafísica é um estágio pelo qual precisamos ter passado. O mesmo vale para a história e sua relatividade. É preciso seguir com grandes passos a marcha da humanidade como indivíduo e ir além do objetivo atual. (2005, p.72. in: SDA, Frag. Póst. 23[160])

O segundo registro considera a ciência e a política, que não estavam presentes no primeiro, mas não menciona a metafísica, o que é compreensível pois a partir de *Humano, demasiado humano* vol. 1, aonde encontra-se o registro, a metafísica é o alvo principal da crítica nietzschiana. Estes fatores são determinantes para a configuração entre história e cultura na formatação de épocas históricas, eles fornecem critérios de interpretação e elementos para elaborar juízos sobre as mesmas de acordo com as demandas do agir no presente, em síntese, ‘para julgar o passado com vistas ao futuro’.

Vivificação da arte. – A arte ergue a cabeça quando as religiões perdem terreno. Ela acolhe muitos sentimentos e estados de espírito gerados pela religião, toma-os ao peito e com isso torna-se mais profunda, mais plena de alma, de modo que chega a transmitir elevação e entusiasmo, algo que antes não podia fazer. A riqueza do sentimento religioso, que cresceu e se tornou torrente, continuamente transborda e deseja conquistar novos domínios: mas o crescente Iluminismo abalou os dogmas da religião e instilou uma radical desconfiança: assim, expulso da esfera religiosa pelo Iluminismo, o sentimento se lança na arte; em certos casos também na vida política, ou mesmo diretamente na ciência. (2005, p.109. HH vol. 1 §150)

Mediante o filósofo histórico Nietzsche apresenta o modo como a religião, um poder que está perdendo as forças na modernidade, lança seus elementos em outras dimensões da vida. Embora esteja enfraquecendo, seus elementos podem ser frutíferos nestas dimensões, no caso da arte, ele a vivifica e eleva. Na política fornece um grau de legitimidade quase

metafísico, mas ali também o ‘Iluminismo’, como força racionalizante, elimina este caráter, contribuindo para uma debilitação na política, em seu formato especificamente moderno. O sentimento lança-se também na ciência, mas esta, no segundo período de sua filosofia, tem um fator radical de crítica da metafísica, pois a ciência, tal como Nietzsche a elabora, repele toda fundamentação metafísica. Para esclarecer estes fatores, e dar maior fundamentação a tais afirmações, será preciso elaborar os conceitos históricos em que cada uma destas esferas se acham localizadas, este é o procedimento racional, uma vez que as categorias históricas já foram fundamentadas e apresentadas em sua sistematicidade recíproca.

A lógica da apresentação, e conseqüente disposição, dos conceitos, alude à lógica da matriz disciplinar de Rűsen, que serve de modelo teórico. Como mencionado anteriormente, trata-se de uma adaptação modificada em que o propósito é elaborar um quadro de referência cujos fatores são conceitos, necessários e suficientes, que fundamentam uma teoria que tenciona interpretar o pensamento histórico de Nietzsche baseado em sua especificidade.

A concepção de uma matriz disciplinar pode ser utilizada como quadro de referências para a análise e a interpretação dos processos cognitivos que, na história, pretendem ser científicos. *Com pequenas modificações, ademais, ela pode ser igualmente empregada como quadro teórico de referências para a interpretação das práticas do pensamento histórico e das representações historiográficas, nas quais a cientificidade (no sentido atual) é irrelevante.* (RűSEN, 2001, pp.164-5. Grifo meu)

Outro dado relevante que justifica o emprego deste quadro de referências é que ele sinaliza a complexidade inerente a todo pensamento histórico, cujos componentes somente podem ser isolados através de um esforço de abstração teórica. “Esses fatores condicionam-se mutuamente em um conjunto sistemático complexo. Eles não constituem uma série de etapas sucessivas estanques.” (RűSEN, 2001, p.162). Destarte, metafísica, ciência, estética, política e ética, enquanto fatores do pensamento histórico de Nietzsche, se condicionam mutuamente.

1.4 Metafísica

Metafísica é o primeiro conceito desta teoria, ele guarda pouca ou nenhuma semelhança com seu correspondente na matriz disciplinar, qual seja, “1) carências de orientação da vida humana prática, decorrentes das experiências da contingência na evolução temporal do mundo humano.” (RűSEN, 2001, p.162). O modo de aproximá-lo é mediante a consideração de que, para Nietzsche, a metafísica é a fuga do devir, do impulso histórico – onde encontra-se a contingência da história enquanto vivência humana no tempo – cujo propósito é possibilitar a ação; ação esta previamente planejada mas que ao entrar em contato com a contingência sofre o desencanto (2008, OS §85). O indivíduo tem carências de

orientação e para satisfazê-las ele precisa significar o mundo, atribuir-lhe sentido mediante ação, que é impulsionada pela metafísica; assim as carências de orientação passam por todo um processo cujo resultado final é a ação significativa que lhe confere identidade no mundo humano, isto é, no mundo histórico.

Portanto, o primeiro atributo da metafísica é o impulso a-histórico, ele é a força advinda de uma dimensão desvinculada do tempo e do espaço, radicalmente afastada do mundo, e que por isso mesmo possui parâmetros que não encontram correspondência direta no mundo da contingência. A uma tal dimensão poderia ainda ser-lhe acrescentada o componente da essencialidade, que lhe conferiria o *status* de origem de todas as coisas existentes no mundo da contingência. Mas precisamente este componente não encontra eco quando se trata da metafísica como um conceito do pensamento histórico de Nietzsche. Antes, porém, de explicar essa metafísica que não tem seu fundamento exclusivamente na essência, é preciso apresentar a dimensão que o conceito engloba, em sua característica fundamental de desvinculação do mundo.

E um povo – como de resto também um homem – vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico da vida. O contrário disso acontece quando um povo começa a conceber-se de um modo histórico e a demolir à sua volta os baluartes míticos: com o que se liga comumente a uma decidida mundanização. (1992, p.137. NT §23)

‘O significado metafísico da vida’ se refere ao nome próprio da metafísica de artistas, que será desenvolvido no capítulo segundo. É preciso focalizar seu traço genérico: a metafísica implica uma desmundanização, uma fuga da contingência histórica do mundo, em direção a algo eterno e imutável. Esta é a dimensão que o conceito de metafísica traduz. Tal característica pode ser localizada nos demais campos contemplados pelos conceitos que ainda serão apresentados, na medida em que eles possuem uma relação com a metafísica.

No entanto, o que é indispensável aduzir sobre este conceito é seu completo antagonismo diante das categorias históricas. Ele é o único conceito que tais categorias não abrangem, sendo o ponto de fuga das mesmas; e é por isso que ele é importante aqui, pois permite a inoculação do novo: tudo que é criado na cultura e na história é fruto da ação, impulsionada metafisicamente pelo a-histórico, para somente então ser efetuada no mundo humano.

Podemos ter a capacidade de sentir a-historicamente, de perseverarmos em direção ao mais importante e originário, uma vez que aí reside o fundamento sobre o qual pode crescer algo reto, saudável e grandioso, algo verdadeiramente humano. O a-histórico é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera. (2003, p.12. 2ª Int. §1)

Embora a metafísica tenha tal grau de importância para pensar os demais conceitos, ela não pode ser elaborada teoricamente como uma categoria histórica por dois motivos. Em primeiro lugar, o conceito de metafísica independe das categorias históricas, não se encaixando na dinâmica do condicionamento recíproco que garante a sistematicidade das mesmas. Ele é o elemento em que reside o traço caótico e irracional, que não pode ser perfeitamente incorporado num sistema, cujo procedimento é o tratamento racional de seus componentes. A única relação em que o caos e a irracionalidade encontram uma possibilidade de significação é na arte, e é por isso que dentre todos os conceitos, a estética abrange o espaço em que a metafísica mais fortemente atua, em que a ação é constantemente efetuada em obras de arte.

Em segundo lugar, o conceito de metafísica descreve uma dimensão não fundante. Ela é desvinculada do mundo histórico e contingente, e se vincula a ele momentaneamente como uma atmosfera que prepara a ação. Mas não é possível tomá-la como a essência das coisas do mundo humano. Assim, este conceito expõe uma metafísica não fundacional, talvez até mesmo plausível, mas não comprovável mediante imputações de necessidade. Em um fragmento póstumo de 1876, Nietzsche pondera:

A chamada necessidade metafísica não prova nada sobre uma realidade correspondente a essa necessidade: ao contrário, por sentirmos necessidade, ouvimos a linguagem da vontade, não a do intelecto, e nos equivocamos quando acreditamos nessa linguagem. Um Deus seria plausível se pudesse ser comprovado, *sem* que uma necessidade o mostrasse para nós como necessária. (2005, p.59.] in: SDA. Frag. Póst. 19[85] {1876})²³

A metafísica como uma realidade possível, eis o limite que a razão coloca. Quaisquer avanços neste caminho não podem ser fundamentados racionalmente, mas isso não é necessário, basta apenas que ela seja reconhecida como a atmosfera que possibilita a ação, toda tentativa de fundar o mundo contingente da história numa realidade metafísica perde os parâmetros pelos quais o homem pode pautar-se. “Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante.” (2005, p.20. HH vol.1 §10). Justamente pelo fato de ser inacessível, Nietzsche não consente que este mundo metafísico possa ser tomado como a fonte originária do mundo contingente, aqui denominado ‘domínio da representação’. Em sua inacessibilidade ele se torna insignificante, não pode ser o significado, tampouco o fundamento, do mundo da representação, elaborado pelas categorias de história e cultura.

²³ Este fragmento póstumo está situado no momento em que Nietzsche iniciava seu rompimento com Wagner e Schopenhauer, o que ficará claro em *Humano, demasiado humano*, mas encontra já aqui indícios, sobretudo ao atribuir à vontade, ideia central na filosofia schopenhaueriana, um *status* inferior ao intelecto.

Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, uma para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos. (2005, p.20. HH vol.1 §9).

A propriedade de ‘ser-outro’ fornece a pista do papel desempenhado pelo conceito de metafísica no pensamento histórico de Nietzsche. O mundo metafísico não é o fundamento exclusivo do mundo da representação, mas é dialogando com este ser-outro que ele, o mundo da representação, se constitui. ‘O olhar para o que é alheio, livre, para o que é *outro* lhes faz bem!’. No mundo da representação, a realização da compreensão geral dos homens, microcosmos da cultura, precisa ‘descobrir quem é o outro, o que ele pode, o que ele quer.’

Portanto, a fundamentação do mundo da representação, o mundo humano, se dá mediante diálogo com a metafísica, e não exclusivamente a partir dela. Ele possui uma ontologia dialógica, recebendo seu impulso criador da metafísica, mas se corporificando no mundo físico, e sendo assim determinado pelas categorias de cultura e história. Deste modo é possível pensar em outra chave o alcance da fundamentação metafísica.

Todos os elementos presentes no mundo humano não recebem seu fundamento a partir de uma ruptura advinda puramente de um plano metafísico, eles são construídos no diálogo entre o impulso metafísico do a-histórico e sua efetivação nos elementos culturais das forças de formação e criação, possuindo historicidade e a-historicidade. Deste modo os elementos que compõem o mundo humano são física e metafisicamente fundados, construídos historicamente e significados culturalmente (isto é, fisicamente) mediante um impulso a-histórico (metafísico) da ação. Este processo de edificação do mundo humano demanda tempo e trabalho, é um cultivo que elabora os elementos componentes do mundo, em todas as suas acepções, histórico, cultural, contingente, da representação, em síntese, humano.

Por conseguinte, a metafísica não pode ser tomada como o fundamento último do mundo, somente em seu diálogo com a cultura e a história é que a fundamentação dialógica se faz possível. Assim, o conceito de metafísica em Nietzsche escapa a qualquer idealismo de uma metafísica fundante, mas também a todo materialismo que enxergue a realidade como independente de determinações ideais²⁴.

Para finalizar, a comparação com a ação da pequena arte pode esclarecer a impossibilidade de um mundo humano constituído exclusivamente a partir da ação impulsionada pela metafísica. O que a ação artística informa é a integral necessidade de

²⁴ Idealismo e materialismo estão sendo empregados aqui como designações de concepções básicas da constituição da realidade.

mediação entre o impulso metafísico da ação, e os elementos das categorias de cultura e história.

A crença na inspiração. – Os artistas têm interesse em que se creia nas intuições repentinas, nas chamadas inspirações; como se a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio de graça. (...) Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar. (2005, p.111. HH vol.1 §155)

A constituição de qualquer componente do mundo humano – histórico, da representação – inclusive das obras de arte, não é fruto de um raio de graça metafísico. Eles são fruto de elaboração humana, e por isso demandam tempo, pois não são feitos numa inspiração pura e efetivados imediatamente. Não há fundação instantânea, logo, não há nada que seja absoluto e incondicional, todo componente precisa de significação cultural, que se dá mediante desenvolvimento histórico. “*O que é perfeito não teria vindo a ser.* – Diante de tudo o que é perfeito, estamos acostumados a omitir a questão do vir a ser e desfrutar sua presença como se aquilo tivesse brotado magicamente do chão.” (2005, p.107. HH vol.1 §145). O que a ontologia dialógica elucida é que tudo “veio a ser; *não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas.” (2005, p.16. HH vol.1 §2).

1.5 Ciência

Trata-se agora de elaborar o conceito de ciência. Uma vez que estes conceitos recebem suas designações linguísticas das disciplinas filosóficas, o que se deve ter em mente quando se fala do conceito de ciência é uma teoria do conhecimento científico. Nietzsche entende por ciência toda atividade produtora de conhecimento, regulada metodicamente e processada racionalmente, com vistas à elaboração de certezas a respeito do mundo, fundamentadas em verdades²⁵. O que será feito então é apresentar a generalidade do conceito de ciência, isto é, aqueles atributos que são localizáveis em todo conhecimento que adquire o *status* de ciência por meio da vinculação com a definição supra.

O conceito de ciência, aqui, corresponde a três fatores no quadro da matriz disciplinar de Rösen. Sendo o último deles uma ponte entre ciência e estética, o próximo conceito a ser elaborado, ele não será apresentado neste momento. Os dois fatores que permanecem são as *Perspectivas* e os *Métodos* da ciência especializada. O primeiro fator exprime: “2) diretrizes

²⁵ Esta definição corresponde à definição de Rösen em *Razão histórica*. “‘Ciência’ é entendida aqui, no sentido mais amplo do termo, como a soma das operações intelectuais reguladas metodicamente, mediante as quais se pode obter conhecimento com pretensões seguras de validade” (2001, p.97). Em relação a Nietzsche, basta conferir os aforismos 630-635 de *Humano, demasiado humano*, que juntos formam um autêntico ensaio de promoção da ciência.

de interpretação que se referem à experiência do passado, se baseiam na memória e assumem a forma de teorias, perspectivas e categorias implícitas e explícitas”; o segundo: “3) Métodos, com os quais o passado empírico tornado presente é inserido nas diretrizes de interpretação, mediante o que estas se concretizam e se modificam” (RÜSEN, 2001, p.162). Tais fatores traduzem o espaço em que a ciência, como operação racional fornecedora de sentido, ocupa no interior do pensamento histórico.

A ciência também desempenha uma função no pensamento histórico de Nietzsche, e é por isso que ela está presente no quadro de referências formado para compreendê-lo. Ela é composta dos seguintes atributos: 1) crítica como expressão da força vital; 2) produção de verdades inteligíveis e verificáveis, fundamentadas física e historicamente; 3) objeção de verdades críveis, fundamentadas metafisicamente. Estes três elementos do conceito possibilitam a abordagem de todos os temas relacionados à ciência de um modo geral, na medida em que são relevantes para o pensamento histórico.

Um dado importante sobre este conceito é a alteração de seu *status* no interior da filosofia nietzschiana, na passagem da primeira para a segunda fase. Embora no primeiro período, da metafísica de artistas (1869-1876), a ciência seja teoricamente composta pelos três elementos que aqui serão apresentados, ela encontra-se hierarquicamente inferior à arte, é no domínio desta que os componentes do mundo humano são fundamentados, pela ontologia dialógica da relação dos impulsos apolíneo e dionisíaco, mas sem qualquer contribuição relevante da ciência. O mundo humano é esteticamente justificado, e a ciência, embora tenha valor, é subalterna da arte, e até mesmo perigosa, graças aos atributos 2 e 3. Em um fragmento de 1870, Nietzsche afirma: “O objetivo da ciência é aniquilar o mundo. Todavia, seu efeito imediato acaba sendo o mesmo de pequenas doses de ópio: o aumento da afirmação do mundo” (2005, p.5. in: SDA. Frag. Póst. 2[24]). No segundo período (1876-1882) a ciência passa a ter a mesma importância que a arte para a significação do mundo humano. Uma vez que a metafísica de artistas é desfeita, a arte, em vez de determinar, passa a dialogar com a ciência. Elas representam as duas forças que compõem o mundo humano através da categoria da cultura.

Supondo que alguém viva no amor das artes plásticas ou da música e também seja tomado pelo espírito da ciência, e que considere impossível eliminar essa contradição pela destruição de um e a total liberação do outro poder: então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande que esses dois poderes, ainda que em extremos opostos, possam nele habitar. (...) Pois em toda parte onde se desenvolveu a arquitetura da cultura, foi sua tarefa obrigar à harmonia os poderes conflitantes. (2005, p.173. HH vol.1 §276)

Mas essa é uma história que precisa ser metodicamente reconstruída, o próximo capítulo deste trabalho se dedica a isto. O que é preciso ter em mente neste momento é que, embora o *status* da ciência tenha mudado do primeiro para o segundo período, seus atributos permaneceram os mesmos, traduzindo uma mudança de posicionamento filosófico e não uma modificação conceitual proeminente. Passo agora a apresentá-los.

Crítica como expressão da força vital é o primeiro atributo da ciência. “Somente na medida em que a história (*Historie*) serve à vida queremos servi-la” (2003, p.5. 2ª Int.). O que aqui Nietzsche afirma com respeito à história é válido para todas as ciências, na medida em que são fruto da criação cultural, são obras da grande arte, o sistema solar na concepção da vida. Dessa forma as ciências devem servir à vida, e não à verdade, elas precisam incidir numa crítica de todas as coisas, de todos os componentes do mundo humano, em função da vida, “os pesos de todas as coisas precisam ser novamente determinados” (2001, p.186. GC §269), a fim de que o indivíduo não se prenda a nada e alcance a liberdade da razão, “por isso” ele “não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular.” (2005, p.271. HH vol.1 §638). Tal determinação se dá por intermédio da crítica no interior da atividade científica, racionalmente conduzida.

Em favor da crítica. – Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar; algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! – Estou dizendo isso em favor da crítica! (2001, p.208, GC §307).

A crítica é força vital que elimina o erro do homem pela vontade de afirmação da vida. Como atributo da ciência ela transmite ao conceito, e conseqüentemente a seus outros atributos, a necessidade de estar em favor da vida, em favorecê-la através do conhecimento. “A ciência está ela também submetida ao reino da pulsão vital: o mundo vale a pena ser conhecido; o triunfo do conhecimento se liga fortemente à vida. A história, porque ela é o inesgotável, o intemporal, o infinito, é o lugar predileto das orgias científicas.” (2005, p.289. in: EsH. Frag. Pós. 3[3]). A história de que Nietzsche fala neste fragmento (escrito entre os anos de 1870-73) é a categoria de história enquanto vivência humana no tempo, no qual se efetuam suas criações, marcando assim a historicidade da ciência enquanto produto da cultura.

Para além de sua historicidade, enquanto inserida no interior de um processo histórico de mudança temporal, a ciência preenche suas verdades com história, marcando sua contraposição às verdades absolutas fundadas metafisicamente. Ela fornece a posse de

certezas, não de convicções, mediante a crítica radical de todos os componentes e a percepção de suas propriedades históricas e culturais.

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos. (2005, p.266. HH vol.1 §630)

Com a ontologia dialógica do mundo, as verdades absolutas tornam-se impossíveis. As verdades e os demais componentes do mundo humano são sempre mediados: instaurados neste mundo através da ação – impulsionada metafisicamente – e instantaneamente determinados e corporificados – através das categorias de cultura e história. A ciência produz verdades inteligíveis, nada podendo dizer de algo como uma realidade metafísica, mas isso não é necessário, ela já produz sentido o bastante para que o homem consiga existir e afirmar a vida, deste modo ele não tem uma necessidade de fundamentação metafísica.

Explicações metafísicas. – O homem jovem aprecia explicações metafísicas, porque elas lhe revelam, em coisas que ele achava desagradáveis ou desprezíveis, algo bastante significativo. (...) É certo que depois se torna desconfiado em relação a toda espécie de explicação metafísica; então compreende, talvez, que os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: que as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade, e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas. (2005, p.26-7. HH vol.1 §17)

O tipo de explicação que a ciência confere pode inflamar ‘mais o interesse pela vida e seus problemas’. E como trata-se de afirmar a vida, a ciência é superior: ela efetua a crítica a todos os componentes, não aceitando nada que se coloque de modo incondicional, ela ainda apresenta as coisas em sua historicidade, conferindo-lhes explicações físicas e históricas mediante o conhecimento do filosofar histórico de que tudo veio a ser e, conseqüentemente, se opõe à metafísica fundante mediante a ontologia dialógica.

Como último aspecto deste conceito, resta apresentar as conseqüências destes atributos para a inteligibilidade do mundo humano, aquele no qual os homens vivem. Algo como uma realidade metafísica, embora seja possível, não é comprovável e, caso exista, ela é inacessível. O único mundo a que os homens têm acesso é o mundo humano da representação, e sua acessibilidade é mediante os caracteres criados culturalmente, pela vida da linguagem que o cria ao revestir a realidade efetiva, da natureza, de significado ético. A criação cultural do mundo humano instaura os limites da inteligibilidade, é esse revestimento que impossibilita de conhecer a natureza em si, mas ao mesmo tempo é o que torna a inteligibilidade do mundo humano possível. “Os homens reconhecem paulatinamente um valor e um significado na

natureza, que ela em si não contém. (...) Nossos olhos enxergam a paisagem com toda a nossa moralidade, cultura e todos os nossos costumes.” (2005, p.100. in: SDA. Frag. Póst. 6[239] {1880}).

O mundo humano da representação é o único acessível, o único que pode ser conhecido mediante atividade científica garantida metodicamente: “Todo conhecimento surge por separação, definição, limitação, nenhum saber absoluto de uma totalidade!” (2005, p.24. in: SDA. Frag. Póst. 19[141] {1872-3}). Este é fundamentado racionalmente através da atividade crítica de todos os seus componentes, atividade esta que lhes impede de assumirem um *status* incondicional de essência das coisas. Assim, todo conhecimento é representação mental de uma realidade inacessível, da natureza, que não tem forma ou significado *a priori*. De modo que: “Todo conhecimento é um reflexo em formas totalmente determinadas, que não existem de antemão. A natureza não conhece nenhuma *forma*, nenhuma *dimensão*, mas apenas para quem tem conhecimento as coisas aparecem tão grandes e tão pequenas.” (2005, p.24. in: SDA. Frag. Póst. 19[133] {1872-3}).

O mundo metafísico, por ser ininteligível, não tem significado, não podendo também significar o mundo humano da representação. “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.” (2005, p.26. HH vol.1 §16). Resta então à ciência, desvinculada de toda metafísica, significar o mundo da representação conferindo-lhe explicações físicas e históricas que inflamem mais o interesse pela vida e seus problemas. “Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade.” (2005, p.36. HH vol.1 §29).

A partir das questões da inteligibilidade a ciência significa o mundo e lhe fornece um fundamento histórico-cultural, dialogicamente relacionado ao agir impulsionado metafisicamente, mas desvinculado de toda metafísica fundante. A ciência é racional e autocrítica, na medida em que o atributo da crítica se volta a todos os componentes do mundo humano, e isso inclui os próprios fundamentos constitutivos da ciência. O outro modo de significação do mundo encontra espaço de atuação no campo contemplado pelo conceito de estética, o qual é mutuamente condicionado pelo conceito de metafísica.

1.6 Estética

Na matriz disciplinar de Rüsen, o quarto fator é caracterizado pelas “formas de representação da experiência do passado incorporada à diretriz de interpretação” (2001, p.162). Na inter-relação com as *funções de orientação*, o quinto fator, este elemento constitui a dimensão estética da constituição histórica de sentido no interior do pensamento histórico. Na teoria da história de Rüsen, este fator faz parte da ciência da história e representa o esforço de formatar o conhecimento histórico adquirido na pesquisa para que ele forneça sentido e constitua identidade, individual e coletivamente. Este fator situa-se na região limítrofe entre a ciência especializada e a vida humana prática, fornecendo sentido mediante elaboração estética de elementos especificamente científicos, e seu maior desafio é não perder a racionalidade cientificamente adquirida na pesquisa. O desafio elucidado bem as dificuldades inerentes quando o assunto é separar a constituição científica de sentido da constituição estética. Para Rüsen, a saída é introduzir este elemento na ciência e dotá-lo, assim, de racionalidade; para Nietzsche o caminho é garantir a autonomia de ambos e perceber como a cultura se constitui neste diálogo.

Estética designa aqui o campo em que se levantam questões a respeito do modo como o mundo humano, cultural e historicamente determinado, é significado através de uma atividade específica do homem: a produção de obras de arte. Ela não pode ser simplesmente definida como uma filosofia da arte pois, em Nietzsche, arte significa toda produção humana significativa, isto é, que preenche o mundo de sentido e significado éticos. Deste modo, a distinção da grande arte e da arte das obras de arte – que, a título de diferenciação tem recebido a designação de pequena arte – precisa ser explicitada.

Contra a arte das obras de arte. – A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contém, cria formas de trato, vincula os não-educados a leis de decoro, limpeza, cortesia, do falar e calar no momento certo. Depois a arte deve *ocultar* ou *reinterpretar* tudo que é feio, o que é doloroso, nojento, que apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, o tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o *significativo*. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das *obras de arte*, não é mais que um *apêndice*: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo. – Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada – tolos que somos! Se damos início à refeição pela sobremesa e saboreamos doce após doce, não surpreende que arruinemos o estômago e até mesmo o apetite para o bom, substancial, nutritivo alimento que nos oferece a arte! (2008, p.82-83. OS §174).

Neste aforismo encontram-se presentes quase todos os elementos que compõem o conceito de estética. Em primeiro lugar está sua distinção da grande arte, que neste trabalho é

sintetizada na categoria de cultura: ela formata o homem, o modera e contém em todas as suas representações. Portanto, Estado e sociedade, moral e religião, conhecimento e ciência, e por fim, obras de arte, são todas manifestações da grande arte. Com tais manifestações a grande arte visa ocultar ou reinterpretar o não-humano e animalesco da natureza humana, sempre irrompendo a partir do mar da natureza que molda os limites da cultura, envolvendo-a com beleza para transparecer o significativo.

A arte das obras de arte é então um apêndice, em que ‘um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar[-se]’, seja num indivíduo ou num povo. Assim, toda obra de arte autêntica nada mais é que grande arte desafogando-se, é injeção da grande arte na obra de arte, para significar o mundo humano e permitir a afirmação da vida através do fortalecimento da cultura. A vinculação intrínseca da pequena arte com a grande arte é um critério de investigação da filosofia da cultura de Nietzsche: uma cultura autêntica, isto é, que emprega todos os seus elementos com vistas à produção do tipo humano elevado, possuirá, necessariamente, uma arte das obras de arte como excedente das forças que significam o mundo, ou seja, uma arte autêntica. Seguindo este elemento do conceito de estética, o problema da modernidade, do ponto de vista da arte, caracteriza-se justamente por ter começado com o apêndice, e nele ter parado, o que agravou seus problemas. ‘Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada’. Assim, a modernidade não pode ter uma cultura autêntica, tampouco uma arte das obras de arte autêntica.

Graças a esta experiência, ele [Schopenhauer] soube como devia ser construído o homem livre e forte, que é a aspiração de toda cultura artística; poderia ele, depois de ter visto isto, desfrutar ainda de qualquer prazer em se dedicar ao que, à maneira pedante ou hipócrita do homem moderno, se chama de “arte”? (2003, p.206. 3ª Int. §7)

A arte moderna, ao se restringir à pequena arte, desvirtua os efeitos autênticos desta, que se vinculam à grande arte. É preciso apresentar tais efeitos para que fique claro como eles ‘embelezam a vida’ e ‘fazem com que transpareça o significativo’, através do excedente das forças.

As obras de arte embelezam a vida revestindo o mundo de aparência, e assim concedendo-lhe sentido. “Antes de tudo, durante milênios ela nos ensinou a olhar a vida, em todas as formas, com interesse e prazer, e a levar nosso sentimento ao ponto de enfim exclamarmos: ‘seja como for, é boa a vida’.” (2005, p.140. HH vol.1 §222). Neste efeito, a

estética desempenha uma função semelhante à do conceito de ciência, de significação do mundo a favor da vida.

Além de embelezar a vida ‘a arte deve *ocultar* ou *reinterpretar* tudo que é feio, o que é doloroso’. Em *O Nascimento da Tragédia* este efeito é designado como inversão da sabedoria de Sileno: “(...) a suprema e verdadeiramente séria tarefa da arte – livrar a vista de olhar no horror da noite e salvar o sujeito, graças ao bálsamo da aparência” (1992, p.117. NT §19). As obras de arte servem de consolo para reparar as dores do sofrimento, como bálsamo dos momentos em que o homem sofre, a arte se configura nos momentos de paz para fazer o homem descansar da guerra.

Pois a arte não existe para o próprio combate, mas para os intervalos de calma que o precedem ou que o entremeiam, para aqueles minutos nos quais o homem, voltando-se para o passado ou para o futuro, é capaz de captar o simbólico e com o sentimento de um leve cansaço vê aproximar-se um sonho reparador. (2009, p.65. 4ª Int. §4)

A tarefa da arte como lenitivo para o sofrimento é ampla, ela não mitiga apenas a dor e agonia da noite e da guerra, sua ação medicinal é utilizada principalmente contra os efeitos nocivos da verdade, elaborada e fundamentada cientificamente. Uma tal verdade, embora auxilie o organismo – individual e coletivo – na significação do mundo humano, se usada de uma forma descontrolada pode ferir o indivíduo e pôr em risco uma cultura.

Eventual nocividade do conhecimento. – A utilidade que a incondicional pesquisa do verdadeiro traz consigo é continuamente demonstrada de tantas formas, que é preciso aceitar sem hesitação a nocividade mais rara e sutil que os indivíduos têm de sofrer por causa dela. Não podemos impedir que ocasionalmente o químico se envenene e se queime nos seus experimentos. – O que vale para o químico, vale para toda a nossa cultura: de que resulta claramente, diga-se de passagem, o quanto ela deve munir-se de bálsamos para queimaduras e de uma constante provisão de antídotos. (2008, p.21. OS §13)

A verdade afere sentido para os componentes do mundo humano, e torna a existência significativa mediante a elaboração racional de fundamentos baseados nas categorias de cultura e história; não obstante, seu perigo é o de calcificar a existência num único espaço histórico-cultural, ao fundamentar com precisão o mundo humano, e impedir a emergência de outras realidades, com sistemas significativos distintos²⁶. Isto é, a verdade pode obstruir o surgimento da diferença, crucial para a incorporação cultural no interior da categoria de história, ela pode calcificar a existência e prejudicar a cultura ao rejeitar outras realidades possíveis, na medida em que estas realidades podem não satisfazer seus critérios de validação científica. Em síntese: a ciência não aceita a plausibilidade de sistemas significativos a-

²⁶ Este eventual efeito de calcificação de uma cultura, a ciência compartilha com a religião; para manter seus rígidos padrões, a religião criminaliza a diferença, o que garante sua sobrevivência. Esta característica ajuda a compreender o problema do cristianismo na modernidade, ele se enrijeceu e perdura por dois mil anos, toda a cultura ocidental é enjaulada nele e impedida assim de viver.

cientificamente elaborados. Esse é o perigo do realismo: “O realismo da vida atual e as ciências naturais têm uma força incrivelmente destruidora da cultura; a arte precisa ser contraposta a ela.” (2005, p.7. in: SDA. Frag. Póst. 5[28] {1870-1}).

Na medida em que a vida é dinâmica, a ciência não tem capacidade de corresponder satisfatoriamente a todas as carências de sentido, seja de um indivíduo, de um povo, ou de uma cultura. A arte entra como uma possibilidade de satisfazer tais carências. O homem necessita de ambas as formas de produção de sentido, a ciência pretende “como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível.” (2005, p.18. HH vol.1 §6). Onde uma não consegue atender às expectativas, a outra entra em ação.

Com o intuito de atenuar a nocividade da verdade, Nietzsche postula a riqueza da ilusão, artisticamente elaborada, para produzir sentido mediante constituições artísticas que podem indicar e fornecer outras realidades possíveis. Este é o efeito da arte das obras de arte, e o elemento da estética, mais relevante na elaboração do pensamento histórico nietzschiano. “Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós.” (2001, p.132. GC §107). A ‘ilusão e o erro como condições da existência cognoscente’, elas condicionam a realidade do mundo humano, a segunda é confrontada pela ciência, que lhe responde com a certeza, que mitiga o erro, e fornece fundamentações significativas. A primeira condição, a ilusão, conduz a elaboração artística e apresenta o não-verdadeiro mediante a possibilidade de outras realidades, assim ela amplia a consciência humana para a potencialidade de sistemas significativos distintos, que podem satisfazer carências de sentido, não satisfeitas pela ciência. “Se as ilusões desaparecessem, a nossa consciência se reduziria à consciência de uma planta. As ilusões não são, aliás, senão a expressão de realidades desconhecidas.” (2005, p.234. in: EsH. Frag. Póst. 29[52] {1872-1874}).

Nessa tarefa, a ilusão “a única [disposição] na qual tudo o que quer viver pode viver” (2003, p.59. 2ª Int. §7) é indispensável à vida humana, proporcionando saúde a indivíduos doentes da realidade, quando esta encontra-se calcificada exclusivamente em explicações científicas. Para fazer frente a uma tal realidade doente, a estética se vincula com a metafísica no elemento da ilusão, pois este proporciona ‘realidades desconhecidas’, isto é, ele instaura irrealidade no mundo humano, inserindo o novo como elemento dinâmico enriquecedor concretizado pela incorporação cultural, ou mesmo como a possibilidade de uma ação que reconfigure a realidade através de parâmetros de sistemas significativos distintos, isto é, não estabelecidos pela ciência. A pequena arte permite a comparação da realidade histórico-

cultural, garantida cientificamente, com outras realidades, promotoras da diferença e do novo, de modo que através dessa comparação a realidade histórico-cultural ganhe mais sentido do que a ciência pode fornecer.

Deve-se abrir um parêntese aqui. Neste elemento temos a intersecção entre os três conceitos até então elaborados: a ciência impede a inteligibilidade fornecida pela metafísica, ao impor limites ao conhecimento e ao se colocar no interior destas fronteiras, mas isso acaba restringindo sua capacidade de produzir significado; a estética, em contrapartida, ao dialogar com a metafísica, extrapola quaisquer limites que circunscrevem a ciência, embora não possa fornecer a inteligibilidade, racional e metodicamente assegurada, que a ciência produz. Ambas guardam suas qualidades e permanecem úteis para a vida humana, mas com modos distintos de produção de sentido, e competências diversas.

Ademais, há uma variação no *status* da pequena arte, do primeiro para o segundo período: na metafísica de artistas (1869-1876) a arte fornece inteligibilidade, pois justifica o mundo esteticamente, ela é a única esfera imprescindível; a ciência existe e é inclusive útil, mas na medida em que é determinada pela arte, ela não é uma necessidade da vida humana. No segundo período (1876-1882), a inteligibilidade passa a ser faculdade privativa da ciência, uma vez que a filosofia de Nietzsche não mais se baseia numa metafísica de artistas e sim numa gaia ciência, e aqui ambas – ciência e arte – são necessárias à vida da cultura. Este parêntese cumpre o papel de expor que a teoria interpretativa que norteia esta pesquisa tem consciência das diversas mudanças no interior do recorte histórico, mas que visa ao mesmo tempo compreender suas regularidades, mediante elaboração das categorias e conceitos, para realçar suas distinções e especificidades que constituem o pensamento histórico de Nietzsche nos dois períodos.

Voltando ao elemento da ilusão, é preciso deixar claro de que modo ele se vincula com a metafísica. “Respiramos a atmosfera protegida da obra de arte: nela vivemos, ainda que durante algumas horas, de maneira a-histórica.” (2005, p.200. in: EsH. Frag. Póst. 29[142] {1872-1874}). A criação artística é o momento em que o indivíduo mais fortemente encontra-se vinculado com a metafísica, em seu elemento de desmundanização. Neste fragmento póstumo, o a-histórico não diz respeito à iminência da ação, impulsionada metafisicamente, mas precisamente à atmosfera desvinculada do mundo humano, em que o caos e a irrazão imperam, e eles reinam porque para Nietzsche não existe racionalidade ou forma *a priori*, pois estes elementos – racionalidade e forma – são componentes do mundo humano da representação, logo, só são possíveis mediante atividade científica, e não estética.

É a esfera amorfa que possibilita a criação de formas significativas, e caso haja trabalho incansável e esforço contínuo, a criação do artista pode até mesmo sinalizar uma outra realidade, com um sistema autônomo de sentido e não necessariamente correspondente à realidade do mundo humano, pois a arte não precisa de verossimilhança para produzir sentido. Precisamente por não corresponder à realidade do mundo humano, tal criação artística tem potencial para motivar o organismo – individual e coletivo – a agir com vistas à realização de tal realidade distinta neste mundo. A arte traz a possibilidade do novo, e contribui para pensar em novas estratégias de como lidar com o mundo, inclusive na política, ela mostra que o mundo pode trilhar caminhos ainda não experimentados. É o momento em que a ilusão promove a cultura. Esta consideração está na intersecção entre a estética e a política, apresentando precedentes até mesmo para a ética²⁷.

O poeta como sinalizador do futuro. – Há ainda, entre os homens de hoje, tanta força excedente não utilizada na configuração da vida, tanta força que deveria se dedicar integralmente a uma única meta, não, digamos, à representação do que é presente, à reanimação e recriação imaginativa do passado, mas à sinalização do futuro: – não no sentido de que o poeta, como um fantástico economista, deva prefigurar condições melhores para o povo e a nação, juntamente com os meios de realizá-las. Mas sim, como faziam antigamente os artistas com as imagens divinas, que vá *elaborar poeticamente* a bela imagem humana e sondar os casos em que, *em meio* a nosso mundo e realidade moderna, sem nenhuma artificial recusa e afastamento dele, ainda seja possível a grande alma bela, ali onde ainda hoje, ela possa materializar-se em condições harmoniosas, equilibradas, mediante as quais adquira visibilidade, duração e exemplaridade, e assim, com o estímulo da emulação e da inveja, ajude a criar o futuro. (2008, p.51-2. OS §99)

A pequena arte é fruto do excedente de força da grande arte, e deve impulsioná-la: deve ‘elaborar a bela imagem humana’, observando sempre os preceitos da categoria de cultura, harmonia e equilíbrio que configuram a unidade de estilo. Por meio da arte, a ilusão sinaliza o futuro ‘sem recusar nosso mundo e realidade’ e serve de estímulo para a criação das condições de surgimento do tipo humano elevado. Mas o que o artista não pode fazer é ‘prefigurar condições melhores para o povo e a nação, juntamente com os meios de realizá-

²⁷ O papel de promoção da cultura por meio da ilusão é melhor desempenhado pelas utopias (literárias, imagéticas, etc.). Elas fornecem motivos para a ação, mediante apresentação de sistemas significativos que não correspondem à configuração histórico-cultural da realidade naquele momento preciso. Rísen também trabalha este tema da utopia, onde fica claro – assim como para Nietzsche, através da vinculação da ilusão com a metafísica – os limites racionais da cultura histórica. “A constituição de sentido da consciência humana, aplicada ao tempo, não se esgota na memória. Dão-se saltos *utópicos* para o futuro, que superam sempre o conteúdo factual do passado. É nessa ultrapassagem que reside seu sentido próprio: esses saltos vivificam a esperança e a nostalgia como impulsos importantes da autocompreensão humana e do agir humano transformador do mundo. Eles fazem desses saltos fatores de orientação existencial, que a consciência histórica sozinha não conseguiria gerar. Os saltos utópicos para o inteiramente outro com respeito às circunstâncias dadas da vida permitem identificar, exemplarmente, os limites racionais da cultura histórica e sua dependência das constituições meta-históricas de sentido. O inédito, no trabalho de constituição de sentido da consciência humana, consiste justamente em que nela pode ocorrer um ato de transcendência de tudo o que é dado. É nesse ato que refulge a possibilidade do inteiramente outro, a qual se insere, como elemento conformador, na organização cultural das circunstâncias dadas da vida.” (2007, p. 136, *História viva*).

las'. Deste modo a arte parece não ter nada que ver com a política, mas essa é uma impressão muito superficial da questão, para fornecer uma resposta mais precisa é preciso avaliar com rigor os pontos da filosofia política de Nietzsche que tocam os temas da filosofia histórica da cultura, para o cumprimento dessa avaliação será preciso elaborar o conceito de política.

O primeiro passo é a percepção de que o pensamento histórico, investido do potencial transformador da ilusão, não se restringe à edificação do futuro exclusivamente no interior da estética, ele se conecta também com a política e a ética. Afinal: “Não se poderia fazer pior injustiça do que supor que, para nós, trata-se unicamente da arte: como se a arte fosse um remédio ou narcótico, graças ao qual fosse possível se desfazer de todas as outras misérias.” (2009, p.65. 4ª Int. §4)

1.7 Política

Sob o termo *Funções* encontra-se o quinto fator da matriz disciplinar, ele designa “funções de orientação cultural mediante a experiência interpretada e representada na forma de uma direção temporal do agir humano e na forma de concepções da identidade histórica.” (RÜSEN, 2001, p.162). Em sua inter-relação com o primeiro fator, carências de orientação, ele constitui a dimensão política da memória coletiva, e designa o momento em que o conhecimento histórico, elaborado cientificamente e representado esteticamente, fornece sentido e direções para o agir humano. Rösen o emprega em sua especificidade na direção do agir no interior da memória coletiva, mas esclarece e fundamenta este agir coletivo no agir individual que constitui a base para os princípios da matriz disciplinar do pensamento histórico. Portanto, as *funções* podem ser pensadas tanto do ponto de vista do agir na memória coletiva, como estratégia política²⁸, quanto do ponto de vista do agir individual.

No pensamento histórico de Nietzsche, essa distinção é explicitada e mantida em aberto para esclarecer suas particularidades: o agir coletivo se inscreve no conceito de política, e o individual, no conceito de ética. Não obstante, seu condicionamento é mútuo, e a distinção entre ética e política, do ponto de vista do agir histórico-cultural, somente pode ser claramente estabelecida em um esforço teórico de abstração que visa analisar suas particularidades, mas que tem plena clareza de sua complexidade na vida humana prática, em que eles não podem ser distinguidos.

²⁸ Estratégia política de ação cultural, não necessariamente de ação partidária, algo que fugiria das competências do pensamento histórico especificamente científico visado por Rösen.

O conceito de política encerra os temas a respeito do Estado e da sociedade. No interior dos quais as questões vão desde as origens do Estado, suas formações, competências, objetivos, além de indagar pelo papel da sociedade, pelas determinações do direito e dos comportamentos intersubjetivos, isto é, sociais. Apesar de Nietzsche não apresentar uma configuração precisa, um ideal do Estado e da sociedade, em que se encontraria todos os elementos ideais de sua filosofia política, o que seria incompatível com o princípios de afirmação da vida e da historicidade do vir a ser, é possível formar uma teoria política genérica a partir dos condicionamentos das categorias de cultura e história²⁹.

O Estado que não pode atingir seu último objetivo costuma inchar até alcançar proporções inaturais. Em comparação com Atenas, o império mundial dos romanos não é nada grandioso. A força que, na verdade, deveria corresponder à flor, permanece repartida entre as folhas e o caule agora exuberantes. (2005, p.9-10. in: SDA. Frag. Póst. 7[44] {1870-1871})

O primeiro dado estabelece o lugar do Estado na filosofia histórica da cultura. Quando os impulsos políticos desenvolvem-se em demasia, não restam forças vitais excedentes para a criação artística. Embora o Estado também seja uma manifestação cultural e, neste sentido preciso, uma obra da grande arte, ao não atingir seu objetivo último, ele adultera os impulsos políticos dos indivíduos e dilata-se a tal ponto que as forças vitais excedentes não podem se concretizar na edificação da cultura. Não é ao Estado que a grandeza se vincula, mas à cultura, é no seio desta que a grandeza pode surgir, e se o Estado cumprir seu objetivo, talvez ela possa manifestar-se também nele.

A comparação que Nietzsche faz, entre Atenas e o império romano, revela que a vigência incondicional dos impulsos políticos não é sinal de grandeza. Mas também não o é a negação completa destes. Assim, a cultura grega, que tem a harmonia da unidade de estilo, está no ponto de equilíbrio entre a negação dos impulsos políticos da Índia e a vigência incondicional dos mesmos em Roma. “Para sair do orgasmo não há, para um povo, senão um caminho, o caminho do budismo indiano, o qual, para ser suportável em seu anseio do nada, necessita daqueles raros estados extáticos, com sua elevação acima do espaço, do tempo e do indivíduo.” (1992, p.123-4. NT §21). E assim continua, “De modo igualmente necessário cai

²⁹ A impossibilidade do estabelecimento de um ideal cumpre o papel de manter aberto o futuro. Um ideal de Estado só agiria como princípio escatológico que eliminaria a diversidade de outras configurações estatais que não correspondessem a este mesmo ideal, em vez de afirmar a vida, ele a inviabilizaria em sua pluralidade existencial. O futuro precisa ser mantido em aberto para que a vida possa se multiplicar. Frederick Copleston capta essa necessidade de abertura do futuro no tocante à caracterização do *Übermensch* no terceiro período do obra: “Qual é, então, o tipo superior de homem? Pelo que se refere ao *Übermensch*, é extremamente difícil retratar o homem ideal do futuro, essa nova espécie. Isto, afinal, é muito natural, porque um ideal não realizado até aqui pode actuar como uma força motriz, como um guia, como uma fonte de desejo, energia e acção, mas, ao mesmo tempo, não pode ser claramente concebido e exatamente caracterizado, pela simples razão de que pertence ao *futuro*.” (1972, p.123)

um povo, a partir da vigência incondicional dos impulsos políticos, numa vida de mundanização extrema, cuja expressão grandiosa, mas também horrorosa, é o *imperium romano*.” (1992, p.123-4. NT §21). A chave interpretativa destas assertivas é a compreensão dos impulsos apolíneo-dionisíacos enquanto forças culturais de formação e criação. Seja na Índia ou em Roma, há ausência de equilíbrio, a primeira negando a forma e a segunda sobrecarregando-a. Os gregos assumem uma postura distinta e encontram, no diálogo das forças, a harmonia do estilo.

Pois se sempre se percebe, em cada propagação significativa de excitações dionisíacas, como a liberação dionisíaca das cadeias do indivíduo se faz sensível, antes de tudo, em prejuízo dos instintos políticos, até a indiferença, sim, até a animosidade, é também certo, de outro lado, que o Apolo formador de Estados é outrossim o gênio do *principium individuationis*, e que nem o Estado, nem o senso da pátria podem viver sem a afirmação da personalidade individual. (1992, p.123. NT §21)

Assim, a grandeza cultural sobrepuja qualquer extensão geográfica de domínio político. Ademais, tais forças culturais mantêm-se ao longo do desenvolvimento filosófico e encontram eco no segundo período da filosofia nietzschiana, principalmente a designação de um Estado promovido pela afirmação da personalidade individual, pois um que não o seja, não pode ser tomado como fruto autêntico da cultura, mas apenas uma mal formada e disforme configuração estatal. Além de ser promovido pela afirmação individual, o Estado autêntico deve promovê-la, este é seu objetivo: “A meta do Estado nunca deve ser o Estado, mas sempre o indivíduo.” (2005, p.53. in: SDA. Frag. Póst. 17[17] {1876}).

A afirmação individual, embora promovida pelo Estado, não se limita a ele e afeta toda manifestação cultural, ela é efetivada científica, estética, política e eticamente. É precisamente devido à amplitude do raio de ação da afirmação individual, que uma cultura, que porventura esteja doente, não pode ser curada mediante uma revolução no campo da política, pois sua meta se restringe tão somente à promoção do indivíduo e não à sua direção. “Desde que o mundo existe, se viu frequentemente serem fundados Estados; esta é uma velha história. Como uma inovação política bastaria para fazer dos homens, de uma vez para sempre, os felizes habitantes da terra?” (2003, p.165. 3ª Int. §4). Uma ação que tencione restabelecer o equilíbrio e a saúde da cultura precisa realizar uma transformação em todas as direções em que esta exprime-se, uma transformação profunda. Algo desta natureza necessita de cultivo, da mesma ordem de cultivo da edificação do mundo humano, não se assemelhando em nenhum aspecto a algo como uma revolução, seja em que tipo de manifestação cultural for.

Se uma transformação deve ser a mais profunda possível, que o remédio seja dado em doses mínimas, mas ininterruptamente, por longos períodos! Que coisa grande

pode ser criada de uma vez? (...) Também se começa a perceber que a última tentativa de uma grande mudança das valorações, aliás no âmbito da política – a “grande Revolução” – não foi mais que uma patética e sangrenta *charlatanice* (...). (2004, p.262. AU §534)

A transformação profunda precisa ser cultivada, isso demanda um regime de ação significativa que seja lenta e gradual e se estenda ‘por longos períodos’, tratando-se, portanto, de uma criação cultural operada por inúmeras ações específicas, semelhante à criação do artista das obras de arte. Este cultivo dá-se na confluência entre ação, impulsionada metafisicamente, e criação-formação elaboradas cultural e historicamente. Caso a transformação profunda fosse efetivada apenas mediante a ação instantânea, ela aproximar-se-ia da ideia de revolução e de todos os problemas que lhe advêm. Pois a revolução guarda o perigo de agitar o solo cultural e abalar suas configurações, na medida em que é fruto da dimensão metafísica, sendo assim uma força caótica e não organizadora. Toda revolução “traz a ressurreição das mais selvagens energias, dos terrores e excessos das mais remotas épocas” de modo que “uma subversão pode ser fonte de energia numa humanidade cansada, mas nunca é organizadora, arquiteta, artista, aperfeiçoadora da natureza humana.” (2005, p.225. HH vol.1 §463). Para tal organização e aperfeiçoamento é necessário cultivo, determinado pela cultura e não pela política, que deve sujeitar-se àquela.

Destarte, no caso da política, cultivo significa o estabelecimento de um Estado que promova o indivíduo e não cresça a ponto de sufocar as demais esferas da cultura, de um lado, e a conformação de uma sociedade que seja o solo propício, com todas as condições, para o surgimento do tipo humano elevado, de outro. Para isso é preciso apresentar agora as condições da sociedade enquanto elemento do conceito de política.

Sociedade significa represamento dos impulsos e limitação do indivíduo, cujo resultado é a constituição do costume. Ela represa os impulsos, pois eles são forças caóticas nocivas, mas que, se organizados, podem conformar, e assim permitir o estabelecimento do Estado, bem como sua forma própria. Uma tentativa de negar os impulsos selvagens do animal homem não seria possível, pois é deles que vêm a força criativa e formadora da cultura, isto é, do mar da natureza que lhe forma. A sociedade deve então saber o momento oportuno de conceder espaço para tais impulsos.

Os gregos davam como que festas a todas as suas paixões e más inclinações naturais, e chegaram a instituir uma espécie de programa oficial festivo do seu demasiado humano. (...) Eles viam esse demasiado humano como inevitável, e preferiam, em vez de insultá-lo, dar-lhe uma espécie de direito de segunda categoria, enquadrando-o nos costumes da sociedade e do culto: sim, tudo o que tem *poder* no ser humano, eles chamavam de divino e inscreviam nos muros de seu céu. Eles não negam o instinto que se expressa nas características más, e sim o enquadram e o limitam a determinados dias e cultos, após inventarem medidas cautelares

suficientes para dar àquelas águas selvagens o escoamento mais inócuo possível. (...) Abarcando todo o sistema dessas normas, o Estado não era edificado em consideração de determinados indivíduos ou castas, mas das características humanas habituais. (2008, p.100-1. OS §220)

A sociedade é conformada mediante o represamento e conveniente escoamento das forças selvagens do humano, assim também o Estado é edificado, em consideração das características humanas. É uma sociedade que não reprime as ‘más inclinações e paixões naturais’ do humano, mas que em sua organização, confere normas em vista das quais o Estado pode ser edificado. Tais normas são os costumes, que com o passar do tempo, e motivadas pelos interesses estatais, transformam-se na moralidade característica e mantenedora daquele mesmo Estado que lhe promoveu³⁰.

Os costumes, embora sirvam para garantir a vida humana em sua plenitude, natural e cultural, acabam limitando a afirmação individual e a sua conseqüente elevação. Suas normas promovem a sobrevivência da sociedade tal como ela se estabelece no interior do Estado, mas ela o faz a contrapelo do objetivo último daquele, pois, para o engrandecimento da sociedade é necessário o apequenamento do indivíduo. Sociedade e indivíduo são forças opostas de difícil balanceamento. É precisamente por isso que é atribuída à sociedade uma tarefa, de complexa e delicada execução, que visa reduzir seu eventual prejuízo: “A mim interessa apenas a relação do povo com a educação do indivíduo.” (2005, p.42. in: SDA. Frag. Pós. 5[11] {1875}). O Estado deve promover o indivíduo, satisfazendo as condições para seu surgimento e lhe conferindo liberdade para seu aperfeiçoamento máximo no âmbito da criação cultural: “Nenhuma situação política e econômica merece que justamente os mais talentosos espíritos se ocupem dela.” (2004, p.129. AU §179). Mas a tarefa de educar o indivíduo é da alçada da sociedade, ela deve preparar as condições ideais da cultura e ser o solo propício, mediante a educação que visa a formação individual, para o surgimento do tipo humano elevado. Se a tarefa fosse dada ao Estado, ela só possibilitaria condições ideais da política, mas a sociedade tem potencial para transcender esta esfera, no âmbito exclusivo da educação, e educar com vistas ao fornecimento de condições ideais em todas as esferas.

1.8 Ética

³⁰ Deleuze tem uma caracterização semelhante da sociedade, em que as regularidades traduzem o que aqui se denomina costumes: “O que se chama de sociedade é uma comunidade de regularidades ou, a rigor, um certo processo seletivo que retém singularidades bem escolhidas e as regulariza.” (MARTON. 1985, p.29. [Declaração dada na discussão da apresentação *Circulus Vitiosus* de Pierre Klossowski no Colóquio ‘Nietzsche Hoje?’])

Como último conceito desta teoria interpretativa encontra-se a ética: o campo de estudo da moral, dos valores e da religião. Embora estes três elementos sejam constituídos coletivamente, enquanto normas e costumes da sociedade, eles se efetivam no agir individual e nele ganham espaço de atuação. A designação do termo ‘ética’ objetiva expor uma distinção de um estudo exclusivamente do ponto de vista moral, englobando características que consideram, mas ultrapassam o elemento moral.

A primeira característica da ética traduz-se no esforço nietzschiano de historicizar a moral, os valores e a religião a partir da dupla percepção da historicidade. Tais elementos, enquanto manifestações culturais, também se circunscrevem no devir histórico da mudança temporal. “Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: – mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta.” (2005, p.78. HH vol.1 §107). Além de serem históricos, eles possuem uma meta, e quando se coadunam em direção à meta da cultura, eles se tornam autênticos e servem à vida. Não obstante, é possível que tais elementos tenham outras metas; determinar se a moral, os valores e a religião servem à vida, mediante orientação das categorias históricas, é a tarefa que precisa ser feita, por isso é necessário investigar os elementos da ética por meio da filosofia histórica da cultura.

Tal investigação tem por princípio uma crítica radical da ética, ao modo da crítica como força vital na ciência. Seu objetivo é atualizar os elementos, através da crítica, de modo que, aqueles que assim forem atualizados, mantenham sua utilidade para a vida. Afinal, Nietzsche não é um negador ético, mas um negador de toda e qualquer moral, valor, religião, que se caracterize enquanto absoluto e incondicional e que, conseqüentemente, negue o direito de existência de outras formas éticas.

O sacrifício necessário. – Esses homens justos, sérios, capazes, profundamente sensíveis, que ainda hoje são cristãos de coração: eles devem a si mesmos experimentar viver por algum tempo sem cristianismo, eles devem a *sua fé* empreender assim uma permanência “no deserto” – apenas para conquistarem o direito de opinar na questão de se o cristianismo é necessário. Por enquanto se apegam a seu torrão, e de lá caluniam o mundo além do torrão: sim, ficam amargos e irritados se alguém dá a entender que além do seu torrão existe o mundo, o mundo inteiro! Que o cristianismo, tudo somado, é apenas um recanto! Não, seu testemunho não tem peso algum antes que tenham vivido durante anos sem cristianismo, com honesto fervor em suportar a vida no oposto dele: até que tenham se afastado para longe, muito longe dele. Apenas quando forem impelidos de volta pelo *juízo* com base numa estrita *comparação*, e não pela saudade de casa, é que o seu regresso à casa terá sentido! – Os homens do futuro assim farão com todas as valorações do passado; é preciso *vivê-las* deliberadamente uma vez mais, e também o seu oposto – para enfim ter o *direito* de passá-las na peneira. (2004, pp.49-50. AU §61)

Para formular um juízo adequado sobre os elementos da ética, é preciso elaborar uma investigação que forneça conhecimento histórico dos mesmos, a partir do qual a comparação se torna possível. Tal conhecimento histórico, além de fornecer subsídios comparativos, proporciona também a percepção das múltiplas configurações éticas, e como cada configuração tem potencial para afirmar a vida, desde que esteja inserido em sua época histórica que lhe é própria. Pois toda ética se configura de acordo com as necessidades da vida, em sua configuração histórico-cultural específica, mas é possível que uma cultura pereça e sua ética permaneça existente em outras culturas, mas nestas ela já não se efetiva de modo pleno. Este é o problema da modernidade, uma vez que nela reside uma ética cristã que já está velha e, na configuração cultural moderna, já não pode responder às demandas das demais esferas da vida humana. “Vive-se de fato do capital de moralidade acumulado por nossos ancestrais e da herança deles, que não sabemos mais fazer crescer, mas somente dissipar.” (2003, p.145. 3ª Int. §2). Deste modo a ética tende a se calcificar, ela repele a mudança e impossibilita a incorporação cultural da diferença: a moralidade “é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes.” (2004, p.26. AU §19).

Diante dessas considerações será adequado agora explicitar a postura de Nietzsche relativa à atualização dos elementos éticos. Em *Aurora* ele explicita sua posição diante da moralidade e da imoralidade, tal esclarecimento visa aprofundar na atitude de investigador e cientista moral que o filósofo assume, e em perceber a necessidade vital de crítica e atualização dos elementos éticos, na medida em que possibilitam a vida, mas também podem prejudicá-la e levar ao desequilíbrio desfigurador da cultura.

(...) nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos, mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: *não* que inúmeras pessoas *sintam-se* imorais, mas que haja razão *verdadeira* para assim sentir-se. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*. (2004, p.75. AU §103)

Portanto, trata-se de uma ética que considere seus elementos, não do ponto de vista de sua eventual moralidade ou imoralidade diante da cultura vigente, mas do ponto de vista de suas potencialidades de atualização com vistas à meta da cultura, configurada historicamente, e que neste duplo aspecto do mundo humano possibilite a afirmação da vida.

Resta agora apresentar tais elementos. A moral é a configuração mais elaborada dos costumes, é quando estes já deram uma configuração ao Estado e são por ele promovidos, ela

é a liga social que agrupa os sujeitos para que estes vivam em sociedade. Deste modo, a sociedade é o “ninho de toda moral e de todos os louvores à conduta moral” (2008, p.191. AS §40). Mas aqui surge um problema, a moral é social, de modo que deve negar o indivíduo. Pois a moral é “o conjunto de costumes em que se vive e se foi criado – e criado não como indivíduo, mas como membro de um todo, como cifra de uma maioria. – Assim ocorre incessantemente que o indivíduo se põe em minoria mediante sua moralidade.” (2008, pp.45-6. OS §89). Na medida em que o indivíduo possui uma moral ele suprime seu caráter individual. É preciso então elaborar uma crítica da moralidade mediante uma profunda investigação histórica para atualizar elementos éticos que possibilitem a resolução de tal impasse, a meta desta investigação é uma moral do indivíduo, com valores que lhe sejam próprios, ou seja, uma ética do indivíduo.

Quando desejamos determinar o fim do homem, colocamos em primeiro lugar um certo conceito de homem. Porém, somente os indivíduos existem: a partir destes que já são conhecidos, não se pode alcançar este conceito de homem que elimina o individual – fixar o fim do homem seria portanto impedir os indivíduos em sua ascensão ao individual e os obrigar a se tornar *generalidades*. Cada indivíduo não deveria ser, ao contrário, uma tentativa *para alcançar uma espécie superior ao homem*, com a ajuda dos seus traços mais individuais? Minha moral consistiria em *despojar* cada vez mais o homem do seu caráter geral e especificá-lo, torná-lo até certo ponto incompreensível para os outros (tornando-o assim, para estes, objeto de experiências, de espanto e de instrução). (2005, p.260-1. in: EsH. Frag. Póst. 6[158] {1880-1881}).

Neste registro, como em todos os outros, as metas presentes no pensamento histórico são apenas princípios, e não determinações férreas ou prognósticos decisivos. Elas apontam a direção do movimento filosófico e guardam em sua indeterminação as potencialidades multiformes de configurações específicas. Devido a isso, Nietzsche não apresenta o Estado ideal, tampouco a moral ideal, pois tais elementos só se tornam autênticos, isto é, só afirmam a vida quando deixam de residir num âmbito ideal e são efetivados pelas determinações histórico-culturais.

Como um exemplo da indicação de princípios, e não de modelos ideais, encontra-se o último elemento da ética: a religião. Este elemento traduz a confluência entre a ética e a metafísica, pois ele, juntamente com a estética, se configura e se baseia de acordo com os elementos metafísicos: “uma desmundanização total por meio da religião, como se esta fosse a única satisfação possível da necessidade metafísica.” (2005, p.16. in: SDA. Frag. Póst. 8[58] {1870-1872}).

A religião é o local onde melhor se configura a moral, graças à sua vinculação metafísica, ela confere à sociedade uma moralidade fortalecida e legitimada metafisicamente, e lhe fornece assim certezas que são tidas por eternas, absolutas, incondicionais. A ciência,

determinada pela categoria de história, visa destruir tais fundamentações que não cumprem seus parâmetros científicos, mas ao fazê-lo, ela destrói uma força da cultura, pois a religião, enquanto reforço e legitimação da moralidade, pode favorecer a cultura, ainda que seja metafisicamente condicionada. “A nossa ciência da natureza, perseguindo o conhecimento, leva à ruína. A nossa cultura histórica leva à morte de toda cultura. Ela combate as religiões – e, acessoriamente, destrói as culturas.” (2005, p.309. in: EsH. Frag. Póst. 19[198] {1872-1874}).

O esforço é coordenar tais conceitos e conferir a eles o equilíbrio que afiança a harmoniosa unidade de estilo da cultura, em seu desenvolvimento histórico. Portanto, trata-se de aplicar os cinco conceitos e as duas categorias enquanto fatores constituintes do pensamento histórico de Nietzsche. No capítulo seguinte, a teoria interpretativa aqui elaborada passará à confrontação com a bibliografia especializada e com os dados empíricos a fim de proporcionar uma compreensão da filosofia de Nietzsche enquanto pensamento histórico relevante para levantar discussões pertinentes ao campo da teoria da história.

Capítulo 2

CRÍTICA DA CULTURA E HISTÓRIA UNIVERSAL: O PENSAMENTO HISTÓRICO NIETZSCHIANO APLICADO A SEIS TEMAS

2.1 As múltiplas faces da cultura

A centralidade da cultura na filosofia de Nietzsche é reconhecida por muitos de seus intérpretes. Ela é comumente designada como o elemento que permite falar de uma unidade na obra do filósofo, servindo de artifício heurístico para lidar com a pluralidade do perspectivismo, com a diversidade temática dos aforismos e com as várias, e por vezes contraditórias, direções em que lança-se Nietzsche em seu agir filosófico: ela serve de base para toda chave interpretativa que se confronte com seu pensamento. Portanto, não é nenhuma novidade que ela seja empregada nesta investigação para a confrontação com seu pensamento histórico.

Frederick Copleston, em seu livro *Nietzsche, filósofo da cultura*, faz ver que a cultura é o desejo dominante de Nietzsche, ela organiza e configura a aparente disparidade de suas ideias, e lhes confere assim uma ligação: todas as suas reflexões são, em última instância, objetivadas do ponto de vista da cultura (COPLESTON, 1972). Alois Riehl explicita de forma ainda mais categórica a preocupação de Nietzsche com a cultura:

Nietzsche é o filósofo da cultura. A cultura é o problema central ao qual se relacionam todos os seus pensamentos mais essenciais. Essa tarefa não é alterada em função da mudança de suas concepções; ela interliga os períodos de seu pensamento e se encontra no centro de sua filosofia. No início, cultura é arte, *a unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo*, em seguida cultura é *conhecimento*, finalmente tem como meta *a elevação do tipo homem*. Também o problema da moral, o mais conhecido questionamento nietzschiano, se subordina, em Nietzsche, ao problema da cultura e por isso só pode ser corretamente compreendido se tomado em relação com este. (A. RIEHL, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*, 1897 apud FREZZATI Jr., 2006, p. 22)

Riehl indica a historicidade da ideia de cultura em consonância com as mudanças no interior dos três períodos da obra: o jovem Nietzsche – um wagneriano declarado – conceberia cultura como unidade de estilo artístico; o Nietzsche intermediário – afinado com as ideias comtianas e com o Iluminismo – entenderia cultura como conhecimento; e restaria ao Nietzsche maduro o pensamento da cultura como elevação do tipo homem, concretizada no *Übermensch*. Não obstante, o que pretendo nas próximas páginas é defender a hipótese de que estas três definições de cultura estão presentes desde o começo da reflexão filosófica de

Nietzsche. Uma vez defendida, esta hipótese contribuirá para aumentar a pertinência empírica do tratamento da cultura como uma categoria do pensamento histórico nietzschiano.

Diferente de Riehl, Scarlett Marton afirma que Nietzsche mantém-se fiel à mesma concepção de cultura ao longo de toda a obra, e que ela se apresentaria de três maneiras: 1) como realização cosmopolita, 2) como empresa individual, e 3) como tarefa desinteressada. Sua concepção atacaria, simultaneamente, as ideias nacionalistas e as convicções românticas, a imitação e os epígonos, a mercantilização e o jornalismo (MARTON, 2010).

O que significa dizer que cultura é realização cosmopolita e, ao mesmo tempo, empresa individual? A concepção de cultura como tarefa desinteressada já é manifesta nos apontamentos gerais de Nietzsche, seja no primeiro ou no segundo período, pois a cultura não pode se submeter ao Estado, devendo este contribuir para a promoção dela. Minha investigação se aproxima da elaboração de Scarlett Marton por considerar sua perspectiva clara e consistente ao abarcar toda a multiplicidade da concepção nietzschiana de cultura.

A cultura como realização cosmopolita foi traduzida neste trabalho pelo conceito de política: o Estado e a sociedade são manifestações vitais de um povo, ambos são obras da grande arte que é a cultura. Igualmente, a cultura como empresa individual é traduzida conceitualmente no fator constituinte da ética: a moral e os valores são os elementos que condicionam e norteiam o agir do indivíduo em suas relações com outros indivíduos, estando assim inserido numa sociedade.

Avançando numa percepção semelhante Elliot Jurist explicita a pluralidade da ideia de cultura de Nietzsche. As elaborações deste autor contribuem para especificar melhor os modos junto aos quais Nietzsche concebe a cultura. Em seu livro *Beyond Hegel and Nietzsche: philosophy, culture and agency* Jurist objetiva apresentar as aproximações entre Hegel e Nietzsche sob a ótica de uma investigação em suas filosofias da cultura, tencionando assim ir além da pontuação das diferenças entre os filósofos, trabalho já longamente desenvolvido entre os intérpretes de ambos os autores³¹. Assim como Marton, o autor também pontua que Nietzsche tem uma percepção da cultura com três aspectos simultâneos, distintos mas não excludentes. Jurist afirma que procurará:

(...) delinear três distintos sentidos de 'cultura' nos trabalhos de Hegel e Nietzsche: cultura como costume, cultura como *Bildung*, e cultura como autoavaliação (self-fathoming). Cultura como costume aponta para uma esfera objetiva de tradições,

³¹ Veja-se, por exemplo, o trabalho de Stephen Houlgate *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, em que o autor tenciona traçar as diferenças entre os dois filósofos alemães. Houlgate apresenta uma soberba interpretação dos autores, mas filia-se a uma posição declaradamente hegeliana, o que o impede de perceber a rigorosa autenticidade da metafísica nietzschiana diante das questões da metafísica moderna. Roberto Machado, em suas obras, tem a tendência de apresentar essa novidade da metafísica nietzschiana, sobretudo em *Nietzsche e a verdade* e em *O nascimento da trágico, de Schiller a Nietzsche*.

rituais e valores – que vincula os humanos em grupos. Este sentido de ‘cultura’ é coberto pelo de ‘civilização’, particularmente na medida em que é justaposto à natureza. Cultura como *Bildung* denota a esfera subjetiva – mais precisamente, como a esfera objetiva é internalizada pelos indivíduos, inclusive como alguém se torna uma pessoa culta e o que é atingir um tal estado. O termo ‘autoavaliação’ requer uma consideração cuidadosa, pois é uma noção que estou inferindo; ela não é usada explicitamente nem por Hegel ou por Nietzsche. Cultura como autoavaliação denota a esfera de como pensamos sobre nós mesmos, um misto das esferas subjetiva e objetiva. Para ambos, Hegel e Nietzsche, autoavaliação está em questão apenas em uma cultura (como a cultura moderna) na qual uma disparidade existe entre cultura como costume e cultura como *Bildung*. (JURIST, 2000, pp. 44-5, tradução minha)

Esta exposição de Jurist auxilia na compreensão dos modos de manifestação da cultura em Nietzsche: ela não se reduz aos costumes e às atividades ritualizadas de um povo, mas também não se circunscreve a um saber formal internalizado pelos indivíduos. Ela abarca estas duas esferas, objetiva e subjetiva, mas vai além, até aquilo que o autor denominou autoavaliação (*self-fathoming*) que seria uma autoimagem mediante a qual os indivíduos negociam e mesclam a cultura objetiva com a subjetiva.

A cultura como autoavaliação é atributo de culturas autênticas. Nestas, a autoavaliação não se torna matéria de debate, ou de reflexão, porque flui com a naturalidade vital de um organismo com vigor – vigoroso porque uniforme não apenas enquanto povo, mas também como soma de indivíduos. Já numa cultura como a moderna, esta autoavaliação precisa ser questionada, investigada, é o que faz Nietzsche nas *Considerações Intempestivas*, sobretudo na segunda, ao afirmar: “o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacular-se tão miseravelmente em um interior e um exterior”. (2003, p.35. 2ª Int. §4). Nietzsche debate sobre a inexistência de uma cultura (no caso, a moderna) que possua uma unidade vivente, que seja uma cultura que viva a unidade das esferas objetiva, subjetiva e da autoavaliação.

A unidade das três esferas de que nos fala Jurist permite perceber que em Nietzsche a cultura não possui uma face distinta a cada período da obra. Portanto, embora as três definições dadas por Riehl se adequem ao pensamento nietzschiano, elas não estão divididas nos três períodos, como ele argumenta, mas encontram-se juntas em uma unidade vivente. A concepção de cultura como *a unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo* é representada na esfera objetiva da cultura: as tradições, rituais e valores são manifestações, representações, objetivações da cultura no seio de uma sociedade. É a forma como a vida se expressa na especificidade histórico-cultural de cada povo. Cultura como *conhecimento* é representada na esfera subjetiva: trata-se da internalização de tudo aquilo que fora objetivado na esfera anterior, é a formatação do saber como *Bildung*, como formação. E

por fim, cultura *que tem como meta a elevação do tipo homem* é representada pela unificação das esferas anteriores, que Jurist conceitua como autoavaliação (*self-fathoming*): o tipo humano elevado é aquele que sabe dialogar entre as esferas subjetiva e objetiva: ele não se reduz a um mero espelho de sua sociedade, reproduzindo mimeticamente suas tradições, rituais e valores, mas ao mesmo tempo não se desvincula inteiramente dela por meio de sua formação subjetiva, de uma pura reflexão sem vivência prática. Ele, isto sim, vive *em sociedade* como *um indivíduo* e reflete sobre sua vivência conquistando assim cultura, tornando-se uma pessoa culta. Como esta terceira esfera, da autoavaliação, só pode surgir em uma cultura autêntica, o tipo humano elevado, que a possui, é seu resultado, é a meta da cultura, como fora argumentado no capítulo anterior.

Uma vez apresentada a unidade da concepção de cultura na filosofia de Nietzsche, faz-se necessário aprofundar em sua filosofia da cultura, naquilo que fundamenta a centralidade desta ideia para toda reflexão sobre o pensamento nietzschiano. Já foi exposto de que modo pode-se sustentar que a ideia permanece a mesma, isto a partir da articulação com alguns intérpretes; é preciso agora aprofundar na confrontação com a bibliografia especializada a partir de um questionamento: o que é, propriamente, cultura para Nietzsche? Se for apresentada uma definição de cultura como grande arte, ou seja, como manifestação vital que confere um significado ético para o mundo, então minha leitura fornecida no primeiro capítulo encontrará maior sustentação, agora não apenas na minha interpretação mas, decisivamente, nas alegações destes autores.

Em primeiro lugar cito Duncan Large em seu texto '*Nosso maior mestre*': *Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*. Neste texto o autor tenciona investigar a complicada relação entre o então jovem professor de Filologia Clássica da Basileia e o experimentado professor de História da mesma universidade, nos anos em que Nietzsche permaneceu intelectualmente ativo, tanto no período em que ele ministrara aulas na Basileia – isto é, até 1879 – quanto depois de sua aposentadoria (devido a problemas de saúde) e constante peregrinação entre 1879-1889 – quando de seu colapso mental (SAFRANSKI, 2001). Duncan Large afirma:

Cultura é, em outras palavras, uma obra de arte orgânica e coletiva, e este é, eu diria, o conceito de cultura ("*Kultur als Kunstwerk*") que Nietzsche "herda" de Burckhardt. Rigorosamente dizendo, cultura é uma meta-obra de arte que engloba todas as outras formas díspares de arte e as transcende. (LARGE, 2000, p. 21)

Ora, esta definição é precisamente a mesma apresentada no capítulo primeiro. E aqui há espaço para estabelecer as conexões. O fato de Nietzsche ter "herdado" o conceito de cultura de Burckhardt será discutido no tópico seguinte, quando iniciarei a articulação de suas

ideias com a de seus principais interlocutores. Decisivo neste momento são dois pontos. Primeiro, a percepção de Duncan Large de cultura como meta-obra de arte: quando argumentei no tópico 1.1 *Cultura* que cultura é a grande arte, a minha leitura estava em consonância direta com a deste autor. O conceito de arte de Nietzsche é mais amplo do que o trabalho técnico dos artistas, estando este, dadas as devidas proporções, mais aproximado do artesanato. Segundo ponto: a arte que designa a cultura transcende e engloba a arte das obras de arte. As engloba porque a pequena arte, evidentemente, faz parte da cultura, mas as transcende porque há uma série de outros campos que compõem a grande arte que é a cultura; em síntese: a cultura engloba a estética, mas a transcende pois engloba também a ciência, a ética e a política.

Se as ideias defendidas até aqui se aproximam às de Duncan Large neste aspecto, dele se diferenciam a partir do que o autor argumenta logo em seguida.

Cultura, se assim quiser, é – como a própria vida –, um patrimônio emergente, exceto que ela não é um patrimônio; cultura não é, tal como os bens materiais, algo que se possui ou que pode ser adquirido, é aquilo que se é (e sem ter conhecimento disso – uma cultura auto-reflexiva é uma contradição nos termos). (LARGE, 2000, p. 21)

Pensando novamente a partir dos termos de Jurist pode-se afirmar que Duncan Large está trabalhando com a esfera objetiva da cultura, com aquilo que se é no seio de um povo (com a realização cosmopolita, segundo Marton). Uma cultura como algo adquirido ou possuído seria a esfera subjetiva, internalizada, e por isso mesmo adquirida, a cultura como *Bildung*. Ademais, uma cultura autorreflexiva seria uma contradição nos termos; diferentemente do que Jurist argumenta, como já foi apresentado. Mas será que seria isso mesmo que Duncan Large estaria dizendo? Não seria possível encontrar em sua investigação algo como as três diferentes concepções com as quais Jurist trabalha e que têm se mostrado promissoras para a atual investigação da filosofia nietzschiana? Na página seguinte Duncan Large expõe suas impressões sobre a questão de diferentes concepções de cultura em Nietzsche:

Existem, ao que parece, dois tipos de cultura – a coletiva, a qual até então eu tenho descrito, mas também a individual. Burckhardt, enquanto educador, não ensinou apenas cultura – ele *era* uma cultura, uma cultura “madura” ou “experimentada” que se “tornou *doce*” e pôde ensinar por ser uma cultura, uma fruta nutritiva. (2000, p. 22).

A cultura coletiva, que ele havia designado, é aquela espécie de cultura como um patrimônio emergente, que não se adquire mas se é, se efetiva na coletividade de um grupo, na sociedade, transmitida através de tradições, rituais e valores: a cultura dos costumes, portanto. Agora ele apresenta uma segunda espécie de cultura, a individual. Esta é a cultura como

Bildung, subjetiva; aquela que Burckhardt ensinou a Nietzsche, a concepção de cultura como empresa individual, segundo Marton. Mas como a cultura enquanto *Bildung* é única – pois subjetiva, pessoal – para ensiná-la é preciso torná-la objetiva, a cultura subjetiva tem de ser objetivada, externalizada em rituais, tradições e, mais elementarmente, em valores. É somente desta forma que Burckhardt pôde ensinar cultura, sendo uma cultura. Ele, como um tipo humano elevado, sabia transitar entre as esferas da cultura, e possuía a terceira e mais elevada espécie, a da autoavaliação. Mas Burckhardt a possuía não como uma simples autorreflexão, que Duncan Large prontamente reconhece como uma contradição nos termos, a cultura como autoavaliação não reflete sobre si mesma pois que é natural, fluindo naturalmente entre as esferas objetiva e subjetiva.

Estabelecido o acordo de que a cultura possui três esferas e de que estas se encontram numa fluidez harmônica e natural, é preciso agora retomar a problemática da relação da cultura com a natureza, e isto em seu duplo aspecto: tanto a dissonância – pois que a cultura é algo além da natureza, como o aspecto do enraizamento – uma vez que a cultura se fundamenta na natureza.

O primeiro registro é de Elliot Jurist, em que ele afirma:

A linguagem de Hegel e Nietzsche a respeito de como a cultura supera mas não nega a natureza é reveladora: enquanto Nietzsche usa '*hinaufkommen*', Hegel emprega '*aufheben*'. Embora ambas as palavras indiquem um movimento ascendente, '*hinaufkommen*' é mais qualificada. É como se Nietzsche estivesse olhando para cima embora permanecesse no interior da natureza, enquanto que Hegel está olhando para baixo a partir de uma posição de transcendência. Todavia, Hegel e Nietzsche compartilham um comprometimento em trabalhar com conceitos opostos, desafiando a falsa antinomia natureza/cultura. (JURIST, 2000, p. 51, tradução minha)

A cultura supera, transfigura a natureza, mas não a elimina, na medida em que a primeira é uma configuração da segunda, e não sua negação. Aqui já aparece a primeira novidade da metafísica nietzschiana diante da tradição moderna: embora compartilhe de um comprometimento com Hegel, segundo afirma Jurist, Nietzsche não estabelece uma distinção transcendental entre natureza e cultura³². A cultura, por mais que supere a natureza, jamais

³² O comprometimento que vincula a ambos é uma característica de toda a filosofia pós-kantiana que está enredada numa contradição conceitual pensada nos termos de uma metafísica. Este dado serve de eixo para se compreender a história da filosofia alemã em fins do século XVIII e por todo o século XIX. Segundo Roberto Machado: “Essa temática da contradição (...) deve muito à importância que Kant teve para os pensadores do trágico [entre eles Hegel e Nietzsche]. A reflexão alemã do final do século XVIII e início do século XIX começou por ser em grande parte, uma reflexão sobre o kantismo ou, mais especificamente, uma tentativa de completar, ultrapassando-o e radicalizando-o, o projeto kantiano.” (2006, p. 48). Nietzsche não escapa a isso, sua filosofia no primeiro período é pensada nestes termos, nos anos posteriores a 1876, isto é, nos períodos seguintes, sua postura se modifica, mas a referência permanece, ainda que seja para criticar a metafísica e moral kantianas (cf. MARTON, 2010, sobretudo o capítulo 3 “*A crítica à doutrina moral kantiana*”; BROBJER, 2008, em especial o capítulo 2 “*The major philosophical influences on Nietzsche’s thinking*”).

deixará de enraizar-se no solo natural, por mais alto que ela suba, seu fundamento será sempre o mesmo, seus alicerces não podem ser retirados sem que o edifício todo desmorone, fazendo surgir em meio às ruínas o inverno da cultura, a barbárie (2005, *Humano, demasiado humano*, §444). A diferença entre ambas é, como toda dicotomia conceitual em Nietzsche, apenas de grau e não de natureza, é o que afirma o próprio Nietzsche em *O andarilho e sua sombra*:

Hábito das oposições. – A imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo essas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições em vez de transições. (2008, p. 201, § 67)

Portanto, a distinção entre cultura e natureza é uma transição em vez de oposição. É com esta percepção que Nietzsche, como afirma Jurist, olha para a cultura de dentro da natureza, e não de fora dela, acima, como Hegel. Toda a filosofia de Nietzsche é uma tentativa de expurgar este “mau hábito do pensamento”, seja na investigação da natureza, seja na investigação do mundo ético-espiritual. Nietzsche caminha no sentido de uma supressão das oposições, buscando investigar a cultura a partir daquilo que ela supera: a natureza³³.

A superação da natureza pela cultura se dá mediante uma transformação daquela, que não é eliminada mas re-figurada, re-vestida de um significado ético conferido pela humanidade (2004, *Aurora*, §3). É o que Sarah Kofman faz ver em *O/os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação*: “A cultura transforma a natureza num texto, ela dá um estilo à escritura.” (1985, p. 81)³⁴. O texto é revestimento ético conferido ao mundo, o home só lê a natureza, só se relaciona com ela, através de palavras/signos humanos, demasiado humanos: este é o fio diretor do ensaio de 1873 *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Mas o que significa dar um estilo à escritura?

A resposta surge na primeira das *Considerações Intempestivas: David Strauss, o confessor e escritor*, de 1873. Esta obra fora escrita não como uma reação a Strauss, mas contra a ampla e vigorosa recepção popular de sua obra *A velha e a nova fé*. As *Considerações Intempestivas* são resultado de um amplo projeto de crítica cultural elaborado por Nietzsche para compreender tanto a cultura alemã quanto a moderna; pois Nietzsche não entendia porque os alemães criticaram *O Nascimento da Tragédia* e a empresa wagneriana da

³³ Para um aprofundamento no debate acerca da supressão da oposição entre cultura e natureza conferir o livro de Wilson Antônio Frezzati Júnior: *A fisiologia de Nietzsche, a superação da dualidade cultura/biologia*.

³⁴ Mais adiante ela apresenta esta relação cultura/natureza de modo ainda mais evidente: “A natureza tem pois necessidade de ser aperfeiçoada pela cultura, sob pena de só produzir esboços. A ‘verdadeira’ cultura é portanto, ela também, um suplemento da natureza: não um acréscimo artificial, uma potência autônoma em aparência, mas um complemento natural. Aperfeiçoa a natureza, faz dela uma obra de arte acabada” (KOFMAN, 1985, p. 89).

obra de arte total em Bayreuth, ao passo que louvaram o, segundo Nietzsche, duvidoso estilo clássico do escritor Strauss (PASCUAL, 2006). No capítulo nove da *Primeira Intempestiva* Nietzsche está às voltas com o escritor Strauss e se pergunta se ele tem estilo: “O que aqui perguntamos é, pois, se Strauss possui a força artística de traçar uma totalidade, *totum ponere*.” (NIETZSCHE, 2006, p.90, tradução minha). A força artística de traçar uma totalidade é o que configura o estilo, seu oposto seria uma falta de estilo, isto é, uma composição mista com partes soltas e sem unidade, sem harmonia – daí a famosa definição de cultura oferecida por Nietzsche neste livro, e que ele irá retomar na *Segunda Intempestiva*: “A cultura é antes de tudo a unidade de estilo artístico em todas as manifestações vitais de um povo.” (2006, p.31, tradução minha).

O estilo enquanto força capaz de traçar uma totalidade é a designação de um impulso que confere harmonia às partes, que as coage em direção a uma meta: a harmonia dos poderes conflitantes da cultura. Esse elemento perpassa a obra de Nietzsche e encontra uma caracterização própria e inovadora no último período de sua filosofia. É o que aponta Sarah Kofman: “Esta energia artística, dionisíaca e apolínea, é a mesma coisa que Nietzsche mais tarde chamará *vontade de potência*, com uma metáfora ainda humana, demasiado humana” (1985, p. 99). A direção do gosto, que confere estilo ao caráter ao dominar e hierarquizar a multiplicidade de forças, é a pré-figuração da vontade de potência. O tema da cultura como unidade de estilo perpassa assim toda a obra nietzschiana, lhe conferindo uma unidade, não sistêmica, mas orgânica: os elementos de sua filosofia se articulam e encontram coerência em torno da questão da cultura.

O último dado a ser apresentado antes do desenvolvimento dos outros cinco temas é aquilo que foi caracterizado no capítulo primeiro como a outra face do fenômeno da vida humana e que foi traduzido pela categoria de história. Keith Ansell-Pearson em seu livro *Nietzsche como pensador político: uma introdução* apresenta de forma sucinta este elemento que, em uma investigação sobre a filosofia política de Nietzsche pode não ser o mais importante, mas numa investigação sobre seu pensamento histórico é decisivo. Ansell-Pearson assevera que “(...) seu pensamento [o de Nietzsche] é dominado por dois temas correlacionados: os problemas da cultura e da história.” (1997, p. 19).

Afirmar que o pensamento de Nietzsche é dominado pelos problemas da cultura e da história é lançar mão de uma imagem semelhante à evocada por Copleston mais acima, quando o mesmo dizia que a cultura é o desejo dominante de Nietzsche. Se ele é dominado por estes problemas, então em todas as suas reflexões ressoarão as notas da cultura e da história. Que isso ocorra com a cultura já está devidamente claro. Mas ocorrerá o mesmo com

a história? Uma vez mais, Nietzsche responde afirmativamente, a resposta agora encontra-se nos *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*, uma série de textos oferecidos em conjunto a Cosima Wagner, esposa de Richard Wagner – como presente de natal no ano de 1872 – em que Nietzsche ainda se expressa com a linguagem do *Nascimento da Tragédia* – que fora publicada no início do mesmo ano.

Aquilo que quer viver nesta constelação assustadora das coisas, ou seja, aquilo que precisa viver é, no fundo de sua essência, imagem da dor original e da contradição original, precisando vir aos nossos olhos, órgãos de medida do mundo e da terra, como ambição incessante da existência e como eterna contradição de si própria na forma do tempo, e portanto do devir. (1996, p. 32, §3 – O Estado Grego)

A cultura é contradição de si própria na forma do tempo, o impulso dionísíaco expressa-se para consolar-se da dor original e encontra expressão na imagem apolínea: a cultura é, no primeiro período, resultado do impulso dionísíaco expressado, in-formado, em imagens apolíneas. Contradição de si própria não apenas por sua fonte – metafísica, a-histórica – ser contradição e dor originais, mas também porque ela é expressada em momentos distintos ao longo de toda a extensão do devir, encontrando em cada momento uma expressão distinta, uma configuração cultural própria, e por isso mesmo contraditória. Os dois modelos culturais que são recorrentes na filosofia da cultura de Nietzsche já expressam as contradições originárias das diferenciações resultantes da história enquanto vivência humana no tempo (*Geschichte*): nada mais contraditório, para Nietzsche, do que a cultura da Grécia antiga e a cultura moderna!

Para que Nietzsche possa entender essas contradições, e as possa elaborar em sua filosofia da cultura, ele necessita de uma constante reflexão histórica: somente através desta reflexão contínua é que foi possível a Nietzsche adquirir aquilo que caracterizei no capítulo primeiro como uma refinada consciência da história e da própria historicidade; o que o levou a afirmar, em *O Andarilho e sua Sombra* §10, que a filosofia inteira se dobra à história. É o que qualifica sua filosofia histórica da cultura³⁵.

³⁵ Há dois intérpretes de Nietzsche que salientam essa refinada consciência da historicidade, embora não com estes termos. Minha interpretação sobre esta questão, fornecida no tópico 1.2 *História*, se aproxima da leitura de ambos. O primeiro é Gianni Vattimo: “(...) obviamente não tem sentido considerar que Nietzsche (...) vise de algum modo uma restauração da civilização grega. Para ele, o que é constitutivo de nossa relação com o passado é, antes, precisamente o reconhecimento de sua *Einmaligkeit* [singularidade]. Mas ao mesmo tempo, paradoxalmente, justamente a renúncia a imitar e a reproduzir o passado, o reconhecimento de sua historicidade, é também a única maneira que temos de imitá-lo autenticamente.” (2010, p. 81). Como Vattimo faz ver, o reconhecimento da singularidade do passado não impede uma relação viva com o mesmo, imitando-o, uma vez que a imitação seja autêntica, isto é, nos moldes da imitação tal como elaborada por Winckelmann (cf. nota 45, mais à frente). O outro autor é o filósofo inglês Manuel Dries: “A ênfase de Nietzsche no tempo e na história é, geralmente, tanto uma crítica à visão de mundo estática quanto, menos frequentemente, uma tentativa sua de desenvolver uma visão de mundo alternativa, uma alternativa que não é, entretanto, uma simples negação da visão de mundo estática.” (2008, p. 2, tradução minha). Nietzsche se sente motivado a elaborar uma visão de

2.2 A história universal no contexto do movimento cultural alemão

Somente uma reflexão histórica de peso, de uma filosofia (da cultura) que se dobra à história, pode fornecer parâmetros para a compreensão das radicais distinções entre, por exemplo, uma cultura tão elevada quanto a da Grécia antiga e uma tão decadente quanto a da modernidade. O contexto dos fenômenos históricos precisa ser desvelado para que as drásticas contradições entre as culturas possam se fazer coerentes. Deste modo, as contradições culturais – os caminhos trilhados por uma cultura, que são diferentes dos trilhados por outra – podem ser traduzidas na *diversidade cultural* uma vez que sejam historicizadas, isto é, inseridas numa estrutura temporal que forneça conhecimento histórico (*Historie*) e dote de sentido a contradição, satisfazendo as carências de orientação; nos termos de Nietzsche: conhecimento histórico que seja útil à vida de um indivíduo, um povo, uma cultura. Assim, a cultura moderna não é simplesmente o oposto, a negação, da cultura da Grécia antiga, elas representam a diversidade natural das culturas, quando pensadas historicamente.

Esta estrutura temporal, em Nietzsche, não assume a forma de uma filosofia especulativa da história: em que há uma origem, um desenvolvimento e um estágio final, ideal, de perfeição; e a passagem de um momento a outro se caracterizaria pela noção de progresso. A estrutura de sua reflexão histórica assume uma forma radicalmente distinta, elaborada precisamente para se contrapor a esta forma dominante de interpretação do processo histórico e de seus sentidos. A estrutura temporal fornecedora de conhecimento histórico assume, em Nietzsche, a forma de uma história universal.

Para que a história universal seja corretamente pensada em Nietzsche deve-se antes introduzir o trabalho de seus interlocutores, uma vez que ele não possui uma elaboração explícita do que vem a ser história universal, tratando-se antes de uma inferência minha. Compreender como Goethe, Schiller e Burckhardt pensavam a história servirá para aprofundar no pensamento histórico nietzschiano.

Estes três pensadores serão tratados neste trabalho como interlocutores de Nietzsche, e não como fontes de influência sobre sua filosofia. Tratá-los como interlocutores implica alterar a própria estratégia de abordagem de suas obras. Se os mesmos fossem tomados como redes de influência seria necessário um trabalho filológico e arquivístico para estabelecer precisamente quais obras destes autores foram lidas por Nietzsche, algo semelhante ao que o historiador das ideias Thomas Brobjer fez em *Nietzsche's philosophical context: an*

mundo dinâmica, por isso ele se sente tão próximo de Heráclito, tanto que afirma, em *Opiniões e Sentenças diversas* §19, que a vida é “um ser em devir”, cf. p. 25.

intellectual biography. Meu interesse está muito mais em perceber como a aproximação com as ideias destes autores contribui para um maior aprofundamento nas ideias desenvolvidas por Nietzsche.

Para isso tentarei dispor Goethe, Schiller e Burckhardt numa mesma estrutura temática que Nietzsche: aqueles três são interlocutores deste último por debaterem tópicos correlatos. Excetuando-se Burckhardt, a distância temporal é relativamente suprimida pela aproximação a um conjunto de questões que os colocam lado a lado, e os põem em debate.

Nietzsche não só criticava a maneira como a historiografia moderna lidava com o passado como também apresentava, como contraposto àquela, o seu modo de pensar historicamente, isto é, a partir da teoria da vivacidade³⁶. Nietzsche não tratava Goethe e Schiller como gênios que pereceram, mas como gigantes com os quais ele podia conversar através das eras, sem se incomodar com a turbulência dos anões abaixo de si³⁷.

Roberto Machado é quem sugere a estrutura temática em que estes autores se inserem. Refletindo sobre a mudança ocorrida na Alemanha, cujas raízes remontam a meados do século XVIII, entre uma teoria estética da tragédia para uma filosofia do trágico, Roberto Machado faz ver que Nietzsche está em consonância com uma série de reflexões que articulam de um modo autêntico e original história da arte, estética, metafísica e crítica da cultura: “ (...) além de Nietzsche não ser o único a ter pensado filosoficamente o trágico e a tragédia na época moderna, ele se insere perfeitamente em um movimento cultural existente na Alemanha desde o final do século XVIII.” (2006, p.7).

O movimento cultural alemão é a estrutura que permite tratar – para além de Burckhardt – Goethe e Schiller como autênticos interlocutores de Nietzsche. Este movimento cultural tem suas raízes em Johann Joachin Winckelmann, sobretudo em sua obra *Reflexões sobre a Imitação da Arte Grega na Pintura e na Escultura*, de 1755. Nesta, Winckelmann postula um ideal de arte que se opõe ao que até então era dominante entre os artistas e estetas da época: contra a civilização romana – modelo dos renascentistas italianos e franceses

³⁶ Sobre a teoria da vivacidade ver capítulo 1, tópico 1.2 História. Gianni Vattimo em seu artigo *O Problema do Conhecimento Histórico e a Formação da Ideia nietzschiana de Verdade* apresenta uma leitura da qual minha interpretação, sobre a teoria da vivacidade, aproxima-se. Ele afirma: “Em suma, a forma adequada de abordar e de compreender os fatos históricos, e antes de tudo os textos escritos e as obras, que são as formações mais completas, as instituições mais definidas que o passado nos deixou, é ir ao encontro deles de maneira viva.” E prossegue na página seguinte: “A única adequação possível na compreensão histórica é a força instituinte de uma interpretação que, vivendo, dá vida ao passado, compreendendo-o.” (VATTIMO, 2010, p. 91-2)

³⁷ Thomas Brobjer recolhe dados materiais de que Nietzsche lidava com os autores do passado de forma vivaz, dialogando com os mesmos: “Os comentários de Nietzsche nas margens de muitos livros mostram que ele frequentemente entrava numa espécie de diálogo com o autor, expressado num uso frequente de palavras como “sim”, “não”, “bom”, “muito bom”, “bravo” e “porquê?”, por exemplo. Ocasionalmente, comentários maiores eram encontrados nas margens ou no rodapé de uma página.” (2008, p. 16, tradução minha).

clássicos – o ideal de arte deveria ser a cultura grega; além de afirmar ser a imitação dos gregos antigos a única forma da Alemanha possuir uma cultura original. Goethe se associa a estes ideais desde cedo, mas somente a partir de sua viagem à Itália, 1786-1788, ele se vincula efetivamente ao projeto cultural alemão. Schiller vai no mesmo caminho, vinculando-se ao projeto clássico³⁸ a partir da leitura da obra de Goethe *Ifigênia em Táuride*, terminada na viagem à Itália (MACHADO, 2006).

Ora, o caráter modelar dos gregos antigos e a vinculação da cultura alemã com a grega antiga são temas centrais na filosofia nietzschiana do 1º período: veja-se a disposição do enredo no *Nascimento da Tragédia*, em que Nietzsche apresenta o surgimento do espírito dionisíaco no oriente, passa por sua elaboração trágica na Grécia, expõe sua sobrevivência na música popular e as condições de florescimento no curso solar da música alemã, até chegar ao renascimento cultural na obra wagneriana. No segundo período – devido a algumas mudanças que serão apresentadas mais à frente – Nietzsche não vincula a Grécia antiga à cultura alemã, mas sim à Europa, a pátria dos espíritos livres; embora não se vincule mais à defesa da cultura alemã – cujo moderado nacionalismo advém mais de Wagner do que de Winckelmann – os temas diretivos do movimento cultural alemão ainda são norteadores do pensamento nietzschiano, sobretudo em sua filosofia da cultura e em sua crítica à modernidade.

A ênfase profundamente histórica dada por estes autores às suas reflexões sobre a cultura também os associa a Nietzsche, sendo esta ênfase o indício que tenho percebido para trabalhar o pensamento histórico nietzschiano nos moldes de uma história universal. Roberto Machado aponta este elemento já em Winckelmann:

O contraste entre a beleza artística ideal e a decadência moderna da arte, contraste que faz Winckelmann postular a exigência de reapropriação do ideal grego de beleza, torna histórica sua análise estética. Pois o fato de o modelo ideal de beleza estar encarnado em uma situação concreta, em um tempo e lugar determinados – a Grécia do século V, uma idade de ouro existente em um passado cujos monumentos ainda continuam existindo –, faz desse modelo ideal, ao mesmo tempo, um modelo histórico, tornando também histórico o discurso de Winckelmann sobre a arte. (2006. p.13)

Winckelmann, ao afirmar o caráter paradigmático dos antigos, estabelece uma crítica cultural em que a modernidade é tomada como inferior aos gregos. Estes possuíam uma relação autêntica com a natureza e por isso sua arte era da mais alta medida; os modernos, por sua vez, não conseguem ter este tipo de relação com a natureza, restando-lhes uma relação de

³⁸ Isabela Maria F. Kestler denomina este elemento que associa Schiller a Goethe de ‘projeto clássico’, que é o mesmo elencado por Roberto Machado na designação do projeto cultural alemão: o paradigma da Antiguidade Clássica como ideal de arte e cultura a ser imitada, entendendo-se por antigos os gregos. Ver o texto de Kestler *Friedrich Schiller x Friedrich Schlegel: confrontos e convergências em torno da fundamentação da modernidade*.

segundo grau, imitando-a a partir das imitações dos antigos. Pensando em termos nietzschianos (trabalhados no capítulo 1, notas 14 e 17): a Grécia antiga *vivenciava* a natureza enquanto que a modernidade a *experiencia*; tendo a *Erlebniss* primazia sobre a *Erfahrung*, os gregos antigos possuíam uma relação mais originária, autêntica, do que os modernos³⁹. Pois bem, o *ideal* de cultura é também *real*, situado num momento histórico preciso. Embora a cultura moderna seja inferior, e se relacione com a natureza de uma maneira diferente, ela pode tornar-se autêntica, pode curar-se, através da imitação de seu modelo ideal – trata-se de uma relação com o passado que o vivifica e possibilita a revitalização do presente, é um pensamento histórico útil à vida e à ação *no presente*.

É dessa forma que Nietzsche se vincula ao movimento cultural alemão, se associando a autores que para ele se relacionam de forma viva com o passado; diferente dos filólogos carregados de erudição mas que não enxergavam a vivacidade do passado para o presente: aqueles, e não estes, são os verdadeiros herdeiros da antiguidade. É o que mostra Anthony Jensen na crítica de Nietzsche aos filólogos clássicos alemães, incluindo-se aí seu antigo mestre Ritschl, que lhe possibilitou a vaga de professor na Basileia. Em seu texto ‘*Geschichte or Historie*’? *Nietzsche’s Second Untimely Meditation in the context of nineteenth-century philological studies*, Jensen afirma:

E assim nem Wolf, nem Hermann, ou Boeckh, nem mesmo Ritschl ou Jahn mantiveram-se como os autênticos herdeiros da antiguidade, mas Wagner, Goethe, e idealmente o próprio Nietzsche – e estes não por razões de métodos acadêmicos nem estilos de interpretação, mas por motivos psicológicos, pela qualidade do caráter que dizia-se que eles tinham, que eram instintivamente dirigidos a valorizar apenas os aspectos mais saudáveis da antiguidade com vistas ao revigoramento da cultura. (JENSEN, 2008, p. 226, tradução minha)

O tratamento do passado de forma viva é um dos fatores que qualifica o pensamento histórico dos integrantes do movimento cultural alemão como uma história universal. É

³⁹ O próprio conceito de ‘natureza’ dos gregos já apresenta uma diferenciação clara em relação àquilo que é tomado pela modernidade como natureza. Como afirma Gerd A. Bornheim, para Aristóteles os pré-socráticos são *physikoi*, físicos, sendo a física o saber do ente em sua totalidade. A *physis* compreende a totalidade daquilo que é. Por isso os gregos não são ‘naturalistas’: *physis* indica algo mais amplo do que o moderno conceito de natureza (BORNHEIM, 1999). Isso, em parte, esclarece o posicionamento de Nietzsche, e do restante dos membros do movimento cultural alemão; o grego antigo fazia arte autêntica porque ele imitava a *physis*, a partir de sua vivência (*Erlebniss*) no *interior* dela, e não como – a partir da filosofia do sujeito moderna – um sujeito autônomo em relação à natureza, que a objetiva para conhecer através da experiência (*Erfahrung*). O homem moderno sequer vivencia seu mundo circundante enquanto *physis*. Como ele perdeu a sensibilidade, sua vivência no mundo é exclusivamente epistemológica. A natureza torna-se objeto de conhecimento de um sujeito que com ela se relaciona tão somente mediante experiência (*Erfahrung*). No contexto do movimento cultural alemão, sobretudo com Schiller e Nietzsche, o esforço será o de revitalizar a sensibilidade para que o homem possa aceder a uma relação estética, de vivência, com o mundo, reinstaurando assim uma obra de arte e uma cultura autênticas, como fora o modelo grego, ao invés de uma cultura da experiência, do conhecimento e da erudição sem vivência, como é a cultura moderna.

através do diálogo com seus autores que Nietzsche adquire uma refinada consciência da história e da historicidade.

A primeira etapa do trabalho com a concepção de história universal do movimento cultural alemão é a distinção entre *Geschichte* e *Historie*. Jensen oferece ainda uma interpretação que corrobora com o que apresentei no capítulo primeiro sobre a presença desta distinção na filosofia nietzschiana.

Sua decisão em tomar emprestado o termo acadêmico *Historie* sobre o mais esperado *Geschichte* no título de seu ensaio sugere que seu objetivo não era simplesmente proferir uma reflexão puramente teórica sobre a natureza ou essência da história mas, igualmente, expor sobre a atual direção e estado da disciplina. (JENSEN, 2008, p. 214, tradução minha)

Nietzsche, ao refletir sobre a utilidade e desvantagem da história (*Historie*) para a vida, não está colocando em questão, propriamente, a riqueza e positividade da vivência humana no tempo (*Geschichte*), mas fundamentalmente o conhecimento histórico desta (*Historie*). Sua crítica, na *Segunda Intempestiva*, não é tanto epistemológica, mas sobretudo ética e política. A crítica epistemológica à ciência da história é da mesma natureza que a endereçada a *todas* as ciências no primeiro período; como ele afirma no prefácio de 1886 ao *Nascimento da Tragédia* tratava-se então, naqueles anos de 1869-1876, de olhar a ciência com a ótica da arte. A questão fundamental é: o que o conhecimento histórico oferece de útil, de vital, para um indivíduo, um povo, uma cultura? Como ele pode auxiliar nas questões éticas do indivíduo e políticas do povo em favor da cultura?⁴⁰

A distinção entre *Geschichte* e *Historie* reveste-se então da maior gravidade. O teórico da história Reinhart Koselleck historiciza a lenta substituição do termo *Historie* por

⁴⁰ Esta questão é decisiva no contexto da teoria da história pois, na recepção nietzschiana dentro da ciência histórica, ela implica numa leitura apressada da *Segunda Intempestiva*. Nietzsche não critica a possibilidade de a história ser ou não ciência, ele critica o peso ético e político deste saber sobre a cultura; não está em questão, no pensamento histórico nietzschiano, se a *Geschichte* é útil à vida, mas sim se a *Historie* o é. Ao contrário do que julgam a maioria dos teóricos da história, sobretudo os que leram Nietzsche com filtro pós-estruturalista (cujas raízes remontam a Heidegger e sua postura diante da relação Filosofia x Ciência), Nietzsche não pretendeu aniquilar a ciência em nenhum momento de sua atividade intelectual – desde as primeiras conferências na Basileia em 1869 até suas últimas cartas em 1889 e ao longo de todos os seus livros, publicados ou não; ao revés, as teorias científicas influenciaram sua filosofia. Seu esforço foi no sentido de avaliar a ciência desde uma perspectiva filosófica com vistas ao enriquecimento da vida e da cultura *através* da ciência. Como ele afirma em fragmento póstumo de 1872-3: “Não se trata de uma anulação da ciência, mas de uma *dominação*. Com efeito, em todos os seus objetivos e métodos, ela depende completamente de aspectos filosóficos, *mas os esquece facilmente*. *Todavia, a filosofia dominante também deve levar em conta o problema de até que ponto a ciência pode crescer: ela deve determinar o valor!*” (19 [24] SDA. 2005, p.21). Sobre a profundidade do aprendizado nietzschiano com as ciências, algo que aquele filtro se esforçou por esconder – apresentando um Nietzsche irracionalista e distante das questões científicas de seu tempo –, há uma vasta literatura, entre os quais alguns títulos são caros: *Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century German historiography*, de Thomas Brobjer; o já citado *A fisiologia de Nietzsche*, de Wilson A. Frezzati Jr.; *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, de Scarlett Marton; e por fim o livro organizado por Miguel A. Barrenechea, Charles F. P. Pinheiro e Rosana Suarez *Nietzsche e as ciências*.

Geschichte no espaço de língua alemã a partir de 1750, ou seja, no momento em que Winckelmann estava trabalhando na obra inaugural do movimento cultural alemão.

A palavra estrangeira que o léxico nacional tomou de empréstimo, “*Historie*”, que significava predominantemente o relato, a narrativa de algo acontecido, designando especialmente as ciências históricas, foi sendo visivelmente preterida em favor da palavra “*Geschichte*”. (...) O termo “*Geschichte*” fortaleceu-se, ao passo que “*Historie*” foi excluído do uso geral. (...) A história (*Geschichte*) como acontecimento único ou como complexo de acontecimentos não seria capaz de instruir da mesma forma que uma história (*Historie*) compreendida como relato exemplar. (KOSELLECK, 2006, p. 48-9)

Essa transformação, operada por uma série de fatores, resultou na mudança do, segundo Koselleck, objetivo pedagógico da história. O termo *Historie* se associava ao famoso *topos* de Cícero “*historia magistra vitae*”: “Assim, ao longo de cerca de 2 mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros.” (KOSELLECK, 2006, p. 42). O conhecimento histórico, ou o relato de acontecimentos, ensinava ao oferecer exemplos do passado, a *Historie* oferecia relatos exemplares, enquanto que a história (*Geschichte*) seria o próprio acontecimento: “A expressão alude antes ao acontecimento (*Geschehen*) em si do que a seu relato.” (KOSELLECK, 2006, p. 48).

Se essa transformação ocorreu em meados do século XVIII seria de esperar que Nietzsche, na segunda metade do século XIX, se perguntasse pela utilidade e desvantagem da *Geschichte* para a vida, e não da *Historie*, termo que caíra em desuso. Mas isso não se deu. Como um jovem filólogo, cujos trabalhos eram extensamente elogiados pelos seus professores já em Schulpforta, no final do *Gymnasium*, e depois em Bonn e Leipzig já na universidade, Nietzsche estudava atentamente o significado das palavras e de suas minúcias semânticas, de modo que não foi gratuita sua escolha ao empregar *Historie* em vez de *Geschichte*.

O que pode significar então, à luz dos apontamentos de Koselleck, a escolha de Nietzsche? Como entender este aparente arcaísmo? Nietzsche parece estar empregando velhos significados – *Geschichte* como acontecimento e *Historie* enquanto relato do acontecimento – para lidar com novos problemas. A *Historie* por ele criticada não é aquela do relato exemplar, que era mestra da vida, mas sim um relato moderno que é conhecimento e servo da erudição acadêmica, que por ter alterado seu objetivo pedagógico não é mais útil à vida (SOBRINHO, 2003).

Ainda pensando com Koselleck, estes apontamentos seriam suficientes para situar Nietzsche – temática e não cronologicamente – na segunda metade do século XVIII e não do

século XIX. É o que venho tentando fazer ao inscrevê-lo na estrutura do movimento cultural alemão.

Outro aspecto que as considerações de Koselleck podem ajudar a esclarecer é o da relação entre filosofia da história e história universal, uma vez que argumentei mais acima que a história universal é tomada como estratégia de crítica da filosofia da história, estratégia executada por parte dos integrantes do movimento cultural alemão, entre os quais, aqueles que são tomados aqui como interlocutores de Nietzsche. Ao pensar a relação entre história e poética o autor afirma:

Leibniz, que ainda compreendia a historiografia e a poesia como gêneros didáticos e moralizantes, foi capaz de entender a história da humanidade como um romance escrito por Deus, cujo início estava contido na Criação. Kant retomou essa ideia ao entender “romance” em um sentido metafórico, a fim de permitir que se manifestasse a unidade natural da história geral (*allgemeine Geschichte*). Em uma época em que a história universal (*Universalhistorie*), que compreendia uma soma de histórias particulares, transformava-se na história do mundo (*Weltgeschichte*), Kant procurou o fio condutor que pudesse transformar aquele “agregado” desordenado de ações humanas em um “sistema” racional. (KOSELLECK, 2006, p. 51)

O pensamento histórico de Kant assume a estrutura de uma filosofia da história: ele procura um fio condutor que transforme a soma das partes em um sistema racional, trata-se da busca de um elemento que explique racionalmente o processo histórico desvelando o contexto dos fenômenos históricos. Sua filosofia da história se contrapõe à história universal (*Universalhistorie*), encarada como um agregado desordenado de histórias. Na filosofia da história, somente a inserção da soma de todas as histórias particulares em um sistema racional pode conferir-lhes sentido, é o que parece ocorrer também com a filosofia da história hegeliana, através da autoconscientização do Espírito.

Apresentado este elemento – a distinção entre as duas estruturas de pensamento histórico – é preciso investigar de que modo ele se encontra no contexto do movimento cultural alemão.

Apesar de Goethe não possuir uma reflexão profunda sobre a história, dedicando-se mais às ciências da natureza, há um conceito que – embora desenvolvido tardiamente – fornece indícios da presença de uma reflexão nos moldes de uma história universal em seu pensamento: trata-se do conceito de literatura universal (*Weltliteratur*). Ele aparece pela primeira vez numa carta de Goethe a Eckermann em janeiro de 1827: “Literatura nacional não quer dizer muita coisa agora; chegou a época da literatura universal (*Weltliteratur*) e cada um deve atuar no sentido de acelerar essa época” (GOETHE *apud* MAZZARI, 2004). Em primeiro lugar, a carta evidencia uma atividade elementar à história universal – a reflexão sobre o presente histórico. Goethe está argumentando que é preciso uma nova literatura para

uma nova época, que não foi alcançada de modo pleno, mas já “chegou” ao seu presente. A mudança de uma literatura nacional para uma universal implica em uma atualização que busca satisfazer as carências de orientação da cultura, inserida nesta nova época. Em segundo lugar, a literatura universal registra outra atividade elementar deste modo de pensar historicamente: é a capacidade de transitar pelas diferentes épocas históricas e as diversas culturas para captar e incorporar culturalmente o que Nietzsche designou como “os registros vivos das épocas históricas” (2008, pp.103-4. OS §223). Este trânsito não tem necessidade de ser feito mediante a busca de um fio condutor, caracterizando uma relação entre passado e presente através da noção de progresso rumo a um estado ideal. A história universal caracteriza-se por pensar as épocas históricas e as diversas culturas sem a necessidade de situá-las no curso de um único processo histórico. A soma de todas as partes não resulta em um sistema racional que traduza em um único sentido a história da humanidade, ao revés, ela tão somente pensa historicamente a diversidade das culturas através de elementos que as vinculem ao conceito de humanidade, em Goethe trata-se da poesia. Na mesma carta a Eckermann ele afirma que: “Cada vez mais me convenço (...) de que a poesia é uma propriedade comum à humanidade, que por toda a parte e em todas as épocas surge em centenas e centenas de criaturas. (...) Aprecia-me por isso observar outras nações e sugiro a cada um que faça o mesmo.” (GOETHE *apud* KESTLER, 2008, p.1)⁴¹. Em Nietzsche, trata-se dos atributos representados pelas categorias de história e cultura, ambas conferem o ‘sentimento de humanidade’ (2001, GC §337) a partir do qual é possível pensar historicamente nos moldes de uma história universal.

O fato de Goethe perceber qual era a necessidade de sua época e agir com vistas à sua satisfação faz com que Nietzsche lhe atribua uma característica que é a mesma à apresentada por Large em relação a Burckhardt, o que permite designar também a Goethe como um tipo humano elevado. Ambas se encontram em *O Andarilho e sua Sombra*, de 1880. “Goethe, não apenas um homem bom e grande, mas uma *cultura*, é um episódio sem consequências na história alemã” (2008, p. 224, AS §125). Goethe possui a cultura como *Bildung*, objetiva

⁴¹ Kestler assevera: “A própria obra de Goethe como um todo plasma de forma magistral um amálgama de literaturas diversas e de épocas diferentes. Como exemplo cito aqui não só as duas partes da tragédia do Fausto como também a obra lírica *West-östlicher Divan (O divã ocidental-oriental)* de 1819, na qual Goethe dialoga com a obra lírica do poeta persa Hafis (1326-1390). O conceito goetheano de *Weltliteratur* contido é fruto de suas reflexões no contexto da publicação organizada por ele *Über Kunst und Altherthum (Sobre arte e antigüidade)*, cujo primeiro número vem a lume em 1816. Nessa revista, Goethe contribui enormemente para a divulgação de literaturas estrangeiras, abarcando em seu espectro de interesses as literaturas do Oriente Médio, da Índia e do Extremo Oriente, da Antigüidade clássica e da Idade Média, assim como as literaturas contemporâneas de outras nações européias. Goethe também traduziu obras literárias dos idiomas mais difundidos na Europa (grego, latim, francês, inglês e espanhol), além de se ocupar em divulgar através de traduções – não diretamente nesses casos – o *Corão*, a poesia clássica árabe, a poesia sérvia, as canções da Boêmia e a Edas (tradições mitológicas e lendárias dos antigos povos escandinavos).” (2008, p.1).

(JURIST, 2000). Em consequência disto, ele pode, assim como Burckhardt, exteriorizá-la na forma de educação e ser também um educador: “De *Goethe* os alemães não necessitavam, por isso também não souberam dele fazer uso. Observe-se, quanto a isso, nossos melhores estadistas e artistas: nenhum deles teve Goethe como educador – nem podia ter.” (2008, p. 216, AS §107).

O outro aspecto da literatura universal, que aparece de modo mais evidente nas alegações de Goethe aqui apresentadas, se vincula ao que Nietzsche desenvolveu em suas ideias, traduzidas no capítulo primeiro, sob o conceito de ciência. Elas serão estudadas a fundo no tópico 2.4 *Modernidade*. Trata-se da atualização da literatura, do caráter nacional para o universal; nos termos de Nietzsche, uma atualização em direção a uma arte e ciência supranacionais. Assim “(...) o homem se eleva ao supranacional, aos objetivos universais da humanidade, ao saber fundamentado, à compreensão e ao aproveitamento do passado, e não ao nacional. Em poucas palavras, ele deixa de ser um bárbaro.” (2005, p.68. in: SDA. Frag. Póst. 23[111] {1876-7}). Com o que venho apresentando sob o conceito de história universal é possível perceber, em Nietzsche, o emprego de um modo de pensar historicamente que não elimina sua cientificidade, pois trata-se de um saber “fundamentado” com vistas à “compreensão”, e que busca, assim como seu interlocutor Goethe, “aproveitar o passado” em favor de sua época. Ademais, a história universal engendra cultura, afinal, o homem “deixa de ser um bárbaro”.

Há mais um registro, do mesmo ano, em que estes aspectos se apresentam e cuja referência é Goethe, trata-se do fragmento póstumo 23 [100] de 1876-7, isto é, do momento em que Nietzsche se desvincula de um ideal de cultura alemã em favor de um ideal de cultura europeia, desvinculação que tem a ver ainda com o rompimento em relação a Wagner, Schopenhauer e à metafísica de artistas (MACHADO, 1984, SAFRANSKI, 2001). Neste fragmento póstumo estão presentes: 1) a teoria da vivacidade, em que os homens do passado são tratados de maneira viva, sendo possível dialogar com eles; 2) a recusa a um sentido histórico único e linear, sendo possível transitar entre as épocas históricas; e 3) a alusão ao tipo humano elevado, no caso o representante deste tipo é Goethe.

Mesmo nas nações mais desenvolvidas, existem homens que vivem paralela e simultaneamente nos níveis culturais mais distintos. Na Alemanha e na Suíça, tudo o que dominou as almas desde a Reforma ficou retido em algum lugar; é possível voltar atrás em vários séculos e falar com pessoas dessas épocas. Sim, o homem extremamente desenvolvido (como Goethe) vive antecipadamente grandes períodos, séculos inteiros nas diferentes fases da sua natureza. (2005, p. 67)

Em Schiller a situação é um pouco diferente, seu conceito de história universal apresenta aspectos que, em parte se articulam com a história universal (*Universalhistorie*)

típica do movimento cultural alemão, em parte se vinculam à filosofia da história de matriz kantiana (*allgemeine Geschichte*). Dessa maneira, a história universal de Schiller pode ser encarada como uma mescla de ambas, o que fica claro na própria palavra que a representa, a saber, *Universalgeschichte*, que compõe o título de sua conferência inaugural de docência universitária na Universidade de Jena, no ano de 1789⁴²: *O que significa e com que fim se estuda a história universal (Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte)*.

Schiller expõe um elemento que já foi apresentado aqui como pertencente à história universal – embora não seja uma exclusividade desta, mas uma característica da época, uma vez que a filosofia da história kantiana também a possuía (KOSELLECK, 2006) – a reflexão sobre o presente histórico ou, o esclarecimento sobre a estrutura atual do mundo: “Da suma de todos os eventos, a história universal ressalta aqueles que têm tido uma influência essencial, indiscutível e fácil de constatar na estrutura atual do mundo” (SCHILLER, 1980, p. 22, tradução minha⁴³). A história universal é endereçada a três grupos de pessoas: ao homem de ação, ao filósofo e a qualquer um, sem distinção, que por ela se interesse. A cada um ela oferece um ensinamento, uma lição: “Ao homem de ação, magníficos exemplos de imitação; ao filósofo, importantes esclarecimentos, e a qualquer um sem distinção, ricas fontes do prazer mais nobre” (SCHILLER, 1980, p. 9, tradução minha).

Destes três tipos talvez o mais caro a Nietzsche seja o homem de ação, que emprega o passado como exemplo para construir o futuro agindo no presente. Este homem de ação é associado ao homem historiador, em oposição ao sábio, no fragmento póstumo 29[86] de 1872-1874 (2005, p.189. in: EsH.)⁴⁴, ele é também associado ao homem histórico, em oposição ao supra-histórico, na *Segunda Intempestiva*: “(...) o olhar para o passado os impele para o futuro”, “Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um *processo*.”, enquanto que o homem supra-histórico “não vê a cura no processo” (2003, p. 14-5, 2ª Int. §1). E Nietzsche arremata:

Contanto que aprendamos cada vez melhor exatamente isto: a impulsionar a história a serviço da *vida*! Neste caso, confessaríamos com prazer aos homens supra-históricos que eles possuem mais sabedoria do que nós, desde que estejamos certos de possuir mais vida do que eles: pois assim nossa ignorância terá de qualquer modo mais futuro do que a sua sabedoria. (NIETZSCHE, 2003, p. 16, 2ª Int. §1)

⁴² Schiller fora professor de história nesta universidade, ele foi indicado por Goethe (KESTLER, 2007).

⁴³ A versão da conferência utilizada neste trabalho está em espanhol, e foi traduzida do alemão por Carolina e Ernesto Zierer, não obstante, ela foi cotejada com o original disponível na internet nos sites *Google books* e *Spiegel Kultur (Projekt Gutenberg)*.

⁴⁴ Conferir capítulo 1, p. 29.

Além de ser impelido ao futuro ao olhar para o passado, ao imitar os magníficos exemplos deste, o homem histórico, o homem de ação, crê que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um processo. Uma vez que este processo não é metafísico, supra-histórico, ele só pode ser um processo histórico, processo este que ilumina o sentido da existência, nas palavras de Schiller, ele esclarece a “estrutura atual do mundo”.

Retornando a Schiller, o homem de ação imita os exemplos do passado, mas a imitação não é de um tipo que poderia ser encarada por Nietzsche como um modo de consideração da história monumental. A imitação de que fala Schiller seria mais uma espécie de síntese entre uma história monumental – do vivente que “age e aspira”, uma história antiquária – do vivente que “preserva e venera”, e uma história crítica – do vivente que “sofre e carece de libertação” (NIETZSCHE, 2003, p. 17-8, 2ª Int. §2)⁴⁵. O homem de ação ergue um monumento no passado como um exemplo, mas não quer admirar apenas monumentos, ele preserva o passado e o venera, mas não deixa de ser impelido ao futuro, ele sofre e carece de libertação, mas não perde seu vínculo, pois sabe que só no processo o sentido da existência é iluminado.

Com isso Nietzsche aproxima dois tipos schillerianos: o homem de ação e o filósofo, pois a este último a história universal fornece importantes esclarecimentos: e qual esclarecimento seria mais importante do que a iluminação do sentido da existência! É o que parece perceber também Schiller, pois a história universal permite ao homem oferecer ao seu próximo o que há de mais valioso: “E que coisa de maior valor tem o homem que oferecer ao homem do que a verdade!” (SCHILLER, 1980, p. 9, tradução minha).

Resta ao último tipo um serviço da história universal não menos importante: conferir a qualquer um fontes do prazer mais nobre. Com isso a história universal se vincula à arte e ao conceito de beleza. Como em Schiller a estética não pode ser pensada sem ética, este é o espaço ideal para discutir a relação entre ciência (história universal), estética (beleza) e ética (prazer nobre). Compreender esta intrincada rede conceitual em Schiller auxilia não só a perceber melhor como estes três conceitos se articulam no pensamento histórico nietzschiano,

⁴⁵ A imitação dos exemplos do passado se associa à imitação tal como empregada por Winckelmann, *Nachahmung*. Sobre isso, Roberto Machado esclarece: “Além disso, esse modelo ao mesmo tempo ideal e histórico não é uma norma a ser copiada, já que Winckelmann distingue imitar e copiar. Definindo a cópia como uma imitação servil, uma reprodução, um retrato, ele pensa que, quando o objeto é imitado inteligentemente – isto é, quando o que é imitado é o procedimento, o processo de criação, a maneira de olhar a natureza –, ele pode tornar-se um original. (...) Essa concepção de uma imitação criadora que deve tornar os alemães tão inimitáveis quanto os gregos aparece com toda a força na exigência paradoxal que Winckelmann propõe a seus contemporâneos: ‘O único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os antigos.’ (2006, p.13)

como também abre um espaço para a reflexão de suas determinações no interior da própria teoria da história⁴⁶.

Em *A educação estética do homem numa série de cartas*, de 1795, Schiller está em constante diálogo com as três críticas de Kant, e busca avançar nas reflexões deste que ele denomina, na carta XXIII do mesmo texto, o filósofo moral. Para Schiller não basta uma reflexão sobre a razão pura ou a prática para resolver os problemas da cultura moderna; como integrante do movimento cultural alemão, ele defende que não basta desenvolver a razão (como fez a modernidade) para que uma cultura seja desenvolvida, é preciso elaborar a faculdade da sensibilidade em perfeita harmonia com a razão. Em uma cultura cuja relação com o mundo circundante é feita pela experiência (*Erfahrung*) fornecedora de conhecimento científico, a sensibilidade está atrofiada e por isso é preciso uma educação estética, que visa desenvolver a sensibilidade, para restaurar o equilíbrio. Somente a partir deste equilíbrio o Estado ético pode se desenvolver. Como um autor que pensa historicamente através da história universal ele busca nas culturas e épocas distintas aquilo que pode favorecer o revigoramento da cultura moderna, como um autor do movimento cultural alemão ele elenca a cultura grega antiga como modelo ideal.

Com efeito, já se cansou de ouvir a afirmação de que o sentimento educado para a beleza refina os costumes, de modo que novas provas parecem desnecessárias.

⁴⁶ A relação entre ciência, estética e ética no interior da teoria da história é algo decisivo. Ela fornece o próprio enredo a partir do qual a história da historiografia pode ser interpretada, e isto através de três distintos discursos: “O discurso pré-moderno enfatizava a relação entre os historiadores e seu público. Concentrava-se nos princípios morais que faziam do passado algo importante para o presente e amoldava sua representação em uma mensagem moral, apta a habilitar seus destinatários a entender e a operar as regras da vida humana.” (RÜSEN, 1996, p. 76). Este discurso pré-moderno enfatizava a relação da história com a ética. Ele é pré-moderno porque na modernidade ocorre, como argumenta Koselleck, a dissolução do *topos* “*historia magistra vitae*”, resultando na mudança do caráter pedagógico da história, em vez de fornecer exemplos para o agir, a história moderna instrui, fornece um saber em sua especificidade científica (KOSELLECK, 2006). Essa é a qualidade do discurso moderno: “O discurso moderno sobre a história criticou sua atitude moralista e enfatizou a relação entre os historiadores e a experiência do passado, dada no material das fontes.” A pesquisa histórica moderna “tem de legitimar o caráter acadêmico da profissão de historiador tanto pela ênfase na natureza ‘científica’ do conhecimento histórico produzido pela pesquisa como pelo destaque da especificidade dessa disciplina” (RÜSEN, 1996, p. 76-7). O terceiro tipo de discurso é o pós-moderno cuja ênfase é na experiência estética do conhecimento histórico, que produz representações do passado sem se ater a uma rigorosa validação metódica de suas afirmações, buscando a construção literária de verdades plausíveis e não a validação metódica de verdades comprováveis, é o que se pode perceber numa série de reflexões sobre a escrita da história na década de 1970. Tenho em mente três especificamente: *Como se escreve a história*, 1971, de Paul Veyne, *Meta-história: a imaginação história do século XIX*, 1973, de Hayden White, e *A escrita da história*, 1975, de Michel de Certeau. A consideração destes três discursos possibilita a visualização de uma mudança na ênfase da relação da história com a ética, a ciência e a estética, resultando, em versões extremadas, na negação de um ou dois princípios em favor de um terceiro. Me parece ter sido este o caso na própria recepção da filosofia de Nietzsche na teoria da história: através de um discurso que quis ver em Nietzsche um irracionalista e crítico radical da ciência, da ética, e da política, pregando uma história exclusivamente pautada sobre princípios estéticos. Com o que tem sido discutido neste trabalho, pretendo apresentar uma outra leitura de Nietzsche, bem como incorrer em uma exemplificação de uma reflexão teórica da história que considere a relação da ciência histórica de um ponto de vista para além do epistemológico (do discurso moderno) e do estético (do discurso pós-moderno), tocando nas dimensões ética, política e metafísica.

Apoia-se para tanto na experiência cotidiana, que mostra um gosto cultivado quase sempre ligado à clareza do entendimento, à vivacidade do sentimento, à liberalidade e mesmo dignidade na conduta, enquanto o gosto inculto se apresenta de ordinário ligado a atributos opostos. Com a maior firmeza, evocam-se o exemplo da mais ética de todas as nações da Antiguidade, na qual o sentimento da beleza alcançou também sua máxima evolução, e o exemplo oposto, o dos povos em parte selvagens, em parte bárbaros, que expiam sua insensibilidade em relação ao belo com um caráter rude ou austero. (SCHILLER, 1989, p. 57-8)

A Grécia é a mais ética das nações da antiguidade e aquela onde o sentimento da beleza é mais desenvolvido. Somente uma cultura onde haja clareza do entendimento, vivacidade do sentimento e liberalidade e dignidade na conduta, pode ser considerada a mais ética das nações antigas, e talvez até mesmo a mais ética entre as nações modernas. Pois um tal equilíbrio entre entendimento, sentimento e conduta não é encontrado entre estas últimas. O equilíbrio destes três elementos – ou como diz Nietzsche, a harmonia destes poderes conflitantes (2005, p. 173. HH vol. 1 §276) – leva a um gosto cultivado. A beleza precisa associar-se à verdade para engendrar o bem. A história universal fornece: 1) exemplos de imitação ao homem de ação: liberalidade e dignidade na conduta; 2) esclarecimento acerca da verdade ao filósofo: clareza do entendimento; 3) prazer nobre a qualquer um: vivacidade do sentimento. A história universal de Schiller fornece estes três serviços. É preciso agora compreender qual seu princípio interpretativo e como ela lida com as culturas, eis o que Schiller afirma:

Os descobrimentos feitos por nossos navegadores europeus nos mares distantes e costas remotas são para nós uma lição instrutiva e ao mesmo tempo divertida. Nos mostram povos de diversos níveis culturais que se encontram à nossa volta, como crianças de diversas idades paradas ao redor de um adulto, lembrando-o assim o que ele foi no passado e também seu ponto de partida. Uma sábia mão parece ter-nos conservado estes povos primitivos até o momento em que nós teríamos avançado o suficiente em nossa própria cultura como para fazer deste descobrimento uma aplicação útil a nós mesmos, e voltar a descobrir, deste espelho, o começo perdido do gênero humano. (SCHILLER, 1980, p. 14, tradução minha)

Mostra-se nesta declaração uma aproximação muito grande com a filosofia da história kantiana. Todas as culturas estão inscritas numa mesma linha evolutiva do processo histórico, e são ainda guiadas por uma mão sábia, isto é, um fio condutor que possibilita a construção de um sistema racional. Mas o que aproxima a *Universalgeschichte* de Schiller da *Universalhistorie* do movimento cultural alemão é o fato de esta história universal ser uma história comparada das culturas, tendo-se como parâmetro da comparação a vinculação de toda a diversidade cultural numa unidade sob o conceito de gênero humano, o que – ao lado da poesia, para Goethe – se aproxima do “sentimento de humanidade” de Nietzsche.

Embora Schiller trabalhe a história universal sob a designação de *Universalgeschichte* ela se vincula àquilo que Nietzsche denomina *Historie*, isto é, história enquanto conhecimento

histórico que, através do sentimento de humanidade, vincula o indivíduo a algo para além dele mesmo, recobrando sua memória individual e transcendendo para uma história universal.

Habitando o homem a identificar-se com todo o passado e a adiantar-se com seus juízos sobre o futuro distante, a história universal cobre os limites marcados do nascimento e da morte, que encerram, com tanta limitação e aflição, a vida do homem; ela projeta, como uma ilusão de ótica, sua curta existência em um espaço infinito e afasta, imperceptivelmente, seu foco de interesse do homem como indivíduo dirigindo-o para todo o gênero humano. (SCHILLER, 1980, p. 25, tradução minha)

A história universal forma o indivíduo e o faz agir individualmente mas pensando em algo maior, ela o livra da ação egoísta e o faz agir moralmente. O conhecimento histórico introduz princípios éticos no homem de ação, ele lhe fornece valores mediante acumulação de experiência histórica. A ação moral não trata apenas de um respeito pelo passado, mas também um sentimento de responsabilidade pelo futuro, devendo tudo isso ser considerado ao agir no presente. O indivíduo age pela e para a cultura, mas não uma específica; a história universal, ao introduzir o sentimento de humanidade, planta a necessidade de agir e pensar historicamente através da consideração da cultura humana, para além das divergências e contradições de culturas específicas. Assim, novamente Nietzsche se associa à história universal de Schiller e Goethe, e “o homem se eleva ao supranacional, aos objetivos universais da humanidade” (2005, p.68. in: SDA. Frag. Póst. 23 [111] {1876-7}).

Este peso ético da história universal fica ainda mais claro, em Nietzsche, no livro *Humano, demasiado humano*, isto é, no ano seguinte ao fragmento póstumo 23 [111] supra⁴⁷. O peso ético significa, paradoxalmente, a mais alta leveza, a mais profunda liberdade: a liberdade em relação a um deus, a qualquer deus.

Moral privada e moral mundial. – Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira. A antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens; o que é algo belo e ingênuo; como se cada qual soubesse, sem

⁴⁷ A ênfase numa cultura humana, supranacional, aparece de modo característico no segundo período da filosofia de Nietzsche, assim como o ‘sentimento de humanidade’ (Gaia Ciência §337) já em 1882. No primeiro período, isto é, entre os anos de 1869-1876 a ênfase está na cultura nacional – a alemã especificamente. O acento da reflexão sobre uma cultura nacional se deve à associação de Nietzsche ao projeto de renovação artística através da obra de arte total de Richard Wagner em Bayreuth; associação que assumira tal força em Nietzsche que ele pretendeu abandonar a cátedra de Filologia Clássica na Basileia para promover o projeto de Bayreuth por toda a Alemanha (SAFRANSKI, 2001; CAVALCANTI, 2009). Embora sua reflexão estivesse focada na promoção da cultura nacional, não creio que seja correto concluir que a história universal estivesse inoperante em suas primeiras obras. O *objetivo* supranacional não está operativo, mas a *prática* de uma história comparada das culturas já é empregada no *Nascimento da Tragédia*: entre “um anseio do nada” da cultura indiana, e uma “mundanização extrema” da cultura romana, a cultura grega é a que conquistou equilíbrio entre as forças conflitantes. (cf. pp. 53-4). Com isso, ao que me parece, o segundo período da filosofia nietzschiana é o mais apropriado para pensar os limites e possibilidades de uma história universal, devido a uma série de elementos que fornecem parâmetros para se pensar em uma cultura humana sob o conceito de humanidade, pois enquanto neste segundo período eles aparecem de forma clara, no primeiro estão apenas intuídos.

dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis; é uma teoria como a do livre-comércio, pressupondo que a harmonia universal *tem* que produzir-se por si mesma, conforme leis inatas de aperfeiçoamento. Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos, deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente. – Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século. (2005, p. 33. HH vol. 1 §25)

Livres de todo e qualquer deus, a responsabilidade pelo destino dos homens cabe a eles mesmos. Este é um dos sentidos da liberdade dos espíritos livres, eles estão livres de deus e de sua moral, assim como de sua metafísica, o sentido do processo histórico deve ser por eles determinado: assim como o indivíduo faz e é feito pela história⁴⁸ (Aurora §120), as culturas e a humanidade como um todo também fazem e são feitas pela história. Não há nenhum fio condutor, como queria a moral e filosofia da história kantiana, nenhuma harmonia universal que seja produzida por si mesma, a harmonia, caso seja alcançada, deve ser produzida pelo próprio homem. Estes objetivos ecumênicos (como em Humano, demasiado humano), ou universais (como no fragmento póstumo 23[111]), devem ser alcançados mediante um conhecimento das condições da cultura. E este conhecimento só é adquirido quando a filosofia se dobra à história (Opiniões e Sentenças diversas §10), quando o filosofar histórico assume o caráter da necessidade (Humano, demasiado humano §2), em suma, quando o conhecimento histórico é produzido nos moldes de uma história universal.

A história universal para Schiller é o encadeamento dos acontecimentos do presente com os do passado. “A verdadeira sucessão dos acontecimentos descende da origem das coisas à sua ordem mais recente; em troca, o investigador da história universal se remonta da situação mundial atual até a origem das coisas” (SCHILLER, 1980, p. 22, tradução minha). O encadeamento lógico das coisas facilita na busca por um fio condutor que exponha o sistema racional do processo histórico da história universal. Com isso, a *Universalgeschichte* de Schiller se associa mais à *allgemeine Geschichte* de Kant.

O princípio da história universal de Nietzsche, neste aspecto, se aproxima mais da literatura universal (*Weltliteratur*) de Goethe e de uma outra história universal, cuja procedência pode ser vista na própria descrição de Koselleck que orientou toda essa reflexão: o movimento cultural alemão compreende uma época em que “a história universal (*Universalhistorie*) (...) transformava-se na história do mundo (*Weltgeschichte*)”

⁴⁸ Conferir o início da discussão no tópico 1.2 *História*.

(KOSELLECK, 2006, p. 51). Me refiro aqui explicitamente às *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Jacob Burckhardt, ou seja, uma forma nova de consideração histórica que compartilha de elementos com a *Universalhistorie*.

A história universal de Nietzsche se aproxima da elaborada por Burckhardt em primeiro lugar devido ao procedimento: trata-se de produzir considerações (*Betrachtungen*) sobre os processos históricos cuja natureza mesma das considerações seja tópica e tipológica, e não inserindo estes processos históricos em uma única história da humanidade com seu fio condutor. Ela é tópica porque desenvolve considerações sobre a história a partir de temas: em Burckhardt – as crises históricas, o indivíduo e a coletividade, a sorte e o infortúnio na história; em Nietzsche – o indivíduo e o povo, a arte e a ciência, a cultura e Estado. Ademais, ela é tipológica porque se vale da estratégia da produção de tipos conceituais: em Burckhardt – as potências do Estado, da Religião e da Cultura, e suas seis variações; em Nietzsche – os pontos de vista histórico e supra-histórico, o sentimento de humanidade, o tipo humano elevado. Como nota Ermani Chaves as *Considerações Intempestivas (Unzeitgemäße Betrachtungen)* – considero não apenas os quatro livros publicados, mas toda reflexão de Nietzsche sobre a história – foram elaboradas à luz das aulas de história de Jacob Burckhardt e que foram publicadas (postumamente, em 1905) sob o expressivo título *Considerações Sobre a História Universal (Weltgeschichtliche Betrachtungen)* (2000, p. 61, nota 2)⁴⁹.

O primeiro aspecto, da história universal de Burckhardt, digno de nota, trata da relação entre espírito e história:

O tema central da História parte da observação de que o espírito, como a matéria, é mutável e de que a passagem do tempo arrebatava consigo ininterruptamente as formas que constituem a vestimenta exterior da vida espiritual. A História revela possuir essas duas tendências básicas de tudo e parte da conclusão de que, primeiramente, toda manifestação espiritual, seja em que campo for, possui um aspecto histórico, no qual esse elemento espiritual surge, como mutação, como fator limitado, de importância momentânea, assimilado depois num todo de grandes proporções e imensurável para nós, seres humanos. Em segundo lugar, constatamos que todo acontecimento histórico possui um aspecto espiritual, por meio do qual ele participa da eternidade. (1961, p. 14)

Ora, esta reflexão de Burckhardt se assemelha ao que foi apresentado no capítulo primeiro no contexto da sistematização das categorias de Cultura e História, no tópico 1.3.

⁴⁹ Duncan Large (2000, pp. 30-1, nota 11) afirma: “Burckhardt proferiu as conferências pela primeira vez durante o inverno de 1872 e repetiu-as em 1874, 1878 e 1885. Nietzsche recebeu duas transcrições feitas por alunos *dele*, Adolf Baumgartner e Louis Kelterborn, e escreveu sucessivamente ricos comentários em ambas; ele levou os manuscritos de Kelterborn a Sorrento em 1876 e estudou-os em dezembro, depois que os Wagner haviam partido junto com Malwida von Meysenbug, Paul Rée e Albert Brenner. No verão de 1878, ele finalmente assistiu às conferências de Burckhardt pessoalmente e fez anotações adicionais. Apesar de Burckhardt ter feito uma cláusula em seu testamento para que as conferências fossem destruídas, elas foram, não obstante, publicadas logo após a sua morte por seu sobrinho Jacob Oeri.”

Tratava-se, naquele momento, de argumentar que para Nietzsche a cultura não pode ser pensada sem a história, e vice-versa, resultando em duas faces do mesmo fenômeno: a vida humana. Em Burckhardt trata-se de fazer ver que todo acontecimento histórico, embora mutável, guarda um elemento da eternidade: um conteúdo interior da vida do espírito que troca de vestimenta na passagem do tempo, dando origem assim aos acontecimentos históricos e à própria diversidade cultural. Essa vida espiritual é o que vincula todos os seres humanos, a universalidade a partir da qual toda a diversidade surge, sendo também o parâmetro a partir do qual toda a diversidade pode ser compreendida, esclarecida. É através deste elemento que todas as histórias podem ser levadas em consideração e refletidas por uma história universal, e não a partir, como nas filosofias da história, de um fio condutor que vincule as partes a um sistema racional através de um encadeamento lógico: é o que Burckhardt critica nas filosofias da história.

Os filósofos da História consideram o passado como a antítese e o estágio evolucionário anterior ao nosso; nós, porém, levamos em consideração os elementos que se repetem, os elementos constantes, típicos, considerados sob o ponto de vista de sua analogia com a nossa natureza e de nossa capacidade de compreendê-los. Ao passo que os filósofos da História estão presos à especulação em torno às origens e devem, portanto, falar também do futuro, nós podemos dispensar essa teoria das origens, desligando-nos também, conseqüentemente, das teorias finais, da escatologia. (1961, p. 12)

Não estando preocupada com uma teoria das origens, tampouco com uma escatologia, a história universal permite ao investigador transitar livremente entre as épocas, as culturas; enfim, entre as várias vestimentas exteriores da vida espiritual, que se manifestam historicamente. Sem se pautar por uma teoria das origens, tampouco por uma teoria dos fins, qual a teoria que modela a história universal? Na declaração supra, Burckhardt já oferece alguns indícios: o que interessa ao investigador em história universal são os elementos típicos, constantes, que possuem uma analogia com a natureza da época em que se inscreve o próprio investigador. Estes elementos constantes são os traços que transcendem os aspectos da vestimenta exterior, sendo referidos ao conteúdo interior da vida espiritual, são aqueles elementos que fazem com que os acontecimentos históricos participem da eternidade. A teoria que serve de princípio diretor da história universal pauta-se naquilo que vincula todos os acontecimentos históricos, as culturas, as épocas, os indivíduos: o conceito de ser humano. “Nosso ponto de partida é constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: o ser humano, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal como ele é, sempre foi e será.” (1961, p. 12)

O que caracteriza o ser humano, em sua universalidade constante, em sua eternidade, é um grupo de qualidades que encontram correspondência no pensamento histórico

nietzschiano, aproximando a filosofia histórica deste da teoria da história de seu interlocutor. Em todo acontecimento histórico, em toda época, em toda cultura, o ser humano sofre, e Nietzsche descreve de modo preciso este sofrimento: trata-se do desencanto e do aborrecimento em relação a um plano, no momento da ação (2008, p.44. OS §85). Este plano também é uma qualidade universal do ser humano: são, segundo Burckhardt, suas ambições; são intenções projetadas no futuro e que motivam a ação do indivíduo, mas ocasionalmente essas ambições não são efetivadas de modo pleno e aí volta o sofrimento, o desencanto. Mas mesmo ambicionando algo e sofrendo por ver realizado algo diverso – que não corresponde cem por cento ao que fora planejado – o indivíduo produz realizações. Este produto chama-se cultura, o resultado de manifestações espirituais nos acontecimentos históricos, que têm impressos em si, a eternidade daquelas manifestações (BURCKHARDT, 1961, p. 14)⁵⁰.

Tais reflexões, colocadas nos termos do pensamento histórico nietzschiano – fazer planos, executá-los, sofrer aborrecimento e desencanto (Opiniões e Sentenças diversas §85) – parecem sugerir um contrassenso. Nietzsche, especificamente, está refletindo sobre a ação do ponto de vista do indivíduo, e o resultado final é cultura. Onde se deu a passagem? Como, da reflexão sobre o agir individual, ele pode produzir asserções sobre a suma de todos os indivíduos, a cultura?

Para tentar solucionar este impasse, devo retornar a Elliot Jurist (2000). Em se tratando a cultura como *Bildung* é evidente que a reflexão de Nietzsche não passa do indivíduo, não acede a nenhuma coletividade. Sob esta ótica, o problema da passagem do indivíduo para uma coletividade como a cultura é apenas aparente, e uma vez que seja esclarecido ele não pode mais sequer ser colocado. Agora, em se tratando a cultura dos costumes, então o problema torna-se legítimo, uma vez que este aspecto da cultura é coletivo, compartilhado pelos indivíduos. Todavia, neste aspecto, o problema posto é rapidamente resolvido a partir de um aforismo de *Humano, demasiado humano*: “*Microcosmo e macrocosmo da cultura*. – As melhores descobertas acerca da cultura o homem faz em si mesmo”, e logo em seguida assevera, “(...) esse edifício da cultura num indivíduo terá enorme semelhança com a construção da cultura em épocas inteiras e, por analogia, instruirá continuamente a respeito dela.” (2005, p. 173. HH vol. 1 §276). O salto que faz Nietzsche entre a consideração sobre o agir individual e as questões da cultura como costume é possibilitado porque esta é o macrocosmo do indivíduo, assim como ele é o microcosmo da cultura do costume, ao ser cultura como *Bildung*.

⁵⁰ Cf. tópico 1.2 *Cultura* e nota 13.

* * *

Com o apresentado até aqui, pode-se estabelecer que a estrutura temporal que molda o pensamento histórico de Goethe, Schiller e Burckhardt, assume a forma de uma história universal. Nietzsche, ao interagir com estes autores enriquece seu pensamento histórico e produz uma reflexão original sobre diversos temas consagrados pela história da filosofia.

Para que se compreenda a forma como Nietzsche lida com estes temas é necessário que fique explicitamente esclarecido o modo de produzir reflexões sobre a história no interior de uma estrutura de pensamento como a história universal. O que Nietzsche faz é uma crítica da cultura através de reflexões sobre diversos acontecimentos e fenômenos históricos: uma filosofia histórica da cultura, e não uma filosofia da história (da cultura). Ele possui liberdade, adquirida com os educadores Goethe e Burckhardt, de transitar livremente entre as épocas históricas e as diferentes nações, e produzir conhecimento histórico através disto. É o que o filósofo italiano Andrea Orsucci caracteriza como a abordagem intempestiva:

Friedrich Nietzsche adota uma abordagem notavelmente “intempestiva” frente às questões históricas. Isto é, considerando a história para revelar a natureza, heterogênea e em camadas, de todo fenômeno histórico, suas origens em trocas, entrelaçamentos e transplantes entre diferentes heranças culturais. (2008, p. 23, tradução minha)

Portanto, a reflexão sobre seu pensamento histórico aplicado a alguns temas não poderá produzir, em primeira instância, uma História da Grécia Antiga, ou da Modernidade, nos moldes de uma reconstrução de seus sentidos históricos, de uma reconstrução do passado, como se encontra nos livros de historiadores. Tratar-se-á, fundamentalmente, de expor o pensamento histórico de Nietzsche na estratégia assumida por ele mesmo, isto é, produzindo uma reflexão sobre a historicidade inerente aos fenômenos culturais.

Passo agora a apresentar o modo como seu pensamento histórico se manifesta na reflexão de outros quatro temas, sendo os dois primeiros a Grécia antiga e a Modernidade. Ambos participam de uma qualidade que os diferenciam dos demais, esta pode ser conceitualmente traduzida como ‘época histórica’. Embora fale Nietzsche de época histórica – veja-se *O andarilho e sua sombra* §223 – ele não se ocupa em profundidade com o conceito. Jacob Burckhardt trabalha com este conceito em suas duas obras de história da cultura (*A cultura do Renascimento na Itália* e *História da Cultura Grega*) bem como em seu livro mais teórico (*Reflexões sobre a História*).

Eugênio Imaz, na introdução do primeiro volume de *História da Cultura Grega*, define com clareza o conceito: “Por sua vez, ‘época’ histórica deixa de significar um âmbito

cronológico delimitado entre dois acontecimentos monumentais e se converte em um período homogêneo.” (BURCKHARDT, 1947, p.5, tradução minha). A época histórica é tomada então como um período homogêneo, em termos nietzschianos, é a época em que uma cultura é definida como unidade de estilo, esta unidade garante a homogeneidade mesmo diante de todas as manifestações divergentes, o conceito parece garantir uma unidade superior à multiplicidade de períodos históricos isolados.

É possível tratar a Grécia e a Modernidade enquanto épocas históricas. Para além da unidade de estilo destas culturas, há a pluralidade de períodos históricos, ou configurações culturais específicas. No caso da Grécia, como Nietzsche nota em *O Nascimento da Tragédia*, a época histórica pode ser dividida em distintos períodos, o da cultura titânica, homérica, trágica e alexandrina. De igual modo, a Modernidade pode ser dividida, como faz o historiador suíço em *Reflexões sobre a história*, em distintos períodos, a gênese no Renascimento italiano, o Iluminismo e o século XIX.

Estes dois temas serão desenvolvidos a partir deste conceito, que encontra ressonância no pensamento histórico de Nietzsche, para isso basta observar a afinidade na caracterização que faz Burckhardt da época cultural, ou histórica, com os fatores constituintes do pensamento histórico nietzschiano. “Toda época cultural que apresenta em si um todo plenamente desenvolvido e estruturado não se dá a conhecer apenas no convívio político, na religião, na arte e na ciência, mas imprime também na vida social seu selo característico.” (BURCKHARDT, 1991, p. 261). Se se incluir o último elemento, a sociabilidade, no primeiro, como procurei fazer no capítulo 1 – no tópico 1.7 *Política* – e no seu lugar colocar a metafísica, então têm-se os cinco fatores que configuram a filosofia histórica da cultura.

2.3 Grécia antiga

A relação do movimento cultural alemão com a Grécia antiga não se resume a uma simpatia ou estima superficiais; ao revés, ela traduz o processo histórico pelo qual a cultura alemã passava em meados do século XVIII e ao longo do século seguinte. Jacob Burckhardt em *A História da Cultura Grega*, denomina esta relação Grécia-Alemanha como “um sagrado vínculo nupcial” em que Winckelmann, Goethe, Schiller e outros, “estão dotados de uma simpática compreensão dos gregos, como nenhum outro povo do Ocidente europeu.” (BURCKHARDT, 1947, p.18, tomo I).

O historiador da literatura Otto Maria Carpeaux explicita a relação entre ambas as culturas. A Alemanha, atribulada pelas guerras religiosas e pela Reforma, não conseguira

acompanhar a realização da Renascença que ocorrera nas cidades italianas nos séculos XV e XVI, o Classicismo de Weimar, no século XVIII, sentia a ausência de uma cultura alemã original e planejava realizar o renascimento cultural, antes abafado por questões religiosas. Assim, os artistas e pensadores pretenderam desvincular-se da vida pública e realizar a liberdade total na criação artística. Para tanto, Goethe e Schiller buscavam um modelo cultural que estivesse longe das atribuições modernas, e encontraram através de Winckelmann este modelo ideal na Grécia Antiga. A vinculação fora estabelecida de maneira tão forte que a admiração assumiu caráter religioso:

Também o estudo científico desse ideal desenvolveu-se dentro de limites certos, como um culto. O termo ‘Filologia’ não significa na Alemanha, como em outros países, estudos linguísticos, mas exclusivamente o estudo dir-se-ia sacerdotal da Antiguidade greco-latina; ainda Nietzsche será professor de Filologia nesse sentido. (1994, p. 79)

A vinculação entre ambas as culturas, além de elogiar a grega antiga, fazia uma crítica à moderna. Isentando-se de questões públicas e políticas (CARPEAUX, 19994), o que Goethe pretendia era buscar a perfeição artística através do paradigma grego. Na introdução à revista *Propileus* – editada por Goethe, Schiller e Heinrich Meyer entre 1798-1800 – ele assevera: “Qual é a nação moderna que não deve aos gregos sua formação artística? E, em certas áreas, quem mais do que a nação alemã?” (GOETHE, 2005, p. 94). A crítica à cultura moderna parte do questionamento de se ela pode ascender à perfeição, tal como os gregos alcançaram. Existiria a possibilidade de a cultura moderna tornar-se ideal, como a dos gregos? Em um primeiro momento, isso parece inviável, pois os gregos são “(...) um povo a quem era natural uma perfeição que desejamos e nunca alcançamos” (GOETHE, 2005, p. 94). Essa era a postura de Goethe em 1798, uma postura que estava mais associada à de Winckelmann e sua crítica da cultura moderna, sobretudo pela incapacidade desta imitar a natureza, devendo então imitar os gregos, pois estes sim eram capazes de uma imitação (*Nachahmung*) autêntica da natureza – segundo argumentei (cf. nota 45) isso se dava por sua capacidade de vivenciar a *physis*, enquanto os modernos só podem experimentar a natureza.

Vinte anos depois, Goethe parece ter amadurecido suas ideias e acaba refletindo novamente sobre esta questão no ensaio *Antigo e Moderno*, 1818. Agora, a imitação dos gregos não é apenas algo que se deseja mas nunca se alcança, o ideal deixa de ser histórico – remetido a uma singularidade específica de um fenômeno passado – e torna-se um princípio, um modo de ser. Ser grego não significa mais ter nascido na época de Homero ou de Péricles, ou mesmo ter sido contemporâneo de Sócrates ou Alexandre, ser grego significa realizar o ideal artístico, que se manifestou de modo pleno na Grécia antiga.

A clareza de visão, a alegria da concepção, a leveza da transmissão, é isso que nos encanta. E quando afirmarmos que tudo isso encontramos nas obras autenticamente gregas e, na verdade, realizado na mais nobre matéria, no mais digno conteúdo, com execução segura e acabada, então seremos compreendidos quando sempre de lá partirmos e sempre para lá indicarmos. *Que cada um seja à sua maneira um grego! Mas que ele o seja.* (GOETHE, 2005, p. 236, grifo meu)

O que parece estar presente nesta mudança de posicionamento de Goethe é uma certa percepção de que o modo de ser grego não é uma especificidade dos gregos, daquela cultura como uma manifestação espiritual, como uma vestimenta cultural específica. A perfeição da cultura grega é um elemento que a faz participar da eternidade (BURCKHARDT, 1961). Trata-se de um elemento que transcende as épocas, que pode ser visto como um aspecto da teoria da vivacidade: algo que pode ser aprendido do passado – ‘quando de lá se parte e para lá indica’ – para vivificar o presente, realizando a perfeição no agora.

Este tipo de procedimento foi o que Orsucci qualificou em Nietzsche como uma abordagem intempestiva, transitar entre as culturas e refletir sobre suas trocas, seus transplantes, sobre como a perfeição passada pode ensinar a produzir perfeição no presente, a ser grego, ainda que à sua maneira. Schiller também oferece indícios de como proceder intempestivamente, e assim como Nietzsche, ele não quer fugir de sua época, mas “(...) atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro.” (NIETZSCHE, 2003, p. 7). Ser intempestivo para Schiller seria portanto purificar sua época:

O artista é, decerto, o filho de sua época, mas aí dele se for também seu discípulo ou até seu favorito. Que uma divindade benfazeja arranque em tempo o recém-nascido ao seio materno e o amamente com o leite de uma época melhor, deixando-o que atinja a maturidade sob o céu distante da Grécia. Quando se tiver tornado homem volte, figura estrangeira, a seu século; não para alegrá-lo por sua aparição, mas terrível, como filho de Agamenão para purificá-lo. Embora tome a matéria ao presente, ele extrairá a forma de tempos mais nobres ou mesmo da unidade absoluta e imutável de sua essência para além de todo tempo. (SCHILLER, 1989, p. 54)

Esta intempestividade deve fazer o artista retornar à Grécia, ‘uma época melhor’, e lá educá-lo. Só depois desta educação ele retorna a sua época, agora como homem, e deve purificá-la. Mas no caso específico da modernidade, o que precisa ser purificado? Schiller, associado ao movimento cultural alemão, enxerga na cultura moderna problemas semelhantes aos que Goethe e Winckelmann perceberam. Ao se acompanhar a série de argumentos que Schiller apresenta em *A Educação Estética do Homem Numa Série de Cartas*, ele faz ver que a modernidade perdeu a sensibilidade, e sua arte é apenas superficial e em nada original, devendo-se então propor uma educação estética para restaurar o equilíbrio entre razão e sensibilidade. A educação estética precisa ser feita tendo em vista a purificação da modernidade através dos exemplos de uma época melhor, a Grécia antiga. Com isso Schiller

se posiciona em relação à problemática já trabalhada por Goethe e Winckelmann – pode a modernidade imitar a natureza e ser autêntica como o foram os gregos? Roberto Machado (2006) já expôs que para Winckelmann não é possível, a idealidade está ‘presa’ no passado histórico; logo acima expus que se para Goethe num primeiro momento não é possível, num segundo a possibilidade passa a existir.

Ora, se se lembrar que *A educação Estética* fora publicada em 1795 e a introdução da revista *Propileus* em 1798, então ficará fácil deduzir que Schiller detêm um ponto de vista semelhante à postura de Goethe no primeiro momento. Goethe só mudará de opinião em 1818, sendo que Schiller morrerá em 1805, então para este não foi possível avançar no debate e produzir uma segunda opinião sobre a questão, assim como foi possível para Goethe, de modo que Schiller declara, em um tom muito próximo ao de Winckelmann e ao de Goethe do *Propileus*: “A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte salvou e conservou em pedras insígnias; a verdade subsiste na ilusão, da cópia será refeita a imagem original.” (SCHILLER, 1989, p. 54). A modernidade só poderá ser inimitável se, e somente se, imitar os gregos antigos. Este é um paradigma do qual, para Schiller, não se pode fugir⁵¹.

Então, têm-se para o movimento cultural alemão, com a exceção do Goethe de *Antigo e Moderno*, que a Grécia antiga é de uma idealidade inigualável, embora imitável. Toda e qualquer reflexão sobre a cultura moderna, ou uma parte sua – a cultura alemã, deve ser feita nos moldes da idealidade da cultura grega. Apesar disso, uma reflexão explícita em termos de cultura só será feita por Burckhardt e Nietzsche. Winckelmann e Goethe estão ocupados, exclusivamente, com a arte grega, o primeiro dando ênfase à escultura e pintura, o segundo à poesia (MACHADO, 2006)⁵². Schiller amplia o espectro da idealidade estética grega para a

⁵¹ “Numa observação mais atenta do caráter do tempo, entretanto, admirar-nos-emos do contraste que existe entre a forma atual da humanidade e a passada, especialmente a grega. A glória da formação e do refinamento, que fazemos valer, com direito, contra qualquer outra *mera* natureza, não nos pode servir contra a natureza grega, que desposou todos os encantos da arte e toda a dignidade da sabedoria sem tornar-se, como a nossa, vítima dos mesmos. Não é apenas por uma simplicidade, estranha a nosso tempo, que os gregos nos humilham; são também nossos rivais, e frequentemente nossos modelos, naqueles mesmos privilégios com que habitualmente nos consolamos da inaturalidade de nossos costumes. Vemo-los ricos, a um só tempo, de forma e de plenitude, filosofando e formando, delicados e enérgicos, unindo a juventude da fantasia à virilidade da razão em magnífica humanidade.” (SCHILLER, 1989, 39-40)

⁵² Apesar de ocupar-se com a arte, Goethe enxergava na Grécia antiga qualidades que Nietzsche, como tentei apresentar no primeiro capítulo (tópico 1.1 *Cultura*), acreditava dever estar presente em toda cultura autêntica: harmonia das forças, unidade no estilo, equilíbrio da forma. Roberto Machado expõe esta visão de Goethe, além de apontar também a relação dos gregos com o mundo sob uma forma que se aproxima do que caracterizei como vivência (*Erlebniss*) da *physis*: “Mas é o texto escrito sobre Winckelmann, em 1805 – no qual, entre outras coisas, Goethe pretende mostrar que o criador da história da arte era no fundo um grego –, que apresenta de forma conceitualmente mais esclarecedora seu próprio elogio da Grécia. O que pensa Goethe nesse momento (em continuidade não apenas com o que havia pensado e continuará pensando pelo menos desde sua viagem à Itália, mas também com o que pensava Schiller) é que a *sorte dos gregos foi articular de modo equilibrado todas as suas qualidades, conjugar a totalidade de suas forças, sentindo-se no mundo como um grande todo*, impregnado de beleza, dignidade e grandeza, com um prodigioso bem-estar que lhes proporcionava um prazer

ética⁵³. Somente Jacob Burckhardt iniciará uma reflexão sobre a *cultura* grega propriamente dita, isto ocorre devido à posição da arte em sua teoria da história.

Em *A Cultura do Renascimento na Itália*, 1860, Jacob Burckhardt elabora uma reflexão inaugural em termos de história. Para além de uma historiografia essencialmente política, produzida tanto por historiadores quanto por filósofos da história hegelianos, Burckhardt empreende uma investigação que se pauta pelas relações do Estado com uma série de outras manifestações culturais – a religiosidade, as sociabilidades, a arte, etc. – sem, contudo, atribuir a este o caráter de sujeito histórico. Nesta obra, e no conjunto de aulas que posteriormente foram reunidas em *Reflexões sobre a História*, Burckhardt elabora uma teoria da história em que a arte é uma manifestação de um todo maior que é a cultura. Ainda na obra de 1860 ele afirma: “Também aqui há de se chamar a atenção, finalmente, para o modo pelo qual a cultura precede a arte.” (1991, p. 257-8).

Se a cultura precede a arte, não faz sentido afirmar a riqueza e exemplaridade da arte grega sem antes investigar aquilo que a possibilita. No início de 1860 se apodera de Burckhardt um desejo de fazer uma história da cultura grega (o peso que a leitura das obras de Schiller, Goethe e dos outros integrantes do movimento cultural alemão, exerceram sobre ele não deve ser menosprezado, sobretudo no tocante à poderosa força da cultura grega sobre a moderna). Todavia, Burckhardt não se sente confortável de iniciar tal empresa sem um devido aprofundamento da Filologia, que começava a subjugar a história antiga; pelo restante da década de 1860 ele se envolve com a investigação de textos e obras gregas e relativas à Grécia. Em 1869 começa a redação do curso, e em 1872 dá a primeira aula, entre seus ouvintes estava Nietzsche (IMAZ, 1947; LARGE, 2000).

Tratava-se então de investigar a história grega em todo seu esplendor, através da escultura e pintura, da poesia e da ética, e para além disso, encarando estas manifestações – que eram antes o foco do movimento cultural alemão – como expressões de uma cultura. E

puro e livre dentro dos limites desse mundo de beleza. As forças do grego antigo não estavam cindidas, fragmentadas; o grego era um ser uno consigo mesmo e *em unidade com a totalidade do mundo*. Daí ser ele apto não só a gozar a felicidade, mas também a suportar a infelicidade, restabelecendo-se rapidamente de qualquer acidente interior ou exterior. A Grécia de Goethe é um mundo em que o homem pode desenvolver suas virtualidades, tornar-se um homem completo, em harmonia consigo mesmo e com o mundo. Como ele declara nesse estudo sobre Winckelmann: “O homem (...) só atinge o que é único e excepcional se todas as suas qualidades entrarem em acordo harmonioso. Este era o destino feliz dos antigos e particularmente dos gregos em sua mais bela época.”” (MACHADO, 2006, pp. 21-2, ênfases minhas)

⁵³ Todavia, isso se deve mais à avidez com que Schiller incorporava a filosofia kantiana, e a uma perspectiva que não podia desvincular ética, estética e ciência, do que a um estudo histórico da Grécia antiga. Sobre isso, conferir os ensaios *O Teatro considerado como instituição moral*, 1784 e *Acerca do Sublime*, 1801, ambos reunidos em *Teoria da Tragédia*.

como se tratava de uma arte, e de uma ética (para Schiller), bela, isto só argumentava em favor da existência de uma bela cultura grega. Tanto que Burckhardt afirma:

(...) a arte grega já é um testemunho convincente da beleza de sua raça. Uma raça feia não poderia ter criado tais obras de arte, por muito forte que fosse seu anseio pelo belo, e o que se considerava formoso deve portanto ter existido na realidade e com frequência. (1947, p. 5, Tomo IV, tradução minha)

Neste momento específico de sua aula, tratava Burckhardt da beleza física dos gregos, pois ele havia argumentado logo antes que as imagens da arte grega eram idealizadas, o que frustraria uma percepção da real forma de um homem grego. Todavia, como é argumentado em *Reflexões sobre a História*, a vestimenta histórica participa da eternidade da vida espiritual, assim também a aparência física e a forma de percebê-la, idealizando-a, participam da vida da cultura. Enxergar beleza na arte significa não só que há uma beleza real, para além da idealizada, como também que a beleza está presente naquela cultura, pois só pode haver beleza artística se ela for precedida de beleza na cultura. Uma arte bela só é produzida no seio de uma cultura bela.

Esta ideia também está presente em Nietzsche, mas de uma forma modificada. Conforme apresentado no capítulo 1, tópico 1.6 *Estética*, Nietzsche afirma, em *Opiniões e Sentenças diversas* §174, que a arte das obras de arte só pode ser autêntica se surgir numa cultura elevada. A pequena arte, para ser favorável à vida, deve surgir da grande arte, isto é, de uma cultura elevada. Assim, as obras de arte são precedidas pela cultura, isto em se tratando tanto de uma cultura superior quanto de uma inferior, no último caso, as obras de arte serão fracas, prejudiciais à vida, porque são precedidas por uma cultura fraca, negadora da vida.

Deste modo, a pequena arte é *uma* manifestação da cultura, existindo outras. No tocante à reflexão sobre a Grécia antiga, as obras de arte são a porta de entrada para que Nietzsche possa pensar historicamente a cultura. Portanto, este é o espaço ideal para investigar seu pensamento histórico tendo-se como fio condutor o conceito de Estética.

A Grécia antiga sempre fora encarada por Nietzsche como uma cultura autêntica, como um modelo de uma cultura elevada. Tanto no primeiro quanto no segundo período essa postura mantém-se, perdurando até mesmo nas obras posteriores à *Gaia Ciência*, isto é, no terceiro período, que se inicia em 1882. O que se modifica é a visão de Nietzsche relativamente a um período da história grega exemplificado por uma personalidade singular: Sócrates.

Em *O Nascimento da Tragédia* Sócrates é apresentado como o homem teórico, o fenômeno “mais problemático da Antiguidade” (NIETZSCHE, 1992, p. 85, §13). Ele possui

“(...) aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência” (NIETZSCHE, 1992, p. 93, §15). Sócrates inoculou no mundo a “ilusão metafísica” de que o saber pode conhecer o ser e corrigi-lo, e esta ilusão foi transmitida para toda a cultura ocidental, fazendo de Sócrates um ponto de inflexão⁵⁴ entre uma época – como a grega trágica – em que as forças culturais eram aplicadas “*não* a serviço do conhecer, porém para fins práticos” (NIETZSCHE, 1992, p. 94, §15) e uma época em que as forças culturais pretendem corrigir o ser, em que todas as forças de uma cultura são endereçadas para o saber, para a ciência.

Essas indicações presentes no *Nascimento da Tragédia*, de 1872, são levadas adiante e encontram-se na *Segunda Consideração Intempestiva*, de 1874. Ali, a crítica é aos descendentes do homem teórico Sócrates, uma vez que a modernidade não consegue produzir, mediante a ciência, verdades para fins práticos, úteis à vida e que levem à ação; seu otimismo socrático só os faz produzir verdades puras, sem consequências, fazendo dos modernos simples “(...) “servidores da verdade” que não possuem nem a força nem a vontade de julgar e que se colocam a tarefa de buscar o “conhecimento puro, sem consequências”, ou, mais distintamente, a verdade da qual nada provém.” (NIETZSCHE, 2003, pp. 49-50 §6).

A Grécia pré-socrática é dotada do instinto da verdade e possui também ciência, mas ela não fora dominada por este instinto – como cultura elevada, há harmonia dos poderes conflitantes – ao revés, ela o dominou e o equilibrou junto ao instinto da ilusão, da inverdade; o resultado: sabedoria trágica. Sabedoria que motiva a ação, “*não* a serviço do conhecer, porém para fins práticos” (NIETZSCHE, 1992, p. 94, §15). Sabedoria cujo “tom original despertava atos, necessidades, pavores” (NIETZSCHE, 2003, p. 50, 2ª Int. §6).

Esta é a imagem que Nietzsche tinha de Sócrates no primeiro período. O homem teórico devia ser negado, pois a ciência por ele produzida, numa estrutura de pensamento determinada pela metafísica de artistas, é necessariamente inferior à arte. Em um mundo

⁵⁴ “Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade jamais pressentida da avidez de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado, e enquanto efetivo dever para com todo homem altamente capacitado, conduziu a ciência ao alto-mar, de onde nunca mais, desde então, ela pôde ser inteiramente afugentada, de como através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar; quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal.” (NIETZSCHE, 1992, p. 94, §15)

justificado esteticamente a ciência passa para segundo plano, e quem a defende não é capaz de compreender a profundidade da vida.

Diferente é a posição de Nietzsche no segundo período. Rompidos os vínculos que uniam Nietzsche à arte wagneriana e à metafísica schopenhaueriana, a posição da ciência no pensamento nietzschiano se modifica. O mundo não pode mais ser justificado esteticamente e tampouco ter seus fundamentos numa dimensão metafísica. O que Nietzsche faz, a partir de 1876, é reforçar seus estudos das teorias científicas e buscar desconstruir a ideia de fundamentação metafísica do mundo, buscando fundá-lo cientificamente (SAFRANSKI, 2001; MARTON, 2010). Ora, com este reposicionamento, a visão de Sócrates, o defensor do saber e mistagogo da ciência, se modifica. Nas obras do período 1876-1882 o nome próprio ‘homem teórico’ deixa de ser empregado, uma vez que ele possui uma carga semântica negativa, de uma época em que a ciência era inferior à arte. No segundo período toda referência a Sócrates será feita denominado-o de ‘sábio’: pois o saber científico não mais é inferior à arte, mas está em pé de igualdade com ela. Assim, em 1880, na obra *O Viajante e sua Sombra*, Nietzsche insere o aforismo §86: “Sócrates – (...) Ele excede o fundador do cristianismo na jubilosa forma de seriedade e na *sabedoria travessa*, que constitui o melhor estado de alma do ser humano. Além disso, tinha um intelecto maior.” (2008, p. 210). A sabedoria travessa referida aqui será retomada em 1882 na última obra do período, trata-se da *Gaia Ciência*, a ciência formatada por Nietzsche e da qual Sócrates – agora, o sábio, e não mais o homem teórico – participava.

Sobre a relação de Nietzsche com a Grécia antiga, ao longo dos diversos períodos, Frederick Copleston oferece uma elucidativa interpretação:

A forma como Nietzsche se ocupa da cultura grega tem, para nós, uma grande importância, pois vem projectar uma luz considerável sobre o seu ideal de cultura. Além disso, permite-nos observar no seu pensamento uma uniformidade maior do que aquela que, frequentemente, lhe é imputada. (...) Na segunda fase, que começa com *Humano, Tudo demasiadamente Humano* e termina com a *Gaia Ciência*, Nietzsche volta as costas à fase anterior, o “período dionisíaco” e exalta Sócrates, de forma que, para qualquer pessoa que não estabeleça a devida distinção entre os períodos da sua evolução filosófica e considere todas as suas obras como formando uma filosofia homogênea da vida, o pensamento do filósofo mostrar-se-á, necessariamente, eivado de inconsistências. Mas, se estudarmos Nietzsche à luz do seu desenvolvimento histórico e tivermos presente o facto de que, no decurso de tal desenvolvimento, há um período médio – um período transitório de reacção em que Sócrates é exaltado em vez de vilipendiado – todas essas aparentes inconsistências tendem a desaparecer. (1972, pp. 83-4)

Com o que já expus sobre o assunto, sou levado a concordar com Copleston em quase tudo o que ele diz. Mas não creio ser possível, ao estudar “Nietzsche à luz do seu desenvolvimento histórico”, considerar que na segunda fase ele volte as costas à fase anterior.

Quando Nietzsche saiu do teatro de Bayreuth em 1876, no meio da apresentação da mais recente obra wagneriana *Parsifal*, ele rompeu com uma visão de mundo em que a arte desempenhava papel central e moldava sua filosofia na forma de uma metafísica de artistas (SAFRANSKI, 2001). Não obstante, a arte não deixa de ser um elemento decisivo, mas passa a compartilhar do *status* de centralidade junto à ciência, que antes era inferior: isto é o que caracteriza o que Rüdiger Safranski denominou o ‘sistema bicameral da cultura’ – todo organismo, individual ou coletivo, necessita de razão e desrazão, ciência e arte, verdade e ilusão, história e metafísica.

Ora, se a ciência proporciona cada vez menos alegria e, lançando suspeita sobre a metafísica, a religião e a arte consoladoras, subtrai cada vez mais alegria, então se empobrece a maior fonte de prazer, a que o homem deve quase toda a sua humanidade. Por isso uma cultura superior deve dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência da saúde. Num domínio a fonte de energia, no outro o regulador: as ilusões, parcialidades, paixões devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento. (2005, p. 158-9, HH §251)

Os gregos são uma cultura superior por terem o instinto de conhecimento, mas também o instinto de arte, de inverdade; e sabem equilibrar a ambos para realizarem os objetivos da cultura. Eles sabem se utilizar das duas câmaras cerebrais para afirmarem a vida e engendrarem o gênio: a primeira câmara, a da arte, cria e fortalece a vida humana – trata-se da vinculação da estética com a metafísica para a inoculação do novo no mundo histórico, para a introdução de outras realidades, de outros sistemas significativos, mediante a utopia (conferir tópico 1.6 *Estética*). A câmara da ciência regula a primeira, busca conhecer seus fundamentos e apresentar seus limites, ela estipula as fronteiras da ilusão para que o homem não se perca num mundo puramente imaginário. Assim como o homem precisa de arte para não perecer da verdade, ele precisa de verdade para não morrer pela arte.

É através deste sistema bicameral que Nietzsche pode, por exemplo, criticar na modernidade a ausência do mito como força viva, como vivência no seio desta cultura; pois o mito na modernidade é apenas experienciado para produzir conhecimento, erudição acadêmica sem vivência, pois trata-se de uma cultura dominada pelo instinto do saber. É o que é apontado no *Nascimento da Tragédia*, §23: “Mas o provável é que, em uma prova severa, quase todo mundo sintasse tão decomposto pelo espírito histórico-crítico de nossa cultura, que a existência do mito outrora se nos torne crível somente por via douta” (1992, p. 135). Algo bem diverso se dá com os gregos. Nos *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*, de 1872, Nietzsche afirma:

As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras. Assim, os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre: um traço que também se evidencia em Alexandre o Grande, o reflexo grotescamente aumentado dos helenos; que necessariamente nos causa medo se nos aproximamos da história [*Geschichte*] dos gregos, como também da sua mitologia [*Mythologie*], com os conceitos frágeis da humanidade moderna. (1996, p. 35, §5 – A disputa de Homero)⁵⁵

Os gregos possuem história e mitologia. Como afirmado no tópico 1.2 *História*, a reflexão sobre a *Geschichte* produz *Historie*, os gregos direcionavam à sua história o instinto de saber e produziam assim conhecimento histórico. Mas o que lidava com a mitologia não era a câmara da ciência, e sim a da arte, de modo que a mitologia não se submetia ao saber mas à força da ilusão. Na cultura grega antiga, a mitologia não era um conhecimento, como na modernidade, mas sim uma vivência no seio da cultura: a mitologia era criativa e a história (*Historie*) reguladora: ambas cumpriam a exigência da saúde ao respeitarem uma o espaço da outra. É o que Burckhardt aponta na *História da Cultura Grega*:

Seria completamente errôneo supor que com esse propósito firme de unir o presente com o mais remoto passado deve ter prosperado o conhecimento exato deste último. Não há crítica capaz de esmiuçar e desagregar em seus elementos o que está vivo em unidade pelo sentido poderoso e fresco de uma nação jovem, e isso deve, no fundo, tranquilizar-nos. Não somente acontecimentos míticos, senão também outros muito posteriores são elaborados no relato consequente, até receberem o traço representativo, típico, característico. (...) Houve, pois, uma nação que defendeu com o maior empenho seu mito como base ideal de toda sua existência, e o pôs em conexão, qualquer que fosse o custo, com os sucessos reais. (1947, p. 54, tomo I, tradução minha)

Os gregos possuíam conhecimento histórico, mas este não era exato, frio; o povo grego não se servia da análise crítica para desmembrar os elementos que formam a unidade da cultura, eles dominavam seu instinto de saber. O conhecimento histórico oferecia um poderoso sentido da unidade do espírito grego. Mas esta unidade não resultava apenas da unidade do povo, senão também – o que é decisivo nesta investigação sobre o pensamento histórico – a unidade entre história e mito. A unidade não implica uma mistura desordenada entre ambos, mas uma harmonia promotora da vida. O que Burckhardt argumenta é que a base da cultura grega é mítica, seu fundamento é mítico. Com Nietzsche é possível ver que a partir

⁵⁵ Vê-se aqui um traço da história universal, tal como apresentado no tópico anterior, em que Nietzsche compara as culturas e épocas históricas pelo parâmetro da humanidade: as culturas, vestimentas de fenômenos históricos precisos e circunscritos em um espaço temporal específico, são pensadas a partir da ideia de cultura humana – do sentimento de humanidade. Como afirmo na nota 47, embora a ênfase no primeiro período, em que se inserem os *Cinco Prefácios*, seja numa cultura nacional, há uma ideia latente de uma cultura humana, ideia que se desenvolverá ao longo das considerações intempestivas e se tornará operativa no segundo período. Um indício deste desenvolvimento – da mudança de ênfase de uma cultura nacional para uma cultura humana – fica claro no fragmento póstumo 23 [111] (cf. p. 83) que fora escrito entre os anos de 1876-1877, isto é, no momento de transição do primeiro para o segundo período.

deste solo mítico todo um edifício de conhecimento histórico pode ser construído. Os acontecimentos míticos, do passado mais recuado, se articulam harmoniosamente aos acontecimentos históricos, do passado mais recente. Diferentemente da modernidade, o saber histórico não transforma o mito em objeto de conhecimento, ele se mantém vinculado primordialmente com a arte e a ilusão configuradora: o mito remete “a uma época primitiva poeticamente transfigurada” (BURCKHARDT, 1947, p. 54, tomo I, tradução minha)⁵⁶.

O que estes apontamentos podem dizer a respeito da relação entre mito e história em Nietzsche? Como eles podem ser pensados a partir da ideia de um sistema bicameral da cultura? Ambos são modos de lidar com o tempo, eles dizem algo do passado humano, mas se enraízam em ontologias distintas: 1) na câmara da arte, a irrealidade poética do mito transfigura e inocula sistemas significativos metafísicos no mundo histórico⁵⁷. A mitologia auxilia a compreender como os deuses gregos, eternos – isto é, sem sofrerem a ação do tempo, supra-históricos – interferem e modificam os acontecimentos históricos: de uma dimensão metafísica eles agem no mundo dos homens, o mundo histórico; 2) na câmara da ciência, o conhecimento histórico busca razões e explicações para os fenômenos históricos sem recorrer a quaisquer elementos metafísicos, ele busca perceber como os homens interferem e modificam seu próprio mundo. Todavia, como apresentado nos tópicos 1.4 *Metafísica* e 1.5 *Ciência*, o saber científico não pode comprovar, racionalmente, a inexistência do mundo metafísico, o que resulta no seguinte: o mundo metafísico é improvável, não se pode provar sua existência, mas ele também é possível, pois tampouco se pode provar sua inexistência. Esta é a base da ontologia dialógica em Nietzsche, ontologia que sustenta o próprio sistema bicameral da cultura.

Resulta que história e mito, cada um a seu modo, são exigências da saúde. A Grécia antiga é uma cultura superior por possuir a ambos, o mito servindo de base espiritual da cultura, fornecendo a referência a uma época primitiva poeticamente, artisticamente, transfigurada, e a história lidando com os acontecimentos recentes, e não primitivos,

⁵⁶ Em *Reflexões sobre a História* Burckhardt acentua a diferenciação entre mito e história, entre acontecimentos míticos e os históricos. Ao falar, com uma impressão nietzschiana, da tragédia “surgida da alma da música” ele afirma: “O protagonista continua a ser um eco do relato mítico, evitando-se a introdução da História, que várias vezes tenta mesclar-se ao acontecimento narrado. Predomina o propósito férreo de só retratar o ser humano, com os seus atributos típicos e não segundo suas feições reais. Aliada a essa intenção, sobressai a convicção de que o período dos deuses e dos heróis do período anterior à História é inesgotável.” (1961, p. 81). A época mítica é anterior à histórica, e também por isso é o fundamento da cultura grega; o que o mito oferece é o retrato daquilo que participa da eternidade, e não a singularidade de uma vestimenta específica. Ao participar da eternidade o mito, traduzido conceitualmente na estética nietzschiana, se associa à metafísica, à apresentação sensível do suprassensível, que é o que a arte, para o movimento cultural alemão (sobretudo Schiller e Goethe), efetivamente faz. (MACHADO, 2006).

⁵⁷ Conferir tópico 1.6 *Estética*, sobretudo nota 27, p. 51.

fornecendo saber de uma época cientificamente transfigurada. O primeiro inoculando sentido metafísico – via conexão com a estética –, supra-histórico; e o segundo inoculando sentido histórico – através da ciência.

A respeito da relação entre mito e história Rüdiger Safranski argumenta da seguinte maneira:

Nietzsche volta a História contra a História retornando para o tempo da antiguidade grega, que ainda não tinha pensamento histórico, e retirando dali seus critérios de uma arte de viver que saiba proteger-se da subjugação pela História. Nietzsche recorda que também a Grécia estava exposta a um caos de História e histórias: elementos culturais e tradições, semíticos, babilônicos, lídios, egípcios infiltravam-se nela, e a religião grega foi *uma verdadeira luta de deuses de todo o Oriente*. Tanto mais admirável era a força com a qual a cultura grega impôs sua força plástica e aprendeu a *organizar o caos*. Foi possível construir um horizonte amplo mas mesmo assim limitado, criar mitos, fechar um círculo que a vida pôde preencher, onde ela pôde se realizar. (2001, p. 112)

Embora Safranski aponte um dado significativo, de um modo geral sua leitura parece ter invertido os termos da questão. Em primeiro lugar, não se trata de afirmar que a Grécia antiga não tinha pensamento histórico, pois nos *Cinco Prefácios* Nietzsche sustenta que ao lado da mitologia havia a história (*Geschichte*) e esta história, quando objetivada pelo instinto de saber, que entre os gregos estava equilibrado, produz conhecimento histórico (*Historie*); sendo este uma prova da existência de pensamento histórico no mundo grego antigo. Em segundo lugar, o autor afirma que através da força plástica foi possível aos gregos organizar o caos de várias tradições culturais e assim criar mitos, fechando o círculo e formando uma cultura em que a vida pôde se realizar. Pois bem, a força plástica não é um presente, algo que está dado numa cultura, se assim o fosse, a cultura grega não seria grande por mérito próprio, mas por ter a sorte de ser agraciada por alguma divindade, como se Apolo ou Dioniso tivessem lhes presenteado com a força plástica; não é esse o tom das argumentações de Nietzsche. A força plástica não é um presente dado, mas uma capacidade conquistada, adquirida pela cultura, tanto no indivíduo quanto no povo – ou seja, em seus três aspectos: *Bildung*, costume, autoavaliação (JURIST, 2000). Em síntese: não é por ter força plástica que os gregos criaram mitos, mas por terem tido a capacidade de criarem mitos que eles possuem força plástica.

O mito é uma força interna da cultura, ele inocula elementos metafísicos e serve de base espiritual para um povo. Ao conseguir articular a cultura como *Bildung* e a cultura como costume, eles conquistam a cultura como autoavaliação (JURIST, 2000). E assim a força plástica surge no seio de um povo. Somente então o conhecimento histórico pode se fazer presente, introduzindo elementos externos, de outras culturas. Uma vez criando mitos a partir de si mesmos, adquirindo assim força plástica, a cultura pode organizar o caos, incorporando

elementos estrangeiros. A força plástica cresce no seio de um povo, a partir de si mesma, e incorpora o outro, a diferença, os elementos culturais de outros povos, transformando tudo isso em sangue. Nietzsche declara na *Segunda Intempestiva*: “Penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesmo as formas partidas.” E prossegue afirmando que uma cultura dotada de força plástica “(...) traria todo o passado para junto de si, o seu próprio passado e o que dele estivesse mais distante, incorporaria a si e como que transformaria em sangue.” (2003, p. 10).

Em se tratando da incorporação cultural, efetivada pela cultura autêntica dos gregos, Andrea Orsucci afirma:

Em muitas notas escritas entre 1875 e 1878 e em várias seções de *Humano, Demasiado Humano, Opiniões e Sentenças Diversas*, e *O viajante e sua Sombra*, Nietzsche insiste na superioridade da cultura grega antiga em razão de sua excepcional capacidade para reunir elementos heterogêneos apropriados de culturas anteriores. (2008, p. 24, tradução minha)

Também Burckhardt apresenta esta característica da cultura grega. É sintomático, no seu caso, que ele afirme ser a época agonal – século VI a.C – o período em que os contatos entre os gregos e outros povos foram mais intensos. Trata-se do período das vagas de imigração gregas, em que fundam-se cidades helênicas por todo o mediterrâneo, fazendo da cultura grega o elemento aglutinador entre os diversos povos.

Tantas cidades, tantos estados, mercados e portos livres, com impostos correntes e submetendo-se a todo momento com plena competência, não é de estranhar que estas colônias adquiriram uma potência cultural e histórica muito distinta da dos cartagineses. Que interesse mais colossal adquirem pelo mero fato de que o heleno leva a todos os lugares seu modo de pensar helênico, e mediante este sabe por em contato os demais povos! Por suas mercadorias e por suas ideias, pelo material e pelo intelectual, é o grande mediador entre os povos antes isolados; por toda a orla de cidades gregas, tecidas ao longo do litoral bárbaro, está comunicado o mundo; em todas as partes, o litoral é a região onde se entende o idioma grego, onde podem formar-se mesclas de povos e onde em terra firme vai-se em busca de uma cultura superior à sua. (1947, p. 97-8)

Este dado é sintomático porque Nietzsche caracteriza este período histórico como o da cultura trágica, isto é, o período em que a cultura grega alcançou seu mais elevado grau de riqueza, de grandeza e de força. O que se vê a partir da história da cultura grega de Burckhardt é que este período é decisivo não apenas pela união dos impulsos apolíneo e dionisíaco no palco do teatro. A união das forças conflitantes, representadas no primeiro período pelos deuses Apolo e Dioniso e no segundo pelas forças da ciência e da arte, não se deu apenas no teatro grego, mas também no Estado, na religião, na sociedade, etc., em todas as manifestações da vida daquele povo. O que Burckhardt ensina a Nietzsche é que, na Grécia antiga, no século VI a.C, a cultura grega incorporava culturalmente elementos de todas as

culturas com as quais entrava em contato; trava-se, portanto, de uma incorporação cultural que se iniciara na estética, com a introdução do mito dionisíaco na música, mas se expandira para toda a cultura, revelando toda a grandeza dos gregos por possuírem força plástica.

No *Nascimento da Tragédia*, após apresentar as características do mito Nietzsche assevera: “Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural.” (1992, p. 135, §23). A partir disto, da relação de uma cultura com mito e história, e da relação da força plástica – neste registro seu nome próprio é ‘força natural, sadia e criadora’ – com o mito e a incorporação cultural na história, Nietzsche está em condições de objetivar, em sua filosofia histórica da cultura, a modernidade; seguindo seus passos, apresentarei em seguida como seu pensamento histórico se manifesta em alguns aspectos deste tema.

2.4 Modernidade

Copleston ao debater o tema do ideal cultural de Nietzsche no primeiro período afirma: “O homem moderno sofre de uma personalidade enfraquecida; limita-se a saber e a lembrar, mas não pode realmente assimilar as valiosas criações do passado, pois, para isso, falta-lhe a vida e falta-lhe o vigor.” (1972, p. 60). Recorrendo aos três aspectos da cultura, tal como apresentado por Jurist (2000), percebe-se que o *lócus* do problema da modernidade é o desenvolvimento massivo e desenfreado da cultura como *Bildung*, de modo que a cultura como costume deixa de se correlacionar com aquela, instaurando-se assim um abismo entre interior e exterior; a cultura como autoavaliação (*sefl-fathoming*) não se faz possível na modernidade. Ela só se faz presente como uma matéria de debate por parte de Nietzsche, e não como uma força viva da cultura. Limitando-se ‘a saber e a lembrar’ o homem moderno não consegue ‘assimilar’ tradições culturais distintas: ele não consegue desenvolver a capacidade de incorporação cultural.

Sem o estabelecimento autêntico dessa correlação no seio de uma cultura, a outra correlação – entre mito e história – não pode ser estabelecida. A relação da modernidade com o mito é pura experiência (*Erfahrung*) sem nenhuma vivência (*Erlebniss*). Na cultura moderna o mito é objeto de conhecimento, e não, como apresenta Burckhardt em relação à Grécia antiga, a base espiritual de um povo. Esta mudança anula a força criadora do mito e ao mesmo tempo sobrecarrega a força da história, esta última acaba se tornando uma força cultural descontrolada e destruidora da harmonia dos poderes conflitantes. Em síntese: sem mito, a história busca incorporar e assimilar tudo; mas, mais uma vez, sem mito a história não pode

incorporar e assimilar absolutamente nada, porque é apenas na articulação entre mito e história que se dá a instauração da força plástica. No *Nascimento da Tragédia* Nietzsche afirma: “Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico?” (1992, p. 135, NT §23).

Paradoxalmente, o período histórico que inaugura a época moderna encontra-se investido de características que são vistas pelos membros do movimento cultural alemão como elementos de uma cultura autêntica⁵⁸. A modernidade nasce no Renascimento italiano, mas não consegue prosseguir o desenvolvimento deste período, sendo o desenvolvimento histórico moderno, visto por Nietzsche, antes uma negação dele.

O Renascimento é um período extraordinariamente visado pelo movimento cultural alemão justamente por ter conseguido incorporar a cultura da antiguidade greco-romana (todavia, mais grega que romana) ao lado de uma série de outras culturas, assim como a da época medieval, e ter criado uma cultura absolutamente original, inimitável, para falar com Winckelmann. Veja-se o que diz Burckhardt em *A Cultura do Renascimento na Itália*:

O Renascimento não se teria configurado na elevada e universal necessidade histórica que foi se se pudesse abstrair tão facilmente dessa Antiguidade. Nesse ponto temos de insistir, como uma proposição central deste livro: não foi a Antiguidade sozinha, mas sua estreita ligação com o espírito italiano, presente a seu lado, que sujeitou o mundo ocidental. (...) Tal processo [histórico] consiste no fato de que, paralelamente à Igreja, que até então mantivera o Ocidente coeso (e não lograria continuar a fazê-lo por muito mais tempo), surge uma nova força espiritual que, espalhando-se a partir da Itália, se torna a atmosfera vital para todo europeu de maior instrução. (1991, pp. 139-140)

O espírito clássico da antiguidade, juntamente com o espírito italiano, confluíu no nascimento da modernidade na Itália. Embora tenha incorporado elementos medievais, a cultura do renascimento marcou uma ruptura da soberania da Igreja na vida cultural europeia, e teria conseguido ir ainda mais longe, não fosse o acontecimento da Reforma, que despertou a Igreja e a fez lutar contra estes elementos de ruptura, tanto a Reforma quanto o

⁵⁸ Otto Maria Carpeaux ilustra a relação do que venho caracterizando como movimento cultural alemão com a Itália e o Renascimento: “Os alemães sempre tinham amado a Itália: desde Winckelmann e Goethe, a Itália dos veneráveis restos da Antiguidade greco-romana. Agora, descobriram a Renascença. O *Renaissancismo* alemão da segunda metade do século XIX é, porém, um complexo fenômeno cultural e psicológico. Contribuíram a saudade de um passado mais colorido, mais fantástico e estético do que a cinzenta realidade da Alemanha cada vez mais prussianizada e da incipiente industrialização e a procura de uma compensação psicológica pela vida burocraticamente regularizada e policiada, um culto mal dissimulado da violência dos super-homens da Renascença italiana. O pai do *Renaissancismo* alemão, que chegará em Nietzsche ao auge, é o grande historiador Jacob Burckhardt (1818-1897). (...) *Die Kultur der Renaissance in Italien* (A Cultura da Renascença na Itália) define aquela época como o berço da civilização moderna. O livro é uma obra capital e foi um acontecimento europeu.” (1994, pp. 165-6).

Renascimento. Também este processo é descrito por Burckhardt: “Contudo, aquele grande perigo, a secularização, e sobretudo aquela de dentro para fora, através dos próprios papas e nepotes, fora afastado por séculos pela Reforma alemã.” (1991, p. 106). Ele será retomado por Nietzsche, este o empregará como argumento para afirmar que a modernidade assassinou o espírito vital da cultura moderna, então nascente no Renascimento – resultando para a modernidade uma vida *post-mortem*, sem espírito, sem cultura elevada.

Renascimento e Reforma. – O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, (...) triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade (...); sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna. Foi a Idade de Ouro deste milênio, apesar de todas as manchas e vícios. Contrastando com ele se acha a Reforma alemã, como um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo (...). Levaram os homens a recuar, com sua energia e obstinação de nórdicos, e com a violência de um estado de sítio forçaram a Contra-Reforma, isto é, um cristianismo católico defensivo, e, assim como retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre. A grande tarefa da Renascença não pôde ser levada a cabo, impedida que foi pelo protesto do ser alemão que então havia ficado para trás. (2000, p.151-2. HH §237)

Pela postura de Nietzsche – negativa em relação à cultura alemã, e positiva em relação à ciência – este é um aforismo típico do segundo período da sua filosofia, uma vez que entre os anos 1876-1882 a ênfase está posta na cultura supranacional (cf. nota 47) e no equilíbrio entre arte e ciência, sem encarar esta como inferior àquela (cf. página 97). Vê-se neste aforismo de *Humano, demasiado humano* que Nietzsche se associa à interpretação oferecida por Burckhardt: o Renascimento detinha as forças que resultaram na cultura moderna. Todavia a Reforma, trazida pelo ser alemão cheio de espíritos que detinham ainda uma visão de mundo medieval, incitou a Contra-Reforma que não só retardou o despertar e o domínio da ciência como também impossibilitou a junção do espírito antigo com o moderno, tal como estava ocorrendo no Renascimento.

A grande tarefa da Renascença no pôde ser levada a cabo, isto é, tornar efetiva a cultura moderna através das forças positivas: “emancipação do pensamento, (...) triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desgrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade”. Como a tarefa não fora levada a cabo, aquilo que ocorreu nos séculos XVIII e XIX, isto é, o despertar do domínio da ciência, não significou o desenvolvimento pleno da cultura moderna; o desenvolvimento pleno deveria ter ocorrido na transformação gradual e lenta – como um cultivo⁵⁹ – operado a partir do Renascimento e levado adiante nos séculos seguintes, mas como fora impedido por

⁵⁹ Conferir os comentários sobre cultivo no tópico 1.7 *Política*.

forças religiosas, pela ação intencional e planejada de membros da Igreja, o seu despertar “dois ou três séculos mais tarde” já havia perdido o vínculo com o espírito antigo, tornando este mesmo vínculo impossível. Com isto, Nietzsche parece se associar a Winckelmann, Goethe (o do *Propileus*) e Schiller, ao afirmar que o vínculo é impossível; não obstante, o que ele afirma é que a Contra-Reforma tornou este vínculo impossível “talvez para sempre”: *talvez*, esta certeza Nietzsche não possui, e ele não possui por nutrir a esperança de que o vínculo seja restabelecido; ao manter viva a possibilidade de o vínculo ser restabelecido ele se associa ao Goethe de *Antigo e Moderno* por encarar que mesmo numa cultura inferior e sem vida espiritual, como a modernidade após o fim do Renascimento, podem haver meios de se restabelecer o vínculo com o espírito antigo, podem haver caminhos para ressuscitar a cultura ensaiada no Renascimento italiano⁶⁰.

O despertar dos séculos XVIII e XIX não é pleno e dotado de forças positivas. A forma como o entusiasmo pela ciência e a flama da veracidade foram despertadas na cultura moderna levou a um desenvolvimento excessivo destas forças, o que prejudicou o instinto do não saber, a vontade de arte, a câmara das forças da irrazão e ilusão. A cultura moderna não se desenvolveu nos moldes do sistema bicameral. Para entender, de modo mais profundo, este desequilíbrio dos poderes conflitantes, é necessário retornar a Schiller e à sua crítica da modernidade.

Como apresentado no tópico 2.3 *Grécia antiga*, segundo Schiller a modernidade suprimiu sua sensibilidade ao desenvolver em grande medida a razão, de modo que a modernidade é insensível, e demasiadamente racional. Este tipo de desequilíbrio faz com que Schiller caracterize o homem moderno como um bárbaro: “O homem, entretanto, pode ser

⁶⁰ No primeiro período Nietzsche acredita ter encontrado estes meios, ter descoberto estes caminhos, na música wagneriana e na metafísica schopenhaueriana. Toda a defesa que ele faz no *Nascimento da Tragédia* (1872), sobretudo a partir do §20, e nas duas últimas obras do período *Terceira Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador* (1874) e *Quarta Consideração Intempestiva: Richard Wagner em Bayreuth* (1876) se traduz numa manifestação evidente da crença de que uma cultura alemã elevada possa ser efetivada a partir da imitação (no sentido de Winckelmann [*Nachahmung*]) dos gregos antigos. No segundo período, o rompimento com estes autores não resulta no rompimento com a esperança de uma cultura elevada em sua época, o que acontece é um reposicionamento da questão: Nietzsche antevê essa possibilidade na cultura europeia, uma cultura supranacional (cf. nota 47). Voltarei a este tema logo mais, no final deste tópico 2.4 *Modernidade*. No terceiro período – 1882-1889 – a coisa muda de figura: se do primeiro para o segundo período a perspectiva se amplia – de uma cultura nacional para uma supranacional – no terceiro a perspectiva se singulariza: a única forma de cultura autêntica, elevada, é a cultura individual, materializada no *Übermensch*. Isto é semelhante ao que afirma Riehl (*apud* FREZZATI Jr., 2006), cf. início do tópico 2.1. Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, 1888, Nietzsche afirma: “Os tempos fortes, as civilizações *nobres*, vêm na compaixão, no “amor ao próximo”, na ausência de um si-mesmo e de um sentimento de si-mesmo, algo de desprezível. – Os tempos se medem por suas *forças positivas* – e com isso se verifica que aquele tempo tão perdulário e rico de fatalidades do Renascimento é o último *grande* tempo e que nós, nós, modernos, com nosso angustiado cuidado por nós mesmos e nosso amor ao próximo, com nossas virtudes do trabalho, da despreensão, da legitimidade, da cientificidade – colecionadores, econômicos, maquinais – somos um tempo *fraco* ...” (1991, p. 120).

oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos.” (1989, p. 33). O homem moderno se relaciona com o mundo através da experiência (*Erfahrung*), seus princípios – as categorias *a priori* do conhecimento fornecidas pelo impulso formal da razão – destroem seus sentimentos, ou seja, a vivência (*Erlebniss*) fornecida pela sensibilidade.

O efeito maléfico de uma sensibilidade predominante no pensamento e na ação é facilmente visível; menos evidente, embora igualmente comum e importante, é o dano causado pela racionalidade predominante no conhecimento e na maneira de agir. (...) Uma das causas principais da lentidão dos passos de nossa ciência natural é, manifestamente, a tendência geral e quase incoercível para os juízos teológicos, os quais, quando usados constitutivamente, substituem a faculdade determinante à receptiva. Por insistente e vário que seja o contato da natureza com os nossos órgãos – toda a sua multiplicidade fica perdida para nós, porque procuramos na natureza apenas o que nela pusemos; porque não lhe permitimos marchar *em direção ao nosso interior*, já que com a razão impaciente e precipitada empenhamo-nos em *exteriorizar-nos em direção a ela*. Assim, quando em séculos aparece alguém que dela se aproxima com os sentidos castos, serenos e abertos, encontrando uma variedade de fenômenos para os quais a prevenção nos havia cegado, ficamos altamente surpresos de que tantos olhos em dia tão claro nada tinham visto. (1989, p. 73)

A ciência moderna conhece mais a estrutura do pensamento e as formas da razão do que o mundo circundante: a relação com este é somente através do conceito de natureza que o transforma em objeto de conhecimento, não podendo se dar da forma como ocorrera com os gregos, mediante a ideia de *physis*, que introduz o homem no mundo que o circunda, ao invés de retirá-lo para um domínio transcendental do Eu.

Para Schiller, o homem cultivado é o que consegue harmonizar a sensibilidade e a razão, encontrando um equilíbrio de ambas. É nessa exata medida que Nietzsche caracteriza o moderno como bárbaro e o grego antigo como detentor de cultura autêntica. O moderno está abarrotado de *Bildung* (JURIST, 2000), mas ele não adquire sua contraparte, a cultura como costume, toda a formação e erudição adquiridas pela ciência não são transformadas em sangue, não são exteriorizadas numa cultura autêntica. Ele é um bárbaro: cheio de princípios, mas carente de sentimentos. Este excesso de formação, de *Bildung*, é o que caracteriza “(...) nossa barbárie presente” (1996, p.21, §2 – Pensamentos sobre o Futuro de Nossos Institutos de Formação).

Diante deste desequilíbrio causado pela razão, pelo instinto de saber, a modernidade anula a sensibilidade e transforma a natureza e o mito em objetos de conhecimento, em materiais para o ensino e aumento da erudição, da formação, da *Bildung*. A cultura moderna injeta no interior dos homens saber sobre outras culturas, mas por não possuir mitos não pode ter força plástica, de modo que este saber não é transformado em sangue. Como resolver este

distúrbio moderno, esta falta de harmonia entre a cultura interior e exterior? Como Nietzsche propõe parar de refletir sobre a cultura como autoavaliação (*self-fathoming*) e passar a vivê-la? A solução parece estar indicada na *Segunda Intempestiva*:

Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar e promover esta unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevido-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perturbada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isto, sua honestidade. (2003, p. 36)

O caminho, segundo ele, é aniquilar o modelo moderno de formação em favor de um outro modelo. A crítica à *Bildung* é a crítica à sua modernidade, na qual o instinto de saber e as demais forças da câmara da ciência foram deturpadas de seu desenvolvimento original no Renascimento italiano. Neste registro do primeiro período Nietzsche está preocupado com a saúde de um povo, de uma cultura nacional; no segundo sua preocupação será com a saúde da cultura europeia. Contudo, em que pese a ênfase em uma cultura nacional ou supranacional, em ambos os períodos há a crítica à cultura moderna, o que já aponta para uma distinção decisiva no interior da filosofia histórica da cultura – é possível distinguir em Nietzsche Modernidade de Europa.

Modernidade designa a época histórica iniciada no Renascimento, seu primeiro período histórico. Europa designa um espaço cultural em que várias épocas sucederam-se: elas surgem, se desenvolvem e são substituídas por outras. Ao criticar a modernidade Nietzsche sugere que a Europa necessita superar esta época histórica, e caminhar para uma nova época. Todavia, isto não é feito mediante a negação das heranças culturais da modernidade e das épocas que a precederam, a superação implica incorporação cultural destas e a inauguração de uma novidade. Foi precisamente o que fez o Renascimento, ao incorporar elementos das culturas greco-romana e medieval, mas acima de tudo inaugurando a novidade da cultura moderna. Esta é a distinção que caracteriza a história universal nietzschiana quando põe em questão, intempestivamente, a sua época.

O que é, afinal, a Europa? Cultura grega que cresceu a partir de elementos trácios e fenícios, helenismo, filelenismo dos romanos, seu império mundial cristão; o cristianismo portador de elementos antigos, a partir dos quais brotam finalmente os germes da ciência; o filelenismo se transforma em *filosofismo*: hoje a Europa vai até onde se acredita na ciência. (2005, p.78. in: SDA. Frag. Póst. 33 [9] {1878})

A Europa designa um espaço cultural e não um espaço físico, ela vai até onde se acredita na ciência, o que denota a herança daquele ‘entusiasmo pela ciência e flama da veracidade’ modernas. Nietzsche, no segundo período, defende esta cultura europeia por acreditar na riqueza e superioridade de uma cultura supranacional, para além das fronteiras

geográficas entre os países. A Europa não se limitaria portanto ao seu espaço geográfico, indo para além dos mares até onde se acredita na ciência, ela assimilou outras culturas, outros continentes, e toda esta multiplicidade de poderes conflitantes precisam ser postos em harmonia. Nietzsche oferece sua sugestão: a busca dos objetivos universais para todos que possuem o sentimento de humanidade. Cultura europeia parece ser, em Nietzsche, sinônimo de cultura humana, a ciência forneceria o sentimento de humanidade através de objetivos universais, isto é, supranacionais. Neste sentido ele declara num fragmento póstumo do mesmo ano de 1878:

Sabemos que a ciência e o sentimento nacional são contradições, por mais que falsificadores políticos de moedas neguem ocasionalmente essa verdade: e finalmente chegará o dia em que se compreenderá que hoje *toda* cultura superior só pode ser circundada com estacas nacionais em detrimento de si própria! (2005, p.78. in: SDA. Frag. Póst. 36 [2])

A relação entre ciência e sentimento nacional abre espaço para as questões que serão discutidas no tópico seguinte.

2.5 *Agon*

O tema *Agon* servirá de espaço para apresentar, ainda que de forma sucinta, como o pensamento histórico de Nietzsche se articula sob o conceito apresentado no tópico 1.7 *Política*. É tendo-se em mente a relação de forças antagônicas em constante combate e disputa que se pode perceber como a política busca lidar com estas forças culturais e direcioná-las para a promoção dos objetivos supremos – a cultura superior e a promoção do tipo humano elevado.

Como argumenta Keith Ansell-Pearson (1997) em *Nietzsche como Pensador Político* as obras do período intermediário – 1876-1882 – não representam uma ruptura em relação ao seu pensamento político do primeiro período, sendo seu compromisso manter a cultura acima da política. Outro filósofo que investigou o pensamento político de Nietzsche, José Amorim de Oliveira Jr., afirma em *Nietzsche, Super-Homem e Superação: uma Abordagem Política* que sua teoria política se caracteriza numa “concepção de Estado, subordinado à cultura e fomentador do super-homem.” (2004, p. 21). Oliveira Jr. está investigando o pensamento político nietzschiano do terceiro período (1882-1889), daí ele ter colocado como objetivo da teoria política o super-homem, em se tratando do primeiro e segundo períodos, como argumentado no tópico 1.1 *Cultura* o nome próprio se modifica: entre 1869-1876 – gênio;

entre os anos de 1876-1882 – espírito livre. Apesar destas distinções a concepção de um Estado promotor do tipo humano elevado se mantém como uma constante.

Deve-se então observar o que é o Estado para Nietzsche.

A Natureza tem um fim a realizar dentro do Estado. (...) Qual é este fim da Natureza? É a fundação da Sociedade. O “alvo final” é o “nascimento” destes privilegiados homens de Cultura “em cujo serviço tudo o mais deve ser devorado”, e a Sociedade é, necessariamente, como uma base para os homens superiores. (COPELSTON, 1972, p. 229)

Em que pese todas as opiniões acertadas de Copleston – de que o Estado tem um objetivo, de que este objetivo é a promoção dos homens superiores, e de que esta promoção se dá através de um solo propício, a saber, a sociedade – minha leitura da relação Estado x Sociedade é um pouco distinta: devendo surgir a sociedade em primeiro lugar e só então o Estado, sendo a sociedade uma condição deste, através do represamento dos impulsos e consequente limitação do indivíduo que ela opera⁶¹. O significativo da percepção de Copleston é que a natureza tem um fim a realizar dentro do Estado. A natureza é a base da cultura, e quer que esta supere a própria natureza, para tanto ela organiza suas forças na sociedade, esta represa os impulsos e lhes dá uma direção, daí surge o Estado que deve promover o indivíduo em suas máximas potências – possibilitando assim o surgimento do tipo humano elevado. Tem-se assim a categoria de cultura em sua articulação com o conceito de política.

Todavia, o represamento dos impulsos pela sociedade não se dá de maneira pacífica, daí surge a violência. Mas a violência não é percebida por Nietzsche como algo negativo em si, ela é encarada positivamente se for formatada em direção aos objetivos da cultura, isto é, se ela assumir a forma do *Agon*.

Assim, o Estado não é supressão da guerra, ele é antes sua estimulação, em cujos intervalos possibilita a criação artística, com isso o Estado vê-se purificado de seus instintos violentos. É neste tom que Nietzsche afirma em *O Estado Grego*, o terceiro dos *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos*:

Contra o desvio da tendência estatal para a tendência monetária, a ser temido deste ponto de vista, o único antídoto é a guerra e sempre a guerra: em cuja agitação fica muito claro, pelo menos, que o estado não se fundamenta no medo do demônio da guerra, como instituição protetora dos homens egoístas, mas que no amor à terra natal e ao príncipe produz-se um ímpeto ético, que aponta para uma determinação muito mais elevada. (1996, p. 36)

A questão do *Agon* deve ser cuidadosamente levantada pois a promoção da guerra não significa em Nietzsche a promoção da violência pura e desregrada, ela tampouco se dá no

⁶¹ Conferir tópico 1.7 *Política*, sobretudo os apontamentos em torno do aforismo 220 de *Opiniões e Sentenças diversas*, pp. 55-6.

nível exclusivamente político e social, se apresentando também no âmbito individual e ético e também como característica da própria vida. A ideia do *Agon* é melhor conceituada por Nietzsche no terceiro período da obra, 1882-1889, quando Nietzsche aprofunda suas leituras de teorias científicas de sua época, sobretudo as teorias da força, na física, e do combate pela vida, na biologia (MARTON, 2010; SAFRANSKI, 2001) – o que irá traduzir a ideia de *Agon* no terceiro período é a doutrina da vontade de potência. Mas, retornando aos períodos anteriores, o decisivo é perceber que *Agon* não implica aniquilação, destruição total dos oponentes.

Cada elemento quer prevalecer na relação com os demais e desafia todos eles; a precedência todavia não se confunde com supremacia, nem o combate com extermínio. Para que ocorra a luta, é preciso que existam antagonistas; e como ela é inevitável e sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes. (MARTON, 2010, p. 63)

Ora, ela é inevitável e sem termo porque os impulsos que a sociedade tenta controlar são inesgotáveis, o represamento dos mesmos não implica que deixarão de fluir, mas sim que serão direcionados na constituição e manutenção do Estado por parte da sociedade. Com isto, estes impulsos, “as suas paixões e más inclinações naturais” (2008, p.100-1. OS §220) são forças metafísicas que tencionam tomar forma no mundo histórico, e de fato tomam, a forma histórico-política do Estado. No registro dos *Cinco Prefácios* supra, Nietzsche afirma que a guerra produz um ímpeto ético que aponta para uma determinação muito mais elevada: sua declaração fornece indícios da relação entre política e ética na promoção da cultura. Sobre isso há dois autores que podem auxiliar no esclarecimento. O primeiro é Rüdiger Safranski:

Quando Nietzsche denomina a história dos sentimentos morais de história de um *engano*, não nega que esse engano tenha toda uma função formadora de cultura, e continua tendo. (...) Mas exatamente nesse mal-entendido ele é uma das ilusões necessárias, que permitem ao ser humano a automodelação cultural. A lei moral, por mais opressiva que seja, provoca ao mesmo tempo um singular autodesenvolvimento. (...) Os costumes não existiam para que um só indivíduo tivesse vantagens com eles. Não se pensou no indivíduo, mas trata-se da preservação e desenvolvimento de toda uma trama cultural humana. (...) O costume age como sistema de modelação dos impulsos. (2001, pp. 172-3)

O ímpeto ético produzido pelo *Agon* é para a promoção da cultura, seja no nível da política – de uma guerra entre nações, seja no nível da ética – de uma guerra entre impulsos e costumes, seja, por fim, nos dois níveis ao mesmo tempo, uma vez que a separação entre ética e política, entre indivíduo e sociedade, é conceitual, já que as oposições são diferenças de grau e não de natureza, em Nietzsche. A este respeito, os três aspectos da cultura, apresentados por Jurist, podem contribuir para o esclarecimento da questão:

Hegel e Nietzsche usam o primeiro sentido para referir aos costumes (*Sitten*) que organizam e atam grupos sociais específicos. Neste sentido, o conceito de cultura é estreitamente relacionado à ética social (*Sittlichkeit*) (...). Este sentido de cultura

denota um espaço externo, o sentido de pertencimento a algo que preexiste e está fora de si mesmo. (2000, pp. 45-6)

Será a política uma ética social? Ou melhor, uma ética da sociedade? Parece que não, em Nietzsche elas representam dimensões distintas, quase-excludentes: quem se interessa pela política tem de se anular em favor da sociedade, quem se posiciona a favor de si mesmo, deve ignorar os clamores sociais. Ressurge aqui o problema colocado no capítulo primeiro, no final do tópico 1.7 *Política*: o Estado deve promover o indivíduo, mas os costumes – que mantêm o Estado – são, por definição, limitação do indivíduo. Sociedade e indivíduo são forças de difícil balanceamento; são, como todas as forças culturais, poderes conflitantes que devem ser equilibrados para que a harmonia daí resultante promova a cultura e o tipo humano elevado.

A solução apresentada por Nietzsche é a dos homens de exceção, eles são apolíticos, e consequentemente, amorais, *mas não* anti-políticos e anti-morais: sua distinção em relação ao restante da sociedade assume o caráter da intempestividade – são contra a política e ética de seu tempo em favor de uma política e ética vindouras, em favor da cultura, portanto. Minhas alegações se coadunam às de Oliveira Jr., que afirma:

Ao recomendar um distanciamento de alguns indivíduos com relação à política, dizendo ser necessário que esses indivíduos “mais do que nunca (...) se abstenham da política e se coloquem um pouco à parte” (*Humano, demasiado humano*, §438), o filósofo não está pregando a apatia política, mas a possibilidade de esses indivíduos se envolverem no cenário sociopolítico por meio da reflexão, da crítica, do questionamento, da criação de novos valores, nos quais a política deveria se pautar. Afinal, a sociedade tem de proporcionar espaço para o raro, o único e o nobre, isto é, um espaço para sentimentos e esforços apolíticos, de modo a assegurar que nem tudo na via de politize e, como resultado, se vulgarize. Os espíritos mais dotados devem ser poupados de exercer certas funções políticas em função de fins mais altos e mais raros: “Nosso século, que tanto fala de economia, é um esbanjador: esbanja o mais precioso, o espírito” (*Aurora*, pp. 132-3). (2004, pp. 31-2).

2.6 Moral dos homens de exceção

O homem de exceção – “raro, único e nobre” – deve possuir uma ética que não promova a sociedade, mas uma ética do indivíduo. Como a educação fornecida pela sociedade leva à anulação do indivíduo e à promoção do todo social (MARTON, 2010), a educação do homem de exceção deve ser de outra natureza, sua moral, seus valores e talvez até mesmo sua religião devem ser promotores da cultura, e não da sociedade ou do Estado. Neste sentido, Burckhardt apresenta algo que pode ser associado aos ‘homens de exceção’ quando fala de “individualidades poderosamente desenvolvidas do Renascimento”, algo que se associa à referência de Nietzsche ao denominar Goethe um “homem extremamente desenvolvido” (2005, p. 67, in: SDA. Frag. Póst. 23 [100] {1876-7}). Burckhardt declara:

Quando individualidades poderosamente desenvolvidas do Renascimento nos contam que seu princípio era não se arrepender de coisa alguma, é possível que estejam se referindo a questões moralmente indiferentes – a atos insensatos e impróprios –, mas esse desdém pelo arrependimento espalhar-se-á por si só para o campo da moral, porque sua origem é comum a ambas as esferas: o sentimento da força do indivíduo. (1991, p. 393)

As individualidades desenvolvidas, os homens de exceção, presentes em uma cultura elevada não se associam a uma moral do arrependimento, da culpa e da má-consciência, seu princípio ético é de outra natureza. Aos seus ouvidos fala uma moral que, em vez de promover o bem-estar da sociedade, promove e incita o desenvolvimento do indivíduo; *não* para destruir a sociedade, para aniquilar seus pilares éticos e políticos, mas para que os indivíduos extremamente desenvolvidos promovam a cultura sem ter de se ocuparem com a sociedade e o Estado, eles devem instaurar o novo em uma estrutura social que busca se conservar através de uma moralidade que calcifica e impede a mudança.

Este é o problema da cultura moderna. Para Nietzsche, a moral moderna está envelhecida, ela parte de um cristianismo caduco, porque seus fundamentos éticos não podem mais satisfazer as carências da cultura europeia, por isso é preciso purificar a Europa do cristianismo, assim como da modernidade que se alimenta deste. Neste sentido Nietzsche afirma nos *Cinco Prefácios*: “Mas também há exemplos de que religiões poderosas petrificam por longos períodos um determinado nível cultural, podendo com foice implacável tudo aquilo que ainda quer crescer com força.” (1996, p. 32, §3 – O Estado Grego). Como um pensador dotado de uma afinada consciência da historicidade e produzindo uma história universal intempestiva Nietzsche percebe que a ética e política de sua época estão velhas, não sendo mais úteis à vida.

O fato de o fundamento da *cultura antiga* ter se transformado por completo em algo *caduco* para nós *nos separa* dela para sempre. Neste sentido, uma crítica dos gregos é, ao mesmo tempo, uma crítica do cristianismo, pois o fundamento é o mesmo para a crença nos espíritos, para o culto religioso e para o encantamento natural. Ainda hoje existem inúmeros níveis *atrasados*; mas estes já estão *caindo* no conceito. *Esta seria uma tarefa: caracterizar a civilização grega como irrecuperável e, por conseguinte, também o cristianismo e os fundamentos mantidos até agora por nossa sociedade e por nossa política.* (2005, p. 46, in: SDA. Frag. Póst. 5 [156] {1875})

Ao perceber a velhice dos fundamentos da cultura Nietzsche lança mão de sua esperança: “(...) é preciso ter uma fé vigorosa, quase no sentido do *credo quia absurdum est*, para manter as esperanças em uma cultura por vir, e, sobretudo, para poder trabalhar com este fim” (1996, p. 41, §4 – A Relação da Filosofia de Schopenhauer com uma Cultura Alemã), a esperança de estabelecer uma nova cultura elevada, tal como a dos gregos antigos, e a do Renascimento. Todavia, não se trata, em Nietzsche, de pensar historicamente nos moldes de uma filosofia da história e instaurar no futuro a idade ideal da cultura, restando aos homens de

hoje esperar sua chegada; a história é material para os homens de ação, para aprender com as culturas e épocas passadas e construir no presente a ‘cultura por vir’, a construir o futuro: “agora convém saber que apenas aquele que constrói o futuro tem o direito de julgar o passado.” (2003, p.57. 2ª Int. §6). A esperança de Nietzsche motiva a ação, não a resignação: os homens estão livres da determinação de seu destino por parte de todo e qualquer deus, o que lhes confere o peso ético, a responsabilidade pela sua história e pelos caminhos da cultura.

Felicidade da época. – Em dois aspectos a nossa época deve ser considerada feliz. No tocante ao *passado* nós fruímos de todas as culturas e suas produções e nos nutrimos do mais nobre sangue de todas as épocas. (...) No tocante ao *futuro*, pela primeira vez na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos, que abarcam toda a Terra habitada. Ao mesmo tempo nos sentimos conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural; e, seja qual for o resultado de nossa empresa, mesmo que tenhamos superestimado nossas forças, em todo caso não há ninguém a quem prestarmos contas, exceto nós mesmos: a partir de agora a humanidade pode fazer o que quiser consigo mesma. (2008, p. 85-6, OS §179)

É preciso ter muitas forças para suportar o peso ético do destino dos homens, a liberdade em relação a qualquer tipo de auxílio sobrenatural traz a responsabilidade pelos caminhos que a cultura humana deverá trilhar, para suportar este peso é necessário uma ética poderosa, vigorosa e promotora da cultura elevada: a ética em questão é a moral dos homens de exceção.

Trata-se agora de apresentar os aspectos gerais da moral do indivíduo, isto é, a ética dos homens de exceção que podem promover uma cultura autêntica. Esta ética também faz parte do pensamento histórico nietzschiano por se movimentar nos termos da história universal.

Nietzsche preocupa-se em primeiro lugar com os homens de exceção, o tipo humano elevado, “a sua filosofia moral não é científica, nem analítica, nem estática, mas, pelo contrário, é uma filosofia assertiva, exortatória e dinâmica. Pretende uma transmutação de valores com o fim de conseguir aquilo que julga ser a verdadeira cultura.” (COPLESTON, 1972, p. 54). Ao mencionar a ‘transmutação de valores’ já se pode perceber que Copleston está se referindo à terceira fase do pensamento nietzschiano, em que junto a esta transmutação encontra-se o eterno retorno e o super-homem. Além disso, outro dado que corrobora para essa interpretação é a afirmação do autor de que a filosofia moral de Nietzsche não é científica nem analítica, o que de fato é válido a partir de *Assim falou Zaratustra*, 1883, quando Nietzsche deixa de se nomear um cientista moral e volta àquilo que fizera no primeiro período, compreendendo-se como um filósofo (MARTON, 2010, SAFRANSKI, 2001).

No segundo período de sua filosofia, ele busca justamente uma investigação científica, analítica, embora não por isso deva ser vista como estática. Como apontado anteriormente, este é o período em que o ideal cultural não se restringe à cultura alemã, mas sim à cultura europeia, aos objetivos universais da cultura humana. Neste período sua investigação sobre a moral é mais rica em termos de seu pensamento histórico, enquanto que no primeiro Nietzsche manteve-se intencionalmente em silêncio em relação ao cristianismo e aos problemas éticos, veja-se a introdução de 1886 ao *Nascimento da Tragédia* intitulada ‘Tentativa de autocrítica’. Após o rompimento com Richard Wagner em 1876 – que estava se tornando cada vez mais cristão em suas obras até culminar em *Parsifal* (SAFRANSKI, 2001) – Nietzsche aprofunda suas investigações dos moralistas franceses e passa a elaborar suas próprias investigações no domínio da moral, além de inaugurar seu modo de escrita em aforismos. “É em Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues e Chamfort que se inspira o filósofo ao privilegiar o aforismo como um modo de expressão. É neles ainda – ao lado de Stendhal (...) – que encontra alimento para as suas reflexões morais.” (MARTON, 2010, p. 84). E o que encontra Nietzsche nesses autores é uma reflexão sobre os valores que não se fundamenta numa suposta dimensão metafísica, mas sim em ocorrências históricas, no mundo humano, demasiado humano: “E todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia, examinam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentos.” (MARTON, 2010, p. 84).

Em Nietzsche a investigação sobre os valores significa investigar os móveis do agir, aquilo que motiva um indivíduo a agir de tal e tal maneira e o que o condiciona a não agir de outras formas. Para isto ele emprega seu pensamento histórico a fim de compreender os atos, e valores por trás destes, o nome dessa ciência moral é psicologia. Como a filosofia deve dobrar-se à história, a investigação moral também deve dobrar-se, Nietzsche argumenta que não é possível uma investigação psicológica sem uma investigação histórica.

Em nossos dias, a *introspecção* moral não basta mais absolutamente para desembaraçar os móveis confusos de nossos atos, é preciso também a história e o conhecimento das populações atrasadas. Toda a história da humanidade nelas se reflete, todos os seus grandes erros e as suas ideias falsas estão aí entrelaçados. (2005, p.331. in: EsH. Frag. Póst. 23 [48] {1876-1878})

Esta investigação, elaborada nos moldes de uma história universal, produz uma ética diferente das anteriores, uma ética do indivíduo. Antes de apresentá-la é preciso citar as duas éticas que a precederam na história da Europa, as duas éticas que Nietzsche pretende superar. Já no terceiro período Nietzsche afirma: “A Europa permaneceu viva sob o domínio de duas leis morais opostas.” (2005, p.171. in: SDA. Frag. Póst. 25[256] {1884}); este registro,

embora seja de um período posterior ao do âmbito desta pesquisa, fornece um indício que pode ser positivamente aproveitado para saber como Nietzsche dispõe a sua interpretação sobre as questões éticas ao longo da história. Thomas Brobjer resume de forma clara as duas éticas em seu artigo *Nietzsche's Affirmative Morality: an Ethics of Virtue*:

Nos últimos dez ou vinte anos, a visão de que três principais tradições éticas podem ser consideradas como constituintes da maior parte do pensamento ético ocidental se tornou padrão: a ética da virtude, a ética utilitarista e a ética deontológica. De uma forma simplificada, pode-se dizer que a ética da virtude é orientada pelo caráter, enquanto que as outras duas formas são orientadas pelos atos. O utilitarismo é orientado por atos e metas, no sentido de que está principalmente envolvido com atos que levam a, ou resultam em, uma certa meta, ele é por conseguinte frequentemente referido como um consequencialismo. Nesta teoria ética, a meta é primária, e a meta mais frequente é o prazer ou a felicidade, mas outras metas também têm sido sugeridas. No utilitarismo a “meta” ou o “bom” vem antes do “correto”, no qual a meta (o prazer, por exemplo) determina o que é correto (com o que aumenta o prazer). A ética deontológica é orientada por atos e o que é correto. Nesta tradição ética, o correto é primário, e o correto determina o bom. Esta tradição está envolvida com atos de acordo com regras, dever e lei moral. (2003, p. 71, tradução minha)

A ética utilitarista transforma os meios em instrumentos para se alcançar um fim específico. Os móveis do agir desta ética são os valores que se tornam metas: o prazer, a felicidade, a riqueza, etc. A ética deontológica não age baseada em fins, mas em princípios, os valores que são os móveis do agir estão dados *a priori*, independentemente dos fins a que se chega e dos meios pelos quais se passa. A primeira ética é uma ética dos fins, ou do fim, que justificam os meios – uma ética que pode ser designada de ‘maquiavélica’; a segunda é uma ética de princípios, que orientam os meios – uma ética que pode ser designada de ‘cristã’. Nietzsche as ataca fazendo ver que ambas são igualmente egoístas, ambas buscam a satisfação do prazer. E nisso ele está dialogando com Schiller, que afirma em um ensaio de 1792 *Sobre a Arte Trágica*: “Não conhecemos porém, senão duas fontes do prazer: a satisfação do impulso de felicidade e o cumprimento das leis morais.” (1991, p. 88, in: Teoria da Tragédia). O foco de Schiller é refletir como o prazer pode ser fornecido na arte trágica, mas sua reflexão fornece subsídios para perceber como os móveis do agir de ambas as éticas, utilitarista e deontológica, são meios de busca do prazer – ou, o que está correto mas num sentido oposto, meios de se isentar do sentimento de culpa e da má-consciência. Assim, ambas as éticas visam apenas garantir a boa consciência: seja agindo de acordo com princípios, leis e regras, seja agindo com vistas à satisfação de metas. Brobjer prossegue apresentando a ética dos homens de exceção, que ele denomina ética da virtude:

A ética moderna, independente de ser orientada por metas ou regras, tenta informar-nos sobre como deveríamos agir em certas situações. Isto é essencialmente uma orientação-por-problemas e tenta resolver problemas morais – “Qual é o jeito correto de agir nesta ou naquelas circunstâncias?” A ética da virtude é uma resposta a uma questão muito diferente: “Como se deve viver a vida? Que tipo de pessoa eu deveria

ser e tornar-me?’ Uma ética da virtude não é, portanto, orientada por atos (ou por regras) mas orientada pelo agente ou caráter. Segue-se que desta tradição julgue-se as pessoas ou os traços de caráter antes dos atos. Uma ética do caráter irá parecer estranha à maioria dos leitores modernos porque ela fundamentalmente e primariamente julga o caráter e os traços de caráter e somente em seguida julga os atos. Os atos não serão considerados como bons ou maus, ou corretos e errados, mas irão ser julgados como dignos ou indignos ou, algumas vezes, mais diretamente relacionados aos traços de caráter (virtudes), por exemplo, como bravos, desonestos ou injustos. (2003, p. 72, tradução minha)

A ética do caráter é mais histórica do que as outras duas, ela não julga um indivíduo ou um acontecimento histórico baseado em fins ditos ‘imutáveis’ ou em princípios ditos ‘universais’, ela não se baseia em valores supra-históricos, metafísicos; ela investiga e julga não o que foi feito, ou a partir do que foi feito, mas aquele que o fez, seu caráter. Ela opera uma constante e ininterrupta atualização histórica.

O homem de exceção, o tipo humano elevado, incorpora todo o passado e todas as culturas estrangeiras e as julga uma a uma, em relação ao seu presente, à sua época, à sua cultura. Mas ele não as julga baseado nos valores de sua cultura, ou nos princípios morais de uma época ou de outra, mas sim a partir das ações que promovem a vida e a cultura. Um exemplo é o elogio de Nietzsche a Napoleão, de que fala Copleston:

É certo que louva Napoleão, mas em certa passagem fala dele como uma síntese de Monstro e Super-homem; e neste exemplo mais uma vez a sua intenção é, não tanto enaltecer as ações de Napoleão, como realçar a sua transcendência da moral: Napoleão é um exemplo de tipo nobre. (1972, p. 135)

A transcendência da moral, de onde resulta a nobreza do tipo, é a tradução ética da postura intempestiva relativa à história universal. O tipo humano elevado, do qual Napoleão aproxima-se, se posiciona diante dos valores como diante de toda uma cultura e época histórica, ele busca incorporar aquilo que pode lhe auxiliar na promoção da vida, aquilo que, pela força plástica, pode ser transformado em sangue e contribuir para que a cultura interior se exteriorize na cultura do costume, fornecendo harmonia de forma e conteúdo, fornecendo a cultura como autoavaliação (JURIST, 2000).

Assim, a ética da virtude promove ações nobres e combate ações indignas. Nietzsche afirma em *Aurora*: “Não nego (...) que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora.*” (2004, p. 75, §103). A ética nietzschiana tenciona purificar a Europa da modernidade, dos valores e das éticas que já envelheceram nesta época histórica, promovendo ações “por razões outras que as de até agora”, sua esperança é que uma ética dos homens de exceção promova uma cultura por vir, uma cultura humana, demasiado humana.

Considerações Finais

O pensamento histórico de Nietzsche, ao corporificar sua filosofia da cultura, fornece à teoria da história um espaço de reflexão que ilustra temas e problemas da relação entre conhecimento histórico (*Historie*) e a vida humana que vão para além das questões epistemológicas. Deste modo, a pergunta diretriz desta pesquisa não foi “O que faz o historiador quando faz história?”, uma pergunta de caráter eminentemente epistémico, mas sim “Para quem faz o historiador a história? Para quem?”. Meu objetivo foi elaborar um exercício no interior da teoria da história cujos questionamentos fossem um passo adiante: primeiro é preciso perguntar “Como é possível o conhecimento histórico? Como ele pode ser legitimado, fundamentado?”; mas em segundo lugar é preciso questionar “O que fazer com este conhecimento? Quais os seus efeitos na sociedade em que se insere?”.

Estas perguntas parecem ter sido não só elaboradas por Nietzsche como também ele produziu uma reflexão, ao longo de toda sua obra, em que buscou responder satisfatoriamente a tais questionamentos. O que pretendi fazer no capítulo primeiro foi ilustrar a estrutura de seu pensamento histórico através dos fatores que o constituem; cada um deles abre espaço para novos questionamentos no interior da teoria da história.

No segundo capítulo tentei lidar com esta abertura ao ilustrar como cada um dos fatores pode ser desenvolvido na obra de Nietzsche. O esforço neste capítulo não foi o de esgotar as temáticas, que são muito amplas, mas apenas o de avançar neste ensaio em que busquei colocar em prática o exercício da teoria da história. A teoria da história de Jörn Rüsen serviu de modelo, a ser imitado nos termos de Winckelmann (*Nachahmung*). Sua teoria não deve ser responsabilizada pelo possível sucesso ou fracasso desta investigação, até porque a imitação implica uma criação original e não uma cópia.

Mas todas estas questões já foram aludidas ao longo do trabalho. Nestes apontamentos finais gostaria de indicar de que modo a filosofia histórica da cultura que identifiquei em Nietzsche pode contribuir para uma reflexão teórica sobre a ciência da história hoje.

A filosofia histórica da cultura parece guardar em si um problema já identificado por muitos autores na filosofia de Nietzsche: seu aristocratismo (MARTON, 2010; SAFRANSKI, 2001). A natureza cria a cultura e o objetivo desta é produzir o que há de mais elevado na humanidade, o tipo humano superior; para tal finalidade ela emprega todas as manifestações culturais como instrumento: o Estado, a sociedade, as tradições, os valores, a ciência e a arte, tudo para fazer surgir, como afirma Copleston (1972) a mais fina flor da raça humana. A impressão geral é que o foco da filosofia de Nietzsche não é o solo da cultura, mas seus mais

belos frutos. Sua preocupação com a educação e a moral é em que medida ela pode deixar educar uma massa para fazer a máquina estatal funcionar de modo que o indivíduo desenvolvido não tenha de se ocupar com ela. A massa de seres humanos, na visão que encara a filosofia da cultura de Nietzsche como um aristocratismo, é apenas adubo para o cultivo do tipo humano elevado. A esse respeito Copleston declara: “não podemos concordar com que o *único* fim da cultura seja a produção do gênio e que os homens e mulheres vulgares tenham apenas valor na medida em que contribuem para a produção desse gênio.” (1972, p. 116-7).

Todavia, esta não é a posição de Nietzsche. Todo o esforço de uma investigação em história universal, toda a busca pelas épocas históricas que possam contribuir para a revitalização da cultura, resume-se na tentativa de produzir um conhecimento histórico que promova a cultura como uma totalidade abrangente. Nietzsche não focaliza o tipo humano elevado e reduz a cultura a este tipo, pois isso seria transformá-lo num novo deus, em mais um ídolo a ser adorado pela massa que é o solo da cultura. Sobre isso Nietzsche declara que a cultura autêntica é resultado da harmonia dos poderes conflitantes, assim, o foco no tipo humano elevado implicaria em desequilíbrio, de modo que o solo da cultura não pode ter sua importância reduzida.

O que é promovido de forma radical é a cultura humana, ainda que no primeiro período isto seja apenas intuído. Com o que foi apresentado vê-se que o segundo período guarda uma maior riqueza de elementos para se pensar a comunicação intercultural a partir de uma ideia de cultura humana, comunicada através de uma ciência e arte supranacionais. O pensamento de Nietzsche surge de sua percepção da universalidade da humanidade, semelhante à *Weltliteratur* de Goethe, pois não é preciso ser um francês para gozar da arte francesa, tampouco é preciso ser um alemão para entender as ideias de um cientista alemão, estes elementos transcendem as fronteiras nacionais.

Este posicionamento de Nietzsche, vinculado ao de seus interlocutores, produz um modo de pensar historicamente que é a história universal, que faz dialogar todas as épocas e todas as culturas para produzir sentido histórico. Esta me parece ser a pertinência do pensamento histórico nietzschiano para a teoria da história hoje: trata-se de um modo de pensar historicamente que pode ser ricamente aproveitado num mundo que passa pela experiência da globalização. Assim como os pensadores do movimento cultural alemão, devemos produzir uma reflexão sobre nosso presente histórico, sobre que tipo de conhecimento histórico necessitamos. Neste sentido, Rüsen afirma: “(...) necessitamos de uma concepção de história que corresponda à experiência atual do mundo uno, que se integra cada vez mais” (1997, p. 81).

A presente investigação, associada aos apontamentos de Rüsen, me indicam o caminho a ser seguido numa futura pesquisa de Doutorado. Acredito que a teoria da história tem muito a ganhar com as atuais investigações que partem dessa concepção de história a partir da experiência da globalização, trata-se da história global que já possui um considerável volume de historiadores em suas fileiras: este tipo de história surgiu da reflexão sobre a experiência atual do mundo e da constatação que esta experiência altera a própria forma de pensar historicamente. Além disso, creio que a história universal produzida por Nietzsche e Burckhardt pode fornecer as bases teóricas para uma história da humanidade nos moldes da história global sem, no entanto, cair nas armadilhas da filosofia da história. Estas questões ficam aqui apenas indicadas.

Bibliografia

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Cinco prefácios para cinco livros não escritos. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras. 1996. Tradução e prefácio: Pedro Sússekind.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Consideraciones Intempestivas 1: David Strauss, el confessor y el escritor (y fragmentos póstumos). Madrid: Alianza Editorial, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Terceira consideração intempestiva: Schopenhauer Educador. In: Escritos sobre Educação. Melo sobrinho (org). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. São Paulo: Edições Loyola. 2003. pp.138-222.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Richard Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano volume II: um livro para espíritos livres (*Opiniões e sentenças diversas e O viajante e sua sombra*). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Homero e a filologia trágica. Princípios, Natal, vol. 13, nº 19-20, jan/dez 2006, p. 169-199. Tradução, apresentação e notas Juan A. Bonaccini.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Aurora, reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Fragmentos Póstumos. in: Escritos sobre história. Rio de Janeiro: Ed. Puc- Rio. São Paulo: Editora Loyola. 2005. Apresentação, tradução e comentários de Noéli C. de Melo Sobrinho.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sabedoria para depois de amanhã. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich; Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos)

Demais obras

ALVES, Frederick Gomes. Filosofia crítica e especulativa da história no pensamento do jovem Nietzsche: incursão teórica. *Revista de Teoria da História*. Ano 3, Número 5, junho/2011. pp. 118-151. Disponível em: <<http://revistadeteoria.historia.ufg.br/uploads/114/original_Artigo_6_ALVES.pdf?1325210416>>

BARRENECHEA, Miguel Angel; *et al.* Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

BORNHEIM, Gerd. A. Os filósofos pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 1999.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's Affirmative Morality: An Ethics of Virtue. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 26, Autumn 2003, pp. 64-78. Disponível em: <<<http://muse.jhu.edu/journals/nie/summary/v026/26.1brobjer.html>>>

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth-century German historiography. *History and Theory* 46, p. 155-179, (may 2007).

BURCKHARDT, Jacob. Reflexões sobre a história. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

BURCKHARDT, Jacob. A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURCKHARDT, Jacob. Historia de la cultura griega. Tomo IV. Editorial Ibéria: Barcelona, 1947.

BURCKHARDT, Jacob. Historia de la cultura griega. Tomo I. Editorial Ibéria: Barcelona, 1947.

CARDOSO, Oldimar Pontes. A educação para a cidadania, entre passado, presente e futuro. *Educação & Realidade*. 34(1): 137-154. Jan/abr 2009.

CARPEAUX, Otto Maria. Literatura alemã. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. Arte como movimento de renovação da cultura. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Richard Wagner em Bayreuth: quarta consideração extemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 2009. Introdução, pp. 7-34.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt. *Cadernos Nietzsche* 9, 2000. pp. 41-66.

COPLESTON, Frederick S. J. Nietzsche, filósofo da cultura. Porto: Livraria Tavares Martins. 1972.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (org.). Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. Capítulo 4. pp. 56-76.

DRIES, Manuel. Nietzsche's critique of staticism. Introduction to *Nietzsche on time and history*. In: Manuel Dries (ed.), Nietzsche on Time and History, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 1-19.

FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

GOETHE, Johann Wolfgang. Escritos sobre Arte. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, São Paulo: Imprensa Oficial, 2005.

GOETHE, Johann Wolfgang. Fausto: uma tragédia. Primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2004.

HOLGATE, Stephen. Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

IMAZ, Eugenio. Presentación. In: BURCKHARDT, Jacob. Historia de la cultura griega. Tomo I. Editorial Ibérica: Barcelona, 1947. pp. 5-6.

JENSEN, Anthony K. *Geschichte or Historie?* Nietzsche's Second *Untimely Meditation* in the context of nineteenth-century philological studies. In: DRIES, Manuel (ed.). Nietzsche on time and history. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. pp. 213-229.

JURIST, Elliot L. The philosophy of culture. In: Beyond Hegel and Nietzsche: philosophy, culture and agency. Massachusetts: Cambridge/MIT Press; London: England. 2000. (Studies in contemporary German social thought). Cap. 2, pp. 43-68.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. Friedrich Schiller x Friedrich Schlegel: confrontos e convergências em torno da fundamentação da modernidade. USP: São Paulo, 2007. (*Comunicação apresentada no Encontro Regional da Abralic: literaturas, artes, saberes.*) Disponível em: <<<http://www.epocadegoethe.com.br/izabela.htm>>>

KESTLER, Izabela Maria Furtado. O conceito de literatura universal em Goethe. *Revista Cult. Edição 130*, novembro/2008. Disponível em: <<<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/o-conceito-de-literatura-universal-em-goethe/>>>

KLOSSOWSKI, Pierre. *Circulus vitiosus*. In: MARTON, Scarlett (org.). Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. Capítulo 1. pp.11-30.

KOFMAN, Sarah. O/os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. In: MARTON, Scarlett (org.). Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. Capítulo 5. pp. 77-109.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts. Stanford, Califórnia. Stanford University Press, 2002.

LARGE, Duncan. ‘Nosso maior mestre’: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. *Cadernos Nietzsche 9*, 2000. pp. 3-39.

MACHADO, Roberto. O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTON, Scarlett. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MAZZARI, Marcus Vinícius. Goethe e a história do Doutor Fausto: do teatro de marionetes à literatura universal. In: GOETHE, Johann Wolfgang. Fausto: uma tragédia. Primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2004. Apresentação, pp. 7-24.

ORSUCCI, Andrea. Nietzsche's cultural criticism and his historical methodology. In: DRIES, Manuel (ed.). Nietzsche on time and history. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. pp. 23-33.

PASCUAL, André Sánchez. Introducción. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Consideraciones Intempestivas 1: David Strauss, el confessor y el escritor (y fragmentos póstumos). Madrid: Alianza Editorial, 2006. pp. 7-23.

RÜSEN, Jörn. Razão histórica: teoria da história I: fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2001.

RÜSEN, Jörn. Reconstrução do passado: teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica. Brasília: UnB, 2007.

RÜSEN, Jörn. História viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: UnB, 2007.

RÜSEN, Jörn. Narratividade e objetividade nas ciências históricas. *Textos de História*: v.4, nº 1 (1996): 75-102.

RÜSEN, Jörn. A história entre a modernidade e a pós-modernidade. *História: Questões e Debates*. Curitiba, v. 14, n. 26/27. pp. 80-101. jan/dez. 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche, biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCHILLER, Friedrich. A educação estética do homem, numa série de cartas. São Paulo: Iluminuras. Tradução, introdução e notas de Márcio Suzuki, 1989.

SCHILLER, Friedrich. Teoria da Tragédia. São Paulo: EPU (Editora Pedagógica e Universitária Ltda.). Introdução e notas de Anatol Rosenfeld, 1991.

SCHILLER, Friedrich. Qué significa la Historia Universal y con qué fin se la estudia. Trujillo, Peru: Editorial de la Universidad Nacional de Trujillo, 1980. Original em alemão disponível nos sites: << <http://gutenberg.spiegel.de/buch/3307/1> >> e <<http://books.google.com.br/books?id=OFwHAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>>

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação. In: Escritos sobre Educação. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. pp. 7-39.

VATTIMO, Gianni. O Problema do Conhecimento Histórico e a Formação da Ideia nietzschiana de Verdade. In: _____. Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do Pensamento Moderno). Capítulo 3: pp. 77-110.