

Ivo da Silva Júnior

**Em busca de um lugar ao sol
Nietzsche e a cultura alemã**

**Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor,
sob a orientação da Profa. Dra.
Scarlett Marton.**

São Paulo, maio de 2005.

À Carol

Agradecimentos

À Professora Scarlett Marton, que, por dez anos, realizou um trabalho generoso, dedicado e devoto à minha formação.

Aos inúmeros colegas do GEN (Grupo de Estudos Nietzsche), dentre eles, Alexandre, André Luís, Carlos Eduardo, Clademir, Fernando, Márcia, Márcio, Sandro, Vânia e Wilson, pelo valioso trabalho em conjunto.

Aos professores Franklin Leopoldo e Silva e Ricardo Musse, pelas preciosas contribuições quando do Exame de Qualificação.

Ao professor Patrick Wotling, da Universidade de Reims, pelo acolhimento em Paris.

A todo o pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, pela solicitude e amizade.

À Ivo, Ignez e Ivana, pelo apoio afetivo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por terem fomentado minha pesquisa, no Brasil e na França.

(...) e meu olhar tornou-se cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva*, com a qual se comete a maioria dos erros – a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda (Nietzsche, F. *Gaia ciência* # 370).

Sumário

Resumo.....	p.6
Abstract.....	p.7
Nota preliminar.....	p.8
Nietzsche e a cultura alemã.....	p.9
Niilismo: frente e verso.....	p.31
A “crise de Kant”.....	p.32
O aprofundamento da “crise de Kant”.....	p.41
Um outro olhar sobre a “crise de Kant”.....	p.54
Tentativas de superação.....	p.77
Saída moral para as dicotomias.....	p.78
Das origens da “alma alemã”.....	p.88
Nacionalismo e cultura: pólos antagônicos.....	p.101
Epistemologia do domínio.....	p.119
Genealogia <i>versus</i> História.....	p.120
Conhecimento como vontade de potência.....	p.129
A “grande-política”: uma solução pré-moderna.....	p.146
Em busca de um lugar ao sol.....	p.152
A verdadeira nacionalidade de Sócrates.....	p.153
Em defesa de benesses e privilégios.....	p.169
Nietzsche e a cultura brasileira.....	p.179
Bibliografia.....	p.184

Resumo

Esta tese de doutorado visa a avaliar a relevância do ideário da cultura/formação (*Bildung*) para a vida e obra de Nietzsche. Para tanto, propomo-nos, num primeiro momento, investigar os obstáculos com que ele se depara na sua tarefa de manter tal ideário: a chamada “crise de Kant” (que teria dado um novo curso à teoria do conhecimento com a postulação de um fenômeno e de uma coisa em si) e do assim nomeado “atraso alemão” (que seria de ordem política e econômica). Numa segunda etapa, tratamos das primeiras soluções que o filósofo propõe para esses problemas: a maneira pela qual ele coloca a distinção entre fenômeno e coisa em si em outras bases e a defesa da unidade européia como forma de lidar com o “atraso alemão”. Na terceira fase deste trabalho, examinamos os novos contornos que Nietzsche atribui à teoria do conhecimento e a sua nova visão sobre questões de ordem política, expressa na idéia de uma “grande política”. Intentamos assim mostrar como o filósofo procurou encontrar um caminho para manter o ideário da cultura/formação, ao tentar superar as dificuldades que apontamos. Por fim, sustentaremos a tese de que Nietzsche, com os seus posicionamentos teóricos, tinha por principal objetivo, com a defesa da cultura/formação, garantir posição de destaque para os chamados mandarins, dentre os quais ele se incluía, buscando assegurar a esse segmento da sociedade alemã as benesses e privilégios de que desfrutavam.

Abstract

This doctoral thesis aims to evaluate the importance of the ideals of culture/education (*Bildung*) to Nietzsche's life and works. In order to reach this goal, it initially proposes to investigate the obstacles which hampered the maintenance of these ideals: the so-called "Kant's crisis" (a new theory of knowledge based on the difference between phenomenon and thing-in-itself) and the "German failure" (an economic and political problem). Secondly, it handles with the solutions that Nietzsche found to these problems: a newer basis to the distinction between thing-in-itself and phenomenon and a defense of the unity of Europe as a way of combating the "German failure". Thirdly, it explores the outlines of Nietzsche's theory of knowledge and his new conceptions about politics, expressed in the idea of "Great politics". It is intended to show how Nietzsche tried to overcome those obstacles in order to maintain his ideals of culture/education. Finally, it defends the idea that Nietzsche aimed, by means of the maintenance of those ideals, to preserve the privileges of the "mandarins", a social group to which he belonged.

Nota preliminar

Neste trabalho, utilizamos a edição das obras de Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988, 15v. Sempre que possível, recorreremos preferencialmente à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume Nietzsche da Coleção Os Pensadores: *Nietzsche – Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 2v. Lançamos mão, de igual modo, da tradução de J. Guinsburg para *O Nascimento da tragédia* e das traduções de Paulo César Souza para as demais obras publicadas pela Companhia das Letras.

Nos textos que Nietzsche publicou, o algarismo arábico indica o parágrafo; no caso de *Para a genealogia da moral*, o algarismo romano se refere a uma das três partes do livro; no caso do *Crepúsculo dos ídolos*, indicamos o título do capítulo, seguido do parágrafo em algarismo arábico; e, no caso de *Assim falava Zaratustra*, indicamos a seção com o algarismo romano.

Para os fragmentos póstumos, os algarismo arábicos fornecem a indicação do fragmento, seguido da época e do ano da redação do texto.

Nietzsche e a cultura alemã

Existem inúmeras entradas na filosofia de Nietzsche. Nesta pesquisa, a cultura será a nossa via de acesso a ela. E o nosso objetivo será o de perscrutar as razões pelas quais Nietzsche “optou” por uma determinada concepção de cultura. Para tanto, arriscaremos uma interpretação ao invés de fazer um comentário; por conseguinte, não vamos nos limitar às análises dos textos do filósofo¹.

Mas como realizar tal tarefa?

Nietzsche trata das questões as mais diversas, não importa de que ordem sejam - política, econômica, social, religiosa, artística, filosófica, científica, pela via da crítica dos valores morais. E isto porque ele considera possível, por meio dessa crítica, avaliar os inúmeros ramos das atividades humanas, atividades estas que são fruto de uma interpretação moral.

No entanto, esse seu modo de proceder pode parecer muito estranho aos que, na esteira do pensamento de Marx, estão acostumados a atribuir às condições materiais de existência o ônus pela interpretação do mundo. Enquanto para um a infra-estrutura é material, para o outro, ela é, talvez possamos dizer, moral. Quase contemporâneos, Marx e Nietzsche seguem a mesma trilha de maneiras diferentes².

¹ Não nos interessa saber como os textos de Nietzsche são construídos, como eles funcionam ou como as idéias neles expressas se articulam. Interessa-nos, isto sim, investigar as razões que levaram o filósofo a tomar determinadas posições teóricas. Noutras palavras, não nos importa explicar ou analisar os textos neles mesmos; nosso intuito consiste em interpretá-los.

² De certo modo, podemos dizer que Nietzsche e Marx são as faces opostas de uma mesma moeda. Onde um fala da morte de Deus, o outro fala da alienação, do ópio do povo; onde um analisa os valores morais, o outro analisa os valores econômicos; onde um incita o conflito entre aristocratas e plebeus, o outro incita

Nietzsche desde muito cedo coloca a moral como o problema que deveríamos levar mais a sério. Concordaria ele que a moral tem o mesmo papel de infra-estrutura que o componente material no pensamento marxiano? Sabemos que, contra os positivistas, Nietzsche assevera que não existem fatos; o que há são interpretações, “leituras” feitas a partir de condições muito singulares de vida (cf. fragmento póstumo 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887). Se compreendermos a moral como um “fato” à maneira dos positivistas, certamente nos distanciaremos da letra do filósofo³. A moral, no entanto, é fruto de uma interpretação avaliadora inerente ao homem. E enquanto tal, talvez possamos atribuir a ela a função de infra-estrutura.

Isto posto, poderíamos estabelecer um longo diálogo entre aqueles que tomam por infra-estrutura as condições materiais de existência e os que a encontram na moral. Que vejamos como o socialismo científico, no século XIX, almejou estar isento de qualquer móvel moral em sua doutrina, como também, no século XX, Althusser insiste na mesma tecla com o seu “corte epistemológico”⁴.

Mas ignorar o móvel moral não é reduzir o espectro de análise?

às lutas de classes. Outros temas ainda convidariam a uma aproximação entre os dois pensadores, tais como: a crítica da metafísica, a idéia de um homem total ou de um além-do-homem, legislador de novos valores, e, por fim, o sentido histórico e a vontade de uma grande política, que se faria para além dos nacionalismos estritos.

³ E por não ser um “fato”, a moral é para Nietzsche um problema, o mais sério de todos. Toda a tradição filosófica tratou da moral como um “fato” invariável e universal, tanto que tentou incansavelmente fundamentá-la (cf. *Para além de bem e mal* # 186). Nunca nenhum filósofo teria questionado a moral ela mesma, mais ainda, o valor dos valores morais.

⁴ Respectivamente, Marx, Karl. *O capital*. Trad. Regis Barbosa, Flávio R. Kothe e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1996, t.I.; Althusser, Louis. *Lire Le Capital*. Paris: François Maspero, 1967.

Começemos por perguntar como ler um texto de Nietzsche, ou mesmo um texto de qualquer outro pensador. Muitas são as possibilidades para tal tarefa. Podemos recorrer ao método estruturalista, ao histórico-dialético, ao fenomenológico-hermenêutico, ao filológico, ou ainda, ao genético-histórico. Algum deles é mais adequado a um determinado pensador? Não acreditamos nisso. A todos os métodos, podemos fazer objeções, assim como ressaltar pontos extremamente positivos. Tendo em mente a idéia do “conflito das filosofias” de Porchat⁵, podemos falar de um “conflito insolúvel dos métodos”? Quiçá.

Apesar de todos os riscos inerentes à nossa escolha, lançaremos mão nessa pesquisa de um método aparentado ao histórico-dialético. E, se assim procedemos, é pelo seguinte motivo: como há uma “infra-estrutura moral” em Nietzsche, a nós nos parece mais interessante trabalhar com contraposições. Contamos contrapor à infra-estrutura de caráter nietzschiano uma outra de viés marxiano; queremos contrapor à moral as condições materiais de existência. Isto fará com que lancemos luzes sobre o pensamento nietzschiano.

Não é nada fácil explicar, com brevidade, o que entendemos por um método histórico-dialético. Poderíamos dizer que é algo semelhante ao que Lucien Goldmann denomina método dialético - um método que, ao recorrer a diversos elementos, procura atingir uma certa totalidade. Nas palavras de Goldmann: “O pensamento é apenas um aspecto parcial de uma realidade menos abstrata: o homem vivo e inteiro. E este, por sua vez, é apenas um elemento do conjunto que é o grupo social. Uma idéia, uma obra só recebe sua verdadeira significação quando é integrada ao conjunto de uma vida e de um comportamento. Além disso,

⁵ Cf. Porchat, Oswald. “O conflito das filosofias”. In: *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

acontece freqüentemente que o comportamento que permite compreender a obra não é o do autor, mas o de um grupo social (ao qual o autor pode não pertencer) e sobretudo, quando se trata de obras importantes, o comportamento de uma classe social". E prossegue: "Os escritos de um autor só constituem, efetivamente, uma parte de seu comportamento, o qual depende de uma estrutura fisiológica e psicológica extremamente complexa que está longe de permanecer idêntica e constante ao longo de sua existência individual"⁶. Tentativa ousada de abarcar todos os aspectos de constituição de uma obra, o método dialético recorre aos mais diversos expedientes, visando a não encerrar a obra em seus próprios limites.

Conscientes estamos que dentro do quadro desse método, por mais empenho que se tenha, a análise "só pode ser feita de uma maneira esquemática e geral"⁷. Ainda mais: não há como negar que, por vezes, as questões estritamente filosóficas ficarão em segundo plano, como mero apêndice de algo de outra natureza sobre o qual recaem todas as atenções.

Um trabalho dessa natureza, principalmente depois dos textos de Lukács sobre Nietzsche, é visto com muitas reservas. E não sem razão. Afirmações como: "(...) os mitos contraditórios de Nietzsche revelam sua unidade ideológica: estes são os mitos da burguesia imperialista que mobilizam suas forças contra seu principal adversário [no caso, o socialismo]"⁸ em nada contribuem para a compreensão da

⁶ Cf. Goldmann, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. Luiz Fernando Cardoso e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 1967, pp. 8 e 9 respectivamente.

⁷ Cf. Goldmann, Lucien. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. São Paulo: Paz e Terra, 1967, p.21.

⁸ Cf. Lukács, G. *La destruction de la Raison*. Trad. S. Georges, A. Paris: 1958, t. I, p. 346-7.

filosofia nietzschiana, nem para aquilatar seu alcance. Com isto não queremos dizer que não haja méritos no trabalho lukácsiano. De posse do instrumental marxista, Lukács não deixa de realizar um empreendimento de fôlego⁹.

*

A cultura é o tema de um dos primeiros livros escritos sobre a filosofia nietzschiana ainda no século XIX. Em seu *Friedrich Nietzsche. O artista e o pensador. Um ensaio*, Riehl escreve uma frase que se tornará célebre: "Nietzsche é o filósofo da cultura/civilização (*Kultur*)". A ela acrescenta: "A cultura/civilização é a questão central, à qual se relacionam todos os seus pensamentos mais fundamentais. Essa tarefa não é alterada em função da mudança de suas concepções; ela integra os períodos de seu pensamento e se encontra no centro de sua filosofia"¹⁰. Essas considerações de Riehl podem ser, em parte, as nossas.

Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, ao criticar a "aliança entre inteligência e posses", ou seja, entre a cultura e a acumulação de bens da

⁹ À parte a ousadia do trabalho de Lukács, Montinari desfaz os equívocos da aproximação do pensamento nietzschiano à ideologia fascista e imperialista em *A destruição da razão* por meio de uma detida análise dos fragmentos póstumos que Lukács utiliza para a sua interpretação (Cf. Montinari, Giorgio. Equívocos marxistas. Trad. Dion David Macedo. In: *Cadernos Nietzsche* 12. São Paulo: GEN, 2002, p.33-52). Ver ainda a este respeito, Ottmann, Henning. "Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács". In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 13, p.570-599. Nesse artigo, o comentador põe em relevo o uso pouco rigoroso que Lukács faz dos textos de Nietzsche com vistas a demonstrar que a filosofia nietzschiana é anti-socialista *par excellence*.

¹⁰ Riehl, Alois. *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*. Schutlerwald/Baden. Wissenschaftlicher Verlag, 2000, p. 57; a primeira edição data de 1897.

burguesia, Nietzsche ataca o Estado prussiano, pois este estaria formando pessoas para servir ao mercado, além de “subordinar todos os esforços da cultura/ formação (*Bildung*)” aos seus fins¹¹ – tendência que era reforçada, ao ver dele, por Hegel¹².

Nietzsche não trata, neste caso, do destino da cultura/civilização (*Kultur*), mas da cultura/formação (*Bildung*) – esta tem um outro registro em sua obra, diferente daquele a que Riehl se refere quando fala da cultura/civilização (*Kultur*). A cultura/formação (*Bildung*) não é universalizável, mas destinada a um determinado extrato social; ela se apresenta no pensamento nietzschiano intimamente ligada ao desenvolvimento social alemão oitocentista¹³.

Assim, quando Nietzsche trata da *Kultur* ou *Cultur* é algo diferente que está em causa. *Kultur* pode ter um sentido mais amplo, próximo a *Civilisation* (civilização)¹⁴. Na língua alemã, contudo, estes dois termos estão em campos opostos. Como bem mostram os trabalhos de Norbert Elias, enquanto uma recobriria a vida intelectual e espiritual, a outra se restringiria ao domínio material¹⁵. Em Nietzsche,

¹¹ Atentemos para o fato de que a crítica não se estende ao ensino técnico; este, dentro de seus propósitos, tem uma função na sociedade.

¹² Assim como Nietzsche, há outros que têm o sistema hegeliano como a “filosofia oficial do Estado prussiano” (cf. Engels, Friedrich. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In: *Texto* (1). São Paulo: Edições Sociais, 1975, p.81).

¹³ A tradução francesa da *Kritische Studienausgabe* (a partir de agora, KSA) verte, em geral, *Kultur* por *civilisation* e *Bildung* por *culture*.

¹⁴ Vale notar que Nietzsche nunca grafa *Civilisation* com Z.

¹⁵ Em especial, *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1990, V.I, cap. “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão”, pp.23-50.

não há essa oposição – e isto porque ele anula a distinção entre teoria e prática. Nisto nos pomos de acordo com Patrick Wotling: “Nietzsche anula esta distinção [entre o teórico e o prático] (...) e repensa por completo a oposição entre *cultura* e *Civilização*, não mais a partir da distinção idealista entre a nobreza da vida intelectual e o simples progresso material, mas a partir duma reflexão sobre os laços genealógicos entre a atividade fundamental da vontade de potência e os diversos tipos de cultura que ela produz”. E ele arremata: “A *civilização* torna-se assim um caso específico da *cultura*”¹⁶. Afirmação esta que se afasta da posição que defende haver uma distinção entre cultura e civilização entre os alemães.

De um outro ponto de vista, civilização (*Civilisation*) sempre abarca um aspecto cultural mais amplo (como quando falamos da civilização grega); cultura (*Kultur* ou *Cultur*) abarca um aspecto mais restrito (como quando nos referimos à cultura de uma nação). Não só: civilização tem comumente para Nietzsche um sentido negativo; o que não ocorre com o termo cultura (posição, aliás, que não dista da maneira pela qual os escritores da época clássica interpretavam esses termos). E é negativo porque ele considera que a *Civilisation* traria limites para a livre expressão dos instintos. Ela erigiria um *corpus* normativo, a eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), que alteraria de forma definitiva a “natureza” do homem.

¹⁶ Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999, p. 29. Tanto é que quando Nietzsche se refere a uma cultura aristocrática ou nobre (*vornehmen Cultur*), a uma cultura europeia (*europäischen Cultur*), a uma cultura dos sofistas (*Sophisten-Cultur*) ou a uma cultura dos realistas (*Realisten-Cultur*), a uma cultura moura (*maurische Cultur*), cultura sempre é compreendida num sentido amplo, nunca numa oposição a civilização.

Eticidade não é nada outro (portanto, em especial, *nada mais!*) do que obediência a costumes, seja de que espécie forem; e costumes são o modo *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas onde nenhuma tradição manda não há nenhuma eticidade; e quanto menos a vida é determinada por tradição, menor se torna o círculo da eticidade. O homem livre é não-ético, porque em tudo *quer* depender de si e não de uma tradição (...) (*Aurora* # 9)¹⁷ .

Nos primórdios, uma razão surgiria (como maneira de dar condições de vida ao homem); uma linguagem, estruturada a partir dessa razão, ganharia forma; um pensamento (abstrato) seria possibilitado. O filósofo conclui que o homem seria tido como um animal doente quando longe de sua "natureza": "considerado de maneira relativa, o homem é o mais mal-sucedido dos animais, o mais enfermo, o mais perigosamente desviado de seus instintos" (*Anticristo* # 14).

Não cabe, contudo, segundo Nietzsche, querer saber se é possível "curar" o homem, pois esta condição doentia é inerente a ele (cf. *Para a genealogia da moral* II # 14). Mais ainda, o homem é necessariamente "doente" quando inserido numa civilização (*Civilisation*). Para além deste ser "doente" por ser civilizado, há um agravante: a cultura ou civilização ocidental é de fato doente, ou melhor, decadente, pois tem como seu "motor" o cristianismo. Contra a *Civilisation*, Nietzsche acalentou o projeto, que não levou completamente a termo, da transvaloração dos valores – tendo o mundo grego como paradigma. Na Grécia antiga, o

¹⁷ Nietzsche também não deixa de apontar a inflexão dramática da história da humanidade a partir da eticidade dos costumes. Tanto que encerra esse parágrafo da seguinte maneira: "Sob o domínio da eticidade do costume, a originalidade de toda espécie adquiriu má consciência; com isso, até o presente instante, o céu dos melhores é ainda mais ensombrecido do que teria de ser" (idem).

homem podia ser “doente”, mas a civilização (*Civilisation*) era sã. E disto os alemães, cuja formação filológica se deu em torno dos textos gregos, sabiam muito bem¹⁸. Assim, ao abordar a civilização, o que está em questão é, em primeiro lugar, a perda da inocência do homem e da humanidade, e, em segundo, a via que o ocidente tomou por ter em sua origem o cristianismo.

Também não é de outra maneira que hodiernamente se compreende *Kultur*. Freud, em seu *O mal-estar na civilização*¹⁹ (*Unbehagen in der Kultur*), entende cultura como “a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos”²⁰.

Há outrossim uma diferença entre os termos *Kultur* e *Bildung*: enquanto *Kultur* diz respeito a um agrupamento humano mais amplo (uma nação, por exemplo), *Bildung* se limita à formação de um indivíduo particular²¹. Isto fica

¹⁸ Como era possível ser sã e civilizado ao mesmo tempo? A civilização, por meio da eticidade dos costumes, não impedia o livre curso dos instintos humanos? A este respeito, o seguinte fragmento póstumo de Nietzsche é esclarecedor: “O domínio sobre as paixões, *não* seu enfraquecimento ou extermínio! Quanto maior é a força dominadora de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande pelo espaço de liberdade de suas paixões: ele é, porém, forte o suficiente, de modo que faz desses monstros seus animais domésticos” (fragmento póstumo 16 [7] da primavera-verão de 1888).

¹⁹ Tradução que comumente se usa em português neste caso: civilização vertendo o termo *Kultur*.

²⁰ Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974, III, p. 109. A esse respeito ver Blondel, Éric. “Nietzsche: a vida e a metáfora”. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. In: *Cadernos Nietzsche* 16. São Paulo: GEN, 2004, p.9.

²¹ W. v. Humboldt é um dos únicos que possuem uma posição diferente. Para ele, entre a *Kultur* e a *Bildung* há apenas uma diferença de grau. Posição esta a que até mesmo seu irmão, A. v.

claro quando, depois de lamentar que a *Bildung* alemã tenha sido confundida com uma cultura filistéia, Nietzsche define a *Kultur* como sendo “a unidade de estilo que se manifesta em todas as atividades de uma nação” (*Primeira consideração extemporânea* I # 1). Em suma, a *Bildung* se desenrola dentro de uma cultura/civilização, no caso, a cristã. Será assim numa empreitada individual, por meio da *Bildung*, num espaço e tempo determinados, que Nietzsche questionará a *Kultur* e a *Civilisation* em todas as suas dimensões²².

O sentido que o filósofo atribui à *Bildung* não difere da maneira pela qual o seu meio social a compreende. *Bildung*²³ é um conceito que evolui, modernamente, a partir do quadro político-social da Alemanha, desde os fins do século XVIII, estando enraizado numa realidade particular e fazendo sentido apenas no contexto alemão. Daí a dificuldade em vertê-lo para uma outra língua. Nele, expressa-se uma visão de mundo; tem, portanto, uma importância no nível ideológico, educacional, filosófico e

Humboldt se opõe (cf. *Civilisation – le mot et l'idée*. Centre International de synthèse. Paris: La Renaissance du Libre, 1930, p. 68-9).

²² Tanto que Nietzsche poderá afirmar que “os ápices da cultura e da civilização estão separados entre si: não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando, os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção; e, novamente, as épocas da voluntária e coerciva *dominação animal* (“civilização”) do homem foram tempos de intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas. A civilização quer algo diferente do que a cultura: talvez algo inverso...” (fragmento póstumo 16 [10] da primavera/verão de 1888).

²³ Apoiamo-nos amplamente aqui, nas observações que fazemos a respeito do conceito, no importante verbete *Bildung*, presente em Rudolf Viehaus. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 7 v., orgs. Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, v. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 4ª ed., 1992, p. 508-551. Há ainda de se citar o livro de Bruford, W. H. *The German Tradition of Self-Cultivation: “Bildung” from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

estético. Num fragmento póstumo, Nietzsche se pergunta “*Was ist Bildung?*” E, em sua resposta, elenca e comenta inúmeros tópicos: “alvo da cultura/formação”, “tarefa da cultura/formação”, “alvo da história (*Geschichte*)”, “filosofia e arte”, “perpetuar os espíritos superiores”, “a tarefa do homem cultivado (*Gebildeten*)”, “ponto de partida” e “viver as imagens estelares”. Neste fragmento, o filósofo insiste na importância do homem nobre para os seus contemporâneos, a necessidade de se ter a imagem de um nobre como ideal, a importância de agir e viver segundo os grandes espíritos, pois estes são os únicos que podem fazer da cultura/formação uma “potência de transfiguração” do homem. E o ponto de partida deve ser Goethe (cf. fragmento póstumo 8 [92] do inverno de 1870-71/outono de 1872)²⁴. Ainda a respeito do conceito *Bildung*, escutemos Hans Rosenberg:

Educação superior no sentido de *Bildung* (...) significava muito mais do que estudos superiores, gerais e especializados. Com certeza, *Bildung* exigia espírito disciplinado e conhecimentos acumulados, cada vez mais e melhor, porém, não menos do que isso, desenvolvimento de caráter e de personalidade. *Bildung*, portanto, implicava ênfase máxima na interioridade e na sensibilidade do coração: convidava o homem a procurar a felicidade em si mesmo orientando o conjunto de sua vida para a fusão harmoniosa de elevação espiritual, refinamento emocional, e perfeição mental e moral individualizada²⁵.

²⁴ Nos fragmentos póstumos do período, Nietzsche está a indagar sobre a cultura/formação atual, sobre os estabelecimentos de ensino e sobre a educação em geral.

²⁵ Rosenberg, Hans. *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy – The Prussian Experience 1660-1815*. Boston: Beacon Press, 1966, p. 162.

E nisto os romances de formação têm um papel fundamental. O leitor reproduziria vivencialmente as experiências das personagens, faria dos valores delas os seus, se identificaria com o autor. E por ser único, indivíduo singular diferente de todos os demais, se formaria de modo pleno como um autodidata²⁶.

O nascimento da *Bildung* deu-se nos pequenos Estados onde imperava o absolutismo ou o despotismo esclarecido, onde a aristocracia e o clero procuravam adaptar-se à razão e, por conseguinte, a ter uma atitude em que o esclarecer e o educar fossem sua marca distintiva. Se *Bildung* tinha um sentido de produção de uma forma exterior, com o Iluminismo há uma transformação em seu sentido (mudança esta que não será de pequena monta, como veremos), passando a ser ele a produção de uma forma interior ao humano – o que permitirá a aproximação de *Bildung* e *Erziehung* (educação).

Com Herder, o conceito de *Bildung* começa a se emancipar do de educação. Deixando de se colocar como a maneira pela qual se poderia, pela via da educação, obter no meio social os melhores fins, como a felicidade, *Bildung* passa a ter atrelada a si a idéia de autoformação do psíquico, do intelectual e do físico. Está assim desvinculada do ideário da *Bildung* qualquer finalidade pragmática, e mais ainda qualquer acontecimento revolucionário²⁷. Tanto que Goethe prefere uma emancipação político-social em que não haja um conflito entre a burguesia e a nobreza, apostando num entendimento²⁸. O romance de formação tem o papel de trazer essa emancipação

²⁶ Cf. *Der grosse Brockhaus*. Munique: F.A.Brockhaus Wiesbaden, 15^a ed., 1953, p. 121-122.

²⁷ Basta lembrarmos a conversa entre os dois garotos em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* em que põe em evidência o caráter não-utilitário da cultura (*Bildung*).

²⁸ Isto, digamos de passagem, não dará, *grosso modo*, em Habermas?

por uma via não revolucionária – aqui o teatro (o teatro-formação) tem um papel fundamental, pois a educação estética propicia a referida emancipação. Essa é a trilha que seguem Schiller e Lessing, assim como a geração do movimento literário pré-romântico *Sturm und Drang* (Tempestade e assalto).

A formação não é um “direito universal”. Ela é, como já adiantamos, privilégio de um segmento da sociedade; depende assim de uma condição social. E é desse modo que está presente em *Os anos de aprendizagem de Wilhem Meister* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*) de Goethe²⁹. Lá, a personagem principal, numa carta ao seu cunhado, Werner, assevera:

“(...) na Alemanha só a um nobre é possível uma certa formação geral, e pessoal, se me permites dizer. Um burguês pode adquirir méritos e quando muito formar seu espírito, mas sua personalidade se perde, faça ele o que quiser”³⁰.

Não é de modo diferente que Nietzsche pensa. Nem é à toa que atribui papel central ao nobre; e muito menos a sua aversão à *Bildungsbürgerum*. A burguesia culta do século XIX está mais próxima do erudito (*der Gelehrte*), figura que não deixa de ser um mero acumulador de saberes³¹. E aqui há um anacronismo e uma contradição. Ao afirmar que a personalidade de um burguês não se alterará, Wilhelm assume uma posição antiburguesa. Mas este projeto de formação não é o do *burguês* Wilhelm? Não é enfim um projeto burguês? E aqui reencontramos Nietzsche.

²⁹ Está também é a posição de Schopenhauer sobre a *Bildung*. Para ele, há um *gap* entre as massas e o homem de intelecto, especialmente o gênio (cf. Bruford, W. H., *idem*, p. 164).

³⁰ Goethe, J.W. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994, p. 286.

³¹ Cf. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino e Primeira consideração Extemporânea*.

Anacronismo: toda uma face aristocrática do mundo vem abaixo, numa velocidade inaudita; os valores nobres são atropelados pelo desenvolvimento do moderno sistema produtor de mercadorias – a harmonia que rege o homem bem formado, de personalidade plena, se esfacela. Não há mais como aspirar a uma formação integral num mundo em que a divisão do trabalho e a especialização dão as cartas; não existe mais possibilidade de resgatar os valores aristocráticos num mundo em que os valores econômicos estão em primeiro e único plano. A elite culta se vê rapidamente, a partir de meados da década de 70, questionada pela burguesia e pelos proletários; ela se vê de repente sem lugar no meio social, ou melhor, sem o seu lugar. O poder que possuía dentro da burocracia estatal esvazia-se; as universidades começam a se abrir para os estudos técnicos, as escolas deixam de ter um currículo clássico, a educação elementar se massifica³². A unidade de estilo não é mais possível, daí a posição anacrônica de Nietzsche em querer sustentar uma determinada concepção de cultura num mundo sem qualquer tipo de unidade.

Contradição: Nietzsche não era um nobre, mas um burguês (do espírito). Investia, portanto, contra o seu segmento social (com conhecimento de causa, por conseguinte), para se pôr para além dele.

³² Noutros termos Gerd Borheim aponta para o fim dessa face pré-moderna do mundo. "O globo terrestre não era apreendido como unidade espacial e temporal. Realmente, o próprio conceito de cultura universal é criação burguesa; o conceito de *Weltliteratur*, literatura universal, por exemplo, foi forjado por Goethe. Mas era justamente aquele relativo isolamento em que viviam as culturas tradicionais que garantia a unidade e a preservação de um estilo [lembramos que numa de suas primeiras definições de cultura Nietzsche afirma que ela é unidade de estilo]. Nos tempos modernos, verifica-se o contrário: pluralidade e internacionalização de estilos, num processo de renovação, que se pretende sempre surpreendente" (Bosi, A. (org.) *Cultura brasileira. Tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Zahar/Funarte, 1987, p. 25).

Com esta pesquisa, “Em busca de um lugar ao sol”, procuramos investigar se, por meio de um aparato conceitual (dos mais refinados, assentamos), Nietzsche buscaria uma ascensão social, um reconhecimento público. “Pois bem, tenho uma inclinação irresistível por essa formação harmônica de minha natureza, que me é negada por meu nascimento”, diz Wilhelm³³. O mesmo ocorre com Nietzsche, que não vacila, a nosso ver, em aspirar ao andar superior. Wilhelm escolheu o caminho do teatro; Nietzsche, que não é nenhuma personagem de um romance de formação, trilhará seus *Holzwege*. Ambos, no entanto, estarão presos à vida burguesa que tanto recusavam. É dessa maneira que procuraremos questionar a opção que o nosso filósofo fez pela *Bildung*.

*

Como recurso metodológico, adotamos a periodização da obra de Nietzsche em três momentos: num primeiro, caracterizado como pessimismo romântico, os escritos de 1870 a 1976, do *Nascimento da tragédia* às *Considerações Extemporâneas*; num segundo momento, tido como positivista, os textos de 1876 a 1882, de *Humano, demasiado humano* à quarta parte da *Gaia ciência*; e, por fim, os livros do período da transvaloração dos valores de 1882 a 1888, de *Assim falava Zaratustra* ao *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dioniso*³⁴.

³³ Goethe, J.W. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994, p. 288.

³⁴ De forma lacônica: não existe um consenso entre os comentadores no que tange à periodização. Deleuze, Kaufmann e Schacht não adotam periodizações. Andler, Löwith, Marton, Clark periodizam a obra de Nietzsche de maneiras diferentes. Estes convergem, no entanto, no que tange ao caráter puramente metodológico da periodização. Seguimos, neste ponto (como em outros), Marton (Cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora da UFMG, 2ª ed., 2000, p.34-38). Em nosso trabalho não levaremos em conta

Acreditamos que a questão da cultura/formação (*Bildung*) perpassa, aglutinando todos os temas, esses três momentos da obra. Essa posição diverge das dos comentadores que, de um modo geral, colocam a cultura/civilização (*Kultur*) como o eixo principal articulador dos demais temas. E isto porque eles privilegiam na maior parte das vezes, de uma maneira ou de outra, o embate entre cultura e natureza, a tensão entre normas estabelecidas e a ação humana, a falta de correspondência entre a moral e a “essência natural” do homem.

Ao analisar os termos *Kultur*, *Civilisation* e *Bildung*, em seu *Nietzsche, le corps et la culture*³⁵, Éric Blondel comete, a nosso ver, alguns equívocos: 1) Ele distingue o homem cultivado e o filisteu, a partir da oposição *Kultur* e *Civilisation*³⁶. Consideramos que tal distinção em Nietzsche deveria fazer-se a partir da oposição *Kultur/Zivilisation* e *Bildung*, tanto que o termo que o filósofo forjou para criticar os filisteus da cultura foi *Bildungsphilisters*. 2) O comentador afirma que *Bildung* possui também um sentido coletivo – no que discordamos (Cf.

toda a produção filológica, composta de textos que o filósofo redigiu entre 1864 e 1870.

³⁵ Blondel, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986; Nietzsche: a vida e a metáfora. Trad. Fernando Moraes de Barros. In: *Cadernos Nietzsche* 16. São Paulo: GEN, 2004, p.7-51.

³⁶ A respeito do termo “filisteu”, citemos a esclarecedora nota de Scarlett Marton: “O termo ‘filisteu’, que já aparece na Bíblia, passou a ser empregado no século XVIII, nos meios universitários alemães, para designar os estritos cumpridores das leis e dedicados executores dos deveres que execravam a liberdade gozada pelos estudantes. Personagem de bom senso, inculta em questões de arte e crédula na ordem natural das coisas, o ‘filisteu’ recorria ao mesmo raciocínio para tratar das riquezas mundanas e das culturais. O poeta Heine diria que le pesava, na sua balança de queijos, ‘o próprio gênio, a chama do imponderável’. Ao formular a expressão ‘filisteu da cultura’, é nessa mesma direção que Nietzsche caminha” (Marton, Scarlett. *Nietzsche, a tranvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 3ª.ed., 1996, p.18).

Blondel, E. idem, p.64). 3) Assevera ainda que *Bildung* e *Natur* se opõem. Pensamos que a oposição deveria ser entre *Civilisation* e *Natur*. Os textos de Nietzsche que Blondel utiliza para corroborar sua posição³⁷ parecem ir num sentido diferente (cf. Blondel, E. idem, p.65). Malgrado cultura/ formação e natureza terem sido colocadas como opostas, toda a argumentação do livro de Blondel gira em torno do conflito entre a civilização e a natureza, entronizado pela eticidade dos costumes, que teria resultado no afastamento do homem de si mesmo. Assim, Nietzsche tentaria reaproximar o homem de si mesmo, unir novamente homem e mundo. Para tanto, o filósofo contestaria a dualidade corpo-espírito e reinscreveria o homem na natureza, reduzindo-o (juntamente com a cultura/civilização) à dimensão corporal. Interpretando o mundo de forma metafórica, o corpo exerceria uma função epistemológica e ontológica em relação ao seu em torno, sem nunca se colocar fora dele.

Em seu *Nietzsche et le problème de la civilisation*³⁸, Patrick Wotling realiza um trabalho muito próximo ao do seu mestre, Blondel. Parte da doutrina da vontade de potência - cuja base são as metáforas que o corpo produz - para investigar a cultura. E como Blondel, acaba por mostrar que em Nietzsche há uma tipologia da cultura.

Blondel e Wotling consideram que o texto nietzschiano fornece todos os elementos para o questionamento da cultura; ainda mais, que apenas uma leitura imanente permite que o texto ganhe

³⁷ Os textos a que o comentador recorre são os seguintes: *Para além de bem e mal* # 230; *Ecce Homo, O nascimento da tragédia*, ## 7 e 8, *Anticristo* # 49, dentre outros.

³⁸ Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 2a. ed., 1999.

inteligibilidade³⁹. Concordamos com esta posição, mas acreditamos também que a análise da cultura se restringe, neste caso, ao embate entre a cultura/civilização e natureza. A *Bildung* não tem como ser tocada a partir de uma leitura estritamente imanente.

Sarah Kofman considera os conceitos *Bildung* e *Kultur* intercambiáveis. Ao analisá-los nas três *Considerações Extemporâneas*⁴⁰, acaba por concluir que existe mais de um conceitos de cultura nestes textos, ou melhor, que “existe apenas uma série de metáforas reunidas umas às outras, que deslocam cada uma o sentido habitual da outra. Nenhuma é privilegiada, nenhuma é *própria*” (Kofman, S. idem, p.104-5). Numa palavra, reduz toda a crítica de Nietzsche a um jogo de linguagem inocente.

Duncan Large afirma que o conceito de cultura em Nietzsche é tributário de Burckhardt⁴¹, no que replicaríamos dizendo que houve outras influências: Stendhal⁴², Goethe, além de Schopenhauer e Wagner. Mas qual seria este conceito? Large traz a conhecida definição que encontramos na primeira *Consideração Extemporânea*: “cultura [*Kultur*] é, antes de tudo, unidade de estilo em todas as expressões da vida de um povo”. Ou em suas palavras: “uma obra de arte orgânica e coletiva” (Large, D. idem, p.21), “uma maneira de ser” (Large, D. idem, p.22). Trata-se aqui da cultura/civilização, enquanto a *Bildung* fica, segundo

³⁹ Cf. Blondel, E. idem, p. 21-61; Wotling, P., idem, p. 37.

⁴⁰ Cf. Kofman, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. Trad. Milton Nascimento. In: Marton, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p.71-109.

⁴¹ Cf. Large, Duncan. “Nosso maior mestre”: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. In: *Cadernos Nietzsche* 9. São Paulo: GEN, 2000, p.3-39.

⁴² Cf. Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, idem, p.31.

ele, atrelada à educação (*Erziehung*) (Large, D. idem, p.23) – o que, a nosso ver, não ocorria com Nietzsche.

Ao analisar o pensamento nietzschiano em seu *Nietzsche e o círculo vicioso*⁴³, Pierre Klossowski é um dos poucos comentadores que não separa o texto filosófico da vida do pensador⁴⁴. Para ele, uma leitura imanente da obra poucos frutos produziria. Dados os conflitos internos que o filósofo teria vivenciado por estar em desacordo com o seu mundo, o comentador pode concluir que ele fora levado, necessariamente, a um colapso psíquico no final da vida. Ao indagar: “qual será o adversário, qual será o inimigo a ser abatido” (Klossowski, P. idem, p. 28), ele chama a atenção para o fato de que o combate contra o cristianismo e a moral (a cultura filistéia e burguesa deles decorreriam) teve de se dar em mão dupla, pois o inimigo era parte constitutiva daquele que desejava eliminá-lo. Os filósofos de até então apenas davam “caução à sociedade a que ele[s] pertence[m]” (Klossowski, P. idem, p. 25). Nietzsche seria diferente.

Na modernidade, segundo o comentador, com o desaparecimento da cultura vivida, tornou-se possível submetê-la a um tratamento conceitual (Cf. Klossowski, P. idem, p.21). É em busca dessa cultura vivida, não gregária e elitizada, que Nietzsche sai – busca de um “erudito ‘burguês’” que se sente culpado pelo crime que se comete contra a cultura (vivida). Crime este que é cometido pelos “pobres”. “*Sou ou não culpado de usufruir da cultura à qual*

⁴³ Klossowski, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

⁴⁴ Riehl havia caminhado nesta direção no primeiro capítulo de seu livro, “*Die Schriften und die Persönlichkeit*” (cf. *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*, idem). Entre nós, Scarlett Marton tem desenvolvido trabalhos em que aponta para a íntima relação entre reflexão filosófica e vivência, dentre eles “*Nietzsche, reflexão filosófica e vivência*”. In: *Tempo Brasileiro* 143. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000, p. 41-54.

não tem acesso a classe pobre?" (Klossowski, P. idem, p.30). Ora, a moral cristã teria fomentado a crença da igualdade social. O problema é que a cultura só floresce quando há desigualdades. Daí a escravidão ser fundamental para a cultura (cf. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, "O Estado grego").

Klossowski explora magistralmente essa "culpa da consciência em relação a si mesma" (Klossowski, P. idem, p. 34) que estaria em ebulição na pessoa Nietzsche. Até este ponto colocamo-nos ao seu lado. Afastamo-nos, entretanto, da maneira pela qual essa culpa seria vencida. Nietzsche colocaria abaixo o alicerce sobre o qual a civilização ocidental se assenta: o pensamento lógico. E desta forma desarticularia a linguagem e a consciência, abrindo caminho para que uma cultura dos afetos afluísse. A nosso ver, Nietzsche não foi tão radical assim; como já dissemos, teria ficado preso, *malgré lui*, à cultura burguesa.

*

Este trabalho organiza-se em quatro partes. Na primeira delas, pretendemos investigar os obstáculos com que Nietzsche se depara na sua tarefa de manter o ideário da cultura/formação: a chamada "crise de Kant" (que teria dado um novo curso à teoria do conhecimento com a postulação de um fenômeno e de uma coisa em si) e do assim nomeado "atraso alemão" (que seria de ordem política e econômica). Na segunda, contamos tratar das primeiras soluções que o filósofo propõe para esses problemas: a maneira pela qual ele coloca a distinção entre fenômeno e coisa em si em outras bases e a defesa da unidade européia como forma de lidar com o "atraso alemão". Na terceira parte, esperamos examinar os novos contornos que Nietzsche atribui à teoria do conhecimento e a sua nova visão sobre

questões de ordem política, expressa na idéia de uma “grande política”. Intentamos assim mostrar como o filósofo procurou encontrar um caminho para manter o ideário da cultura/formação, ao tentar superar as dificuldades que apontamos. Por fim, queremos sustentar a tese de que Nietzsche, com os seus posicionamentos teóricos, tinha por principal objetivo, com a defesa da cultura/formação, garantir posição de destaque para os chamados mandarins, dentre os quais ele se incluía, buscando assegurar a esse segmento da sociedade alemã as benesses e privilégios de que desfrutavam.

Niilismo: frente e verso

1. A “crise de Kant”

Com uma expressão muito marcante, Kleist pontua um dos principais problemas de seu tempo, legado pela filosofia kantiana e fomentado pelo pós-kantismo: a “crise de Kant”. E não é com outro problema que Nietzsche se ocupa; nem é outro que acompanha, para não dizer, subjaz, a questão da cultura/formação em sua filosofia. Como o filósofo mesmo nos diz a esse respeito: “[n]ossos Hölderlin e Kleist, e muitos outros com eles, foram destruídos por sua anormalidade e não puderam suportar o clima da assim chamada cultura/formação (*Bildung*) alemã” (*Terceira consideração extemporânea* # 3). E acrescenta logo adiante, mostrando ter conhecimento dos percalços desses malogros: “(...) a devastação e o desespero de toda a verdade (...), vivenciados como um efeito da filosofia kantiana” (idem). De fato, as experiências de vida dos dois poetas bem mostram que a “terra nova e bela” que desejavam atingir ficou distante⁴⁵.

Não é todo pensador que consegue suportar o impacto da filosofia de Kant, pois ela dilacera os espíritos mais fragilizados. Os poetas prediletos de Nietzsche, além de Heine, foram alguns deles. Somente aqueles que não passam de máquinas de “pensar e calcular” conseguem sair ilesos do “desespero da verdade” que esta filosofia traz (idem). E isto porque a “crise de Kant”, a partir da *Crítica da razão*

⁴⁵ Cf. também *Primeira consideração extemporânea* # 2 e fragmentos póstumos 27 [66] da primavera/ outono de 1873 e 25 [172] da primavera de 1884. Sobre os colapsos das vidas de Hölderlin, Kleist e Heine, ver Rudnystsky, Peter L. *Freud e Édipo*. Trad. Maria Clara Cescatto. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 126-144. E sobre a debilidade dos primeiros românticos em geral, ver Arantes, Paulo. “Origens do Espírito de contradição organizado”. In: *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 220 e segs.

pura, promoveu uma ruptura entre entendimento e razão, conceitos e idéias, fenômeno e coisa em si. Tornou irreconciliáveis sujeito e objeto, homem e mundo, espírito e natureza, trazendo para o primeiro plano, inevitavelmente, o Nada, “o desespero radical”.

Numa conhecida carta de 20 de março de 1801 à sua noiva, Wilhelmine von Zenge, Kleist faz saltar aos olhos a “crise de Kant”:

Se todos vissem o mundo por meio de lentes verdes, eles seriam forçados a julgar que tudo o que viam *era* verde, e nunca poderiam estar seguros de que seus olhos vêem as coisas como elas realmente são, ou se não estariam acrescentando algo de si próprios ao que vêem. E o mesmo acontece com o nosso intelecto. Nunca podemos estar seguros de que o que chamamos de Verdade é realmente Verdade, ou se apenas parece sê-lo para nós. Se apenas parece, tudo é uma luta em vão por uma posse que talvez jamais siga conosco até o túmulo⁴⁶.

Vejamos a procedência dessa “crise”. Kant tenta reestruturar a partir de novas bases o saber metafísico que sofria abalos de toda ordem. Entende, *grosso modo*, que metafísica era um conhecimento especulativo da razão que ultrapassava a experiência por meio de conceitos *a priori*⁴⁷; que era um conhecimento desvinculado do empírico, onde a razão tinha apenas um uso puro⁴⁸. Pretende assim

⁴⁶ Miller, Philip B. (org.) *An Abyss Deep Enough: Letters of Heinrich von Kleist with a Selection of Essays and Anecdotes*. Trad. Philip B. Miller. New York: Dutton, 1982, p.95.

⁴⁷ Cf. Kant, I. *Prolegômenos a toda metafísica do futuro*. Trad. Tania Maria Bernkopf. In: *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural: 1980, # 1 A 23/24.

⁴⁸ Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (A 2/5; B 7/9). Como se sabe esta é a tradução da segunda edição da *Crítica*.

transformar a metafísica numa ciência, malgrado as antinomias que ela engendrava⁴⁹, ou seja, colocá-la no mesmo trilho seguro das matemáticas, da lógica e da física. Critica os metafísicos, por conseguinte, por usarem a razão em questões que estavam para além da experiência e incorrerem de modo inevitável em respostas antinômicas. Procura saber se a razão conhecia alguma coisa *a priori* quando os objetos da experiência estavam em foco. Assim, julga que, para a metafísica alçar o *status* de ciência, um conhecimento puro devia ser possível. Não mais um conhecimento racional de objetos inteligíveis, mas um conhecimento puro dos objetos do mundo empírico.

Já nos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, Kant coloca a questão de saber o que a razão pode e o que não pode conhecer *a priori*⁵⁰. Estabelece os limites da razão, pondo fim às antinomias que resultam do uso incorreto que dela fazem os metafísicos dogmáticos (um uso da razão para além da experiência, sem o exame prévio da faculdade de conhecimento). Impede assim a possibilidade de conhecer *a priori* as coisas tal como elas são, como se fôssemos capazes de uma intuição intelectual, quando temos apenas intuições sensíveis.

E aqui é de extrema importância a distinção kantiana entre uma proposição analítica e uma proposição sintética. Quando usamos a razão especulativamente, as proposições devem ser analíticas e a partir das idéias⁵¹. Aqueles que pretenderam conhecer para além da experiência (os metafísicos dogmáticos), a partir de proposições *a priori* das matemáticas, incorreram no erro de acreditar ser

⁴⁹ Cf. idem, B 448 e segs.

⁵⁰ Cf. Kant, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, idem, Apêndice, A 212-213).

⁵¹ Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*, idem, A 736/B 764-5.

possível delas inferir novos conhecimentos. Mas as idéias da razão são princípios de sistematização do conhecimento, quando da aplicação das categorias do entendimento à diversidade sensível, e não se referem a nenhum objeto real⁵². Designam conceitos regulativos cuja possibilidade é lógica. Para provar a sua possibilidade real e garantir a pretensão da metafísica a um tipo específico de proposições sintéticas *a priori*, seria preciso que os objetos dessas idéias fossem dados numa intuição qualquer. Só que esta intuição não poderia ser sensível, porque estes objetos não são empíricos e porque neste caso as proposições não seriam *a priori*. Deveria ser uma intuição racional, intelectual. Mas nosso entendimento é discursivo e não intuitivo. Como saber algo *a priori* acerca das coisas em si mesmas antes que elas nos sejam dadas, se nosso conhecimento só é possível quando conceitos do entendimento se apóiam em intuições de objetos dados na experiência?

É nesse momento que Kant realiza a sua revolução copernicana. A intuição deixa de ser regulada pela natureza dos objetos e estes, por sua vez, passam a ser regulados por nossa faculdade de intuir⁵³. Sendo referidas a objetos por meio de seus conceitos, as intuições acabam por promover o conhecimento. Isto significa que podemos conhecer *a priori* aquilo que nós mesmos colocamos nas coisas – as intuições e os conceitos puros⁵⁴. Assim, dada a possibilidade de conhecer algo *a priori* acerca das coisas em si mesmas, podemos conhecer algo *a priori* acerca das coisas tal como as experimentamos. Com isto temos, de um lado, um objeto que é considerado como fenômeno (que recebe – ao ser dado na experiência – uma determinada configuração

⁵² Kant, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, idem, # 44 A 132.

⁵³ Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*, idem, B XVII.

⁵⁴ Cf. idem, B XVIII.

de nossa faculdade de cognição); de outro, um objeto considerado em si, independente das configurações dadas por nossa faculdade de cognição. Desse modo, conforme a tese do Idealismo Transcendental, só podemos conhecer fenômenos; as coisas em si são incognoscíveis. Só conhecemos representações, ou seja, só conhecemos objetos por meio de nossas representações⁵⁵.

A pedra-de-toque que mantém o Idealismo Transcendental, a distinção entre o fenômeno e a coisa em si, tem seus desdobramentos na Estética Transcendental. Esta não ficou isenta de trabalhos que, desde a primeira hora, não lhe pouparam críticas. Partindo do “problema da afecção” ou do estatuto da passividade/receptividade da sensibilidade, Jacobi, no apêndice de seu livro *David Hume, sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, elabora uma das mais duras críticas à distinção entre o fenômeno e a coisa

⁵⁵ Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*, B 518-19 dentre outras passagens. A inacessibilidade da coisa em si não decorre de um estreitamento do conhecimento; este pode continuar se ampliando. Confundir o acesso à coisa em si com o progresso do saber foi um dos equívocos de Engels, mostra Lukács. Ao procurar refutar a coisa em si, Engels recorre ao desenvolvimento científico: “‘A refutação mais flagrante dessa mania, como de todas as manias filosóficas, é a práxis, isto é, o experimento e a indústria. Se pudermos provar a validade de nossa concepção de um processo natural fazendo-o nós mesmos, produzindo-o a partir de suas condições e, além disso, colocando-o a serviço dos nossos objetivos, damos um fim à inapreensível ‘coisa em si’ kantiana. As substâncias químicas produzidas nos organismos vegetais e animais permaneceram como ‘coisas em si’ até o momento em que a química orgânica começou a prepará-las uma após outra (...).” Engels vem nos dizer que a coisa em si não reduz o conhecimento, não impede que a ciência avance ilimitadamente. No entanto, o ponto é outro: o conhecimento dos fenômenos, mesmo que de um conjunto abarcado, não deixaria de ser conhecimento de fenômenos, pouco importa a amplitude e aprofundamento do conhecimento dum determinado objeto (cf. Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.277). Voltaremos a esta “refutação” de Engels por Lukács num outro momento e por outras razões.

em si, apontando inúmeras dificuldades no empreendimento kantiano⁵⁶.

Para Jacobi, o idealismo transcendental, *noyau* da *Crítica da razão pura*, não admitia nada que não fossem representações, nem mesmo se pronunciava sobre qualquer coisa que se colocasse de maneira independente das representações. Analisando inúmeras passagens da *Crítica*⁵⁷, Jacobi pôde afirmar que, dada a defesa que Kant fazia do fenomenalismo, tudo o que estivesse fora do campo da representação era inacessível (todos os objetos que faziam parte da experiência - interna ou externa - eram fenômenos, aos quais tínhamos acesso apenas por meio de representações). As representações poderiam ser explicadas somente por outras representações.

É mais do que sabido que Kant não se colocava como um idealista a este ponto; algo era admitido por ele como tendo existência exterior - algo diverso da coisa em si⁵⁸, mas nada que se referisse ao espaço e ao tempo. Pois, a idealidade absoluta do espaço e do tempo, realizada a partir da síntese intuitiva da matéria e da forma dos fenômenos, encontrava-se num registro estritamente subjetivo, sendo efetiva somente enquanto formas reais da intuição interna.

⁵⁶ Cf. Jacobi, F. H. *David Hume Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. In: *Werke*. Reedição Darmstadt, Wissenchatliche Buchgesellschaft, 1976-1980, vol. II. Este apêndice, "Sobre o idealismo transcendental", de 1787, apareceu poucos meses antes da segunda edição da *Crítica da razão pura*. De qualquer forma, Jacobi sempre deu maior ênfase à primeira edição, pois considerava que nesta a tendência idealista tinha traços mais marcantes. Por outras razões, Schopenhauer irá também preferir a primeira edição à segunda.

⁵⁷ Sendo as principais o Quarto Paralogismo, o parágrafo sétimo da Estética Transcendental e a Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento.

⁵⁸ Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*, idem, A 372 e A 373.

E aqui está todo o problema. De um lado, há o objeto empírico, que existe em nós como representação; de outro, o objeto transcendental, que, embora recaia sobre ele o mais absoluto desconhecimento, é a condição externa de nossa representação. Como Kant poderia dizer que os objetos causam impressões nos sentidos, que produzem sensações e as subseqüentes representações, se a inteligibilidade requer que se tenha acesso a algo diferente das representações a fim de termos uma correspondência com a sensibilidade? Sem admitirmos que não podemos conhecer a coisa em si, não temos, conclui Jacobi, condições de saber a maneira pela qual os objetos nos afetam. O postulado realista na teoria da afecção vai supor a validade objetiva da nossa percepção de objetos externos ao sujeito, não só, mas também a validade objetiva das relações que estabelecemos pelo pensamento entre o fora e o dentro como efetivamente reais, não como estruturas formais. No entanto, a coisa em si como causa inteligível do fenômeno, entra em choque com o aspecto exclusivamente fenomênico do objeto empírico, encerrado na esfera da representação, já que o objeto transcendental não é passível de nenhum conhecimento objetivo⁵⁹.

Fratura exposta: falta um elo entre os objetos existentes e os objetos cuja existência é exclusivamente representativa. Em outros termos, seguindo Jacobi, podemos dizer que a auto-referencialidade ou autopercepção da razão, racionalismo e imanentismo no mais alto grau, retira da realidade o seu direito à existência, reduzindo-a ao nada; somente ao sujeito é dado o direito à existência⁶⁰. A

⁵⁹ A este respeito ver Rousset, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Vrin, 1967, p. 178-197.

⁶⁰ De forma emblemática podemos dizer que sem a coisa em si o edifício crítico não se mantém, mas com ela tampouco se sustenta. Não é à toa que Fichte dirá que é preciso salvar o "espírito" do sistema, em que pese os problemas da "letra".

esse problema crucial que Jacobi traz, Kant não dará uma solução⁶¹.

Ante o legado kantiano, será impossível não se posicionar. E é com a solução de Fichte, que converte a posição absoluta e originária do Eu na razão suficiente do ser e do pensar, que Jacobi se haverá. Em sua *Carta a Fichte* (1799), Jacobi dá às conseqüências da pedra-de-toque kantiana, pela primeira vez, a denominação de niilista⁶². Fichte teria sido aquele que levou mais longe a razão especulativa, submetendo ao “eu sou” todo o mundo fenomênico. É esse idealismo, de cunho fichtiano, que Jacobi considera niilista. É esse “espinosismo invertido” da *Doutrina da Ciência*. É essa Ciência que tem seu motor na “autoprodução de seu objeto”, haja vista que só conhecemos uma coisa quando a produzimos pela “imaginação” e suprimimos toda a dimensão de sua existência que está separada do “eu”, encaminhando o objeto para o nada.

Razão (*Vernunft*) tem por raiz perceber (*vernehmen*). A razão é portanto uma percepção que se percebe a si mesma, ou ainda, a razão pura percebe a si mesma. A filosofia da razão pura é assim um processo químico, graças ao qual tudo o que se encontra fora dela é aniquilado⁶³.

⁶¹ Jacobi havia enviado a Kant um exemplar de seu trabalho com as críticas que fez à primeira *Crítica*; críticas estas a que Kant responde no prefácio à segunda *Crítica*: “permanece sempre um escândalo da filosofia e da razão humana em geral ter de admitir simplesmente por *crença* a existência de coisas fora de nós” (cf. *Crítica da razão pura*, idem, B XXXIX).

⁶² Cf. Jacobi, F. H. “Jacobi an Fichte”. In: *Werke*, reedição Darmstadt, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1976-1980, vol. III. Na tradução francesa, “Lettre à Fichte”. In: *Oeuvres philosophiques*. Trad. J.-J. Anstett. Aubier: 1946, p. 327-331.

⁶³ Jacobi, F. H. “Lettre à Fichte”, idem, p. 313.

Fichte teria “destruído” com seu acosmismo o referente, libertando-o, por meio da Reflexão, de toda representação. Assim, tanto no apêndice ao seu livro *David Hume, sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, como em sua *Carta a Fichte*, Jacobi aponta as conseqüências da redução do infinito ao finito e da eliminação desse mesmo finito pelo pensamento transcendental-dialético no momento mesmo em que o conhecimento ocorre, transformando-o num nada⁶⁴.

Nietzsche não conhecia os antecedentes da história do niilismo; não sabia que Jacobi fora o primeiro a ver niilismo na *Crítica da razão pura* de Kant⁶⁵. Ele se dá conta dos desdobramentos da “crise de Kant” e do forte impacto que ela causa nos espíritos fragilizados, por meio de seus poetas prediletos e não por intermédio de Jacobi, apesar deste ter tido publicadas suas obras por Fleischer, em Leipzig, entre 1815 e 1825⁶⁶. O fato é que, a partir de agora, não há como deixar de lidar com esta crença: a de que “não existe verdade alguma; de que não existe qualidade absoluta das coisas, de que não existe ‘coisa em si’”, pois “isso é niilismo e, na verdade, o niilismo mais extremo” (fragmento póstumo 9 [35] do outono de 1887).

⁶⁴ Sobre a relação de reciprocidade entre niilismo e idealismo, ver ainda Müller-Lauter, Wolfgang. “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. N. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen”. In: Schwan, Alexander (org.). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, 1975, p.113-163. Ver ainda a esse respeito o primeiro capítulo da segunda parte, “Nihilisme et idéalisme”, do livro de Souche-Dagues, Denise. *Nihilismes*. Paris: PUF, 1996.

⁶⁵ Cf. afirma Heidegger, M. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1961, t.II, p. 31. Ver ainda Casares, Manuel Barrios. *Hölderlin y Nietzsche: dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*. Sevilla: Reflexión, 1992, p. 29.

⁶⁶ Cf. Portales, Gonzalo. *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política*. Santiago: Universidad Arcis, 2002, p. 133, nota 23.

2. O aprofundamento da “crise de Kant”

É necessário lembrar, mesmo *en passant*, de forma a ressaltar a maneira pela qual Nietzsche ultrapassa o niilismo, que Hegel considera inacabado o modo pelo qual o niilismo surge na pena de Jacobi. Uma dialética interrompida entre o infinito e o finito, o sujeito e o objeto. Interrompida, inacabada ou incompleta: isto porque somente a existência do objeto do conhecimento era suprimida; faltava a supressão do seu outro: o sujeito do conhecimento. Dito numa chave “lógica”, importava, para Hegel, apenas o nada Absoluto, donde tudo vem⁶⁷. Com um intento similar ao que Fichte esboçava na *Destinação do homem*⁶⁸, o Absoluto viria como meio de barrar a força dominadora do “eu”, permitindo que se ultrapassasse o primado do uso teórico da razão e se abrisse espaço para o seu uso prático. Hegel, no entanto, incorreria num “pecado” que, ao ver de Nietzsche, não teria como ser perdoado.

Hoje em dia, depois do que Kant escreveu, é arrogância, é ignorância propor à filosofia, como fazem em especial os teólogos mal instruídos que querem brincar de filósofos, a tarefa de apreender o Absoluto com a consciência – por exemplo, na forma que Hegel utiliza: *o Absoluto está presente, como poderíamos ir procurá-lo?* (*A filosofia na época trágica dos gregos*, I).

Vemos aí, com todas as letras, Nietzsche utilizando Kant para combater Hegel. Estranho? Não se lembrarmos que

⁶⁷ Cf. Arantes, Paulo. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 243 e segs.

⁶⁸ Cf. Fichte. *La destination de l’homme*. Paris: 10/18, 1965, p. 181 e segs.

ele entra em contato com o pensamento de Hegel por meio do anti-hegelianismo de Schopenhauer. Hegel foi um “mau cristão”: assim terminam as passagens do complemento ao *Mundo como vontade e representação* em que a História é duramente criticada.

Esses filósofos historiadores de que falo, esses glorificadores são inocentes realistas, imbuídos de eudemonismo, otimismo, de espírito raso (...); mas esses são, na verdade, maus cristãos, pois a essência, o verdadeiro espírito do cristianismo, como do bramismo e do budismo, consiste em reconhecer o nada dos bens terrenos, em desprezar e voltar seus olhares para uma outra existência, que é completamente oposta àquela daqui: eis pois, digo, o espírito e o alvo do cristianismo (...)⁶⁹

A filosofia hegeliana seria atravessada pelo cristianismo, pois iria para além dos limites possíveis do conhecimento ao postular o Saber Absoluto. Esqueceria que as representações passíveis de cognição se desvinculam da realidade das coisas, que o conhecimento tem apenas como conteúdo a sua própria atividade. Se para a filosofia tradicional a separação entre pensamento e conhecimento se resolve na posse da verdade, agora a recuperação do “universo” abolido é impossível. O entendimento não pode concluir da representação a realidade do objeto, da essência a existência, da idéia o ser. Hegel, por sua vez, tentou com sua teoria da História sobrepor-se ao ponto de vista kantiano do entendimento, propondo-se a devolver à razão a capacidade não só de pensar os objetos como reais, mas também de conhecê-los em sua realidade.

⁶⁹ Schopenhauer, A. Complemento ao terceiro livro. In: *Le monde comme volonté et représentation*. Trad. J. A. Cantacuzène. Paris/Bucarest: Librairie Académique Didier/ Librairie Sotschek & Cie s/d., p. 671.

Recusando as posições de Kant, que teria levado a cabo uma crítica do conhecimento que só estabelece limites, Hegel tinha o intento de levar a filosofia transcendental, para além do papel crítico, até conclusões sistemáticas. Desse modo, ele estava longe de aceitar que a razão cumpria apenas um papel instrumental, quando aspirava à configuração de um sistema da razão como saber absoluto, capaz de recuperar a realidade, perdida pelo entendimento, ao integrar os objetos do conhecimento na totalidade donde se realiza a coincidência efetiva do sujeito e do objeto. Esse saber absoluto capaz de superar a incognoscibilidade kantiana da coisa em si só seria possível a partir da concepção da totalidade do real como autoconsciência (*Selbstbewusstsein*), reintegração do que é em si mesmo como realidade que ela mesma tem como extensão.

De nada adianta Kant ter demonstrado, com a penetração e a profundidade mais raras, que a razão teórica nunca pode elevar-se até objetos fora da possibilidade da experiência. Esses senhores não se preocupam nem um pouco com semelhante coisa, mas ensinam sem hesitar, há cinquenta anos, que a razão tem conhecimentos diretos absolutos, que ela é uma faculdade naturalmente fundada na metafísica da experiência, reconhece diretamente e capta seguramente o supra-sensível, o bom Deus e tudo o mais⁷⁰.

Introduzindo, deste modo, o ponto de vista histórico na teoria do conhecimento, Hegel crê viável a efetiva supressão da oposição entre idéia e coisa, sujeito e objeto, própria do conhecimento das ciências da natureza que serve de modelo a Kant e que impede a identidade entre

⁷⁰ Schopenhauer, A. *Filosofia e filósofos*, idem, p. 98. Vale lembrar que, se Schopenhauer tem apreço pela Estética Transcendental, Hegel, por sua vez, tem apreço pela Dialética Transcendental, haja vista o tratamento que confere às provas da teologia racional, com a retomada do argumento ontológico.

pensamento e ser. Pois, no conhecimento histórico, o objeto não é estranho nem está separado do sujeito que conhece. De modo que essa identidade entre pensamento e ser, assinalada pela tradição como “ideal” de verdade – pois sua realização absoluta só teria lugar em Deus –, se mostra agora alcançável também para a razão humana no conhecimento histórico, compreendido à luz da concepção do vir a ser como Espírito Absoluto. A “crise de Kant” estaria, desta perspectiva, resolvida.

No entanto, Nietzsche considera que o Espírito Absoluto faria agora as vezes de Deus, mas de um Deus demonstrável, completamente passível de conhecimento.

O espírito é a idéia que vai se destacando e se realizando; no processo, no vir a ser, se manifesta um contínuo progresso dessa idéia em que se crê (...) Deus demonstrável, mas como algo que vem a ser e nós entramos nele com nossa necessidade de ideal (fragmento póstumo 9 [22] da primavera de 1888).

Um passo atrás de Kant? Sem sombra de dúvida, no ver de Nietzsche; o Espírito Absoluto, que é a totalidade dos seres, se consuma em Deus. E a história é esse processo em que o Espírito Absoluto atinge seu objetivo ao tomar consciência de si. Em Kant, a distinção entre númeno e fenômeno faz com que Deus reapareça subrepticiamente na *Crítica da razão prática*, mas aos moldes platônicos, isto é, como um ser à parte deste mundo no qual nos encontramos (que sequer era considerado como estando vindo a ser); em Hegel, pelo contrário, Deus se tornou um ser imanente a este mundo (agora sim visto em movimento). No entanto, considera Nietzsche, Hegel pouco se diferencia de Kant ou de Platão, malgrado o fato de que o ser balizador do mundo não se encontra mais fora dele e sim nele próprio. Em suma, se havia uma desvalorização do mundo, ela continuou a

existir (cf. *idem*). Razão suficiente para, em termos nietzschianos, considerarmos a presença do niilismo mais do que atuante.

Para Hegel, apenas no fim do itinerário do Espírito, da odisséia da consciência, cujos avatares ele narra na *Fenomenologia do Espírito*, o saber absoluto, a verdade, é possível. E a perfeita autoconsciência do absoluto é esse resultado cuja *necessidade* deve ser expressa na unidade do sistema. O argumento de Nietzsche (de lavra kantiana) contra o plano de Hegel é este: o conceito hegeliano de totalidade, no qual se expressaria a identidade do pensamento e do ser, ao mesmo tempo que a diversidade se organizaria em sistema, nada mais é que uma recaída no argumento ontológico rebatido por Kant. Para superar o criticismo, Hegel tem de compreender a atividade de cognição em referência a um nível ontológico que não é o da simples abstração, mas o de um pensamento absoluto em que o ser se atualiza plenamente. Aquela identificação entre pensamento e ser enquanto absoluto, que a metafísica neoplatônica situava na origem radical, como primeira emanção do Uno transcendente, é posta agora como conclusão de um processo histórico, mas cuja necessidade resulta das exigências abstratas da lógica. O progresso do espírito que se efetua por meio de uma sucessão de momentos nada mais é do que uma sucessão de abstrações.

Em suma, Nietzsche assinala, no hegelianismo e em seu novo modo de postular a unidade de pensamento e ser, o vício característico do racionalismo metafísico: acredita que os princípios lógicos concernem à realidade do ser e que, portanto, representam imperativos incondicionais para a consecução da verdade. Em que se baseia esta crença? Os princípios lógicos, inclusive o princípio dialético do vir a ser de Hegel, expressam a realidade ou são tão somente meios de fixar e dominar um mundo com fins práticos? “Para

poder afirmar o[s] primeiro[s], seria preciso conhecer o ser. Posto que esse não é nosso caso, os princípios lógicos não constituem um critério de verdade, mas um imperativo sobre o que para nós deve ser tido por verdadeiro” (idem).

Assim, o impressionante esforço empreendido por Hegel para recuperar o mundo, inacessível do ponto de vista do entendimento em Kant, não atinge seu objetivo central. A dialética não logra o saber absoluto, nem responde a uma lei ontológica como fundamento da verdade. Para Nietzsche, o sentido crítico não pode tolerar a elevação a leis necessárias, mas somente a frágeis postulados. Por conseguinte, a exigência de absoluto que nosso pensamento expressa não traduz uma efetiva necessidade do espírito infinito; não seria – perguntemos – assim uma simples tendência de nossa subjetividade? Não resultam os objetos do conhecimento meras criações mentais, como nos havia advertido Kant?

Pois bem, Hegel, ao ver de Schopenhauer, é um dos “fanfarrões” (nos termos de Lebrun) que querem pôr abaixo o interdito kantiano e revelar a coisa em si. Na citação do um fragmento póstumo que trouxemos acima, é exatamente essa posição que Nietzsche advoga. A História que Hegel concebe é a peça essencial para fornecer inteligibilidade às coisas. Nietzsche critica Hegel, assim como faz Schopenhauer, utilizando-se do pensamento kantiano, sem, no entanto, poupar Kant. Vemos que até este momento a História permanece intocada. Embora Deus já tenha se feito presente no Espírito absoluto no momento da reconciliação, o “motor” desse processo está à espera de ser esmiuçado⁷¹.

⁷¹ É de interesse notar que se a *Teodicéia* de Leibniz pode ser rapidamente ligada à metafísica, bastando para tanto que se observem seus intentos, a nova teodicéia, a Filosofia da História, também deverá ter o mesmo fim, isto é, deverá ser mais uma elucubração metafísica, mas por razões outras. Em Hegel não há um processo programado que se desdobra a partir de uma noção completa já formada; não há, portanto, um intelecto

Não é nosso objetivo aqui esmiuçar o conceito hegeliano de História; queremos apenas apontar tópicos fundamentais relativos à História, presentes na *Segunda Consideração Extemporânea*, como meio de dar contorno às posições de Nietzsche em seu embate contra Hegel. Como já dissemos, suas posições têm como procedência o anti-hegelianismo de Schopenhauer. Deixaremos então as pontuações sobre a História saírem da boca de Schopenhauer e da boca de Nietzsche, isentando-nos de verificar, o que aliás Lebrun já fez, a pertinência delas em relação ao texto hegeliano. Deixaremos ainda que o próprio Nietzsche nos aponte as “falhas” da leitura de Schopenhauer, ou melhor, o seu curto alcance.

O que é o hegelianismo para Schopenhauer? “(...) um grosseiro e banal realismo que toma o fenômeno do mundo pela coisa em si e supõe que se trata antes de tudo de personagens e acontecimentos”⁷². É o culto do fato bruto, de um saber histórico que deixa o homem sem fundamento, sem a crença no eterno e permanente ao postular um vir a ser soberano. Não é à toa que n’*O mundo como vontade e representação* Schopenhauer aconselhe Hegel a ler Platão, para desvencilhar-se desse “banal realismo”, desse

divino, dotado de poderes, que engendrou os acontecimentos, mas apenas o comentário da Revelação do processo. Nele, a História do Mundo não será mais uma prova da existência de Deus, mas apenas a Revelação Dele. Os “decretos da sabedoria divina” em Leibniz, o próprio Hegel já havia identificado (Cf. Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 37). E disto Nietzsche bem sabia, desde o primeiro momento em que entrou em contato com a polêmica anti-hegeliana por meio de Schopenhauer. (Diametralmente oposta à posição de Lebrun, é aquela advogada por Paulo Arantes a respeito da Filosofia da História. Cf. “Nota sobre a Crítica da Filosofia da História”. In: *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, pp.371-386).

⁷² Cf. Schopenhauer, A. Complemento do terceiro livro. In: *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. J.A. Cantacuzène. Paris/Bucarest: Librairie Académique Didier/ Librairie Sotschek & Cie, s/d., p. 670.

“idealismo”. Nietzsche, no entanto, não o acompanha nesse ponto; ainda fortemente sob o impacto do romantismo, ele prefere ver uma saída por meio da arte. Nem por isso, abandona a inspiração kantiana que orienta as críticas de Schopenhauer. Tanto é que na *Terceira Consideração Extemporânea* lamenta que a filosofia crítica não tenha exercido o “desespero da verdade” sobre um número maior de espíritos, que não tenha levado a um niilismo, mesmo que incipiente, quando se depara com uma “verdade” regida apenas pelo fenômeno. Lamenta ainda que, por essas razões, não se dê um passo além, qual seja, o de tomar consciência de que (e aqui segue Schopenhauer) os limites que a coisa em si impõe à razão, ao colocar as ciências no registro apenas da aparência, abrem a possibilidade de uma cultura trágica. A esse respeito, escutemos Nietzsche:

Recordemos então como, graças a Kant e a Schopenhauer, o espírito da *filosofia alemã* se viu em condições de liquidar o prazer satisfeito com si mesmo do socratismo científico, demonstrando quais são os seus limites – e como essa demonstração suscitou uma concepção incomparavelmente mais séria e profunda dos problemas éticos e da arte, a qual podemos definir, sem sombra de dúvida, como sendo a sabedoria dionisiaca posta em conceitos (*O nascimento da tragédia* # 19).

Lembremo-nos, no entanto, que Nietzsche, no prefácio a *Aurora*, se afasta radicalmente de Kant e de Schopenhauer. E isto porque percebe que tanto Kant como Hegel fazem parte de um mesmo movimento, apenas com sinais trocados – algo de que seu mestre não havia se dado conta. De um lado (Kant), o saber é limitado em nome de uma razão prática; de outro (Hegel), a História tem o vir a ser como sua Verdade. A crítica a Hegel (via Schopenhauer) por ter violado a coisa em si ao tentar dar a ela inteligibilidade

girava em torno do mesmo ponto: do saber (saber crítico *versus* saber absoluto). Em suma, o saber permanecia, nesta querela, intacto.

Kant: um império de valores morais, de nós arredado, invisível, efetivo – Hegel: uma evolução demonstrável, o império moral tornando-se visível. Não queremos ser enganados nem da maneira kantiana nem da hegeliana – não acreditamos, como eles, *na moral, e por isso não precisamos mais fundar uma filosofia a fim de conservar os direitos da moral* [grifo nosso]. Não é por esse aspecto que o criticismo e o historicismo ainda nos atraem. E portanto será que eles ainda nos atraem? (fragmento póstumo 2 [195] do outono de 1885/ outono de 1887).

De um lado, o Absoluto é posto como invisível (a coisa em si); de outro, como visível (a História). Tal movimento que permitirá vermos como ambos os saberes (crítico e absoluto) sempre estiveram de mãos dadas só será plenamente compreensível a partir do instante em que fizermos as devidas observações sobre *Historie* e *Geschichte*.

No entanto, na *Segunda consideração extemporânea*, ainda sob o impacto das posições schopenhauerianas, ao atacar a História hegeliana, são outros os pontos de partida que Nietzsche assume. Curioso vermos que a imagem que ele tem de Hegel não é utilizada para a crítica ao historicismo.

Schopenhauer considera que a História é a completa divinização do contingente, a sacralização do efêmero. Não compreende que a constituição do Espírito é feita a partir do movimento das mudanças. A História do mundo não é uma investigação do passado, mas apenas um discurso da supressão do que veio a ser na atualidade, resultando não

num progresso, mas numa clarificação. Escutemos Schopenhauer:

O filósofo não mais compartilhará a crença do vulgo em que o tempo possa trazer-nos algo realmente novo ou significativo; não tem mais cabimento conceber que algo possa, por si ou por meio de si, culminar no absoluto (...) ⁷³.

Nada mais equivocado para Nietzsche. A História do mundo não é algo que vem a se constituir enquanto somatória de acontecimentos, divinizando o que muda, o efêmero; tampouco é a totalização do Espírito que eterniza os acontecimentos. Schopenhauer confunde aqui *Geschichte* e *Historie*. O vindo a ser dos acontecimentos está sob o guarda-chuva do Conceito, e não o contrário (nada culmina no Absoluto, como Schopenhauer afirma), não podendo assim ser divinizado, visto que seria aceitar a existência de um Absoluto fora do tempo. E é esse erro que Nietzsche não comete na *Segunda consideração extemporânea*, tanto que pode, naquele momento, interpretar Hegel como Schopenhauer sem seguir seu mestre na crítica ao “historicismo” hegeliano. O que não é de pouca monta, muito pelo contrário. Para sermos mais precisos, e adiantando uma conclusão, aliás já posta, Nietzsche apaga as diferenças entre *Geschichte* e *Historie*. Olhemos no pormenor.

Perseguindo a crítica de Schopenhauer a Hegel, que com a história pretendia dar inteligibilidade ao vir a ser, acabando com o mistério guardado a sete chaves da coisa em si, Nietzsche, que já concordara com Schopenhauer, altera substancialmente sua posição. Ele muda de foco as observações sobre o vir a ser: o ponto passa a ser a “totalização” que o Espírito realiza. Não cabe mais indagar

⁷³ Schopenhauer, A. *Le monde comme volonté et représentation*. Paris: PUF, p. 236.

pelo caráter daquilo que muda sem antes investigar aquilo que totaliza, que, por já ser total (Absoluto), só teria de ter seu percurso revelado. A compreensão de Schopenhauer é aqui posta de ponta cabeça. São os acontecimentos do mundo que estão sob o guarda-chuva do Absoluto. Nietzsche pode então perceber que a *Geschichte*, ao dissolver o que veio a ser, anula o passado, ou seja, radicaliza a *Historie*, que apenas o nega ao considerá-lo isolado no tempo, inacessível à vida hodierna, diferentemente da *Geschichte*, por não ter sido dissolvido e, por conseguinte, se fazer presente.

Nietzsche se afasta aqui de Schopenhauer que considera Hegel um apologeta do vir a ser⁷⁴. A História do mundo, como quer Hegel, é a dissolução do que veio a ser, ou melhor, colocando nos devidos termos, diria Nietzsche, é o repúdio do que veio a ser, já que ela se dissolve no presente. Fácil foi para Schopenhauer criticar a História do mundo, entendida erroneamente, como *Historie*. Hegel não está interessado no que muda, não sacraliza o efêmero, pois para ele “a História nada tem a fazer *com o que muda*, ela lida com o que está atualmente vivo”⁷⁵; ele se interessa sim pelo desaparecimento do que muda, pois por meio dessa negatividade o passado pode dissolver-se no presente. Basta lembrarmos que Hegel, assim como Nietzsche, considera o saber adquirido pelos historiadores: “(...) eles têm muito a contar sobre o pintor, que destino teve a tela, o preço que foi pago por ela, os compradores que encontrou – mas, do próprio quadro, eles nada nos fazem ver”⁷⁶. A imagem que formam dos acontecimentos serve apenas para a rememoração de supostos fatos; ela cristaliza o que já veio a ser de

⁷⁴ Cf. Schopenhauer, A. *idem*, p. 671.

⁷⁵ Lebrun, G. *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*, *idem*, p. 49.

⁷⁶ Cf. *idem*, p. 47.

modo que não tenha mais nenhuma ligação com o que está vindo a ser. O passado deve ser constituinte do presente, ou seja, o presente só é presente porque foi formado pelo passado; estando o passado no presente, de pouca importância são as lembranças – o passado é presente, e, portanto, não precisa ser lembrado. Poderíamos concluir, a partir do que acabamos de dizer, que Nietzsche vê entre *Historie* e *Geschichte* uma grande diferença.

Mas não é isso o que acontece. Nietzsche apaga as diferenças entre *Geschichte* e *Historie* que Hegel, no ver de Schopenhauer, tão bem estabelece⁷⁷. Ambas, História do mundo e História, enquanto instrumentos do saber, convergem. O problema da *Historie* não é o de reduzir os sentidos a acontecimentos, como Hegel denunciava, mas é o de apresentar o passado como algo que não existe mais. O problema da História do Mundo é similar, ou melhor, ela radicaliza apenas o problema da *Historie*: ao invés de colocar o passado como irremediavelmente afastado, anula-o, pois o vindo a ser deve ser dissolvido.

Saber crítico *versus* saber absoluto: não apenas o saber crítico menospreza o mundo ao apresentar sua válvula de escape para o inteligível, mas também o saber absoluto nega o mundo ao dissolver o que está vindo a ser.

⁷⁷ A esse respeito, uma observação de Lebrun: “É a Kant, e não a Hegel, que remonta a oposição entre *Historie*, disciplina do entendimento, e a *Weltgeschichte*, discurso sobre o sentido necessário da História. É Kant, antes de Hegel, quem exclama: como é que a razão, presente na cena da natureza, poderia estar ausente da gesta da humanidade? Que o gênero humano esteja ‘progredindo’ para o que é melhor do ponto de vista razoável: ‘não necessito prová-lo; isso incumbe ao adversário’” (Lebrun, Gérard. “Uma escatologia para a moral”. Trad. Renato Janine Ribeiro. In: *Manuscrito*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP, v.2, nº.2, p.43). Vale nota que Lebrun, nesse texto, coloca a Filosofia da História como complemento da análise da moralidade em Kant, para daí retirar conclusões que, como veremos, não diferem em nada das de Nietzsche sobre Kant e Hegel.

Neste ponto, um novo ataque a Hegel pode ser desferido. Ao criticar a *Geschichte* e a *Historie* com um mesmo argumento, Nietzsche percebe que, aquilo que a historiografia nos permite - por meio de uma somatória de acontecimentos, num golpe de vista abarcar todo um processo - não está longe daquilo que a História do Mundo realiza - o recolhimento do conteúdo no momento mesmo em que a história chega ao fim. Pois bem, é aqui que Nietzsche inova ao lançar uma suspeita sobre esse crepúsculo eterno. Contra um amadurecimento, a história, ao totalizar todo o passado, permite que o homem se sinta senil. É a Idéia totalizando o movimento do Conceito. Que se traga um outro crítico, Engels, para fazer coro a Nietzsche:

o que é efêmero em todos os filósofos, e o é justamente porque brota de uma perene necessidade do espírito humano: a necessidade de superar todas as contradições. Superadas, porém, essas contradições de uma vez para sempre, teremos chegado à chamada verdade absoluta: a história universal está terminada, e, não obstante, deve continuar existindo, embora, nada mais tenha a fazer (...)⁷⁸

E o que alavanca essa necessidade de “olhar para trás, totalizar, concluir, procurar uma consolação no passado por meio da recordação”? (*Segunda consideração extemporânea* # 8). A História do Mundo não seria nada mais que a transposição moderna do Juízo Final.

(...) uma religião que só a contragosto admite que o vindo a ser se imponha a ela, para repudiá-la ou sacrificá-la a todo tempo, que nele só enxerga a sedução da existência, uma mentira sobre o valor da existência (...) [O cristianismo] repudia com um dar de ombros tudo o que está

⁷⁸ Engels, F. “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”. In: *Texto* (1). São Paulo: Edições Sociais, 1975, p. 85.

vindo a ser e difunde por toda parte a sensação de que tudo acontece tarde demais, de que somos epígonos, em suma – de que nascemos todos já de cabelos grisalhos (*Terceira consideração extemporânea* # 6).

Desse ponto de vista, a História do Mundo não seria nada mais que uma “teologia camuflada”. E Hegel – para dizer o mínimo – nada mais que um teólogo que tentou superar a “crise de Kant” e o niilismo dela decorrente⁷⁹.

3. Um outro olhar sobre a “crise de Kant”

O niilismo não tem apenas uma faceta epistemológica. Por outras razões, vem de longe e está presente nos mais diversos registros um certo mal-estar. Büchner, por exemplo, autor que Nietzsche cita pouquíssimas vezes⁸⁰, foi “educado no mundo schilleriano” e não deixou de se defrontar com “o espectro do niilismo, com o vazio de

⁷⁹ E quanto a este ponto, Schopenhauer também estaria sob o ataque de Nietzsche; não deixaria de ser um bom cristão, malgrado ter conseguido se desvencilhar das malhas da teleologia (cf. *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, # 21). As diferenças começam a surgir, distanciando os dois pensadores, quando o primeiro deles atenta para os perigos que uma pesquisa teórica pode trazer para a religião e o segundo constata que o projeto moral determina o teórico. Noutros termos, para um, o projeto crítico independe do moral, enquanto para o outro existe uma forte dependência.

Schopenhauer considera que com o ateísmo seria possível refundar a moral sem nenhum traço religioso. Visto da perspectiva do ideal ascético, Nietzsche vê o ateísmo como o último resíduo da moral cristã. Se para um o niilismo estaria no campo da epistemologia, para outro se situaria alhures.

⁸⁰ As referências ocorrem em apenas em dois fragmentos póstumos: 27 [30] da primavera/ outono de 1873 e 30 [20] do outono de 1873/ inverno de 1873-74. Nietzsche leu Büchner em 1862 (assim como Vogt), mas não se entusiasmou com as posições materialistas do escritor.

um mundo que 'tinha uma fenda enorme... Não lhe sobrava nada' a não ser o tédio, sintoma do vazio"⁸¹.

O que gerava esse mal-estar dilacerante de Büchner? Lembremos que tanto homens do povo como letrados tinham aversão ao trabalho. Isto era coisa de burguês que queria atingir um degrau superior na escala social, que, por isso, se empenhava para ser bem sucedido no moderno sistema produtor de mercadorias que começava a se esboçar na Alemanha. Os letrados tinham a sua atividade intelectual encerrada nos limites de seus escritórios, sem um contato mais efetivo com o seu em torno. Não é à toa que dos românticos aos realistas, passando pelos clássicos, os sintomas do vazio se farão sentir. E isto porque essa "fenda enorme" do mundo separará o homem (do povo ou o letrado) das rédeas de seu destino. O homem do povo ficará relegado à sua sorte. Os intelectuais, por sua vez, farão um eterno giro em falso - a saída buscada no registro teórico só aumentará o vazio.

Nietzsche não fugirá à regra; e nem poderia. Tanto que seu olhar sobre o mundo será sempre da perspectiva do meio acadêmico. Para ele, Universidade e espírito alemão estão estreitamente ligados; este se encontra no seio daquela, ambos se refletem e se projetam.

O que é mais exatamente a Universidade para Nietzsche? Começemos por lembrar do discurso pré-inaugural da Universidade moderna, *O conflito das Faculdades*, de Kant⁸². Neste texto, o filósofo de Königsberg expõe o conflito que se manifesta de duas maneiras. Na primeira delas, uma tensão entre a Universidade e o povo e/ou governo. O povo requer soluções práticas para as suas

⁸¹ Cf. Rosenfeld, Anatol. *História da literatura e do teatro alemães*. São Paulo: Perspectiva, 1993, p.97.

⁸² Kant, I. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

necessidades, que são variadas, recorrendo, para tanto, às Faculdades superiores – Teologia, Direito e Medicina. Se o governo permitir que as Faculdades atendam a essas necessidades colocará em xeque seu caráter especulativo. Não há, no entanto, nenhum impedimento para que as Faculdades superiores tenham um outro papel na sociedade. Tal intento não pode, contudo, atingir a Faculdade de Filosofia. Esta não pode estar submetida às injunções do Estado; ela deve obedecer unicamente a razão, caso contrário a sua destruição será inevitável. Na segunda maneira pela qual o conflito se expressa, fica evidente a tensão entre as Faculdades superiores e a Faculdade de Filosofia⁸³. E esse conflito pode perfeitamente ser aceito se as funções das Faculdades forem bem definidas. Às superiores caberia responder pelo ensino e instrução dos homens de ação; elas ficariam ainda sob a vigilância do governo, além de defenderem os estatutos governamentais. À Faculdade de Filosofia caberia o exame da verdade dos estatutos do governo. O diálogo entre elas permitiria a conciliação do segmento social desprovido de conhecimentos específicos (nicho em que atuará a Faculdade superior) e do segmento erudito. O que colaborará para que as restrições à liberdade impostas pelo governo sejam suprimidas, haja vista a aproximação da verdade por meio da razão.

Vemos aqui que os eruditos que realizam estudos científicos, nas Sociedades Científicas, não faziam parte da Universidade (isto apenas se alterará após Humboldt e a criação da Universidade de Berlim), assim como dela não faziam parte os letrados que, formados nas Faculdades de

⁸³ Ainda conforme o *Conflito das Faculdades*, para Kant a Faculdade de Filosofia englobaria os conhecimentos históricos (história, geografia, línguas, ciência natural enquanto conhecimento empírico) e os conhecimentos racionais (matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes). A Faculdade de Filosofia reuniria a totalidade dos saberes possíveis.

Teologia, Direito e Medicina, exerciam funções públicas e não acadêmicas. Estes últimos exigiam certa atenção, pois intervinham ao controlar doutrinas em nome do Estado⁸⁴.

Embora o *Conflito das Faculdades* seja o discurso pré-inaugural da Universidade moderna, a Universidade de que ele trata não é a mesma que Nietzsche encontra em sua época - ela possuía profundas raízes medievais que desapareceram nos séculos seguintes. Do *Conflito* permanecem, entretanto, dois pontos extremamente importantes: o de que os conhecimentos deveriam ter a Universidade como berço de nascença e o de que sempre deveria haver uma articulação entre Universidade e sociedade. E acerca deste último ponto, principalmente, reencontramos Nietzsche, para quem havia uma estreita ligação entre o espírito alemão e a Universidade⁸⁵.

⁸⁴ Tragamos uma arguta observação de Derrida. Para o pensador francês, esse conflito que há entre as faculdades tem como procedência o fato de que a Universidade foi fundada por um ato político e não por um ato acadêmico. Esse conflito estaria na base daquele que Kant aborda (cf. Derrida, J. "Mochlos, or the Conflit of the Faculties". In: *Logomachia: The Conflict of the Faculties*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, pp.1-34).

⁸⁵ Visão esta que permaneceu até Heidegger. Basta lembrarmos o seu discurso "A auto-afirmação da universidade alemã" quando assumiu o cargo de Reitor na Universidade de Friburgo em 1933. Os jovens deveriam entender que a Alemanha tem um destino e uma missão espiritual histórica. E nisso a Universidade tem um papel fundamental, pois é portadora da essência do povo alemão. Partindo da descoberta da essência do corpo docente e discente, a Universidade deveria, por meio das ciências, formar guias para o povo alemão, de modo que a ciência e o destino do povo chegassem juntos ao poder. O traço fundamental da concepção de identidade entre a Universidade e a totalidade do povo é greco-germânico. Caberia ao estudante ligar plenamente o trabalho e o saber, ou melhor, o serviço do trabalho, o serviço militar e o serviço do saber (Heidegger, M. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. London: Routledge, 2002, p.130 e segs.) Sem grandes variações, o olhar de Heidegger é o mesmo de Nietzsche. A diferença está na busca por uma totalidade (trabalho/saber) que explicitamente apenas o filósofo da Floresta Negra intenta. Totalidade que seria necessária para os letrados da época de Büchner. Há ainda que dizer que Karl Jaspers, em pleno século

Retomemos a questão acima: que visão Nietzsche tem da Universidade? Levando em conta seu diálogo com Goethe, Wilhelm von Humboldt fundou a Universidade de Berlim em 1810, tendo por base os princípios humanistas⁸⁶. Acreditava num ensino aliado à pesquisa, que ultrapassasse o mero ensino profissionalizante – próprio da Universidade de Halle⁸⁷ – e tivesse como centro a formação integral de homens autônomos. Não se tratava para ele da formação de um homem universal ou do cultivo da instrução geral, mas de incentivar o cultivo do espírito e o aguçamento dos sentidos; a instrução teria uma importância relativa. Longe estava dos intentos do iluminismo, pois não buscava educar, fazer conhecer, esclarecer, mas simplesmente permitir um livre desenvolvimento espiritual longe dos constrangimentos e interditos da cultura/civilização. E é da maneira humboldtiana que Nietzsche compreende a Universidade.

No decorrer do século XIX, esse modelo de Universidade entra numa rota descendente, pois as exigências do Estado para a formação de quadros técnicos só faziam aumentar – exigências, lembremos, dos novos tempos de desenvolvimento econômico. A decadência da Universidade nada mais é que o reflexo da decadência alemã. Por essa razão, Nietzsche irá se voltar, com máxima virulência,

XX, em sua *A idéia da Universidade*, retoma pontos do ideário de Humboldt.

⁸⁶ Não nos esqueçamos que durante o século XVIII já havia vicejado na Universidade de Göttingen, fundada em 1734, no bojo das reformas educacionais, o ideal de educação “plena e harmoniosa do indivíduo integral” (Cf. Ringer, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães – A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: Edusp, 2000, p. 33).

⁸⁷ No idealismo alemão, o termo cultura tem uma dupla acepção, que acaba por ampliar enormemente o seu espectro. De um lado, engloba a *Wissenschaft* (os saberes científico-filosóficos) e, de outro, a *Bildung* (o desenvolvimento individual do caráter de cada um), o que dá a medida da estreita ligação entre o ensino e a investigação.

contra a subordinação do ensino/instrução aos ditames dos governos.

À primeira vista, podem surpreender os ataques que Nietzsche desfere em Kant por este ter permanecido na Universidade e ter se submetido ao Estado. Mas a posição kantiana não era justamente a oposta? Diferentemente de Humboldt, Kant não aproxima a investigação do ensino, relegando parte do saber às academias e sociedades científicas, que teriam vida autônoma, longe do ambiente universitário. Escutemos Nietzsche a respeito:

Kant permaneceu atrelado à Universidade, se submeteu aos governantes, salvou as aparências de uma fé religiosa, suportou viver entre colegas e estudantes: é portanto natural que seu exemplo tenha produzido sobretudo professores de filosofia e uma filosofia de professores (*Terceira consideração extemporânea* # 3).

À parte todo o empenho em conferir autonomia à Universidade, Nietzsche considera que Kant não envidou esforços para fortalecer a *Bildung*. Quando afirma que ele teria permanecido “atrelado à Universidade” e submetido aos governantes, pretende dizer com isso que Kant se manteve nos limites do conflito da Faculdades.

Esta diferenciação entre o ambiente acadêmico e o não-acadêmico, entre colocar um saber subordinado ao Estado e à sociedade ou se mostrar independente de qualquer instância coercitiva, tem as mais inauditas implicações. Sem titubear, Nietzsche zomba daqueles que, em nome da “verdade”, da “ciência pura” (Kant), acabam por assegurar ao Estado a máxima tranquilidade em seus negócios⁸⁸.

⁸⁸ Falando a partir da Universidade, Nietzsche pode criticar a ciência histórica, esse saber acadêmico inquestionável, que impediu a Alemanha de ter uma cultura nacional. A cultura tornou-se objeto de erudição, esterilizando-se. Afastou dela, por conseguinte, o homem de ação; mais ainda, tirou a ação do

Outrossim, apresenta Wagner e Schopenhauer como naturezas exemplares que não temeram expressar o seu interior - o mais íntimo e verdadeiro de seu ser - mesmo em condições exteriores adversas (idem).

Isto, contudo, não deixou de exigir uma força descomunal, que nem todos tiveram, devido às suas débeis naturezas, para utilizar neste confronto entre interior e exterior, como os poetas prediletos de Nietzsche, Hölderlin e Kleist, que sucumbiram a uma cultura que era indiferente às grandes obras, que lançava sobre elas um "silêncio de pedra".

Kleist morreu por causa desta ausência de amor, em virtude do mais terrível remédio que se pode aplicar aos homens excepcionais, qual seja, fazê-los recolherem-se tão profundamente a si mesmos; cada uma de suas fugidas para o mundo exterior tomaria a forma de uma erupção vulcânica (*Terceira consideração extemporânea* # 3)⁸⁹.

homem de ação. Não por acaso Nietzsche trata da ciência histórica na sua *Segunda consideração extemporânea*, após abordar o estado decadencial da cultura alemã na figura de David Strauss na *Primeira consideração extemporânea*. Karl Schlechta comenta as ponderações críticas que Hillebrand faz à *Segunda consideração* num artigo intitulado "Sobre a ciência e o sentido histórico". Como argumento central, afirma que Nietzsche fala como representante de classe, a favor dum determinado segmento; que ele vê a Alemanha como uma grande Universidade e o povo alemão como professores de história e filologia; que ignora o fato de que a maioria do povo não é historiador ou filólogo. Dessa perspectiva, Nietzsche teria uma visão muito estreita da sociedade. Para chegar a essas conclusões, Hillebrand analisa a situação alemã de 1866 a 1870, assim como o *status* das ciências do espírito e de seus representantes (cf. Schlechta, Karl. *Le cas Nietzsche*. Trad. André Coeuroy. Paris: Tel/Gallimard, 1997, p.55). Isso vem corroborar o que dissemos acima.

⁸⁹ Walter Bagehot, que Nietzsche cita na *Terceira consideração extemporânea* (# 3), assevera: "No início, características estranhas são destruídas, depois elas se tornam melancólicas, e, em seguida, ficam doentes e finalmente morrem".

Nietzsche assim descreve uma situação desoladora na qual estava inserido. O meio acadêmico, ele não tardou a abandonar (maio de 1879). Por razões de saúde, mas não só. Amparado por uma modesta aposentadoria, pôde se dedicar ao trabalho filosófico, então impossível na academia. Aliás, como dirá numa de suas obras, de que maneira pensar em hora e lugares previamente definidos? Afinal, um pensamento vem quando ele quer e não quando “eu” quero. Dessa perspectiva, o ócio filosófico seria indispensável. Com a aposentadoria, o filósofo teria, então, conseguido atingir um ideal de vida? Apesar de se esperar uma resposta afirmativa, ela não virá. E isto porque Deixemos a resposta para depois.

Tragamos sim um texto de Schiller conhecido de Nietzsche, “O que é e por que se estuda a História universal?”⁹⁰ Nesse texto, Schiller opõe duas figuras: o *Brotgelehrte* (intelectual ou especialista que se coloca a serviço do Estado ou do mercado) e o espírito filosófico. A primeira figura, *grosso modo*, se esmeraria em fazer de seu saber algo à parte do todo, sem comunicação ou correspondência com o mundo ao seu redor, em suma, faria de seu saber um conhecimento separado do todo. A segunda figura, o espírito filosófico, agiria de uma forma totalmente oposta. Sem dispensar o rigor no seu trabalho, manteria seu saber em conexão com o todo, enlaçaria seu saber e o lugar e o momento em que ele é produzido, em toda a sua dimensão, espacial e temporal; ao invés de produzir uma separação, caminharia em direção à unidade. Noutros termos, e já tirando algumas consequências, o *Brotgelehrte*, por ter sua atividade desencarnada, pairando acima de tudo, pode se colocar a serviço do Estado ou do mercado e a eles

⁹⁰ *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, discurso de posse na Universidade de Iena. (*O que é e por que se estuda a história universal?* Cidade do México: Universidad de México, 1956).

atender sem sentir qualquer traição ao seu próprio espírito; pode ainda ter como mera preocupação seu salário mensal. O espírito filosófico, por sua vez, tem de se manter conectado consigo e com o seu em torno para simplesmente poder sobreviver; não tem como se submeter a exigências exteriores sem que haja um vínculo com a sua interioridade, ou seja, jamais se submeteria ao Estado ou ao mercado.

E é do *Brotgelehrte* que Nietzsche se afasta; é dum meio onde a vida do espírito estava a serviço de um *métier*, onde as idéias teriam menos valor que o reconhecimento público, que se aparta⁹¹. É bem provável que as palavras de

⁹¹ Não que o reconhecimento público não fosse essencial - era, ainda mais para o segmento superior da sociedade. Todo grande espírito precisa exteriorizar o seu interior, caso contrário o seu mundo interno explode - e com ele o pensador. O caso de Hölderlin e Kleist é exemplar; a solidão não é por eles facilmente suportada. O que Nietzsche rechaça aqui é o reconhecimento pelo reconhecimento (cf. *Terceira consideração extemporânea* # 3). Num contraponto com a França, fica evidente o "suporte" material da solidão alemã. A respeito, diz Lucien Goldmann: "Na França, os escritores humanistas estavam organicamente ligados ao público e à nação inteira (...) Atrás de seus escritos estava toda a parte culta da nação, e eis porque seus ataques eram tão perigosos, suas sátiras tão mortais para quantos eram atingidos. (...) Na Alemanha, a situação é exatamente oposta. O grande atraso do desenvolvimento social e econômico e a ausência por mais de dois séculos de uma possante burguesia comercial e industrial impediram a eclosão de fortes correntes de pensamento humanista e racionalista; a Alemanha estava aberta, sobretudo, ao misticismo e aos transportes afetivos e intuitivos. Eis por que nesse país faltava aos escritores e pensadores humanistas e racionalistas todo contato verdadeiro com o público e a sociedade que os abrangia" (Goldmann, L. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*, idem, p.33-4).

A respeito de seu projeto intitulado *Vontade de potência*, Nietzsche escreve: "Um livro para pensar, nada mais: ele pertence àqueles para quem pensar é uma alegria, e nada mais. Que ele seja escrito em alemão, isso é pelo menos inatual: eu desejaria tê-lo escrito em francês, para que ele não apareça como reforço a não sei quais aspirações do *Reich* alemão" (fragmento póstumo 9 [188]). "Não é, pois, por desapontar-se com seus contemporâneos que Nietzsche se surpreende com o descaso em relação aos seus livros. Seria preciso converter-se num deles, tornar-se por exemplo um filisteu da cultura, para grangear fama. Tampouco é por desiludir-se com os seus pares que se

Schopenhauer no *Mundo como vontade e representação*, em que a filosofia é tida como um “simples ganha-pão”⁹², ou no texto sobre a *Filosofia Universitária*, teriam legado a Nietzsche o horror pela filosofia acadêmica⁹³. Não é à toa que ele afirma estimar “tanto mais um filósofo quanto mais ele está em condições de servir de exemplo”. E o exemplo deve ser dado

pela vida real e não unicamente pelos livros (...) como ensinaram os filósofos da Grécia, pela expressão do rosto, pela vestimenta, pelo regime alimentar, pelos costumes, mais ainda do que pelas palavras e sobretudo mais do que pela escrita (...) Como estamos longe ainda, na Alemanha, desta corajosa visibilidade de uma vida filosófica” (*Terceira Consideração Extemporânea* # 3).

Schopenhauer seria um desses casos exemplares em que a vida intelectual caminhará a reboque da real e não o inverso. Para ficar no mais superficial no que tange a Schopenhauer, Nietzsche lembra a sua independência em relação ao Estado e à sociedade e a sua despreocupação com as “castas acadêmicas”; Kant seria o anti-exemplo.

É nessa direção que em *Para além de bem e mal* Nietzsche diferencia os filósofos e os “trabalhadores

espanta com o não-entendimento dos seus escritos. Seria preciso abrir mão de sua tarefa, missão e destino, para obter reconhecimento” (Cf. Marton, Scarlett. “Silêncio, solidão”. *Cadernos Nietzsche* 9. São Paulo: GEN, pp.94-95).

⁹² “Nenhum tempo, ousa dizê-lo, é menos favorável à filosofia que este em que ela é indignamente explorada como um simples ganha-pão”. Cf. Schopenhauer, A. *Le monde comme volonté et représentation*. Paris: PUF, 1966, p. 11.

⁹³ “O que lhes interessa [aos professores universitários], ao contrário, são seus salários em luíses e seus títulos de conselheiros áulicos. Na verdade, a filosofia também lhes interessa, quer dizer, à medida que ela lhes dá o pão; é só nesta medida que a filosofia lhes interessa”. Cf. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Pólis, 1991, p. 89.

filosóficos". Estes, "formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel", afirma, "têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações - isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas 'verdades'" (*Para além de bem e mal* # 211). A partir do trabalho prévio dos "trabalhadores filosóficos", o filósofo poderá criar, estabelecer novos valores. Kant seria um desses que prepararam o caminho ao analisar e questionar o já existente. "Qual a filosofia que dá a melhor definição do funcionário? A de Kant: 'o funcionário como coisa em si constituído juiz do funcionário como fenômeno'" (*Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, # 29). Funcionário do saber, Kant não mereceria ser qualificado de filósofo; seria mais um erudito, um burocrata do conhecimento⁹⁴.

Como vemos, ao que tudo indica, as críticas à vida espiritual e à maneira pela qual ela se insere na sociedade tem, desde Schiller, um extenso histórico, sem grande variação quanto ao essencial. É, pelos menos, o que Nietzsche quer que compreendamos:

(...) cheguei a algo muito compreensível: explicar como podemos, por meio de Schiller, nos educar *contra* o nosso tempo, porque temos, graças a ele, a vantagem de *conhecer* verdadeiramente este tempo (cf. *Terceira Consideração Extemporânea* # 4).

⁹⁴ Não é de outra maneira que Nietzsche se refere a Kant no *Ecce Homo*: o filósofo seria um "terrível explosivo diante do qual tudo está em perigo"; e prossegue logo adiante: "situo meu conceito de filósofo a mil léguas de um conceito que inclui até mesmo um Kant, para não falar dos 'ruminantes' universitários e outros professores de filosofia" (*Ecce Homo*, As Extemporâneas, # 3).

Equivoca-se, no entanto, quem pensa que o afastamento de Nietzsche do meio acadêmico foi a melhor, talvez a única saída para que o trabalho intelectual pudesse se fazer. E isto porque o entrave não é o meio acadêmico *strictu senso* – a questão não é estar dentro ou fora da Universidade. A questão é a própria atividade intelectual, isto é, o modo como ela se insere na sociedade moderna – como um *métier* qualquer, medianamente remunerado. Ou seja, um trabalho especializado, dentre vários. Assim, na esteira do texto de Schiller, podemos afirmar que de nada adiantou para Nietzsche se aposentar, pois o problema é a burocratização da atividade intelectual que tem sua procedência na própria divisão do trabalho. Este é o ponto: quando Schiller examina a “civilização” moderna, nas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*⁹⁵, tudo indica que há uma convergência na maneira pela qual o intelectual é formado e o surgimento do grande funcionário do Estado⁹⁶.

Em suma, todos possuíam uma vida intelectual extremamente ativa, mas que girava em torno dela mesma, que só tinha como objeto o seu próprio conteúdo; uma vida intelectual cujo resultado era da mais absoluta nulidade, pois não resultava em nada. Isto porque a história da Alemanha é tal que posicionamentos políticos não eram incorporados à atividade intelectual; qualquer intervenção no mundo por meio da atividade intelectual não teria lugar.

⁹⁵ Schiller, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo. EPU, 1992, Carta VI, p.49-58.

⁹⁶ No tocante a estas questões, não podemos nos esquecer de dois textos de Marx: a *Crítica do direito público hegeliano*, manuscrito de 1873, e a *Crítica da Filosofia do Direito* (Lisboa: Presença, s/d). De um livro de Lukács, *História e consciência de classe*, que, no século XX, continua a aprofundar essas questões (Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003). E das análises de Ringer sobre os mandarins alemães (*O declínio dos mandarins alemães – A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000).

Ser intelectual era ter um *métier* separado de todo o resto⁹⁷.

O contexto sócio-econômico alemão afetava diretamente a Universidade. Nesses novos tempos, a divisão do trabalho esfacelava o fazer e o agir, e, por conseguinte, os sujeitos, que não tinham mais uma direção ou um solo a partir do qual pudessem se posicionar. A derrocada da cultura alemã ocorreu devido a inúmeros fatores. Pelo menos é o que Nietzsche deixa entrever quando afirma que o “bom andamento da cultura (*Cultur*)” foi inibido graças à “filosofia alemã, às lutas pela liberdade” e “à fundação do reino final do século XIX”. Os registros filosófico e político-ideológico teriam promovido as “grandes fatalidades da Cultura (*Cultur*)” (cf. fragmento póstumo 22 [9] de setembro/outubro de 1988).

Praticamente solitário, Nietzsche envidava esforços no sentido de aliviar o mal-estar provocado pelas conquistas políticas da Alemanha; as mesmas que seus vizinhos, França e Inglaterra, implementaram um século antes. As promessas libertárias e igualitárias presentes na Revolução Inglesa de 1640 e na Revolução Francesa de 1789 ganharam corpo, possibilitando, na França, o advento da democracia moderna – não só, fortalecendo o Estado-nação. Foi, contudo, no entroncamento da racionalidade econômica inglesa com a sapiência política francesa que a via

⁹⁷ É evidente que estamos forçando as tintas, generalizando excessivamente. Mas que os intelectuais alemães eram, *grosso modo*, apolíticos e marcados fortemente pelo idealismo, não podemos negar. Tanto que, nos diz Ringer, as “questões sociais e políticas tenderam a ser idealistas”. Heinrich Rickert lembra ainda que o *Estado Comercial Fechado* de Fichte servia de modelo para a política “idealista” (cf. seu *Über idealistische Politik als Wissenschaft* a que Ringer se refere). “Na tradição do Estado legal e cultural, esses objetivos teóricos eram formulados geralmente em termos morais e espirituais. A análise das realidades políticas foi negligenciada e pouca atenção foi dada a questões de técnica política” (cf. Ringer, F. *idem*, p. 123).

democrática para o capitalismo se fez possível nesses dois países⁹⁸.

Quando falamos do “atraso” alemão, temos como parâmetro os avanços franceses e ingleses no campo político e econômico. A Alemanha sai desse “atraso” em direção ao capitalismo trilhando vias diferentes da dos seus vizinhos. E, ao contrário deles, não capitaliza com os movimentos revolucionários que permitiram que se “civilizassem” mais rapidamente. Na França, a questão agrária é levada a termo com os devidos parcelamentos terra. Na Alemanha, onde o ranço feudal permanece muito forte, o capitalismo tem uma face mais autoritária⁹⁹.

Nessa empreitada, diante de um quadro de mudanças substanciais na sociedade, Nietzsche se alinhou àqueles que opunham o *Kulturnation* ao *Staatsnationen* (eminentemente filisteu). Não havia como ignorar a situação imediatamente posta, o desenvolvimento econômico alemão, que levou à derrocada da cultura humanista (principalmente ao impor medidas restritivas aos estudos dos clássicos gregos e latinos) e à extinção de certos grupos tradicionais que não conseguiam resistir à modernização capitalista¹⁰⁰. Um século antes, o nacionalismo que se esboçava era criação

⁹⁸ Cf. Lukács, G. *El asalto a la razón*. Trad. Wenceslao Roges. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959, cap. I “Acerca de algunas características del desarrollo histórico de Alemania”, p. 29 e segs. Em grande medida é a visão de Lukács do processo do desenvolvimento capitalista da Alemanha que seguiremos.

⁹⁹ A unificação pelo alto que Bismarck levou a cabo é exemplar desse traço autoritário. Os ferozes ataques de Nietzsche ao ideário da Revolução Francesa não iriam na mesma direção?

¹⁰⁰ Façamos um breve parênteses para lembrar que Heidegger, em pleno século XX, acreditava que o nacionalismo cultural, por meio do nacional-socialismo, salvaria a Alemanha, como deixa entrever no prefácio à sua *Introdução à metafísica*¹⁰⁰. Posição de um neófito? Duvidamos. Fechemos o parênteses. Heidegger, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitária, 1966, p. 80.

exclusiva dos *gebildeten Stände*. O laço político - e burguês - da idéia de nação passa a ser definido em termos puramente culturais, consumando a identificação do conjunto do país com os ideais de aperfeiçoamento cultural máximo de seus mandarins. Esclareçamos, antes de mais nada, com a ajuda de Ringer, o que entendemos por “mandarins”:

A palavra em si não é importante, embora pretenda evocar a elite tradicional dos funcionários letrados da China. Minha decisão de aplicar o termo à classe acadêmica alemã inspirou-se provavelmente ao admirável retrato que Max Weber traçou dos literatos chineses. Para o cenário europeu, eu definiria ‘os mandarins’ simplesmente como a elite social e cultural que deve seu *status* muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários. O grupo constitui-se de médicos, advogados, clérigos, funcionários do governo, professores de escolas secundárias e professores universitários, todos eles com diplomas de curso superior, concedidos com base na conclusão de um currículo mínimo e na aprovação num conjunto convencional de exames¹⁰¹.

Lembremos ainda que os mandarins aparecem num estágio em que o desenvolvimento econômico começa a ganhar fôlego, haja vista serem essenciais para a estrutura burocrática do Estado. Momento este em que o *status* social mais alto ainda não era atribuído à burguesia (cf. *idem*, p.

Um outro traço que diferenciaria o desenvolvimento do capitalismo na Alemanha é a restrição que havia ao liberalismo. E isto graças à resistência das corporações alemãs, ou seja, à manutenção da tradição contra a modernidade que se estende pela segunda metade do século XIX. Nietzsche, e seus duros ataques ao liberalismo, não deixam de ser encontrados aqui. Sobre a resistência alemã ao liberalismo, ver Moore, Barrington. *A Injustiça - as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 183.

¹⁰¹ Cf. Ringer, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães - A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000, p.22.

12). Dado o seu atraso político, a saída da Alemanha de seu “atraso” econômico se faz por meio de uma aliança entre a nobreza e a pequena burguesia. E é a nobreza que ocupa os mais altos postos da burocracia do Estado inicialmente. Lembremos que o segmento alemão mais baixo, os camponeses, passaram a ser fortemente reprimidos após a derrota das guerras de 1830 e de 1848, deixando de ser, por conseguinte, atores sociais ativos do desenvolvimento capitalista alemão. Entendemos que Nietzsche se enquadra perfeitamente nessa caracterização do tipo mandarim.

Que houve vantagens e desvantagens trazidas pelo “atraso”, é certo. Como fator positivo, determinado segmento da sociedade, do qual Nietzsche é caudatário, pode manter a cultura/formação.¹⁰² Foi numa situação de “atraso” que os intelectuais puderam ter um alto reconhecimento da sociedade e, ao mesmo tempo, contraporem-se ao estrangeiro, afirmando as idiossincrasias alemãs.

E o traço principal dessas especificidades é a famosa “interioridade” alemã, que se aprofunda com a inexistência de um mundo “exterior”. Ela se nutre do fato de que, com o apolitismo – para não falar em apatia – que reinava entre a parte culta alemã em relação aos assuntos de Estado, era muito mais vantajoso não entrar no moderno sistema produtor de mercadorias e, por conseguinte, como pressuposto disso, opor-se à unificação territorial alemã¹⁰³. Os franceses e os ingleses, por sua vez, embora

¹⁰² Aliás, era a *Bildung* a porta de entrada para a burocracia. E isso principalmente na Prússia. Ainda nesta direção: “A crise da cultura na sociedade liberal-democrática se deve, em primeiro lugar, ao fato de que os processos sociais fundamentais, que anteriormente favoreciam o desenvolvimento das elites culturalmente criativas, têm agora o efeito oposto, isto é, tornaram-se obstáculos à formação de elites porque setores mais amplos da população tomaram parte ativa nas sociedades culturais” (Mannheim, Karl. *Man and Society*, p.85).

¹⁰³ Num texto em que Scarlett Marton analisa o papel da solidão e do silêncio em Nietzsche, vemos perfeitamente a importância

fossem considerados menos cultos pelos alemães, inferiores mesmo, provocavam um mal-estar não admitido simplesmente por terem avançado em termos civilizatórios. Nesta direção, é possível imaginar quanto ódio ou ressentimento os alemães nutriam por seus vizinhos.

Mesmo tardiamente, quando a Alemanha começa a largos passos a sair de seu "atraso", em 1871, graças à unificação territorial, esses sentimentos de rivalidade em relação a seus confrades mais desenvolvidos permanecem atuantes; aliás, acabaram por entrar século XX adentro - se pensarmos, por exemplo, em Thomas Mann¹⁰⁴. Com nosso filósofo não fora diferente. Falando do alto da superioridade, de quem tem uma efetiva e profunda "vida interior", Nietzsche não deixou de marcar o caráter pouco profundo ou a superficial "interiorização" do espírito inglês:

desta famosa "interioridade" alemã na constituição da obra do filósofo. (Cf. Marton, S. "Silêncio, Solidão". In: *Cadernos Nietzsche* 9. São Paulo, 2000, p.79-105). Mesmo correndo o risco de cair num materialismo vulgar, é inevitável chamarmos atenção aqui para o fato de que esse "interior" foi forjado a ferro e fogo pelas circunstâncias de ordem material da Alemanha. "A solidão é o tema fundamental que sempre aparece na biografia dos grandes humanistas alemães. O velho Leibniz, Lessing, Hölderlin, Kleist, Kant, Schopenhauer, Marx, Heine, Nietzsche e tantos outros levantaram-se todos como solitários no meio da sociedade alemã que não os compreendia e com a qual eles não conseguiam manter contato" (Goldmann, L. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*, idem, p.34).

¹⁰⁴ Apolitismo, aversão à democracia, o "atraso" como sendo o melhor que a Alemanha já produziu, são alguns dos pontos que mostram algumas razões para que o mandarinato, mesmo sem nenhuma base material onde se assentar, tivesse vida longa. A esse título, podemos citar o texto de Thomas Mann escrito durante a primeira grande guerra, *Considérations d'un apolitique*. Paris: Grasset, 197. Há que ressaltar o fato de que o suposto nacionalismo retrógrado de Mann em suas *Considerações* podem ser lidas como uma procura por uma maneira de unir suas parte internas cindidas.

O que falta e sempre faltou à Inglaterra, sabia-o muito bem aquele semioticamente retórico, o insípido cabeça-tonta Carlyle, que procurou esconder sob caretas passionais o que sabia de si: o mesmo que faltava a Carlyle – autêntica *pujança* da espiritualidade, autêntica *profundidade* do olhar espiritual, ou, numa palavra, filosofia (*Para além de bem e mal* # 252).

Darwin, Stuart Mill e Spencer seriam exemplos de “espíritos medíocres” muito afeitos ao “gosto europeu”, mas não ao gosto alemão (idem # 253). Foram os ingleses que fomentaram a mediocridade espiritual européia; são de sua lavra as “idéias modernas” (ou, noutros termos, as “idéias do século XVIII”), contra “o que o espírito alemão se ergueu com profundo nojo” (idem)¹⁰⁵.

Não é possível deixar de ver essa interiorização como uma das formas pelas quais o niilismo se expressa. Afirmção estupefaciente, sem dúvida. Escutemos Hauser que

¹⁰⁵ Contudo, Nietzsche anota que a “profundidade” do espírito alemão de outrora não existe mais. “Houve um tempo em que se costumava distinguir os alemães como ‘profundos’; agora, em que o tipo de maior êxito do novo germanismo quer distinções inteiramente outras, e talvez sinta a falta de ‘arrojo’ em tudo que é profundo, pode ser atual e patriótico perguntar se não havia ilusão naquele elogio: se a profundidade alemã não seria, no fundo, algo distinto e pior – algo de que, graças a Deus, estamos a ponto de nos livrar com sucesso” (*Para além de bem e mal* # 244). A profundidade tinha uma função na rivalidade alemã com a França. Na medida em que a Alemanha caminha na mesma direção dos ideários políticos e econômicos franceses, a profundidade se faz desnecessária.

Sobre as “idéias modernas”: as observações de Paulo Arantes sobre esta expressão são esclarecedoras: “A expressão será freqüente na prosa filosófica alemã posterior”, afirma Arantes ao tratar de um texto de Marx. E prossegue: “E sempre entre aspas, cujo emprego, de resto, simboliza com precisão o efeito redutor da idiossincrasia alemã – visto que o mérito de pôr entre parênteses o dogmatismo natural das idéias, as modernas de preferência, não reverte exclusivamente ao esforço crítico mas antes ao anacronismo em que radica esta mesma idiossincrasia” (Arantes, *P. Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, p.370, nota 4). Esse esforço crítico, cujo ponto de partida é anacrônico, poderíamos dizer, seria fruto do ressentimento dos que chegaram tarde ao desenvolvimento capitalista.

aponta não só a “interioridade alemã” como forma compensatória para o não-agir do intelectual alemão, mas também o idealismo, pois é desse modo que o niilismo está estreitamente ligado ao mal-estar provocado pelo “atraso” alemão.

A *intelligentsia*, composta de funcionários subalternos, mestre-escolas, poetas alheados do mundo, habitua-se a traçar um linha divisória entre a vida privada e a política, e a renunciar sem mais a toda influência prática. Compensa tal estado de coisas aumentando o *próprio idealismo* [grifo nosso] e acentuando o desinteresse, abandonando as rédeas do Estado aos poderosos (...) [o intelectual burguês] se retrai até um plano ‘genericamente humano’, acima das classes e dos grupos, transforma em virtude sua carência de senso prático, e o chama de idealismo, interioridade, triunfo sobre os limites espaciais e temporais¹⁰⁶.

Tudo indica que há uma articulação entre o “atraso” e o idealismo. E este, como já apontamos, ao ver de Jacobi, é a maneira pela qual o niilismo se expressa modernamente. Acontece que o niilismo não tem apenas esse traço epistemológico que indicamos. Ele tem uma outra face pouco conhecida, que recebe de Nietzsche um tratamento diferenciado. Começemos por trazer um trecho de um dos mais importantes fragmentos póstumos sobre o niilismo, o *Lenzer Heide*.

(...) Niilismo como sintoma de que os fracassados não têm mais nenhum consolo: que eles destróem para serem destruídos, que eles, desligados da moral, não têm mais motivo algum para “se resignar” – que eles se colocam sobre o solo do princípio oposto, e, também de sua parte, *querem*

¹⁰⁶ Hauser. *História social da arte*. Apud. Arantes, P. *Ressentimento da dialética*, idem, p.153.

poder, ao coagir os poderosos a serem carrascos. Essa é a forma européia do budismo, o *fazer-não*, depois que toda a existência perdeu seu “sentido” (fragmento póstumo 5 [71] do verão de 1886-outono de 1887).

Ao que parece, essa perda de sentido que encontramos na modernidade, já presente em germe em Sócrates, por mais surpreendente que isso possa parecer¹⁰⁷, receba a forma de um “cristianismo” laicizado (as “idéias modernas”). Nietzsche chega a essas conclusões por meio de uma análise – assentemos, impecável – pela via da crítica dos valores morais. O “atraso econômico alemão” – outro promotor do niilismo – também vai receber do filósofo uma avaliação moral.

A crítica que Nietzsche faz pela via dos valores morais não deixa de acompanhar a sua “escolha” de um *status quo* reacionário, embora este estivesse periclitante depois da bancarrota de 1848. A partir dessa “escolha” é possível compreender, com maior precisão, por exemplo, a sua aversão à democracia. Um sistema democrático seria um risco descomunal para a cultura. Ou entender as suas críticas ao liberalismo¹⁰⁸. Argumentar que seria mais uma vitória da

¹⁰⁷ Não é possível compreender como se dá essa passagem sem analisar a vontade de verdade. A procura pela verdade metafísica acaba por implodir a própria noção de verdade. A investigação ininterrupta da verdade, pressionada por uma vontade constante, nunca se satisfaz com a veracidade encontrada – a vontade quer sempre a cada passo dado se aproximar (ou conhecer) mais da verdade. A vontade de verdade acaba assim por mostrar o que está por trás deste desejo de conhecer – necessidades morais de conservação da vida (aqui poderíamos fazer um paralelo com a coisa em si). A este respeito ver Onate, Alberto. *Vontade de Verdade: uma abordagem genealógica*. In: *Cadernos Nietzsche 1*. São Paulo: GEN, 1996, p.7-32.

¹⁰⁸ Nietzsche não vacila em acusar a França de tender para a democracia. “De fato, é uma França imbecilizada e grosseira que hoje se move em primeiro plano” (*Para além de bem e mal* # 254). Mas era com esta via democrática que a Alemanha flertava. Ao afirmar que “a visão de Kant já constituía em seu tempo (...) o mais representativo sistema filosófico da burguesia alemã”,

moral dos fracos sobre a dos fortes, como faz Nietzsche, é o mesmo que se manter, no que tange a questão do niilismo, num diagnóstico moral; é transformar as vítimas em ressentidos ruminando por vingança – e tudo isto, digamos, por meio de um discurso que se coloca como atemporal e, por conseguinte, desvinculado de seu em torno.

E dessa perspectiva, sem titubear, exponhamos o imbróglio no qual Nietzsche está inserido. O niilismo, como aqui já apontamos, está presente desde Kant; percorre todo o idealismo como uma faca cortante – a “metafísica desesperada” que Jacobi vê na crítica kantiana. Passa pelos românticos, que com mais desenvoltura tratam do tema. E aporta em Hegel – sob a nomenclatura mais ampla de “ceticismo”.

Ousemos perguntar: não seria o famoso “atraso alemão” o promotor do niilismo? Ao invés de um “sentimento metafísico”, o niilismo não seria expressão da tenuidade ideológica nacional alemã que teria promovido a interiorização do espírito alemão como contraponto do radicalismo de corte francês? Se assim for, a maneira que havia de ultrapassá-lo seria a de procurar uma saída para o “atraso”. Obviamente que não por uma empreitada individual, mas pela via que é tão alemã, a filosofia.

O nó górdio da questão vai, no entanto, no sentido do que já sugerimos, ao considerarmos Nietzsche um mandarim, ou melhor, ao entendermos que assim ele se considerava. Como apostar na saída do “atraso” sem a perda

Lucien Goldmann lembra que a liberdade era o conceito fundamental para o desenvolvimento dessa burguesia (*Origem da dialética*, idem, p.22). Noutros termos, a liberdade era condição *sine qua non* para que houvesse democracia, que, por sua vez, era requisito para o bom desenvolvimento do capitalismo (mesmo que de um capitalismo com fortes traços autoritários). Nietzsche, como sabemos, irá criticar o conceito de liberdade com máxima radicalidade ao vinculá-lo ao cristianismo. Em suma, aqui o alvo do filósofo não é outro senão a burguesia.

de todos os “privilégios” de que o mandarinato dispunha? Como preservar o que lhe havia de mais caro, a *Bildung*?

Para o desconforto do filósofo, inevitável era o avanço do moderno sistema produtor de mercadorias – a “via prussiana”¹⁰⁹ estava completamente aberta. E então, o que fazer? E já que trouxemos o título do famoso livrinho de Lênin, tragamos também duas palavras suas sobre a Alemanha. “O destino, a tragédia do povo alemão, falando em termos gerais, consiste em haver chegado demasiado tarde no processo de desenvolvimento da moderna burguesia”¹¹⁰.

Não existia uma terceira alternativa: ou se mantinha o “atraso” (e em todas as suas dimensões), e com o custo que ele representava – o niilismo, ou se buscava uma saída desse estado, debelando o niilismo, mas arcando com a perda da *Bildung*. E esse impasse se devia ao fato de que a “modernidade ilustrada gerava suas próprias patologias que não podiam ser erradicadas por providências de caráter tradicional, por panacéias conservadoras ou pré-modernas”¹¹¹. Tal imbróglio reflete a ambigüidade da via prussiana que tem de conciliar a tradição (com raízes medievalistas no corpo burocrático do Estado) e a modernidade¹¹².

¹⁰⁹ Essa é a maneira pela qual podemos nos referir ao processo alemão de transição para a modernidade.

¹¹⁰ Lenin, V. *O programa agrário da Social Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1980, p.101. Afirmação que não dista da de Marx, qual seja, a de que a Alemanha sempre chega *post festum* aos principais acontecimentos, sejam eles de ordem econômica ou social.

¹¹¹ Arantes, P. *Fio da meada*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p.48.

¹¹² Esse impasse em que Nietzsche se encontrava está diretamente ligado à “dupla raiz social” do seu segmento de classe. Nas palavras de Mannheim: “a moderna burguesia teve, desde o princípio, uma dupla raiz social – por um lado os donos do capital, por outro aqueles indivíduos cujo único capital consistia na sua instrução. Era comum, por isso, falar-se na classe proprietária e [na classe] educada, sem que o elemento

A ambição de Nietzsche será a de desfazer este nó górdio, mantendo a cultura/formação intacta e ao mesmo tempo ultrapassando o niilismo. Desafio que não é dos menores, este que o filósofo terá de enfrentar.

educado estivesse ideologicamente de acordo, é claro, com o elemento proprietário" (Mannheim, Karl. *Ideologia e utopia. Introdução à sociologia do conhecimento*. Trad. Emilio Willems. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1954, p.145). Como vemos, impasse que se origina na própria gênese da burguesia alemã.

Lembremos também que não foram poucos os autores críticos do progresso material. Um século antes, Rousseau e Smith apontaram para a situação social que a França e a Inglaterra tiveram de se haver com o avanço do progresso (cf. *Primeiro discurso sobre as ciências e as artes* e *A riqueza das nações*, respectivamente). Na Alemanha não ocorreu algo diferente. O desenvolvimento industrial repentino, que levou à degradação dos costumes e ao colapso da tradição, é o tema dos romances *Christoph Pechlin* de Wilhelm Raabe, *As pessoas de Seldwyla* e *Martin Salamander* de Gottfried Keller.

Tentativas de superação

1. Saída moral para as dicotomias

Sem sombra de dúvida, nesta “crise de Kant”, Jacobi é uma das figuras centrais, pois foi quem colocou a questão em pauta; ainda mais, foi quem atentou e estabeleceu o sentido, daí em diante, da discussão: a impossibilidade de conhecer as coisas em si, a autoprodução de um objeto que um “eu” realiza, a incerteza e insegurança acarretadas pela inacessibilidade do objeto: tudo isto nada mais é do que, numa palavra, a perda de fundamento. Como já dissemos, Nietzsche foi afetado por essa “crise” por meio de seus poetas prediletos, Kleist e Hölderlin.

Até agora a questão da “crise de Kant” estava posta no registro da teoria do conhecimento. Nietzsche irá deslocá-la para o âmbito da moral. Precisemos: colocará a teoria do conhecimento mesma sob o signo da moral e, por conseguinte, o próprio niilismo.

É no contexto de uma obra de juventude, *O nascimento da tragédia*, que a dificuldade em estabelecer um laço entre a coisa em si e a representação tem uma primeira tentativa de solução. Apesar do inegável “desespero” de que dá mostras a *Carta a Fichte*, de Jacobi, Nietzsche não economiza elogios às distinções kantianas e schopenhauerianas. Considera-as um ato de coragem frente ao que há de mais próprio em “nossa cultura”.

A enorme bravura de Kant e de Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura/civilização (*Cultur*). Se este otimismo, amparado nas *aeternae veritate*, para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis

totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio *impossível* [grifo nosso] o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador (*O nascimento da tragédia* # 18).

Movendo-se no quadro da filosofia de Schopenhauer, para quem a dualidade kantiana tinha dois aspectos, vontade e representação¹¹³, Nietzsche opõe numa engenhosa adaptação de conceitos dois impulsos da natureza, o apolíneo e o dionisíaco; revê ainda, numa leitura não menos original, os gregos de Winckelmann e Burckhardt. Enquanto o apolíneo visa à aparência, à forma, à ilusão e à individualidade das figuras bem delimitadas, o dionisíaco deseja a dissolução da individualidade, a desmesura e a superabundância. Haja vista a impossibilidade de conhecer a coisa em si, Nietzsche busca uma saída para a falta de expressão a que o homem está condenado nesse par de impulsos contrários.

Na obra de Wagner, o filósofo vê a possibilidade de expressão da unidade primordial. Em termos estéticos, o apolíneo se apresenta como uma encenação do dionisíaco, no que resulta numa representação do não representável. Kant já havia feito algo semelhante na *Crítica da faculdade de*

¹¹³ Conforme afirma Schopenhauer: "(...) num primeiro ponto de vista, com efeito, este mundo apenas existe absolutamente como *representação*; noutro ponto de vista, ele apenas existe como *vontade*. Uma realidade que não se pode reduzir nem ao primeiro nem ao segundo destes elementos, que será um objeto em si (e é infelizmente a deplorável transformação que sofreu, entre as mãos de Kant, a sua coisa em si), esta pretensa realidade, dizia eu, é uma pura quimera, um fogo-fátuo que serve apenas para transviar a filosofia que lhe dá acolhimento" (Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001, p.11.)

judgar; a grande diferença é que Nietzsche recusa todas as categorias da racionalidade kantiana. Tanto que o filósofo considera que

O mito trágico só deve ser entendido como uma *afiguração* [grifo nosso] da sabedoria dionisiaca através de meios artísticos apolíneos; ele leva o mundo da aparência ao limite em que este se nega a si mesmo e procura refugiar-se de novo no regaço das verdadeiras e únicas realidades (...) (*O nascimento da tragédia* # 22).

Em suma, Nietzsche vislumbra uma mediação entre o sujeito e a coisa em si por meio da experiência estética, tendo por modelo a obra wagneriana. O “delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza” (*O nascimento da tragédia* # 1), esse arrebatamento, “sob a magia do dionisiaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem (...)” (idem # 1). Assim, o mito trágico, por meio das tragédias de Ésquilo, pode exprimir o verdadeiro ser.

E é dessa perspectiva que outras experiências estéticas são rechaçadas por não serem portadoras de uma mediação possível, como é o caso das tragédias de Eurípedes. Ao investigar a morte da tragédia antiga, Nietzsche põe em evidência o realismo de Eurípedes, que, no fundo, é consequência do otimismo teórico de Sócrates. O abandono do dionisiaco e a crescente racionalização da experiência têm sido os promotores do declínio da tragédia.

Ocorre, no entanto, que Nietzsche logo abandona a via wagneriana. Mas o que acontece para que a via trágica não se mostre mais profícua? Suspeitamos que seja a mesma razão que faz com que Hölderlin abandone por três vezes o

projeto de escrever uma tragédia moderna, *A morte de Empédocles*. As traduções e interpretações das tragédias de Sófocles que Hölderlin realizou fizeram-no lançar um novo olhar sobre a relação entre a antigüidade e a modernidade, perfazendo quase uma reedição da “Querela dos antigos e dos modernos”, seja na sua vertente francesa, do final do XVII, seja na alemã, do XVIII.

No *Hipérion*, Hölderlin expõe a impossibilidade de se reviver a cultura antiga, haja vista que ela já está formada, que ela se encerra em si, uma vez que a época que a produziu já se concluiu, que dela não podemos mais partilhar, pois não está mais viva. A tragédia que se colocava como via não é mais possível. E isto pela razão de que natureza e cultura ocupam lugares diferentes para os antigos e modernos. Enquanto aqueles partiam da natureza para chegar à cultura, estes partem da cultura para chegar à natureza. Não é à toa que Hipérion se torna eremita e termina por reunir-se à natureza¹¹⁴.

São essas as razões que fazem com que Nietzsche considere inútil seguir – nesses termos – a via da antigüidade grega no combate aos males modernos. Inflexão mais que dramática. Heine, por exemplo, se afastará não só da filosofia, mas também da arte e poesia gregas, chorando diante da Vênus de Milo no Louvre. Na verdade, ele as trocará pelo ascetismo judaico. “Com uma clareza admirável, vai romper com o ‘sincretismo’ entre o judaísmo e o helenismo, característico de Goethe e Hegel (...) e mostrar que depois de Kant era preciso escolher entre ser judeu (e cristão) e ser filósofo”¹¹⁵.

¹¹⁴ Cf. carta a Casimir Ulrich Bohlendorf, de 4 de dezembro de 1801. In: Dastur, Françoise. *Hölderlin: tragédia e modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

¹¹⁵ Loparic, Zeliko. *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990, p.96.

Nietzsche abandona assim, inevitavelmente, as principais teses do *Nascimento da tragédia* - o sujeito do conhecimento havia perdido seu lugar para o sujeito estético; o homem teórico, para o artístico. Diante da "crise de Kant", ele parte do grau zero, ou pelo menos quase. Deixa de procurar um meio de acesso à coisa em si ou a reconciliação do mundo agora cindido. Enfatiza tão somente os limites tematizados pelo neokantismo, que nos restringem ao fenômeno.

Num escrito posterior a *O nascimento da tragédia*, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* - e em parte no *Curso de retórica* - Nietzsche vem novamente nos lembrar, não mais de uma maneira romântica, ou neo-romântica, dos limites de nosso conhecimento. Mantendo o dualismo kantiano intacto, passa a trabalhar questões relativas à linguagem (seja na sua forma discursiva, musical ou poética), atribuindo a ela um caráter utilitário. Não tratará a linguagem como um meio de representação ou como um veículo que irá possibilitar o acesso à coisa em si. Pouco importa se algum conhecimento advirá ou não do ato lingüístico. O que importa é saber se a "verdade" dele resultante irá propiciar a sobrevivência ou preservação da espécie.

A convenção que surge em torno de uma palavra serve para a apropriação de um determinado objeto e retira de questão o intento de se conhecer o próprio objeto. Ainda mais, a convenção que se firma torna-se ela mesma, duma maneira canhestra, um modo de conhecer. Assim, o rechaço a uma instância metafísica em nome de uma intervenção humana facilmente estruturada em torno de uma convenção aponta para uma forma que pode vir a ser uma teoria do conhecimento.

As palavras são, para Nietzsche, aquilo que ganha a forma dos sons de uma excitação nervosa, sem que haja

nenhuma causa externa que seja a razão desta excitação. Por conseguinte, a linguagem é um conjunto de sinais convencionalmente associados a representações mentais, cujo objetivo é a manutenção de uma adequada estabilidade da comunidade. Desse modo, há a sobreposição de coisas de naturezas diferentes: um sinal lingüístico e uma imagem mental. Donde resulta uma representação do real totalmente distante daquelas da tradição filosófica, pois entre o sujeito e o objeto não há nenhum mediador que os regule. Ora, “a linguagem comunica, mas não comunica nem a coisa primordial nem o estado original, mas apenas cópias por meio das imagens sonoras, ou se preferirmos, por meio dos fenômenos”¹¹⁶. Se há no contexto de *O nascimento da tragédia* uma mediação estética entre o apolíneo e o dionisiaco, agora não existe nenhuma mediação entre as representações lingüísticas e a realidade em si mesma. Nietzsche teria apenas contornado o problema, deixando a questão da coisa em si no aguardo de uma solução?

A partir de *Humano, demasiado humano*, a linguagem ganha uma outra dimensão, que amplia aquela recebida em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Até então a linguagem fora tida como o porto seguro a partir do qual o homem pode se apoderar do mundo. Mas isso assim ocorreu graças a grandes lances de tempo que permitiram que a linguagem se petrificasse e fornecesse, portanto, o verdadeiro conhecimento do mundo.

O formador da linguagem não era tão modesto a ponto de acreditar que dava às coisas, justamente, apenas designações; mas antes, exprimia com as palavras o supremo saber sobre as coisas (*Humano, demasiado humano* I # 11).

¹¹⁶ Kremer-Marietti, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: PUF, 1992, p. 116.

Por falta de modéstia, criaram-se verdades sobre as coisas por meio da linguagem. Por essa razão, Nietzsche exorta a necessidade do filosofar histórico.

Mas tudo veio a ser; *não há fatos eternos*: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia (*Humano, demasiado humano* I # 2).

É a partir desse quadro conceptual em torno da linguagem que Nietzsche vai tratar do fenômeno e da coisa em si num aforismo de *Humano, demasiado humano* (# 16) que possui esses dois termos como título. De um lado, diz ele, temos os filósofos que procuraram investigar a experiência (“o mundo dos fenômenos”) para dela tirar conclusões sobre a coisa em si, sobre o ser que propiciou a experiência. Doutro lado, temos os lógicos que estabeleceram o conceito metafísico de incondicionado, que “puseram em questão toda conexão entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo que nos é conhecido: de tal modo que no fenômeno, justamente, a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão daquela a esta deve ser recusada”. Tanto uns como outros ignoraram que a experiência veio a ser e está ainda num pleno vir-a-ser. Mas foi o intelecto humano que fez “aparecer o fenômeno e transpôs para as coisas suas concepções fundamentais errôneas” (idem # 16). Disto o homem se esqueceu a ponto de estabelecer uma separação entre o mundo da experiência e a coisa em si.

Contra essas posições, Nietzsche aponta para a importância de uma “*história genética do pensar*”:

(...) esse processo cujo resultado talvez pudesse desembocar nesta proposição: aquilo que agora denominamos mundo é o resultado de uma multidão de erros e fantasias, que surgiram pouco a pouco no desenvolvimento total do ser orgânico,

cresceram entrelaçados e agora nos são legados como tesouro acumulado do passado inteiro – como tesouro, pois o valor da humanidade repousa nele (idem # 16).

Com essa história genética do pensar, o homem poderá compreender a gênese desse mundo como representação e talvez reconhecer que a coisa em si “é digna de uma homérica gargalhada: ela *parecia* tanto, e mesmo tudo, e, propriamente, é vazia, ou seja, vazia de significação” (idem # 16). Assim, com a coisa em si fora de cena, o filósofo conclui que, se tudo tem procedência em nossa sensibilidade, o mundo acaba reduzido ao fenômeno. Lembremos que é essa redução ao finito, esse fechamento para todo o transcendente, que reforça o “desespero da verdade” aqui em tela.

No ensaio de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche deixou de lado a intenção de exprimir esteticamente uma unidade primordial metafísica. Abandonou também o conceito de antíteses absolutas. Como afirmará mais tarde, a crença metafísica na absoluta oposição dos contrários é o mais antigo preconceito dos filósofos de que será necessário nos desembaraçarmos. Não é algo diferente, embora com mais desdobramentos, que encontramos no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*:

Os problemas filosóficos voltam a tomar, agora, em quase todos os aspectos, a mesma forma de interrogação que há dois mil anos. Como pode algo surgir do seu contrário, por exemplo, o racional do irracional, (...) a contemplação desinteressada do ávido querer, a vida consagrada a outros do egoísmo, a verdade dos erros? Até aqui a filosofia metafísica arranjou maneira de vencer esta dificuldade, na medida em que negava a formação de uma coisa a partir da outra e aceitava para as coisas de mais elevada valia uma

origem milagrosa, imediatamente resultante do cerne e essência da 'coisa em si' (# 1).

Com a história genética do pensar, a coisa em si é afastada como fundamento, é esvaziada de conteúdo. Mas nem por isso deixa de existir, pois a afirmação da existência do fenômeno, remete, queiramos ou não, à coisa em si. No ensaio de 1873, quando Nietzsche nos fala de uma verdade e mentira no sentido extramoral, ele não está tratando desses termos no quadro de uma oposição de caráter epistemológico; mas é nesse quadro que trata do fenômeno e da coisa em si. Tanto é que, no caso desse último par, não é possível negar um dos termos em que o outro deixe de ser pressuposto. Isso não ocorre, porém, com o par verdade e mentira; é numa chave pragmática e não numa chave epistemológica que ele se encontra. A mentira é preferida ao erro ou à falsidade porque o que interessa é a característica de valor que tanto a verdade como o seu oposto adquirem.

Mas, em *Humano, demasiado humano*, é de outra maneira que Nietzsche vai lidar com o par fenômeno e coisa em si. Por ter tratado, no ensaio de 1873, do par verdade e mentira pelo viés pragmático, pode agora criticar o viés epistemológico em que se colocava a oposição entre o numênico e o fenomênico, desmistificando tanto o mecanismo que a engendrou quanto a "origem milagrosa" que se atribuiu à coisa em si. Conferindo ao par fenômeno e coisa em si um caráter pragmático, o filósofo abriu a porta para colocar a questão em termos morais.

Mas é no último período de sua filosofia que Nietzsche terá elementos para caracterizar melhor as oposições morais. Reportando-se às separações platônicas entre os mundos, um verdadeiro e outro aparente, ele vai mostrar que as distinções kantianas nada mais são que as separações de outrora com outras roupagens.

Dividir o mundo num mundo “verdadeiro” e num “aparente”, seja ao modo do cristianismo, seja ao modo de Kant (um cristão capcioso, em última instância-), é somente uma sugestão de *décadence* -, um sintoma de vida *declinante*... Que o artista estime a aparência mais alto do que a realidade, não é uma objeção contra esta proposição. Pois a “aparência” significa aqui a realidade *mais uma vez, só que selecionada, fortalecida, corrigida*... (*Crepúsculo dos ídolos*, A “Razão” na filosofia, # 6).

Nietzsche apresenta a duplicidade de mundos como um sintoma do homem ocidental. Por extensão, interessa aqui o diagnóstico que o filósofo faz. Tem grande importância o fato de que essa divisão de mundos vem para atender a determinadas necessidades (nos termos de *Para a Genealogia da moral*, às necessidades do fraco). Carece apontar que o dualismo aí existente só pode ser mantido numa chave epistemológica.

Em “Como o ‘verdadeiro mundo’ acabou por se tornar uma fábula”, Nietzsche elimina um dos pólos: “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro expulsamos também o aparente!*”. Ao expulsar um dos termos, o outro, cuja existência depende de um par, também é expulso, desfazendo assim o dualismo. Não há, no ver do filósofo, uma inversão do platonismo que, nada mais faria que colocar o “mundo aparente” como o verdadeiro. Dados os devidos passos, é possível ver que o dualismo kantiano está em xeque. O “verdadeiro mundo” é aqui a coisa em si, na medida em que passa a designar o transcendente:

o verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo (*O velho sol ao fundo, mas através*

de neblina e sképsis: a Idéia tornada sublime, desbotada, nórdica, königsberguiana) (*Crepúsculo dos ídolos*, Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar em fábula).

Mas eliminar um dos lados da dicotomia não é o mesmo que mantê-la intacta? Como vimos insistindo, a resposta seria afirmativa, se Nietzsche não encontrasse valores morais por trás da dicotomia básica que divide o mundo em dois. A partir de agora, cabe saber que as oposições são morais, devendo, por essa razão, ser invalidadas. Importa ter conhecimentos das razões pelas quais a coisa em si foi criada, ao invés de tentar decifrá-la.

No entanto, deve acompanhar esse deslizando do campo epistemológico para o campo moral, uma outra problemática, que provoca igualmente cisões, mas se situa num registro não teórico.

2. Das origens da “alma alemã”

Tomemos a indicação de Schopenhauer. Transpondo para um outro registro o nada que Jacobi via em Fichte, ele diz: “[f]altando objetivos e aspirações, ficamos relegados à própria nudez da existência e esta se revela no seu absoluto nada e vácuo”¹¹⁷. Numa palavra, está aberta a porta para se entender o niilismo enquanto desolação moral. Essa mudança de eixo da questão não altera, contudo, o problema; amplia-o somente¹¹⁸.

¹¹⁷ Cf. Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*. Paris: PUF, 1966, p. 396.

¹¹⁸ Que nos esclareçamos: a teoria do conhecimento nada mais era do que uma expressão de uma questão moral; por detrás das cisões algo mais havia, algo que era escamoteado.

A economia alemã começava a entrar nos trilhos do desenvolvimento econômico; dadas as exigências do mercado, as atividades profissionais eram mais bem definidas. Esta divisão ou especificidade do trabalho acaba por dividir, cindir o homem. Desnecessário se faz nomear essa situação e a perda de sentido que o esfacelamento da unidade traz¹¹⁹. Não há mais lugar para uma vida harmônica e, por extensão, para a cultura/formação (*Bildung*).

Quando os alemães começaram a ficar interessantes para os outros povos da Europa – o que não faz muito tempo –, isso ocorreu devido a uma cultura/formação (*Bildung*) que eles não mais possuem, da qual se livraram com cego afã, como se fora uma doença: e, no entanto, não souberam trocá-la por nada melhor do que a insânia política e nacionalista (*Gaia ciência* # 190).

Momento de vitórias militares, do “fim” da *Bildung* e da entrada em cena dos *Bildungsphilisters* (filisteus da cultura). Não foram apenas as cisões ocorridas no campo teórico que fragmentaram o homem alemão. Assim, a unidade perdida será buscada em mundos remotos não dilacerados. Como Nietzsche deixa entrever no *Estado Grego*, não é na Idade Média, no Oriente ou em povos exóticos ou primitivos que se encontrará uma cultura para debelar as fragmentações hodiernas, para tornar novamente a sensibilidade indivisa, mas sim (e no mesmo trilho que os românticos) na arte e vida gregas. É na Grécia que vamos encontrar um mundo unitário e harmonioso, no qual se dava a plenitude do

¹¹⁹ E a necessidade de estabelecer novamente a totalidade originalmente existente é uma questão de vai de Schiller a Marx, chegando a Nietzsche, com abordagens diferentes em cada pensador. Sobre a relação de Marx e Nietzsche com o mundo antigo, ver McCarthy, George E. *Dialectics and decadence: echoes of antiquity in Marx and Nietzsche*. Lanham, London: Rowman and Littlefield publ., 1994.

homem, cuja totalidade era passível de expressão (e isso desde Schiller)¹²⁰. Na *pólis* grega existiam as condições para o florescimento do gênio. Entre o Estado e a arte não havia oposição: o artista se dirigia ao Estado e a tragédia era o ato de unificação do povo (cf. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*).

Tudo isto, numa Grécia, precisemos, de que a filosofia não faz parte, pois nos “tempos felizes não há filosofia”¹²¹. Busca assim, de um tempo originário antes da “queda”. “No fundo, Nietzsche luta a favor de uma espécie de autenticidade da origem que tem de ser preservada, e a superação se faz de modo grego, através do caos, para estabelecer um tipo de cultura pós-niilista”¹²².

¹²⁰ A esse respeito, Butler, E. M. *The tyranny of Greece over Germany: a Study of the influence exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth, and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. Há que se ressaltar o fato de que a autora trabalha conjuntamente a biografia do pensador e as influências recebidas.

¹²¹ Lukács, G. *Teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades, 2001, prefácio.

¹²² Bornheim, Gerd. “Nietzsche e Wagner. O sentido de uma ruptura”. In: *Cadernos Nietzsche* 14 (2003). São Paulo: GEN, 2003, p.20. A preservação de uma origem, de um solo seguro a partir do qual se pode falar, é vital para Nietzsche, caso contrário a sua filosofia ruiria. O filósofo estava, no entanto, prestes a ficar sem chão. Vejamos. Bornheim, num outro texto, nos fala dos dois troncos principais da cultura. “A cultura ocidental pode ser interpretada como um longo diálogo, escassamente harmonioso, entre dois troncos principais de que decorre: o hebraico-cristão, fundamentalmente responsável, pela moral e pela religião, e o grego-romano, do qual herdamos a filosofia, a arte, as diretivas jurídicas e a parafernália militar. Mas como conciliar as duas vertentes? Toda a Idade Média, por exemplo, é atravessada pelo conflito entre razão e fé, pela oposição entre teólogos e os místicos. Já isso permite entender que a cultura ocidental se caracterize por uma sucessão de crises, e que elas costumem se apresentar com uma mesma variável: trata-se sempre de renascenças que buscam encontrar os seus parâmetros em algum ponto do que se considera a nossa origem – a origem pode situar-se nos evangelhos, nos romanos, nos gregos, e até mesmo nos etruscos. Tais crises terminam por preservar, de algum modo, a conflituada unidade da tradição

Os humanistas que desde o renascimento promoveram o reflorescimento da Antigüidade – que seria o modelo para o sentir e o pensar – servem de espelho para os neo-humanistas, indicando a trilha a ser seguida: a antigüidade grega, que integraria as forças emocionais, imaginativas e intelectuais do homem, ou seja, a unidade de estilo de um povo, no caso, o fragmentado povo alemão¹²³. Notemos que o termo *Bildung* tinha seu significado na Alemanha até o século XVIII próximo a *Bild* (imagem; *imago* em latim), isto é, duma reprodução por semelhança (*Nachbildung*; *imitatio* em latim). Não podemos esquecer que, na Querela entre os antigos e os modernos, estes, primeiramente com Schiller, sofreram uma torção tal que foram submetidos, por via mimética, aos gregos¹²⁴. A proximidade entre o termo *Bildung* e os gregos não se deu apenas no nível da linguagem. O embate entre os franceses e alemães teve grande importância. Os primeiros tiveram seu classicismo e seu iluminismo conforme o modelo da literatura latina e da história romana; os últimos, como contraposição, já o tiveram graças à antigüidade grega¹²⁵.

No entanto, este achado de Nietzsche não é original – muito menos o problema. Ouçamos, por exemplo, Kleist:

ocidental, visto que a origem nunca ultrapassa as fronteiras primordiais” (Bornheim, Gerd. *Cultura brasileira: tradição/contradição*, idem, p.26). Acontece que o niilismo é parte integrante dessa cultura que fornece um solo firme. A chave para sair desse imbróglio é, como lembra Bornheim, o caos.

¹²³ Lembremos que um dos últimos representantes do humanismo é Jacob Burckhardt, que, junto com seus pares, teve de “encerrar” sua carreira com o fim do pré-capitalismo.

¹²⁴ Cf. Lacoue-Labarthe, Philippe. *A imitação dos modernos*. Trad. de João Camilo Penna e outros. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 212.

¹²⁵ Idem. Ainda sobre a imitação, podemos dizer que Nietzsche tem a cultura grega como modelo ideal e não como modelo a ser imitado. Lições que Nietzsche aprende com Hölderlin.

[o] Paraíso está fechado e selado e o Querubim está às nossas costas (...) Temos de fazer uma viagem de volta ao mundo, para ver se talvez uma porta foi deixada aberta” ¹²⁶.

Desde o *Sturm und Drang*, com Herder, no pré-romantismo, e com os românticos, fica explícita a busca por uma alma alemã. Essa geração já tinha encontrado na Grécia antiga um modelo. Também Schiller não vacila em pôr em evidência o desencantamento e a racionalização do mundo em que vive. São os gregos que aparecem como modelo, pois entre eles não havia essa cisão moderna, nem qualquer contradição entre indivíduo e natureza. Agora os indivíduos são fragmentos incapazes de se desenvolver em suas totalidades.

Há, contudo, a necessidade de chamarmos a atenção para o fato de que já com os românticos alemães existem incertezas quanto a essa origem grega, quais sejam, “eles passam a asseverar que nossos inícios estão plantados às margens do Ganges”. Foi Humboldt que buscou essa origem fora do Ocidente, afirma Bornheim. “A criação de Humboldt é que a língua deveria ser conhecida numa perspectiva diacrônica, ou seja, histórica, epistemológica. A partir disso, ele chegou à conclusão, amplamente comprovada ainda hoje, de que o berço de todas as línguas-indo-germânicas – ou indo-européias, (...), se encontra na Índia, numa língua

¹²⁶ Cf. Miller, Philip B. *idem*. Há que ressaltar que Nietzsche avalia as condições do homem moderno de uma maneira muito diferente daquela dos primeiros românticos; neste ponto, ele está mais próximo do último romantismo. A esse respeito ver na *Gaia ciência* o parágrafo # 370 intitulado “O que é romantismo?”. E para a relação de Nietzsche com o romantismo, Del Caro, Adrian. *Nietzsche contra Nietzsche. Creativity and the anti-romantic*. London: Louisiana State University Press, 1989.

anterior ao sânscrito”¹²⁷. Para Nietzsche, no entanto, a origem permaneceria grega, uma vez que a Grécia foi o primeiro grande vínculo e síntese de todo o oriental (cf. *A filosofia na época trágica dos gregos* #1). No entanto, cabe lembrarmos que foi Herder, nos seus estudos, e não Humboldt, quem apontou pela primeira vez que o Oriente seria a origem do Ocidente¹²⁸. Assim, Nietzsche não negaria o Oriente, mas o incluiria como parte integrante do Ocidente¹²⁹.

Nessa mesma trilha, o filósofo estabelece um paralelo entre a Grécia e a Alemanha, principalmente nos textos de 1869 a 1876¹³⁰. Ele espera que com a regeneração da cultura alemã elementos trágicos passem a predominar no lugar dos elementos socráticos. E Wagner catalisaria este processo com seus dramas musicais, pois o seu projeto cultural combinaria elementos gregos e modernos (cf. fragmento póstumo 6 [14] do verão de 1875).

¹²⁷ Cf. Bornheim, Gerd. “Nietzsche e Wagner. O sentido de uma ruptura”. In: *Cadernos Nietzsche* 14 (2003). São Paulo: GEN, 2003, p. 20.

¹²⁸ Cf. Casanova, Pascale. *A república mundial das letras*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 103 e segs.

¹²⁹ Neste ponto, Heidegger tem uma posição antiassimilacionista, discordando de Nietzsche (cf. Loparic, Zeliko. *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990, cap. VIII).

¹³⁰ Esse paralelo entre os elementos presentes no século XIX alemão e os do V a.C. grego fica claro numa sequência de parágrafos do *Nascimento da tragédia* (# 17-19). Sobre o impacto do pensamento e da literatura gregas em Nietzsche, ver Knight, A.H.J. *Some aspects of life and work of Nietzsche and particularly of his connections with Greek Literature and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. Por fim, um estudo de Llody-Jones, H. “Nietzsche and the study of the Ancient World”. In: O’Flaherty et alii. (orgs.). *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, p.1-15, em que o autor assevera que, mais do que qualquer filósofo, foram os gregos que colocam Nietzsche no caminho da filosofia.

Mas quem eram os gregos? Ora, a questão de saber que vínculo existe entre Grécia e Alemanha a fim de que haja uma transposição cultural de uma para outra não tem grande importância, pois os gregos não são os gregos (da Grécia), mas sim, uma invenção alemã¹³¹. E é com esta invenção que se lidará. A transmissão de elementos de uma cultura para outra através da imitação (*Nachhmung*) de um estilo unificado (no caso, o grego antigo) não proporciona uma cultura com estilo próprio (cf. *Primeira Consideração Extemporânea* # 1). Importação cultural, além de promover anacronismos, contribui para fomentar dependências. Em relação às posições dos românticos, que, grosso modo, tendiam para uma imitação dos gregos, podemos dizer que qualquer tentativa dessa natureza é de um anacronismo destruturador. Isto porque, como lembramos ao trazer Lukács na nota anterior, nos “tempos felizes não há filosofia”; o “pensamento pré-moderno” era acrítico e possível apenas “sob a condição de que a sociedade repousasse estaticamente sobre si mesma”, enquanto “o pensamento reflexivo se reportava não ao vazio, mas a uma ordem divina. Não há mais volta a essa condição.”¹³²

No *Nascimento da Tragédia*, onde filologia e filosofia se entrelaçam, Nietzsche reinterpreta os gregos com as noções de apolíneo e dionisiaco. Até então dominava a imagem da Grécia clássica: o século V de Atenas – de harmonia, beleza e equilíbrio (e isso de Schiller a Hegel,

¹³¹ Casares argumenta no sentido de que a Grécia seria para Hölderlin e Nietzsche um “paradigma extemporâneo” que propiciaria uma “imagem sumamente crítica da Alemanha” (ibidem, p. 30). Esse caráter operatório da Grécia, a nosso ver, não se sustenta, pois, ao colocar Nietzsche na linhagem dos pensadores alemães, vemos que os gregos estão enraizados, de um modo muito peculiar, no solo alemão.

¹³² Kurz, Robert. Filosofia como farsa. In: Caderno Mais! *Folha de São Paulo*, 09/07/2000, p.16-17.

com exceção de Hölderlin¹³³). Tal imagem se manteve no tempo graças ao cristianismo e a uma ênfase na arquitetura e na escultura, em detrimento, sobretudo, da música. Winckelmann, maior responsável pelo fascínio dos alemães pelos gregos, foi um dos primeiros a introduzi-la na Alemanha. A partir daí, inúmeras são as modificações dessa concepção feitas pelo classicismo e pelo romantismo. Dentre elas, as passagens sobre Édipo no *Nascimento da tragédia* (# 9), que tiveram por objetivo combater a idéia winckelmanniana da “serenidade grega” (*Griechische Heiterkeit*)¹³⁴.

No tocante aos gregos, Nietzsche está mais próximo de Hölderlin. No *Hipérion ou o eremita na Grécia*¹³⁵, o poeta narra a saga de um grego do século XVIII em busca do espírito do passado clássico, que visa a chegar à “terra nova e bela”. Mas qual o sentido desse resgate do grego Hipérion? Formar-se e educar-se. Essa formação e educação que ele procura encontrar na Grécia nada mais é que a busca

¹³³ Cf. Martin, Nicholas. *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p.145. Segundo o autor, não só Hölderlin, mas também Burckhardt teve papel decisivo na compreensão que Nietzsche tem dos gregos (cf. *Crepúsculo dos ídolos*, O que devo ao antigos, # 4).

¹³⁴ Apesar da mudança de rota na interpretação dos gregos, Bornheim afirma que no fundo Nietzsche permanece winckelmanniano (Bornheim, *idem*), e isto porque com ele temos a oposição a todo o presente e passado imediato em favor de civilizações primitivas ou distantes. A “simplicidade nobre e grandeza serena”, já entrevista na obra de Stuart e Revett, *Antiquities of Athens*, que faz sombra (não há porque não dizer) à *História da arte antiga*, de Winckelmann, mas também à de Le Roi, *Ruines de Grèce*, aponta de forma inequívoca para a reação do movimento romântico, em favor do sentimento contra a razão, da natureza contra o artificialismo, da simplicidade contra a ostentação, etc. Assim, talvez possamos afirmar que Nietzsche permanece winckelmanniano na mesma medida que permanece romântico.

¹³⁵ Blondel ressaltava o fato de que foram os gregos e Hölderlin que promoveram as esperanças de Nietzsche para uma nova cultura (cf. Blondel, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième ‘évangile’”?* Paris: Les Bergers et les Mages, s/d, p.258).

de raízes como meio de dar contornos identitários ao homem, não em geral, claro, mas ao alemão¹³⁶.

Numa carta 2 de dezembro de 1802 a seu amigo Böhlendorff¹³⁷, Hölderlin opõe-se claramente ao clacissismo que considera a Grécia como norma de perfeição a ser seguida. Entendendo natureza como aquilo que é próprio, conhecido, e cultura como o que é estranho, portanto, o que deve ser obtido, os gregos, segundo Hölderlin, tinham como natureza/próprio o *pathos* sagrado e como cultura/o estranho a clareza da apresentação. Os modernos, por sua vez, têm por natureza/ próprio a clareza da apresentação e por cultura/ estranho o *pathos* sagrado. Antigos e modernos têm assim naturezas e culturas diferentes. Cada um caminha em direção do seu estranho, pois suas naturezas ou os seus próprios também são diversos daqueles dos gregos. Impossível então falar em imitação dos gregos. Não faria o menor sentido imitar o que é estranho para os gregos, mas natural para os modernos. “Entretanto, nós temos algo em comum com os gregos, que não é nem a natureza nem a cultura, mas que é mais elevado que ambas e de quem elas são apenas elementos abstratos: *das lebendige Verhältnis und Geschick*, a relação viva e o destino ou a destinação, o que implica que, como eles, nós temos de nos apropriar do

¹³⁶ Algumas razões, de cunho histórico, para essa busca pela origem: “Em primeiro lugar, porque a Alemanha, formada por esse povo ‘germano’, carrega a questão da origem como uma chaga aberta e exposta em toda a sua concreção. Foram os latinos que nomearam esses povos ‘germani’, os ‘autênticos’, os ‘nascidos dos mesmos pais’, os ‘parentes’, ‘irmãos’, apreendendo o próprio e originário. Em segundo lugar, porque o problema da origem determina o homem moderno na questão da liberdade e seu limite” (Cavalcante, Márcia de Sá. Apresentação. In: *Hipérion*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. São Paulo: Vozes, p. 9). A história da Alemanha explicaria isto. Lembremos ainda que o *Hipérion* versa, a seu modo, sobre o “atraso” alemão, sem o qual não é possível compreender essa crise identitária, nessas alturas, epidérmica.

¹³⁷ Cf. Dastur, Françoise. *Hölderlin: tragédia e modernidade*. Trad. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 154.

que nos é estranho. Eis por que, a despeito do fato de não poderem e não deverem ser imitados, os gregos permanecem indispensáveis para nós”.¹³⁸

Assim, Nietzsche aprende com Hölderlin que a Grécia era tida como paradigma a partir do qual a cultura poderia se desenvolver. Tanto que considera saudável que uma cultura/civilização reencontre aquilo que a ela é *próprio*, que faça parte da sua identidade originária. A música, o drama e o pensamento devem se livrar de todos os elementos que lhes são *impróprios*, que não são “puros”. Para se apropriar do que lhe é próprio, o povo alemão deve se lançar aos nomes e às obras que lhe darão os meios intelectuais e institucionais para o reconhecimento do que lhes é próprio. Recusando a história e a filosofia tal como se apresentam, rechaçando o mau uso da língua alemã e a glorificação de indivíduos que não são representantes autênticos da cultura alemã, apostando num tempo passado em que elementos externos a esta cultura/civilização não estavam misturados nela e, muito menos, ocupando todo o espaço, Nietzsche considera que seria possível purificar os elementos estrangeiros à língua, às artes e à toda cultura alemã, reapropriando-se do que lhe era próprio¹³⁹.

Aliás, não é outro o objetivo do *Nascimento da tragédia* senão o de purificar a “nossa estética”. Trata-se, portanto, da procura de uma “essência alemã” (*deutschen Wesen*), de algo puro, sem mistura, uno estilisticamente¹⁴⁰.

¹³⁸ Dastur, Françoise. *Hölderlin: tragédia e modernidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 155.

¹³⁹ Cf. fragmento póstumo 8 [111] do inverno de 1871/ outono de 1872. As *Considerações Extemporâneas, Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* e *O Nascimento da tragédia* são obras onde essa busca pelo próprio está presente.

¹⁴⁰ Que fique claro: não é a diversidade ou a pluralidade que são rechaçadas, mas a “mistura caótica de todos os estilos” (*der chaotische Durcheinander aller Stile*), conforme nos diz Nietzsche na *Primeira consideração extemporânea*. Que não haja

Não é à toa que o livro não é um escrito estritamente filológico como muitos, dentre eles Wilamowitz-Möllandorff¹⁴¹, o compreenderam¹⁴². Nietzsche falava mais dos alemães do que dos gregos, não queria fornecer uma nova interpretação dos gregos com a sua releitura do apolíneo e do dionisíaco, mas visava a encontrar elementos para uma purificação da estética alemã. E isto é dito, no livro, com todas as letras:

Eu sei que tenho de conduzir agora o amigo que me acompanha com interesse a um sítio eminente de considerações solitárias, onde contará apenas com alguns poucos companheiros, e, para animá-lo, grito-lhe que devemos nos ater firmemente aos nossos luminosos guias, os gregos. Deles tomamos por empréstimo até agora, para purificação de nosso conhecimento estético, aquelas imagens de deuses (...) (*O nascimento da tragédia* # 23).

Nietzsche considera que esta unidade de estilo só poderá ser fornecida por um mito, um mito nacional. Dessa perspectiva, a história passa a ser indesejável, pois com ela a heterogeneidade (ou se quisermos, a mistura) de uma nação se deixaria ver, a não pureza se faria conhecer. A história é aqui uma ameaça.

(...) imagine-se uma cultura (*Cultur*) que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente

dúvida também de que não se trata de uma visão nostálgica da cultura/civilização, mas de uma visão que visa ao seu futuro (idem).

¹⁴¹ Sobre esta querela, ver Galiano, Manuel F. "Ulrich von Wilamowitz-Möllandorff y la filología clásica de su tiempo". In: *Estudios Clásicos* (56), pp. 24-57.

¹⁴² Nietzsche critica a forma hiperespecializada que a filologia assumiu. Essa especialização extrema seria sintoma da degenerescência da cultura (cf. *O nascimento da tragédia* # 18).

de todas as culturas - esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito. E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionador ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejoso de conhecer senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico?" (*Nascimento da tragédia* # 23).

Onde encontrar essa essência alemã? Não há outro lugar senão nas obras dos gênios. Não é à toa que Nietzsche enfatiza aspectos da história monumental e tradicional que favoreçam a veneração e a permanência no imaginário de figuras modelos. Figuras nacionais, com raízes alemãs, mas que acedem a uma glória eterna - daí a cultura alemã ser a salvação da cultura em geral. Não há, contudo, em nenhum momento, uma aproximação entre cultura e história; os nomes de filósofos e guerreiros que o Estado utiliza (cf. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*) como símbolos nacionais nos quais todos deveriam se refletir, a fim de dar à Alemanha uma identidade, não são os mesmos nomes que Nietzsche traz: Wagner e Schopenhauer, além de Hölderlin e Kleist.

Não por acaso, Nietzsche considera o triunfo da "cultura" alemã com a vitória de 1871 sobre a França (que resultou na conquista da Alsácia-Lorena) uma derrota da Alemanha. A "essência" alemã não foi tocada; o impróprio teria vencido de novo. Somente com a distinção de *uma* Alemanha, com contornos bem definidos, haveria uma verdadeira cultura/ civilização alemã como aquela que houve após a derrota de Iena e a ocupação napoleônica, momento em

que a idéia de *Volksgeist* ganhou força¹⁴³. Apropriar-se aqui é recusar, acreditar numa “essência” e se distinguir de todos os outros povos; é apostar nas idiossincrasias alemãs contra o universalismo francês.

Temos em tão grande conta o núcleo puro e vigoroso do ser alemão, que nos atrevemos a esperar precisamente dele essa expulsão de elementos estranhos implantados à força e consideramos possível que o espírito alemão retorne a si mesmo reconvertido (*O nascimento da tragédia* # 23).

Acontece, no entanto, que as potências originais do espírito alemão passam a ser invocadas, com o precípuo objetivo de justificar as origens célticas dos habitantes da Alsácia. Nietzsche irá perceber apenas na *Primeira consideração extemporânea* que o *Volksgeist* reabilitado com a vitória de 1871 visava não à cultura/formação, mas à cultura/civilização; ainda mais, que a individualidade havia sido suprimida em nome da origem, que Goethe havia deixado de ser referência para os alemães.

Os escritores “salvacionistas”, Schopenhauer e companhia, respondiam, de uma maneira pessimista, a uma situação dada e ao efeito desta situação: o niilismo. Numa tentativa primeira de debelá-lo, Nietzsche rende-se facilmente ao nacionalismo, em busca de uma “alma alemã”. Tendo tido uma educação clássica e liberal em Schulpforta, ele estudou numa escola em que o diretor pregava a combinação do ideal da *Bildung* com o nacionalismo cultural como meio de possibilitar o liberalismo.

¹⁴³ “Ainda uma tal vitória e o império alemão será aniquilado! Eu não tenho mais coragem de reivindicar alguma qualidade como sendo especificamente alemã. Os costumes alemães, a sociabilidade alemã (...) tudo tem um gosto estrangeiro e parece uma imitação desprovida de talento (...)” (fragmento póstumo 26 [16] da primavera de 1873).

Convivendo com professores que se identificavam com o nacionalismo prussiano, Nietzsche teve quando jovem posições monarquistas. Apoiou a guerra contra a Áustria (1866) e os posicionamentos estratégicos de Bismarck, cujo objetivo era a unidade territorial da Alemanha; participou de grupos liberais pela anexação prussiana da Saxônia e elogiou o historiador nacionalista Heinrich von Treitschke; tomou parte ativamente nas eleições locais para o *Reichstag* constituinte da Confederação da Alemanha do Norte, aliando-se aos liberais nacionalistas e passou a repudiar a política partidária depois do fracasso do Partido Liberal Nacional do pleito a que acabamos de nos referir. Não à toa que, neste período, o jovem filósofo tem em alta conta o pessimismo do pensamento de Schopenhauer.

3. Nacionalismo e cultura: pólos antagônicos

“Creio que nos falta paixão política: suportaríamos com honra tanto um céu democr[ático] quanto um abs[olutista]” (fragmento póstumo do outono de 1885/ outono de 1886 2 [58]). E é com paixão que Nietzsche, num giro de cento e oitenta graus, converte a sua posição nacionalista em anti-nacionalista. O nacionalismo seria o pior veneno para a cultura/formação. Espírito de contradição que decide se opor apenas para ter uma outra posição ou perspectiva? Certamente não. Diferente do que afirmara no *Estado Grego*, o Estado não teria condições de propiciar o surgimento do gênio. E isto porque uma organização guerreira calcada na escravidão exigia que cada indivíduo se colocasse a serviço do todo. Como o gênio pode ser possível numa cidade que – na nova terminologia nietzschiana – prezava a vida em rebanho?

A *pólis* grega, como todo poder político organizador, era exclusivista e desconfiadíssima face à expansão da cultura; sobre a cultura, seu instinto atávico e violento quase só tinha efeitos paralisantes e inibidores (...) Foi a despeito da *pólis* que a cultura se desenvolveu (...) E que ninguém alegue o panegírico de Péricles: pois este não passa de um grande sonho otimista, da ficção de que existia uma ligação entre a *pólis* e a cultura ateniense (*Humano, demasiado humano* # 474).

Nietzsche via neste momento o Estado como um entrave para a cultura. Não é à toa que partilhe da noção de “Estado cultural” (*Kulturstaat*) que Fichte cunhou¹⁴⁴. Nem é por outra razão que o discurso nacionalista de Nietzsche cederá lugar a um outro sobre a unificação da Europa. Discurso este que deve ser da lavra dos “bons europeus”¹⁴⁵:

Nós, “bons europeus”: também nós temos horas em que nos permitimos uma bela patriotice, um salto e recaída em velhos amores e estreitezas (...), horas de fervor nacional, de palpitações patrióticas e toda espécie de arcaicas inundações emotivas. Espíritos mais pesados do que nós podem requerer bem mais tempo, para dar conta do que em nós

¹⁴⁴ Cf. Ringer, *idem*, p. 199. “O ideal do desenvolvimento cultural era seu valor supremo [dos neo-humanistas]; assim, inclinavam-se naturalmente a subordinar outros interesses e problemas às reivindicações inelutáveis da cultura. Quando aplicada à política, essa abordagem levou ao ideal do Estado cultural” (*idem*).

¹⁴⁵ Os “bons europeus” são aqueles que não têm um presente (já que o presente em que se vive é o mais ignóbil possível). São como os alemães, que não têm um hoje, pois “são de anteontem e do depois de amanhã” (cf. *Para além de bem e mal* # 240). Eles renegam o patriotismo e rechaçam o “apego à terrinha” (cf. *idem* # 241). O europeu de ontem partilhava do supranacionalismo e era nômade, cosmopolita (cf. *idem* # 242); era fisiologicamente forte. Ver a esse respeito o fragmento póstumo 35 [9] de maio/junho de 1885, em que Nietzsche distingue, pontuando, os “bons europeus” e os homens de pátrias.

transcorre e chega ao fim em poucas horas: alguns levariam meio ano, outros meia vida, conforme a rapidez e a força de sua digestão e metabolismo (...) (*Para além de bem e mal* # 241).

“Recaída em velhos amores”: isto para o filósofo é perfeitamente possível – tanto que ele próprio não ficou incólume a esses “velhos amores”. Manter uma postura nacionalista, no entanto, deixa de ser uma atitude saudável. É num livro anterior a *Para além de bem e mal* (1886), *Humano, demasiado humano* (1878), que Nietzsche constata que efetivamente a Europa tem contornos bem diferentes do ele achava que tinha na sua fase nacionalista. A partir das nações européias

deve surgir uma raça mista, a do homem europeu. Hoje em dia o isolamento das nações trabalha contra esse objetivo, de modo consciente ou inconsciente, por meio da geração de hostilidades *nacionais*, mas a mistura avança lentamente, apesar dessas momentâneas correntes contrárias: esse nacionalismo artificial é, aliás, tão perigoso como era o catolicismo artificial, pois é na essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos, e que requer astúcia, mentira e força para manter-se respeitável (*Humano, demasiado humano* # 475).

O nacionalismo é regressivo e cego – além de extremamente perigoso (o anti-semitismo é um exemplo dos frutos, nada bons, de uma postura nacionalista¹⁴⁶). Ele

¹⁴⁶ Aliás, “o problema dos judeus só existe nos Estados Nacionais”. O isolamento de nações provoca a “formação de hostilidades nacionais”, resultando em ódios entre os povos (cf. *Humano, demasiado humano* # 475). Tanto é assim que a “era Bismarck (a era da idiotização teuta)” contribuiu para desenvolver, “também as plantas pantanosas propriamente ditas, p. ex. os a[nti-semitas]” (fragmento póstumo 2 [198] do outono de 1885/ outono de 1886). Assim: “Contra ariano e semítico. Onde raças são misturadas, o manancial da grande cultura (*grosser*

tenta fixar aquilo que na realidade é movimento, não idêntico, francamente misturado¹⁴⁷. Cada nação não corresponde a uma única cultura, mas a inúmeras culturas que convivem e promovem a sua heterogeneização. Dado ser inevitável a mistura, não há por que não visar à unidade das nações européias (cf. *idem*)¹⁴⁸. E isto apesar de os alemães terem lutado contra essa unidade e, por conseguinte, contra Napoleão. Os alemães deveriam trabalhar para a fusão das nações, “devido à sua antiga e comprovada virtude de serem *intérpretes e intermediários dos povos*” (*idem*).

Não é possível entrever nações idênticas, fechadas culturalmente em si. O que há efetivamente é algo totalmente diferente, constata Nietzsche¹⁴⁹. E uma das maneiras que encontra para atacar o nacionalismo, inicialmente, consiste em recorrer ao pensamento democrático, visto positivamente em alguns textos do

Cultur)” (fragmento póstumo 1 [153] do outono de 1885/ primavera de 1886).

¹⁴⁷ Como exemplo do engajamento e paixão política de Nietzsche: “Máxima: não manter relações pessoais com nenhum homem que participe do enganoso delírio racista. (Quanto engodo e esgoto é preciso para, no atual entremescamento da E[uropa], fomentar e fermentar questões racistas!)” (fragmento póstumo 5 [52] do verão de 1886/ outono de 1887).

¹⁴⁸ Atentemos para o fato de que o nacionalismo que surge não advém de adversidades entre povos, mas sim da intenção de participar a todos os povos a excelência de suas artes, língua e literatura (Herder em suas *Idéias sobre a filosofia da história da humanidade*, por exemplo). É, em uma palavra, um nacionalismo cultural, cujo eixo formador é a língua. Esta situação começa a alterar-se, no entanto, após 1848. As nacionalidades tornam-se políticas; elas passam a ser uma arma na luta pelo poder entre as nações.

¹⁴⁹ Inclusive, obviamente, em solo alemão. “A alma alemã é antes de mais nada múltipla, de origem vária, mais composta e sobreposta que propriamente construída: a causa disto está em sua procedência” (*Para além de bem e mal* # 244).

período de *Humano, demasiado humano*¹⁵⁰. A igualação democrática ajudaria a romper com as cristalizações nacionais, a flexibilizar tudo o que há de rígido em termos de costumes e moral nos Estados Nacionais. Outras perspectivas sociais e uma outra visão de mundo passariam, com a democracia, a ser possíveis¹⁵¹.

Esse “elogio” da democracia – e sua relativa importância – fica circunscrito a um momento da obra em que o filósofo ainda não operava com o procedimento genealógico. Para além da crítica severa à democracia (devido aos seus laços com o cristianismo), ele passará a atacar os efeitos da democracia na Europa.

Chame-se “civilização”, “humanização” ou “progresso” àquilo em que se vê a distinção dos europeus; chame-se-lhe simplesmente, sem louvar ou censurar, e utilizando uma fórmula política, o *movimento democrático* da Europa; por trás de todas as fachadas morais e políticas a que remetem essas fórmulas, efetua-se um tremendo processo fisiológico, que não pára de avançar – o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligadas a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio *determinado*, que durante séculos se inscreveria com exigências iguais no corpo e na alma – ou seja, a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como

¹⁵⁰ Dentre eles, *O andarilho e sua sombra* # 230, # 275, # 281, # 292 e # 293; e fragmentos póstumos 41 [9] e 47 [10] da primavera de 1878/ novembro de 1879. E se a democracia assim pode ser entendida, é porque ainda não está vinculada ao cristianismo, como ocorrerá a partir de *Assim falava Zaratustra*. “Os quatro grandes democratas Sócrates Cristo Lutero Rousseau” (*sic*) (fragmento póstumo 9 [25] do outono de 1887): todos eles serão alvo de uma mesma crítica.

¹⁵¹ Nietzsche sugere ainda que, como meio de destruir as nações, se estimule o comércio entre os países, a “troca de livros e de papéis”, a “comunicação de toda cultura superior” e a vida nômade (cf. *Humano, demasiado humano* # 475).

marca distintiva, o máximo em força e arte de adequação. Este processo do *européu em evolução*, que pode ser atrasado por grandes recaídas, mas talvez cresça em veemência e profundidade – a isso se relaciona a impetuosidade e fúria ainda hoje vociferante do “sentimento nacional” (...) (*Para além de bem e mal* # 242)¹⁵².

Com a democracia, a Europa chegou a um estágio em que não há obstáculos para a sua unificação. As condições ideais estão dadas; faltam, no entanto, os homens ideais, não degenerados pelo cristianismo, para essa nova Europa; falta o “bom europeu”¹⁵³. E dessa maneira a questão da cultura, que havia desaparecido no período de *Humano, demasiado humano*, volta a se colocar. Esse novo homem, superior, sem pátria, não pode mais se referir especificamente à sua cultura, muito menos a uma cultura em particular, como a alemã. Será preciso ousar mais, abandonar a “pequena política” em nome da “grande política”. Soluções, como veremos, pré-modernas. Se as condições ideais estão dadas e falta um novo homem, se a via será a da “grande política”¹⁵⁴, cabe pôr tudo abaixo, com a crítica ao cristianismo, este solo sobre o qual a Europa se apóia, para que uma verdadeira cultura possa florescer. E essa nova cultura terá como sustentáculo uma

¹⁵² Ver também, a esse respeito, o # 292 de *O andarilho e sua sombra*.

¹⁵³ A democracia teve assim um efeito positivo: propiciou as condições para que a unificação européia ocorresse. E um efeito negativo: promoveu o enfraquecimento do homem. Cf. BM # 242: “As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem, - um homem animal de rebanho, útil, laborioso, variamente versátil e apto - são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade”.

¹⁵⁴ Mais adiante trataremos com vagar a noção de “grande política”.

nova aristocracia cultural. Notemos que o filósofo não fala de uma aristocracia política.

Também não é novidade alguma que a edificação de uma nação era elemento fundamental para a formação de um mercado integrado. Neste quadro, fazem sistema as noções de democracia, liberalismo, igualdade, liberdade, e outras mais (as “idéias modernas” em geral), todas essenciais para dotar o capitalismo de uma consistente estrutura. A todas essas noções Nietzsche não poupará, como sabemos, as mais duras críticas. Todas elas passarão pela análise genealógica, ou melhor, serão por ela trituradas. Por trás do nacionalismo, Nietzsche encontrará um burguês mesmerizado, cuja espontaneidade patriótica se produzia à custa de pedagogia e adestramento. Aqui também nada de novo, agora, para os estudiosos de Nietzsche.

Em parte os novos rumos serão ditados pela “força da tradição”¹⁵⁵, à qual o filósofo, desde jovem, foi muito receptivo. A sociedade européia continuava enraizada em tradições e valores de épocas pré-capitalistas, mantendo-se como guardiã da herança clássica e humanista do passado. Na Inglaterra, por exemplo, a aristocracia e a burguesia travaram uma quebra-de-braço que resultou, malgrado os novos tempos, na não “erradicação” da primeira¹⁵⁶. As mudanças, quando ocorrem de forma consistente, acontecem lentamente. Na Alemanha, o peso da tradição na resistência ao capitalismo é um capítulo à parte. E isto dada a existência de um segmento da sociedade com força suficiente para impedir qualquer avanço (ou retrocesso, dependendo da perspectiva que se tenha). Referimo-nos aqui à burocracia,

¹⁵⁵ Aludimos aqui à argumentação presente em *A força da tradição. A persistência do Antigo Regime (1848-1914)*, do historiador Arno J. Mayer. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

¹⁵⁶ Cf. Schumpeter, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, p. 168.

braço direito - e de ferro, mas dotado de autonomia - da nobreza *junker*, mantenedora das tradições medievalistas locais, e do corpo de funcionários especializados e gestores da esfera pública.

Essa elite burocrática prussiana¹⁵⁷, soube criar um corpo político-administrativo que possuía uma face tradicional e outra moderna, sem fechar as possibilidades de acesso à carreira da burocracia do Estado. Ainda mais: encaminhavam-se para a carreira burocrática aqueles com boa formação (*Bildung*) intelectual. O recrutamento era, assim, dirigido aos “bem educados”. E a carreira transformara-se num princípio de distinção e reputação social ou, se quisermos, de mobilidade social. O poder dessa elite, dessa nova *intelligentsia*, composta por homens comuns, mercadores e judeus educados, era imenso. Permitia, graças a uma certa modernização do Estado, os compromissos dos Hohenzollerns e dos *junkers*; possibilitava dirigir alianças políticas. E é essa modernização, *grosso modo*, que propiciará um solo a partir do qual o capitalismo se desenvolverá na Alemanha. Mas para tanto a unificação territorial é essencial. Sem o estado nacional, de nada adiantarão as bases modernas para o capitalismo. Assim a via pela revolução plebéia na transição para o capitalismo foi seqüestrada pela burguesia-*junker*.

Vejamos a declaração - pouco original e com muitas segundas intenções - que Nietzsche faz, numa carta datada de 7 de novembro de 1870 a Carl von Gersdorff, sobre esse processo:

¹⁵⁷ Analisada com detalhes por Hans Rosenberg no livro *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy. The Prussian Experience 1660-1815*. Boston: Beacon Press, 1958. Ver ainda a esse respeito Charle, Christophe. *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essais d'histoire comparée*. Paris: Édition du Seuil, 2001 (em particular os capítulos 4 e 5).

Receio que tenhamos de pagar por nossas maravilhosas vitórias nacionais um preço com o qual, por minha parte, jamais concordarei. Confidencialmente: sou da opinião que a Prússia moderna é uma potência altamente perigosa para a cultura (*Cultur*) (...). A tarefa é árdua, mas devemos ser filósofos o bastante para manter nosso sangue-frio no meio da fumaça e vigiar para que nenhum ladrão venha e amesquinhe o que, a meu ver, não se pode comparar a nada, nem segue às ações militares mais heróicas, à nossa exaltação nacional.

Pouco original, porque corrente. Intenções segundas: sabendo que o “apego” religioso à Cultura servia de compensação à desagregação nacional (o que não acontecia com a Inglaterra e a França) – aliás, para o que Marx, já nos idos de 1848, será o primeiro a atentar –, Nietzsche trabalhará em duas frentes com muita habilidade. Criticará os filisteus da cultura, haja vista ser um legítimo herdeiro da *Bildung*, por um lado; revelará, contra seu próprio segmento, o ponto fraco que o colocou numa posição de não-ação, por outro. Vejamos nisso, contudo, sinal do imbróglio que acima apontamos, nada mais.

É nesse ponto que ocorre um verdadeiro contra-movimento, uma guinada de cento e oitenta graus no tocante às posições de Nietzsche em relação ao nacionalismo: a unidade de uma nação – que possibilitaria a sua identidade – passa a ser tida como nociva.

Graças ao mórbido estranhamento que a insânia do nacionalismo produziu e produz entre os povos da Europa, graças igualmente aos políticos de vista curta e mãos velozes, que se acham no topo devido a tal insânia e não suspeitam que sua política desagregadora é, necessariamente, não mais que entreato – graças a tudo isso, e a algo mais que é agora inexprimível, são ignorados, ou arbitrariamente e mendazmente reinterpretados, os indícios mais inequívocos de

que a Europa quer se tornar uma (Para além de bem e mal # 256).

Mudança de posição estratégica, podemos dizer, pois há, agora, novas razões para as quais o filósofo atentou: que com nacionalismo o capital se organizava mais facilmente e, por extensão, colocava a cultura em perigo. O ponto de vista se altera: a unidade europeia seria mais útil para a cultura.

Mudança de direção no tocante ao nacionalismo que não acarreta, contudo, o abandono da tradição, em que ele está inserido, daquela tradição que encontrou na Grécia a chave para os males modernos. A solução de Nietzsche continua, pois, sendo pré-moderna. E as investidas contra o nacionalismo são a maneira pela qual a sua solução se manteria na modernidade. Esclareçamos: a modernidade é nociva por ter promovido a fragmentação do homem. Nas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*¹⁵⁸, Schiller alerta para o fato de que essa fragmentação se deixa entrever quando a função do intelectual é reduzida a um *métier* qualquer. Schiller faz sua análise de uma perspectiva epistemológica; Nietzsche adota uma perspectiva cultural¹⁵⁹. E a cultura que ele considera ser a mais adequada florescerá apenas num Estado não-nacional, ou melhor, supra-nacional.

¹⁵⁸ Schiller. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo: EPU, 1991.

¹⁵⁹ Nietzsche considera que a questão política ou econômica é sempre periférica ou derivada. Tem por alvo uma nação cultural e não uma nação política. E nisto acompanha Herder que, numa epístola em versos intitulada *Glória nacional alemã*, assevera que a Alemanha tem por missão fomentar uma nação de pensadores e não de políticos, malgrado a sua miséria social. Cf. Berlin, Isaiah. *Vico and Herder*. Londres: Chatto and Windus, 1976, p. 161. Não é à toa que Herder considera ser por meio da linguagem que o nacionalismo cultural poderá se firmar.

E o filósofo não vacila em apresentar essa aristocracia cultural, que ele julga necessária. Não hesita em trazer nomes que, por alçarem uma glória eterna, se colocam para além de qualquer nação, numa palavra, nomes supranacionais. Diferente foi no seu período nacionalista, em que a nação deveria glorificar nomes de artistas, filósofos, guerreiros, a fim de que uma identificação ocorresse, uma identidade se formasse. Isso culminou, como sabemos, no período da guerra de 1870, momento em que nomes nacionais eram de extrema importância política, pois poderiam demonstrar a superioridade cultural que se tinha sobre o inimigo (no caso, a França). Wagner, Schopenhauer, mas também Kleist e Hölderlin eram, em contraponto a David Strauss, os nomes que Nietzsche então prezava.

São outros – em parte – os nomes que Nietzsche agora apresenta como aqueles que poderiam embasar a idéia de uma Europa una: Napoleão, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer e Wagner (*Para além de bem e mal* # 256). A Europa viveria um momento em que a aversão ao nacional chegaria ao seu ponto máximo. E esses nomes teriam preparado o caminho “para essa nova síntese”.

Fica a questão a ser investigada: qual ou quais os pontos em comum entre esses nomes?

Notemos que Napoleão é o único que destoa da lista que traz escritores e músicos. Difícil mesmo entender como um nome que – muito mal visto na Alemanha¹⁶⁰ – pudesse ser tido como modelo. Importante, sem dúvida, é o fato de Nietzsche ter colocado Napoleão como uma das esperanças contra o niilismo (cf. fragmento póstumo do outono 9 [44] de 1887/ março de 1888).

¹⁶⁰ Como se sabe, ele teria desmistificado as guerras de libertação nacional. Teria, também dessa forma, contribuído para a fusão das nações (cf. *Humano, demasiado humano* # 475).

Os alemães incomodam, pois estão sempre atrasados no tocante à grande marcha da cultura (*Cultur*) europeia: Bismarck, Lutero por exemplo (*sic*); recentemente, quando Napoleão quis fazer da Europa uma associação de Estados (único homem com força suficiente para isto!), eles atrapalharam com suas '*Guerras de Libertação*' e provocaram infelizmente a loucura das nacionalidades (...) (fragmento póstumo 25 [115] da primavera de 1884).

Para além do aspecto belicoso de Napoleão, cuja máquina de guerra sempre visou a uma "síntese" da Europa, é o tipo de homem que ele representa que o filósofo traz para o primeiro plano. Quando num fragmento póstumo (6[30] do outono de 1880), ele diz, referindo-se à execução do duque Enghien: "Eu não tenho ódio, não sou suscetível a fazer nada por vingança: eu simplesmente não faço nada que me incomode", encontramos nestas linhas traços que caracterizam notadamente o tipo de homem forte, o senhor, que trabalha, de forma detalhada, em *Para além de bem e mal* e em *Para a genealogia da moral*¹⁶¹. Um tipo de homem para o qual não há ressentimentos. Nietzsche está a enfatizar a postura de Napoleão, e, por conseguinte, sua atitude frente à Revolução Francesa e seus ideais (liberdade, igualdade, fraternidade)¹⁶². Napoleão seria o antípoda do homem que surge após a Revolução.

Os grandes homens, tal como as épocas, são material explosivo em que se acumula uma força ingente; o seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que neles, durante muito tempo, se tenha juntado, acumulado,

¹⁶¹ *Para além de bem e mal* ver # 260; *Para a genealogia da moral* ver principalmente a primeira Dissertação.

¹⁶² A respeito destes ideais na obra de Nietzsche, ver artigo de Scarlett Marton, "Nietzsche e a revolução francesa". In: *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: GEN/Unijuí, 2001, p.183-198.

poupado e preservado – que, por longo tempo, nenhuma explosão tenha ocorrido. Se a tensão na massa se tornou demasiado grande, basta o estímulo mais accidental para chamar ao mundo o ‘gênio’, a ‘ação’, o grande destino. Que se deve pois ao meio ambiente, à época, ao ‘espírito do tempo’, à ‘opinião’ pública?! – Tome-se o caso de Napoleão. A França da Revolução e, mais ainda, a da pré-revolução, teria produzido a partir de si o tipo oposto ao de Napoleão: e, na realidade, criou-o. E porque Napoleão era *diferente*, herdeiro de uma civilização mais forte, mais distante e antiga, do que aquela que, na França, se esfumou e fragmentou, tornou-se aqui senhor, *era* aqui o único senhor (*Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, # 44).

Ainda sobre o *homem* Napoleão:

Napoleão: compreendido o necessário co-pertencimento do homem mais elevado ao mais terrível. O “homem” restaurado; reconquistado à mulher o devido tributo de desprezo e temor. A “totalidade” como saúde e suprema atividade: redescoberta a linha reta, o grande estilo no agir; afirmado o instinto mais poderoso, o da própria vida, a ânsia de domínio (fragmento póstumo 10 [5] do outono de 1887).

Contra a democracia, uma aristocracia; contra o igualitarismo, uma hierarquia. Napoleão encarna assim o senhor, o tipo nobre da *Genealogia da moral*; ele é tido como o novo homem. Mas não só: Napoleão seria antípoda de todo um mundo que se delineava¹⁶³. Com esta figura, Nietzsche poderia se contrapor a um dos eixos fundamentais que a política econômica – de cunho liberal – havia encontrado para se desenvolver, qual seja, fortalecer a

¹⁶³ Há, contudo, uma restrição a Napoleão: “A revolução tornou possível Napoleão: este é a justificação dela. (...) Napoleão possibilitou o nacionalismo: essa é a restrição a ele” (fragmento póstumo 10 [31] do outono de 1887).

idéia de uma nação homogênea. Trabalhar para que uma “nova raça”, uma “raça superior” se formasse deveria ser o objetivo – e os Estados Nacionais eram uma barreira para isto. Trata-se assim de destruir as nações, a fim de que o processo de formação de uma “raça européia” mista e superior, que hoje “avança lentamente”, acelere – e nessa mistura os judeus têm um papel importante¹⁶⁴.

Goethe, por sua vez, segundo o filósofo, de uma maneira não estritamente política, rechaçava o apego ao nacional. O fato de ele encarnar a “cultura alemã”, de a língua alemã ser a “língua de Goethe”, não encerra o escritor num âmbito puramente nacional, malgrado assim vê-lo o povo alemão. Não é à toa que Nietzsche bem lembra dos julgamentos severos de Goethe em relação aos alemães, e que seus escritos são muito mais amplos que os limites da Alemanha (Cf. *Opiniões e sentenças* # 170). Nenhuma incongruência há no fato de Goethe também “desejar a unidade da Europa”¹⁶⁵. Há, *grosso modo*, uma cultura européia que tem o cristianismo como essência¹⁶⁶. A esta cultura uma outra deve se sobrepor. Para além dos particularismos de cada povo – que faz crer que existam culturas diferentes -, uma compreensão da cultura, à maneira de Goethe, proporcionaria uma unidade não só cultural, mas também política, não mais culturas fechadas em si e concorrentes (aliás, algo impossível de se manter num mundo em que a economia derruba fronteiras). Dada a importância que Nietzsche atribui a Goethe, numa das mais

¹⁶⁴ Apesar o uso de expressões como “raça superior”, fica evidente em nossas observações que não há traço algum em Nietzsche de xenofobia ou limpeza étnica.

¹⁶⁵ Goethe faz uma importante distinção entre cultura nacional e cultura humana nas *Conversações de Goethe com Eckermann*. Segundo ele, sem abandonar as especificidades da cultura, o homem deveria alçar à humanidade. (Gallimard, 1941, p. 158).

¹⁶⁶ Cf. Bornheim, Gerd. “Nietzsche e Wagner. O sentido de uma ruptura”. Idem.

importantes passagens do *Crepúsculo dos ídolos*, ele traz a figura de Dioniso associada à de Goethe.

“Goethe concebeu um homem forte, de grande cultura, hábil em todas as coisas do corpo, tendo um grande domínio de si mesmo, cheio de respeito por si próprio, que ousasse permitir-se todo o âmbito e riqueza da naturalidade, suficientemente forte para tal liberdade; o homem de tolerância, não por fraqueza, mas por força, porque sabe usar em vantagem própria o que aniquilaria uma natureza medíocre; o homem para o qual nada existe de proibido a não ser a *fraqueza*, quer ela se chame vício ou virtude... Um espírito assim *libertado* encontra-se, com um fatalismo alegre e confiante, no meio de tudo, na *crença* de que apenas o individual é abominável, de que tudo se resolve e afirma no todo - *não mais nega*... Mas semelhante fé é a mais elevada de todas as crenças possíveis: batizei-a com o nome de *Dioniso*” (*Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, # 49).

É uma visão não cristã do mundo que Nietzsche está buscando. Com Goethe, ele ataca um outro eixo de extrema importância para a formação das nações: a unidade da língua.

Luta insana contra a criação de nações: embora cada nação não seja uma cultura homogênea e imutável - inegavelmente a Europa é mestiça - algo diferente está sendo criado. Para reforçar essa luta anti-nacionalista, outros nomes - além dos que já trouxemos - aparecem: Beethoven, aquele que trabalhou “para além das cabeças dos alemães” (*Opiniões e sentenças* # 170), que fez da música alemã a música da Europa (*Gaia ciência* # 103); Heine, que teria conseguido deixar de ser alemão mesmo escrevendo na língua alemã; Stendhal, que seria o psicólogo da Europa do futuro (cf. fragmento póstumo 35 [9] de maio/ julho de 1885); Schopenhauer, pelo alcance de seu pessimismo na

Europa (a respeito da grandeza de Schopenhauer, *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, # 21).

A contrapelo de suas posições, que oscilaram, Nietzsche vivia numa Alemanha que ganhava com rapidez contornos nacionais¹⁶⁷. Aliás, tal tarefa, a constituição de um Estado-nação, na Alemanha, e seu desdobramento lógico, a unificação nacional, coube a “um estadista”, Bismarck. Para tanto, esse “estadista” fez com que se acreditasse, por meio de seus intelectuais, que o Estado era o ponto final num processo de evolução (cf. *Para além de bem e mal* # 240). Não só. Aguilhoou “as paixões e cobiças dormentes em seu povo”, transformou “em culpa seu estrangeirismo e secreta infinitude”, fez “estreito seu espírito, ‘nacional’ seu gosto” (cf. *idem* # 241). Assim, o nacionalismo passou a ser peça chave para o bom desenrolar das atividades econômicas, pois através dele o Estado-nação poderia se manter.

No entanto, não é apenas na Alemanha que a nação está sendo inventada. “Aquilo que na Europa tem o apelido de ‘nação’, que na realidade é antes uma *res facta* que *nata* [antes uma coisa feita que nascida] (e às vezes pode ser confundida com uma *res ficta et picta* [coisa imaginada e pintada])”, afirma o filósofo, “é de todo modo algo em evolução, jovem, facilmente mutável, não é ainda uma raça, muito menos algo *aere perennius* [mais perene que o bronze], como o tipo judeu” (*Para além de bem e mal* # 251). Essa “nação” que o filósofo vê surgir em solo europeu é entendida como uma sociedade politicamente organizada que adquiriu consciência de sua unidade e controla um

¹⁶⁷ E nisto, segundo Nietzsche, os alemães tinham culpa no cartório, pois eles impediram a formação de uma unidade européia política e econômica “para o fim de reger a Terra” ao terem lutado contra Napoleão, “uma *force majeure* de gênio e vontade”. E isto não deveria acontecer, haja vista que os alemães são, “devido à sua antiga e comprovada virtude”, “intérpretes e intermediários dos povos” (cf. *Ecce Homo*, O caso Wagner: um problema para músicos, # 2).

território próprio. Esse é o sentido moderno do termo *nação* que não existia até meados do século XIX. *Nação* era o conjunto de indivíduos que partilhavam costumes, valores e leis independente de qualquer vínculo com o território em que se situavam. “*Nação*” deixa de fazer referência à unidade étnica e passa a se referir à unidade territorial e política. O ano de virada dessa compreensão foi 1830 quando a burguesia francesa se rebelou contra Carlos X. Não nos esqueçamos, entretanto, que o mesmo *tour de force* que engendra a *nação*, agrega a ela, em seguida, o conceito de Estado¹⁶⁸.

Ao identificar essa “febre nervosa nacionalista” (*Para além de bem e mal* # 251), ao alertar para as “horas de fervor nacional”, “de palpitações patrióticas” na Europa (idem # 241), que impelia para a invenção de “nações” européias, Nietzsche estaria se contrapondo às idéias ligadas ao “princípio de nacionalidade”, que circulavam principalmente entre os economistas alemães, no período de 1830 a 1880¹⁶⁹. Estaria se opondo às mudanças político-

¹⁶⁸ Para os economistas liberais, a ‘riqueza das nações’ dependia de governos regulares e da fragmentação nacional, ou seja, dos Estados nacionais, uma vez que eles eram favoráveis à competitividade econômica e ao progresso.

¹⁶⁹ Por princípio de nacionalidade, entendamos a maneira pela qual se intentava a proteção da economia, no caso a da Alemanha, em relação a outras mais potentes. Uma *nação*, ou Estado-nação, que se caracterizasse pela extensão territorial e por uma numerosa população era imprescindível. Não à toa a unificação nacional ser algo urgente. A existência de uma língua e de uma elite cultural que fizesse acreditar na *nação* como fim de um processo evolutivo era fundamental (aqui bem vemos as razões das críticas de Nietzsche a Hegel). Acrescentemos que este “princípio de nacionalidade” teve vida curta. Já a partir da década de 80, o patriotismo teve se transformar num forte nacionalismo, único elemento que poderia dotar a *nação* de um real sentimento nacional (ícones e símbolos nacionais, além de iniciar uma tradição). A *intelligentsia*, assustada com as lutas populares e com o socialismo, assim como com a cisão em classes, teve papel de máxima importância. Nietzsche, como já dissemos, lutava nos dois campos: contra a proletarização e contra a inevitável banalização promovida pela intelectualidade, que isto

econômicas que estavam sendo sustentadas por meio dessa “*névrose nationale* da qual adoece a Europa” (*Ecce homo*, O caso Wagner, # 2).

Não é por meio de uma identidade nacional, na busca de uma “alma alemã”, que as cisões em que o homem se acha encontrarão uma solução. Centrar-se no nacional fará apenas as conseqüências se agravarem, pois o desenvolvimento que o Estado nacional poderá ter dará lugar inexoravelmente aos filisteus da cultura, pondo abaixo aquilo que fornecia um sentido de unidade ao social: a *Bildung*. A modernidade capitalista, que avançava, pôs fim à natureza harmônica do homem ao rifar a formação humanista¹⁷⁰. É assim no registro do nacionalismo/ anti-nacionalismo, democracia/ anti-democracia, liberalismo/ aristocratismo, ou seja, no registro político-econômico, que o niilismo também se faz presente. Se o nacional deixa de ser um ponto de apoio para a *Bildung*, Nietzsche terá de encontrar um outro suporte para ela.

fazia para salvar sua pele. E é neste ponto que ele difere de seus pares.

¹⁷⁰ Se não existe mais uma autoridade centralizadora, em termos políticos, o homem pode dar curso às suas próprias experiências (a modernidade capitalista sendo uma delas). É isso pelo menos o que deixa entrever Bornheim quando afirma que a questão do contrato social “corre paralela ao processo de emancipação do homem burguês. Precisamente: emancipação do quê? Não é descabido afirmar (...) que o principal pressuposto do contrato social está naquilo que mais tarde Nietzsche vai chamar de morte de Deus. Quando o princípio religador que une os indivíduos estabelecendo-os na verdade do fundamento perde vigência é que pode surgir qualquer coisa como artifício do contrato social” (Bornheim, Gerd. O conceito de tradição. In: Bosi, A. (org.) *Cultura brasileira. Tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Zahar/Funarte, 1987, p. 28-9).

Epistemologia do domínio

1. Genealogia *versus* História

Nietzsche sabe que depois de Kant a teoria do conhecimento não é mais possível. Tanto que o vemos esvaziar por completo a questão do conhecimento no momento mesmo em que procura pôr abaixo a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si. Anula, por conseguinte, qualquer possibilidade de crítica – inviabilizando, inclusive, a crítica social; impossibilita, igualmente, a Filosofia da História. E, para tanto, o filósofo procede genealogicamente.

É certo de que Nietzsche não se deteve nos escritos de Marx e Engels sobre a ideologia. Estes visavam a uma crítica, como atesta o subtítulo do livro *A ideologia alemã*, à filosofia alemã (representada por Feuerbach, Bauer e Stirner), de um lado, e ao socialismo alemão e seus profetas, de outro. Partindo de uma visão materialista de história, consideravam que o trabalho de desmascaramento da ideologia tinha por objetivo trazer à luz a realidade ocultada e chamar a atenção para os ardilosos mecanismos discursivos mantenedores da dominação de uma classe sobre a outra, dissecando a lógica que os regia. Acreditavam, assim, que a consciência do *modus operandi* da exploração e a identificação dos que a promoveram portariam em si as condições que levariam a ultrapassar essa situação. Visando a identificar todos os sujeitos particulares com uma universalidade abstrata, formada a partir de valores provenientes de sujeitos pertencentes à classe dominante, o pensamento ideológico, em sua forma discursiva, escamotearia o real. Procuraria, assim, dissolver as diferenças entre sujeitos, destruir o que lhes é próprio ao operar com prestidigitacões universalizantes.

Outra é a maneira pela qual Nietzsche compreende a ideologia. Embora nunca tenha se debruçado sobre esta noção, como Marx e Engels fizeram, fala de sua “compreensão” dela num parágrafo de *Para além de bem e mal*. Nele, considera que os socialistas (e toda e qualquer “aspiração de rebanho”) fazem parte de um discurso ideológico, do qual ele se afastaria, colocando-se na extremidade oposta:

(...) acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico (...) serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto ao seu contrário – mas ainda não dissemos o bastante, ao dizer apenas isso, e de todo modo nos achamos, com nossa falta e nosso silêncio neste ponto, na outra extremidade de toda a moderna ideologia (*Ideologie*) e aspiração de rebanho: como seus antípodas, talvez? (# 44).

Vemos que as críticas de Nietzsche ao socialismo se dirigem às idéias baseadas na igualdade entre os homens, já presentes nos primórdios do cristianismo no Império Romano, nas revoltas camponesas na Idade Média, ou mesmo em obras como *Utopia* de Thomas More; dirigem-se ainda, de um modo pouco preciso, ao socialismo chamado de utópico, socialismo pré-marxiano, apesar de quase não encontrarmos nos textos de Nietzsche referência aos expoentes desse movimento: Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon. E, por ignorar as teses marxianas do socialismo científico, embora tenha um vocabulário muito próximo ao marxiano, Nietzsche, no que tange à ideologia, advoga para si, não a “moderna ideologia”, mas uma outra, quiçá, mais antiga. Suas posições filosóficas – assim colocadas ingênua e explicitamente – seriam a seu ver também ideológicas.

No entanto, os socialistas não se consideravam ideólogos. Para eles não existe um único discurso, com duas faces, que se distanciariam por se localizarem em extremidades opostas. Há sim de um lado um discurso que acolhe as mais diversas imagens dos sujeitos sociais, e, de outro, um discurso que procura abarcar, de forma grosseira, através de uma imagem particular universalizada, sujeitos sociais inseridos em realidades complexas – operando, para tanto, com lacunas e reduções.

Utilizando-se do pensamento de Nietzsche, Foucault rechaça essa concepção de ideologia de viés marxiano, fornecendo três razões para tanto: a “primeira é que, queira ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso revela da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente [entendamos genealogicamente] como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em oposição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc.”¹⁷¹.

Desse modo, as “prestidigitatórias universalizantes”, idéias falsificadoras, que ocultariam as diferenças, não seriam impostas por uma classe dominante. Sabendo que os juízos são interpretações e não a revelação da verdade, que, portanto, interpretar é falsear uma “realidade”, nenhuma objecção pode ser feita a um juízo que, inapelavelmente, sempre será falso (cf. *Para além de bem e mal* # 4). Pouca – ou nenhuma – serventia há, portanto, em

¹⁷¹ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993, p.7.

querer identificar os engendrados de discursos falsos; de ambos os lados, vamos encontrar interpretações, ou seja, falsificações. Cada um se acomoda a um tipo de interpretação que considera mais confortável; aceita aquela que, em sua economia de vida, lhe parece mais adequada. O proletário explorado não estaria nesta situação, porque existe um discurso ardiloso que distorce o real e o engana. Nela está, porque aceitou um sistema interpretativo que melhor lhe conveio, porque acolheu uma justificação dentre outras possíveis. “Da ideologia que nasce de um sistema interpretativo”, assevera Lebrun, “pode-se dizer, igualmente, que deve enganar os homens, porém sob a condição de se acrescentar que ela os engana segundo os anseios deles – que ela os engana na medida em que sabe confortá-los”¹⁷².

Isto posto, cai por terra a crença de que a consciência (onde estariam os sujeitos?) dos mecanismos de exploração levaria à revolução. Primeiro, como já visto, não há explorados involuntários. Segundo, por extensão, a mudança de uma base terrena, não proporcionaria a alteração de um discurso ideológico, simplesmente porque não é ela que os produz. Não existe uma “derivação imediata” entre infra-estrutura e “idéias”. Qualquer alteração na infra-estrutura tem de passar por um sistema de “transtocar perspectivas”; tem de ser mediado por um sistema de avaliações outro, isto porque “as ‘idéias’ não são determinadas pelas condições de existência, mas pela modelagem prévia que as avaliações fazem destas”¹⁷³. Inútil é assim desmistificar discursos ideológicos, pois tais discursos nada mais são que modos de lidar com um

¹⁷² Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 165.

¹⁷³ Lebrun, Gérard, *idem*, p. 166.

determinado estado de coisas. Não há, como podemos perceber, problema para Nietzsche encarar seu próprio discurso como ideológico; o importante é saber de qual avaliação ele procede.

Nietzsche ataca, de modo tácito, indiscriminadamente, nos mais diversos momentos de sua obra, as principais idéias socialistas. Apenas alguns pensadores de linhagem nietzschiana (Foucault, como vimos) acertaram conta, em contextos completamente outros, com a noção de ideologia de cunho marxiano (o que o próprio Nietzsche poderia ter feito se tivesse tido algum interesse). O interessante é notar o instrumento de que o filósofo lança mão: o procedimento genealógico. Sem perscrutar aqui o modo pelo qual Nietzsche instaura tal procedimento¹⁷⁴, interessa ver que a noção de valor torna-se operatória.

Precisamos de uma *crítica* dos valores morais, *devemos começar por colocar em questão o valor mesmo desses valores* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufaria, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (*Para a genealogia da moral*, prefácio, # 6).

Dessa maneira, as críticas de Nietzsche ganham força, pois têm a seu serviço o procedimento genealógico. Ainda mais, põem por terra a noção marxiana de ideologia (o que Foucault, décadas depois, virá a radicalizar).

¹⁷⁴ Ver, para isso, o capítulo “O procedimento genealógico: vida e valor”, do livro *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, de Scarlett Marton (São Paulo: Editora UFMG, 2ª ed., 2000).

Observemos que, com o procedimento genealógico, Nietzsche enfoca apenas questões morais. E é a partir delas que tudo o mais é abordado: política, ciência, arte, religião, etc. Ele não se interessa por posições de classe, mas por interpretações, “códigos culturais através de cujas grades hermenêuticas as coisas são nomeadas”. No limite, trata-se de uma “agonística”, em que todo conflito (inclusive os de classe) é visto como conflito de interpretações¹⁷⁵.

Ao mostrar que cada interpretação tem como procedência um determinado estado de vida, fundamentando-se numa moral, coloca o pensar e agir em termos de saúde/doença, curva ascendente/ descendente de vida (e tudo isso nas mais diversas gradações). Em suma, enfatiza os móveis internos do ser humano em detrimento das condições sócio-políticas, completamente ignoradas. E com isso gera lacunas, que, por serem ignoradas, garantem total veracidade aos instrumentos de avaliação. E é por operar com lacunas que o procedimento genealógico (fruto de um discurso que não diz tudo, que não vai até o fim) esvazia toda densidade histórica e faz com que a argumentação do filósofo pareça impecável. Esses *chasms of oblivion* de Nietzsche, presentes no terceiro período de sua obra, são pouco inocentes; são, no limite, ideológicos. E aqui cabem ser explicitados.

Antes, no entanto, algumas palavras sobre as razões da presença aqui de Foucault e também de Lebrun. Se os trazemos, não é por serem pensadores que sempre estiveram sob o patrocínio de Nietzsche, mas para chamar a atenção para a “ideologia complementar” que opera tanto na França como na Alemanha. É de interesse assim notar as semelhanças que existem entre os “*maîtres-à-penser*” alemães do século

¹⁷⁵ Cf. Arantes, Paulo. “Idéias ao léu”. In: *Novos Estudos* (25). São Paulo, 1989.

XIX e os franceses do século XX. Tanto uns como os outros tiveram a função de desconversar, de desviar o olhar, de abortar “a gestação de idéias pertinentes sobre questões pertinentes”, enquanto o “bloco hegemônico de plantão” se encarregava de resolver os problemas da sociedade, com os recursos da “ideologia principal”. A ideologia francesa “não se encontra refletida, por um sem-número de idéias truncadas, a falsa consciência das classes dominantes, mas o diagrama variável de uma pseudo-alternativa de subversão global”. O mesmo se passou com os “ideólogos alemães”: “não tinham parte com o integrismo oficial do país, nem com a norma *Aufklärung* da boa vontade reformista: pelo contrário, alardeavam uma ruptura histórica iminente induzida por um rastilho de *putschs* discursivos. Se nos lembrarmos do que de fato se passava na Alemanha antes de 1848 (e sobretudo depois), não há dúvida de que os ‘ideólogos’ alemães também falavam, como seus futuros confrades franceses, ‘*pour que les gens pensent à côté (...)*’¹⁷⁶.

Isto posto, poderíamos dizer que a genealogia seria um instrumento de dominação? Caminhemos com vagar. A genealogia é uma “história trabalhando contra a História”¹⁷⁷, isto é, ela é o outro da História hegeliana. Ela é um instrumento que nos propicia averiguar a posição que adotamos em relação às normas de conduta. Ela não nos remete à “utilidade” que tais normas possam ter, mas nos envia à indagação sobre os móveis internos que nos impeliram a aceitá-las, como nos sendo as mais “úteis”. A genealogia é ainda um instrumento de investigação que nos auxilia na busca das razões pelas quais instituímos certas disposições como necessárias. Assim, o genealogista se pergunta não pela “utilidade” das normas, mas “contra o que

¹⁷⁶ Arantes, Paulo. “Tentativa de identificação da ideologia francesa”. In: *Novos Estudos* (28). São Paulo, 1990, p.75-6.

¹⁷⁷ Lebrun, Gérard. Idem, p.206.

ela(s) foi(ram) constituída(s) como norma(s)"; ele se interroga sobre aquilo de que, porventura, se protegiam aqueles que assim as instituíram.

Com a genealogia, torna-se possível trazer à tona os móveis ocultos que impeliram o homem a adotar determinadas normas, que foram petrificadas pela História; ainda mais, torna-se possível ver a verdadeira face da eticidade dos costumes, não mais como o mais belo meio que o homem encontrou para sua sobrevivência em comunidade, tal como a História nos relata, mas como uma máquina de terror. Assim, à pergunta do genealogista, "contra o que se constitui uma norma?", ou "de que se protegem aqueles que instituem/fixam tais normas?", podemos dizer que as normas foram fixadas para evitar o medo, a insegurança, a incerteza, as surpresas que um comportamento desregrado pode causar à "boa sociedade", à toda "gente de bem".

A genealogia desmascara a História dita Universal, portadora da verdade, e cujo desenvolvimento último é o Estado moderno, pois desnuda as boas intenções da eticidade dos costumes. Ela vem, digamos assim, colocar uma pá de cal sobre a Filosofia da História, pois explicita os seus não ditos, qualificando-a como um mito totalitário. Acontece que, quando Nietzsche passa a manusear o instrumental genealógico, a História já havia caído em descrédito. "O desenvolvimento capitalista, ao produzir a história mundial como resultado histórico, provoca o envelhecimento precoce da 'história mundial filosófica' enquanto forma simbólica de articulação da experiência do 'curso do mundo' que, por seu turno, toma progressivamente a feição de um processo unificado sob a égide da 'razão'"¹⁷⁸. O filósofo não precisou mover um dedo para a derrisão da História. No rastro da bancarrota revolucionária de 1848, coube a

¹⁷⁸ Arantes, Paulo. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 373.

Nietzsche apenas dar uma roupagem conceitual, brilhante digamos, a um fato já consumado. Em suma, a saída de cena da História ocorre concomitantemente com a queda da constelação histórico-social que lhe servia de pressuposto. Com isso, a *intelligentsia*, outrora adepta das grandes sínteses, abandona o bonde da História, e todo o seu cabedal teórico, pois este passou a ser anacrônico para os novos tempos, agora, descaradamente, liberais. Restou a Nietzsche formular o outro da História, a genealogia.

Para tanto foi preciso que o aparato genealógico trabalhasse com um conteúdo hipotético-extemporâneo. Localizado fora do momento presente, sendo mesmo atemporal, e, portanto, fora da história, a argumentação genealógica ganha ares de universalidade, tornando-se inquestionável, ao buscar elementos em épocas passadas. A moral do senhor e do escravo, despida de qualquer substrato efetivo (dramático, em termos deulezianos) que a perpassasse, como o Senhor e o Servo de Hegel (exceto em algumas interpretações materialistas, como a de Kojève), estaria – para utilizar um título de Lebrun às avessas – para além de qualquer “grande suspeita”.

Observando o mesmo movimento de instauração do procedimento genealógico, mas por outra perspectiva, agora com a ajuda, momentânea, de Deleuze (pois não se quer aqui discutir a interpretação deleuziana, muito menos adotá-la), Nietzsche, em *Para a genealogia da moral*, abandona a questão “o que é em favor da pergunta ‘quem?’”. Não se inquieta mais em saber, por exemplo, “o que é a verdade?”, mas “quem quer a verdade?, quando e onde, como e quanto?”¹⁷⁹. Com essa nova interrogação, o filósofo não visa à determinação de um sujeito individual ou coletivo,

¹⁷⁹ Deleuze, Gilles. “La méthode de dramatisation”. *Bulletin de la société française de philosophie*, n. 28, janeiro de 1967, 90-118, p. 95.

mas pretende identificar as forças que atuam, ou atuaram, num determinado acontecimento. Assim, introduz um *modus operandi* impessoal, que impede a personificação de seus tipos. Mais ainda, impede que seu pensamento seja colocado como individualista. A moral do senhor e do escravo impessoaliza-se, e, ao impessoalizar-se, ao despir-se de qualquer conteúdo concreto, despolitiza-se em nome dos *petits faits*.

Com o declínio da História, são os *petits faits* ficam em primeiro plano. A investigação deixa de incidir sobre o todo e o em torno dos indivíduos para focar o “interior” do homem. Agora, somente os “fatos íntimos” são acontecimentos de interesse. Os acontecimentos que indicam o caminhar das sociedades são vistos como uma abstração sem sentido; no limite, são considerados falaciosos¹⁸⁰.

Com o procedimento genealógico, Nietzsche tem o mais importante instrumento para fornecer algo para superar os efeitos deixados pelo “fim” da teoria do conhecimento e para lidar com as fraturas que o novo mercado produtor de mercadorias trazia, e, por conseguinte, para tentar recuperar a *Bildung*. Isto que o filósofo nos fornecerá, podemos denominar de epistemologia do domínio.

2. Conhecimento como vontade de potência

Em seu texto “A época das representações do mundo”¹⁸¹, Heidegger afirma que com Nietzsche a metafísica moderna se completaria, que as filosofias da representação

¹⁸⁰ Cf. Agulhon, Maurice. *1848 ou l’Apprentissage de la République*. Paris: Seuil, 1973, sup., cap. 28. Apud. Arantes, Paulo, idem.

¹⁸¹ Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1962, cap. II.

com ele se encerrariam. Ainda mais: que com Nietzsche a metafísica pensaria o ente em sua totalidade antes de pensar o ser, que a teoria do conhecimento antecederia a ontologia. Por fim, que com ele a primazia do ente teria sua forma moderna acabada. Ao fazer uma análise ao nível da linguagem, Heidegger tenta mostrar que a representação no mundo moderno encontra dificuldades que outrora não existiam. E acusa Nietzsche de ter sido o último mantenedor do ente como representação, de fazer do conhecimento um ponto central para o pensamento e, por conseguinte, de ter erigido uma epistemologia nos moldes da que havia na tradição – a verdade como adequação entre a representação e o ente representado.

Se o “desespero da verdade” só pode ser resolvido por uma via epistemológica, Heidegger procura mostrar que este caminho está interditado. Não é por acaso que enfatiza, em seu *Nietzsche*, – como meio de provar que a epistemologia nietzschiana se encontra dentro dum quadro moderno – o seguinte fragmento póstumo:

Vontade de potência como conhecimento: não “conhecer”, mas esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e formas quanto isso possa satisfazer as nossas necessidades práticas. Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade foi determinante: não a necessidade de “conhecer”, e sim de subsumir, esquematizar para os fins do entendimento, do cálculo (...) (fragmento póstumo 14 [152] da primavera de 1888)¹⁸².

¹⁸² Cf. Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1961, v.1, 3ª parte. As mesmas idéias estão presentes num outro fragmento do mesmo período: “*Para uma teoria do conhecimento: apenas empiricamente*: Não há nem ‘espírito’, nem entendimento, nem pensar, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: tudo não passa de ficções, que são inúteis. Não se trata de ‘sujeito’ e de ‘objeto’, porém de uma determinada espécie de animal que só se desenvolve mediante um relativo *grau de acerto*, sobretudo mediante a *regularidade* de

Neste fragmento, Heidegger crê encontrar o mais perfeito acabamento da metafísica moderna. Não há como negar que Nietzsche ultrapassa as teorias do conhecimento até então vigentes ao designar, num primeiro momento, o conhecimento como a maneira pela qual a vontade de potência se efetiva e ao indicar, num segundo, que conhecer é, na verdade, esquematizar, cujo objetivo é “satisfazer as nossas necessidades práticas”. Mas o esquematizar – que nada mais é senão o modo de operar da epistemologia moderna, embora de forma velada – faz com que Heidegger tenha Nietzsche como o último dos metafísicos. A vontade de potência está para o esquematismo assim como a vontade de verdade estava para o conhecimento (ou seja, para a imposição de um esquema envergonhado¹⁸³): Nietzsche teria desmascarado a metafísica moderna em prol da sua “metafísica” da vontade de potência¹⁸⁴.

Heidegger enfatiza assim o caráter impositivo da vontade de potência – ela tem por função *impor* regularidade e dar forma ao caos do mundo, com o propósito de atender às nossas necessidades práticas. Nietzsche teria assim

suas percepções (de maneira que possa capitalizar experiências)...

O conhecimento opera como instrumento de poder. Então é evidente que ele cresce com cada a mais de poder... (...) (fragmento póstumo 14 (22) da primavera de 1888).

¹⁸³ O que estamos querendo dizer com isso? Simplesmente que a vontade de verdade ocultava que seus intentos eram também o de impor algo, o de estabelecer, controlar e dominar por meio de “dogmas”. Por ter vergonha de mostrar sua face, procura aparecer isenta de qualquer interesse. Ver a respeito, Müller-Lautner. Sobre o trato com Nietzsche. In: Caderno Mais! FSP, 9 de outubro de 1994, p.7.

¹⁸⁴ Müller-Lautner procura “quebrar” a argumentação de Heidegger, mostrando que Nietzsche não pode ser tido como aquele que encerra, por ser o último, a tradição metafísica. Afirma que a vontade de potência não podemos atribuir qualquer unidade ou universalidade essencial (cf. Müller-Lautner, W. *A doutrina da vontade de poder*. São Paulo: Annablume, 1997). Essa posição de Müller-Lautner não é, no entanto, incontestável.

desmascarado a vontade de verdade, questionando a crença no desinteresse puro e simples pelo conhecimento. Por trás desse desinteresse, há uma vontade impositiva que molda o mundo conforme as necessidades de cada um. Poderíamos dizer que com essa doutrina Nietzsche nada mais faz do que desmascarar a metafísica moderna, ultrapassando-a. Ele teria desvendado a metafísica do ente e da representação – mas, nem por isso, saído dela. Conhecer deixa de ser *representar* para ser “esquematizar”, impor “regularidade e formas”, estabelecer uma relação de domínio.

Para além de saber, por ora, se Heidegger tem razão ao ser categórico em afirmar que o componente epistemológico em Nietzsche desaparece com a introdução da doutrina da vontade de potência, não podemos deixar de assentir que o aspecto de domínio é de extrema importância e tem inúmeros desdobramentos.

Abramos um parêntese. Comentamos noutro lugar o erro que Lukács via na maneira pela qual Engels acreditava ter refutado a coisa em si. Engels recorria à experiência e à indústria para afirmar que, desse modo, chegaríamos a conhecer até as ínfimas partes da matéria, ou seja, teríamos acesso à coisa em si, ultrapassando a problemática que ela traz. Lukács apontava o equívoco, lembrando que este conhecimento da matéria advindo da experiência e da indústria não deixaria de ser um conhecimento do fenômeno – a coisa em si permaneceria intacta, desconhecida como sempre. Mas o que é o “experimento” e a “indústria” de que nos fala Lukács?

O experimento é justamente o comportamento contemplativo em sua forma mais pura. Aquele que faz a experiência cria um meio artificial e abstrato para poder *observar* com tranqüilidade e sem obstáculo o jogo das leis, eliminando todos os elementos irracionais e incômodos, tanto do lado do sujeito quanto do lado do objeto. Esforça-se em reduzir,

tanto quanto possível, o substrato material de sua observação ao “produto” puramente racional, à “matéria inteligível” da matemática. E quando Engels diz, a propósito da indústria, que o que é assim “produzido” acaba se tornando útil aos “nossos fins”, ele parece esquecer por um momento a estrutura fundamental da sociedade capitalista que ele mesmo já havia descrito com clareza insuperável em seu genial ensaio de juventude (...) ¹⁸⁵.

Surpreendentemente essas pontuações de Lukács sobre o “experimento” e a “indústria” em Engels parecem ir na mesma direção daquilo que nos diz Nietzsche neste fragmento póstumo sobre o conhecimento. Nietzsche não cometeu o mesmo erro que Engels (apontado por Lukács) afirmando que com o “experimento” conheceríamos a coisa em si. Mas teria pecado, junto com Engels, num outro ponto. Para Lukács, o mal-entendido “mais profundo de Engels consiste (...) no fato de ele designar como práxis – no sentido da filosofia dialética – a atitude própria da indústria e do experimento”, ou seja, Engels teria se esquecido de que na sociedade capitalista se trata sempre de “‘uma lei natural que se baseia na ausência de consciência dos participantes’” – não há sujeito. Por razões de outra ordem, pelo menos aparentemente, a ausência do sujeito no ato de conhecer em Nietzsche não faria par com a ausência do sujeito em Engels? ¹⁸⁶

Feito este parênteses, coloquemos a questão: quem conhece? Há um sujeito cognoscente? Mas o que é conhecer afinal?

¹⁸⁵ Lukács, G. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 279.

¹⁸⁶ Lukács, no prefácio de 1967 a seu livro (p. 18-9 da edição citada), corrige sua interpretação de Engels. Ele não mais deixará de ver um sujeito atuando na indústria. De qualquer forma, o “sujeito”, tanto em Nietzsche como em Engels, não é o mesmo da tradição filosófica.

“entrar em relação condicional com algo”: sentir-se condicionado por algo e, igualmente, do nosso lado, condicionar – é, pois, em todas as circunstâncias, *constatar, definir, tornar-se consciente de condições* (não *sondar* essências, coisas, “em si” (fragmento póstumo 2 [154] do outono de 1886/ outono de 1886).

“Vontade de potência como conhecimento”. Com esta afirmação, Nietzsche nos diz que existe uma outra forma para o conhecer, que há uma outra maneira, diferente da que encontramos na tradição. Mas não é apenas o modo de conhecer que é outro. O sujeito cognitivo de outrora, que apreendia o objeto a partir de faculdades do espírito, deixa de ser aquele que fará esta apreensão. E isto porque cai por terra a crença na existência de faculdades do espírito. Numa conhecida passagem de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche assevera:

(...) Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo (...) O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor (...) Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (*Assim falava Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo).

Não há corpo e alma; há apenas corpo. A alma não é outra coisa senão corpo. Acreditava-se que algo distinto e à parte do corpo o governava; estabelecia-se assim uma dicotomia, alma e corpo, com total privilégio da alma. Mas precisamente é esta visão dicotômica que Nietzsche questiona; esta crença de que somos compostos por substâncias de naturezas distintas. Pequena razão será como

ele passará a denominar a antiga alma e os seus derivados, faculdade do espírito e sujeito. Grande razão será como ele designará o que se chamava de corpo, substância outrora governada pela alma. E se o filósofo fala em “razão” é porque considera que tanto a pequena como a grande razão “pensam”. Não nos importa neste momento saber os motivos pelos quais a alma foi mais valorizada, nem mesmo os motivos de sua criação e manutenção¹⁸⁷. Interessa-nos sim ressaltar que alma deixou de ser um termo que designava algo “imaterial”, para expressar uma parte constitutiva do corpo, dentre várias.

Atentemos para o fato de que o corpo (esse corpo que vemos e designamos como sendo o do ser humano) é formado por uma multiplicidade de outros corpos que estão em permanente conflito, sem que isto acarrete a sua desagregação. Não podemos falar, contudo, em teleologia. A manutenção da unidade, de um todo agregado, não é um fim que se busca. E isto porque não se almeja um *télos*, um fim último já previamente conhecido.

Pelo fio condutor do corpo nós conhecemos o ser humano como uma multiplicidade de seres vivos, os quais lutando por vezes com uns, outras vezes com outros – e na qualidade de subordinados – afirmam involuntariamente a sua individualidade, ao afirmarem também o todo (idem).

Esse algo que conhece e recebe a designação de homem tem assim essa formação corpórea. É por meio da pequena razão que esse conflito se expressa, que ele ganha contornos

¹⁸⁷ Neste momento, também não nos importa investigar o caráter *interessado* do conhecimento, pois conhecimento puro não há. A este respeito, a detida análise do texto “Do imaculado conhecimento”, da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, feita por Gilvan Fogel. *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora da Unijuí, 2003, cap. II (Col. Sendas & Veredas).

exteriores¹⁸⁸. Por ser “instrumento do meu corpo”, com uma função bem específica (diferente da especificidade dos outros corpos que compõem a grande razão), a pequena razão não deixaria de se envolver nos próprios conflitos que ela expressa.

Desta luta entre as diversas partes do corpo, surgem as que dominam e as que são dominadas. Ou as que comandam e as que são comandadas. Estabelece-se assim uma relação de *Macht* (potência/poder) entre os numerosos seres que compõem nosso corpo. Quem conhece é o corpo. Feita a crítica à tradição e precisado qual é o verdadeiro sujeito que conhece, a questão do conhecimento pode ser recolocada.

Admitindo que “a alma” era um pensamento atraente e misterioso, do qual os filósofos justificadamente apenas com relutância se separaram, talvez o que eles aprendam a aceitar doravante seja ainda mais atraente e misterioso. O corpo humano, em que revive e se incarna o passado mais remoto e o mais próximo, através do qual, para além do qual e por cima do qual parece fluir uma corrente enorme e inaudível: o corpo é um pensamento mais surpreendente do que a velha “alma” (fragmento póstumo 36 [35] de junho/ julho de 1885).

Apesar dessa mudança, o problema da representação não se desaparece quando se desfaz a dicotomia corpo/alma. O corpo é o novo sujeito, por meio do qual o conhecimento passará a ser possível; pensar nada mais é que a relação dos impulsos corporais entre si, uma relação de potência/poder que entre eles se estabelece (cf. *Para além de bem e mal* # 36). À

¹⁸⁸ Mas é apenas uma pequena parte de tudo o que ocorre no corpo que se torna consciente. A maioria dos acontecimentos intra-corpóreos permanece desconhecida para nós (cf. fragmento póstumo 27 [26] do verão/ outono de 1884).

primeira vista, o dualismo sujeito/objeto se mantém intacto, à espera de uma solução.

Em diversas passagens de *Para além de bem e mal*, Nietzsche identifica vontade potência à vida (cf. # 13, 36, 259). Podemos dizer que com este conceito – e a maneira pela qual ele é apresentado nesses parágrafos – o filósofo expõe sua teoria da vida. Uma teoria que se faz necessária, haja vista a urgência em fornecer à existência algum sentido¹⁸⁹. Deus está morto e não pode mais proporcionar nenhum fundamento balizador para a vida humana; não há mais um *télos* que nos forneça uma direção. Nem mesmo é possível orientar a vida eticamente devido a ausência de parâmetros morais¹⁹⁰. Não é à toa que desde o seu primeiro escrito publicado Nietzsche fale de uma “estética da existência”¹⁹¹, que não só a vida, mas também o mundo, se justificam “como um fenômeno estético” (cf. *O nascimento da tragédia* # 15). Na falta de uma ética, uma estética. Tampouco é gratuito que o filósofo fale do “trágico pessimismo da força”. Sem um ponto fixo e alguma orientação, o caráter trágico da vida se impõe. E ele,

¹⁸⁹ Cf. *Gaia ciência* # 357: “Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu ‘sentido’ como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*”.

¹⁹⁰ Num trabalho em que procura mostrar haver uma ética na filosofia nietzschiana, Azeredo altera o sentido tradicional do termo e fala numa “ética do *amor fati*” que prescindiria de todo e qualquer fundamento. Entendendo que a expressão dos impulsos que comporiam o corpo humano introduz necessariamente uma interpretação deste mundo, a autora encontra na aceitação do que advém – *amor fati*, *grosso modo* – o respaldo para a afirmação ética. O problema – parece-nos – é que esta ética jamais se universalizaria, restringindo-se a um indivíduo particular. (Azeredo, Vânia D. “Da dissolução da metafísica à ética do *amor fati*: perspectivas da interpretação em Nietzsche”. Tese de doutoramento defendida na FFLCH/USP. São Paulo, 2003).

¹⁹¹ Não é nesta direção que Foucault caminha nos seus últimos escritos?

Nietzsche, seria o primeiro filósofo trágico (cf. *Ecce Homo*)¹⁹².

Na primeira ocorrência da identificação de vontade de potência à vida em *Para além de bem e mal*, Nietzsche se contrapõe a Espinosa: “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de potência -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso”. Não é à toa que Nietzsche fale em “afeto de mando”: “(...) todo vivente (...) tudo faz não para se conservar, mas para se tornar mais” (fragmento póstumo 14 [21] da primavera de 1888). Contra o aspecto mantenedor da vida, a sua superação.

Já num outro parágrafo (# 36) é com Schopenhauer que Nietzsche vai se haver. Ele contrapõe sua doutrina da vontade de potência à doutrina da vontade de vida. Seu antigo mestre entende que a vontade de lutar pela vida leva inevitavelmente ao sofrimento e à dor. Tanto que a negação da vontade acaba por se impor; e a redenção da incessante luta pela vida pode ser encontrada na contemplação artística e no “nirvana”. Ele considera a vontade como o em si do mundo. E isto para Nietzsche não passa de uma abstração, pois, ao seu ver, não existe uma “vontade”. O que há é uma ou múltiplas vontade *de*, no caso, potência¹⁹³. Esse querer potência significa alargar seu espectro de ação. E é nesse sentido que a superação deve ser entendida – uma busca incessante por mais potência e não pela manutenção do mesmo *quantum* de potência.

¹⁹² Lembremos, contudo, que é em *Assim falava Zaratustra* que Nietzsche apresenta pela primeira vez sua doutrina identificada à vida (*Assim falava Zaratustra* I Dos mil e um alvos; II Da redenção; II Da superação de si). Atentemos ainda para o fato de que a superação do niilismo é um, senão o, principal desafio do filósofo no livro. Aqui, para tratar do tema, tomamos uma via que difere daquela presente no *Zaratustra*.

¹⁹³ Cf. Müller-Lauter, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder*. Apresentação Scarlett Marton. São Paulo: Annablume, 1997.

Dessa maneira, Nietzsche, sem introduzir um novo *telos*, aponta para a “essência” da vida: “a essência mais interna do ser é a vontade de potência” (14 [80] primavera de 1888). Com sua doutrina da vontade de potência, ele fornece o sentido tão necessário à vida¹⁹⁴.

Até aqui vemos que a doutrina da vontade de potência tem uma importância puramente existencial. Este aspecto vem responder, em última análise, ao desmoronar do edifício teórico, iniciado com a “crise de Kant”¹⁹⁵. Há, no entanto, outros aspectos dessa doutrina que nos permite vê-la como uma epistemologia muito peculiar, que distaria das teorias do conhecimento encontradas na tradição¹⁹⁶. Por essa razão, ante qualquer objeção contra uma epistemologia, poderíamos retrucar que em Nietzsche as questões não se “concentram sobre ‘como é realmente o mundo’”, mas sobre os nossos valores e formas de conhecimento. E poderíamos ainda

¹⁹⁴ A esse respeito, escutemos Lebrun. “Quando Nietzsche afirma que a vontade de potência é a ‘essência da vida’ ou a ‘vontade da vida’, o que Nietzsche quer, apesar das aparências, é antes de mais nada descartar toda e qualquer pseudo-‘essência’ da ‘vida’. Mais que nunca, utiliza a vontade de potência como analisador das interpretações abusivas e inconscientes que sobrecarregaram ‘a vida’: como no caso da ‘luta pela vida’, ou do ‘instinto de conservação’ que caracteriza o ser vivo. Quando fala em ‘vontade de potência enquanto vontade de vida’ (*Wille zur Macht als Wille des Lebens*), Nietzsche não quer dizer mais, e sim menos, do que na expressão ‘querer-viver enquanto vontade de vida’” (Lebrun, Gérard. *O avesso da dialética*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 133). Não concordamos com Lebrun que lê a vontade de potência (além dos outros principais conceitos da filosofia de Nietzsche) como um analisador. Com isso, a nosso ver, ele esvazia os conceitos, faz do pensamento nietzschiano um discurso que dialoga com outros discursos, quando há aí uma epistemologia sendo construída.

¹⁹⁵ Na verdade, essa ausência de um *logos* metafísico ganha tónus depois que Kant critica os conceitos tradicionais que ordenavam o mundo, cósmico e moralmente. Um conhecimento objetivo não é mais possível, nem mesmo uma moral (cristã) com o caráter autônomo da razão.

¹⁹⁶ Cf. Pearson, A. *Nietzsche como pensador político*. Trad. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro, Zahar, 1997, p. 63.

argumentar que tanto no caso em que se acredita possível conhecer o real (posição iluminista), como no caso em que julga viável conhecer um *arrière-fonds* por meio dos valores (posição ultra-iluminista), a vontade de saber está presente, uma determinada epistemologia com fins a atender necessidades de cunho prático está em curso.

Enfatizar o aspecto existencial da doutrina da vontade de potência é acreditar que Nietzsche tenha se voltado apenas para os “efeitos” do niilismo, proporcionado pela ausência de um Deus, ignorando suas “causas”. Mas no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal* são estas “causas” que passam a ser abordadas.

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si -: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de que isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)?

Com a exposição de sua doutrina, Nietzsche procura pôr fim às posições realistas e idealistas. O realismo procura ser de forma simplista a tradução da “realidade” tal como ela é, intenta ser a interpretação verdadeira do mundo; considera-se neutro, marcado por uma objetividade que permitiria revelar a essência das coisas¹⁹⁷. “Revelar” é o verbo, pois é a crença em entidades substanciais,

¹⁹⁷ Num trabalho em que investiga a maneira pela qual Nietzsche ultrapassa o realismo e o idealismo, André Luís Mota Itaparica ressaltava o fato de que o realismo em questão é o realismo da física mecanicista, que se expressa por meio do materialismo a ela inerente (Cf. Itaparica, A. *Nietzsche e a tradição filosófica. Para além de idealismo e realismo*. Tese de doutorado defendida na FFLCH/USP, 2003).

imutáveis, identificáveis, que permite supor ser possível tal conhecimento da “realidade”. O filósofo considera, no entanto, que a “realidade” que os realistas imaginam captar por completo nada mais é que um instante, dentre muitos outros, dum trabalho que o “espírito” ou a “faculdade cognitiva” do homem realiza (cf. fragmento póstumo 9 [106] do outono de 1887)¹⁹⁸. E se assim faz é porque subverte o sentido dos termos “realidade” e “aparência”, transformando a aparência na “verdadeira e única realidade das coisas”. A aparência deixa de fazer parte de uma dicotomia para se afirmar como a única “realidade”.

Ora, essa palavra [a aparência] exprime unicamente o fato de ser *inacessível* aos procedimentos e às distinções lógicas: portanto, uma “aparência” se comparada à “verdade lógica” – que somente é possível num mundo imaginário. Eu não coloco a “aparência” em oposição à “realidade”, ao contrário, eu considero que a aparência é a realidade, aquela que resiste a toda transformação em um imaginário “mundo verdadeiro” (fragmento póstumo 40 [53] de agosto/ setembro de 1885).

Vemos que a maneira pela qual o termo aparência era compreendido é subvertido – ele é rechaçado enquanto um dos elementos do par dicotômico realidade/aparência. “Aparência” ganha o sentido de mutável e multiforme. E assim ela é, a partir de agora, a *realidade*. Não mais o ser, mas o vir-a-ser¹⁹⁹ Com isso fica clara a famosa

¹⁹⁸ Cabe assinalar que o mesmo argumento pode ser aplicado aos empiristas. Enquanto os realistas afirmam que podem apreender o ser verdadeiro, os empiristas sustentam que conhecem a partir da apreensão de dados vários coletados a partir da experiência. Se os realistas só conseguem captar um instante dentre muitos outros, o mesmo ocorre com os empiristas no que tange à apreensão dos dados.

¹⁹⁹ Ainda a respeito, o parágrafo da *Gaia ciência* intitulado “Consciência da aparência” (# 54) elucida o que o filósofo passa a entender por aparência: “(...) O que é agora, para mim, a

passagem do *Crepúsculo dos ídolos*, “Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula”: “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!”. O mundo aparente que subsistia apenas na correlação com o verdadeiro deixa de existir juntamente com o seu outro. A aparência, a nova aparência, é posta no lugar; uma aparência que tem sustentabilidade na visão de mundo do filósofo, que se exprime na sua doutrina da vontade de potência aqui em pauta.

Mas não é apenas o realismo que Nietzsche procura ultrapassar na busca de uma correspondência entre o “sujeito” e o objeto. O idealismo não deixa de ser o outro do realismo. Contra o idealismo, o filósofo nos propõe um “sensualismo”. Conforme nos diz a esse respeito no parágrafo da *Gaia ciência* intitulado “Porque não somos idealistas”:

Houve tempo em que os filósofos temeram os sentidos: teríamos nós talvez – desaprendido demais esse temor? Hoje somos todos sensualistas, nós, homens do presente e do futuro na filosofia, não conforme a teoria, mas na prática, praticamente... (*Gaia ciência* # 372).

Nietzsche não quer com isso afirmar que assume a posição contrária ao idealismo. A recusa de que se possa ter acesso ao em si das coisas não viria a ter uma saída por meio do sensualismo. Mas somos, nós, homens modernos, sensualistas de uma outra maneira. Não mais acreditamos que

aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, mas sim os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais (...).”.

através dos sentidos chegaremos à verdade das coisas; temos isto sim “o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico” (*Para além de bem e mal* # 15).

E é no bojo dessa mudança ou desconstrução dos significados dos termos que Nietzsche elabora um novo conceito visando a ultrapassar o par realismo/idealismo, ou seja, as teorias do conhecimento então existentes. Partindo de sua “hipótese reguladora” ou do seu “princípio heurístico” propõe uma outra aproximação da realidade.

Eu não coloco a “aparência” em oposição à “realidade”. Ao contrário, considero que a aparência é a realidade (...). Um nome preciso para esta realidade será “vontade de potência”, assim designada a partir de sua estrutura interna e não a partir de sua natureza proteiforme, inapreensível e fluida (fragmento póstumo 40 [53] de agosto/ setembro de 1885).

Sem a dicotomia realidade/aparência, é a realidade, essa nova realidade que é objeto de conhecimento – uma “realidade processual”, não mais um ser, mas um vir a ser; não há mais um objeto uno e imóvel a ser conhecido. No entanto, é-nos lícito conhecer apenas a “realidade de nossos impulsos”. E o conhecimento só poderá ocorrer se toda a realidade tiver a mesma forma, ou ser da mesma natureza, qual seja, a forma da vontade²⁰⁰. Atuando a vontade sobre outras vontades, numa relação de “causas” e

²⁰⁰ Vontade atua sobre vontade – e numa luta sem término nem télos. A esse respeito: “Mandar e obedecer: o corpo. A vontade mais forte dirige a mais fraca. Não existe outra causalidade a não ser a da vontade contra a vontade” (fragmento póstumo 35[15] de maio/ julho de 1885). Ou ainda: “‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo-): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade” (*Para além de bem e mal* # 36).

“efeitos”, a realidade se constitui e o conhecimento se faz. Mas de que maneira? Ainda mais: como conhecer o mundo externo ao corpo?²⁰¹

A vontade de potência *interpreta*: quando um órgão toma forma, trata-se de uma interpretação; a vontade de potência delimita, determina graus, disparidades de potência. (...) Na verdade, a interpretação é um meio dela mesma se tornar senhora de alguma coisa. O processo orgânico pressupõe um eterno **interpretar** (fragmento póstumo 2 [148] do outono de 1885/ outono de 1886).

Essa interpretação não é feita a partir de algo externo ao interpretante. Se isto é facilmente compreensível quando analisamos o corpo, no tocante ao mundo externo, tudo indica que uma interpretação só poderia ocorrer se viesse de fora. E é aqui que Nietzsche nos oferece uma nova abordagem da epistemologia que até então vigorou na tradição. Sujeito e objeto não são de naturezas diferentes. A doutrina da vontade de potência não se restringe ao mundo orgânico, do qual o corpo faria parte; abrange também o inorgânico²⁰². Dessa maneira, o

²⁰¹ Num trabalho em que procura mostrar que é por um esquematismo diferente do kantiano que o conhecimento em Nietzsche se realiza, António Marques considera que a função epistêmica do corpo será sempre, e inevitavelmente, por uma representação (agora a partir de bases corpóreas). E é pela via da interpretação, entendida como o postular de “uma força exterior envolvente e que eu sinto como afecção, a partir do tecido de forças de meu corpo”, que essa epistemologia corporal distaria da maneira pela qual o conhecimento ocorre em Kant. E se Marques chega a essas conclusões é porque se limita ao aspecto orgânico da vontade de potência (Cf. Marques, Antonio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora Unijuí, 2003 (Col. Sendas & Veredas)).

²⁰² É com sua teoria da forças que Nietzsche pôde fazer a passagem do nível orgânico para o inorgânico. Se vontade de potência se referia apenas à vida orgânica, agora passa a dizer respeito a tudo o que existe. Cf. Marton, S. Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: UFMG, 2ª.ed., 2000, cap. I.

conhecimento é sempre interno, nunca efetuado a partir de uma perspectiva exterior. Ainda mais: se é por meio de uma luta interna ao corpo que um determinado impulso dominante impõe a sua interpretação, não ocorrerá nada de diferente neste “organismo” maior, composto de partes orgânicas e inorgânicas, que Nietzsche denomina mundo²⁰³. É a partir de uma cosmologia que se assentará a tentativa nietzschiana de ultrapassar o legado da tradição²⁰⁴.

Uma “coisa em si” é algo tão louco quanto um “sentido em si” (*Sinn an sich*), uma “significação em si”. Não há nenhum estado de “fato em si” (*Thatbestand an sich*), *mas é preciso que sempre e primeiramente um sentido seja introduzido, para que possa haver um estado de fato (...)* (fragmento póstumo 2 [149] do outono de 1885/ outono de 1886).

Não se tem o direito de perguntar: “quem interpreta?”, mas o próprio interpretar, enquanto forma da vontade de potência, existe como afeto (não como ser, mas como processo, como vir a ser) (fragmento póstumo 2 [151] do outono de 1885/ outono de 1886).

Nietzsche não se pergunta mais pelas condições de possibilidade do conhecimento a partir das faculdades do espírito – isto não faria mais sentido, pois as oposições

²⁰³ E é por esta via que não poderíamos dizer, aos moldes dos materialistas, que a matéria molda o pensamento; tudo depende da relação de domínio do momento.

²⁰⁴ É no livro *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, de Scarlett Marton, que encontramos uma das principais leituras cosmológicas de Nietzsche. Nada mais nada menos, a autora visa a mostrar como o filósofo enlaça as ciências da natureza e as ciências do espírito. (cf. Marton, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: UFMG, 2^a. ed., 2000).

sujeito e objeto, fenômeno e coisa em si caem por terra²⁰⁵. Por trás de um conhecimento há lutas de determinados impulsos: de “forma de vitalidade, da decadência, das classes, das raças, etc”. Cada impulso tem a sua “finalidade”, tem a sua “verdade” – não há uma “teoria pura”, que não vise nada além da própria teoria. “O assim chamado *impulso cognitivo (Erkenntnisstrieb)* é explicável por uma *tendência de apropriação e de dominação*: de acordo com esse impulso foram desenvolvidos os sentidos, a memória, os impulsos, etc.” (fragmento póstumo 14 [142] da primavera de 1888). Teoria e prática deixam de estar em pólos opostos e o que os diferenciava desaparece. O impulso teórico visa apenas a interesses práticos para apropriar e dominar. Dessa maneira, Nietzsche altera o sentido do conhecimento: não mais para simplesmente conhecer, mas para dominar. Inscreve assim a possibilidade do conhecimento numa perspectiva fisiológica e genealógica.

3. A “grande política”: uma solução pré-moderna

É de conhecimento de todos as reservas de Nietzsche para com a política (na verdade, um apolitismo – e não um anti-politismo - que não deixava de ser traço comum de todo “bom” alemão). E isto por acreditar que esta não é a via que levará a humanidade a um patamar superior²⁰⁶. Crença

²⁰⁵ “Não é, como se adivinha a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui”, diz Nietzsche na *Gaia ciência*; “deixo essa distinção para os teóricos do conhecimento, que ficarão presos nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre ‘coisa em si’ e fenômeno: pois estamos longe de ‘conhecer’ o bastante para sequer podermos *separar* assim” (*Gaia ciência* # 354).

²⁰⁶ Não é diferente a posição de Schiller no tocante à política. O pensador considera o problema político um problema moral. Pensa ainda que é equivocado agir de acordo com as normas de um Estado moral, pois este coloca determinações que não condizem com o que existe atualmente de fato, determinações que quiçá deverão existir apenas no futuro. Discorda assim de Platão, Kant

esta que estaria cada vez mais forte após Hegel (inclusive por seus opositores materialistas), que, por sua vez, advogava a idéia de que o “Estado é o alvo supremo da humanidade e de que não há para homem nenhum dever superior ao de servir ao Estado” (*Terceira consideração extemporânea* # 4). A política como tábua de salvação: é contra isso que Nietzsche se opõe.

E essa tábua de salvação tem roupagem moderna: a revolução iluminista, a ascensão do estado moderno, a democracia, o socialismo, assim por diante²⁰⁷. Quando falamos da democracia, dissemos ser a sua vinculação com o cristianismo o que a tornava objeto de rechaço. Com a

ou Marx, para quem uma boa constituição poderá criar cidadãos e uma sociedade justa. A direção deveria ser a inversa – do cidadão moralmente correto para o Estado moral. E para Schiller essa educação deve ser uma educação estética (Cf. *Cartas sobre a educação estética do homem*, idem, p.41). Lembremos que ele escreve as *Cartas* tendo como pano de fundo a Revolução Francesa (1789). E que Nietzsche redige o *Nascimento da tragédia* durante a Guerra Franco-prussiana (1870-1). Esses fatos já indicam, por si sós, as posições semelhantes em relação à política dos dois pensadores. Sobre os paralelos entre Nietzsche e Schiller, sobretudo a saída através da estética para a política, ver Martin, Nicholas. *Nietzsche and Schiller: untimely aesthetics*. Oxford: Claredon Press, 1996. Indo além, Paul Geyer argumenta num texto no sentido de que todos os *insights* de Nietzsche já se achavam prefigurados em Schiller, inclusive uma “ética” de para além de bem e mal (cf. Geyer, Paul. “Nietzsche und Schiller”. *Preussische Jahrbücher*, 102 (1900), p.403. E em seu livro, Gaede compara a idéia de *Menschheit* de Schiller com a de *Übermensch* de Nietzsche (*Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*. Berlim: Alexander Dunker, 1908). A partir de 1876, Nietzsche faz claramente restrições a Schiller (ver, por exemplo, *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo, # 16). Enquanto Schiller prefere, em seus escritos de estética, um ideal de harmonia, Nietzsche trabalha com a noção de *agon*; enquanto o primeiro se volta para a Idade de Ouro grega, o outro tem como referência a pré-socrática.

²⁰⁷ Nestas questões de ordem política, muitos são os interlocutores de Nietzsche: Rousseau (crítica da noção de justiça e igualdade) e Maquiavel (elogio do “maquiavelismo puro e cru”), de um lado; Stuart Mill, Spencer (crítica do utilitarismo sócio-político) e Dühring (crítica da nacional-economia), de outro (cf. fragmento póstumo 11 [54] de novembro de 1887-março de 1888).

política *tout court* é o mesmo que ocorre, ou melhor, ela parece ser colocada no lugar do religioso, que havia caído em descrença. Na falta do poder religioso para conduzir a humanidade, o político:

A ilusão política da qual sorrio do mesmo modo como os contemporâneos sorriem da ilusão da religião de outros tempos, é antes de tudo *mundanização*, a crença no *mundo* e o tirar da cabeça “além” e “ultramundo”. Seu alvo é o bem-estar de indivíduos *fugazes*: por isso o socialismo é seu fruto, isto é, os indivíduos *fugazes* querem conquistar sua felicidade, por associação (fragmento póstumo 11 [163] da primavera/ outono de 1881).

Mas Nietzsche sempre chamou a atenção para o equívoco de se apostar no político. Os alvos da política (sejam o socialismo ou o liberalismo²⁰⁸) estariam comprometidos com um estar no mundo voltado somente para as riquezas materiais²⁰⁹. É por essa razão que ele irá considerar o Estado o antagonista da única via que poderá levar a humanidade para um patamar mais elevado ou para o surgimento de um tipo superior de homem, a cultura²¹⁰ (cf. *Crepúculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, # 4 e # 5). A aposta está sim no homem, num novo homem.

Demonstrar a *necessidade* de que a um emprego sempre mais econômico de homem e humanidade, a uma sempre mais

²⁰⁸ Para Nietzsche, socialismo e liberalismo são faces de uma mesma moeda. Ambos conduzem o homem à moral de rebanho (Cf. CI, *Incursões de um extemporâneo*, # 38).

²⁰⁹ “Vejam esses supérfluos! Eles adquirem riquezas e só se tornam mais pobres. Eles querem o poder e, antes de tudo, a alavanca do poder, muito dinheiro – estes incapacitados” (ZA I Do novo ídolo).

²¹⁰ Essa é uma das questões que em Nietzsche recebe sempre o mesmo tratamento. Das *Considerações Extemporâneas*, passando por *Humano, demasiado humano*, e chegando ao terceiro período da obra, já a partir de *Assim falava Zaratustra*, Estado e cultura são vistos como antagonistas.

firmemente intrincada 'maquinaria' de interesses e rendimentos pertence um *contra-movimento*. Eu o designo como *extração de um excedente de luxo da humanidade*: nele deve vir à luz uma espécie *mais forte*, um tipo mais elevado, que tem condições de surgimento e de conservação diferentes das do homem mediano. Meu conceito, minha *alegoria* para este tipo é, como se sabe, a palavra 'Além-do-homem' ("Übermensch")²¹¹.

Se a política é adversária da cultura, se com ela o ser humano afundará num estado de decadência cada vez maior, é com a "grande política" que a cultura poderá florescer e elevar o homem. É certo que não podemos entender este conceito nietzschiano separado do projeto de transvaloração dos valores, de onde ele extrai todo o seu sentido. Mas podemos caracterizá-lo fazendo um contraponto com as "idéias modernas". Não como uma *lunette d'approche* apenas para se ter um outro olhar sobre o mundo moderno (como lê Lebrun os conceitos nietzschianos); nem mesmo para utilizar as idéias provenientes de tal contraposição como caixa de ferramenta (como faz Foucault). A "grande política" é um conceito a que se deve atribuir toda a gravidade, pois está solidamente embasado, para não dizer fundamentado, na doutrina da vontade de potência. Agora, "o tempo da pequena política chegou ao fim: já o próximo século traz a luta pelo domínio da Terra – a compulsão à grande política" (*Para além de bem e mal* # 208).

Num fragmento póstumo, Nietzsche faz quatro pontuações sobre a "grande política". Na primeira delas, assevera:

²¹¹ Fragmento póstumo 10 [17] do outono de 1887. Ou ainda: "O eu primeiramente no rebanho. Inverso disso: no além-do-homem o tu de muitos eus de milênios foi tornado um" (fragmento póstumo 4 [88] de novembro de 1882-fevereiro de 1883). Assim como a "grande política", o além-do-homem não deixa de ser uma idéia pré-moderna.

(...) a grande política quer tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas; ela quer criar um poder suficientemente forte para cultivar a humanidade como um todo e como algo superior, com impiedosa dureza contra a degenerescência e o parasitário na vida, - contra aquilo que corrompe, envenena, calunia, faz perecer... e vê na destruição da vida o desenho de uma espécie superior de almas (...) (fragmento póstumo 25 [1] de dezembro de 1888/início de 1889).

Neste fragmento, ele expõe como objetivos da “grande política”: cultivar a humanidade para torná-la forte de modo que possa suplantar tudo aquilo que conduz à decadência instintual. Não é à toa que na sua segunda pontuação traga o sacerdote cristão e o presente como “a mais viciosa espécie de homem”. E que na terceira fale em dar “um fim impiedosamente a tudo o que é degenerado e parasitário”. São, de uma maneira ou de outra, as mesmas questões que havia trabalhado um ano antes em sua *Genealogia da moral*. Queremos dizer com isto que a “grande política”, ao que tudo indica, é mais uma das peças do seu projeto crítico genealógico.

Num fragmento póstumo de 1887, Nietzsche assevera que não temos como retornar à natureza, pois “nunca houve uma humanidade natural”. Ainda mais: que o homem chega à natureza “depois de longo combate - ele nunca volta para ‘trás’ ... A natureza: isto é, ousar ser amoral como a natureza” (fragmento póstumo 10 [53] do outono de 1887). Em seguida, indica que sociedade é “mais natural”, que posição em relação ao conhecimento, à moral, à natureza, à arte é “mais natural”. E o que nos interessa mais de perto neste momento, que “posição nossa *in politicis*” é “mais natural”. No que ele afirma: “vemos problemas de poder, do *quantum* de poder contra outro *quantum*. Não cremos num direito que não

repouse sobre o poder de impor: sentimos todos os direitos como conquistas" (idem).

E as questões políticas elas mesmas? Essas fazem parte da "pequena política". Democracia, liberdade, liberalismo: móveis decadentes, de procedência cristã, promotores do niilismo, que serão criticados pela via moral.

A saída se dá por meio de uma epistemologia que não somente ataca problemas da teoria clássica do conhecimento, mas que também concorre para um outro trato da questão política. A teoria do conhecimento, máquina de gerar niilismos, que havia encurralado o homem no seu saber teórico, é substituída por uma epistemologia incorporadora, pronta para se tornar uma teoria da dominação²¹². Uma epistemologia do domínio que, sem vacilar, suplanta o materialmente dado para qualificá-lo como insignificante. Não é à toa que a saída pré-moderna para as cisões engendradas pela modernidade ilustrada – esfacelamento do homem em todos os seus registros de vida – vá desembocar naquilo que Nietzsche nomeia "grande política".

²¹² Afinal, o que é o niilismo senão "a vontade de poder [potência] às avessas já que instala o nada no cerne dessa vontade, num esforço aparentemente vitorioso de atrofiá-la"? (Cf. Bornheim, G. "O conceito de tradição", idem, p. 28).

Em busca de um lugar ao sol

1. A verdadeira nacionalidade se Sócrates

As principais transformações que abalavam as estruturas sociais e econômicas do Ocidente europeu não atingiam a Alemanha. Ou melhor, foram muito limitadas, restringindo-se à Reforma e ao enquadramento dos camponeses revoltosos. A nação alemã acabou então por vegetar num equilíbrio social estático apoiado na base de uma pequena burguesia estratificada e retrógrada, composta por príncipes soberanos, burocratas, senhores rurais e um campesinato preso à gleba. Fechada em copas, ela pôde ver em seu seio surgir a famosa interioridade alemã. Ainda mais, longe das questões de ordem política, preveniu-se contra a potencialidade revolucionária em seu território, haja vista que as revoluções estavam na ordem no dia na França e Inglaterra.

Podemos dizer que esse “atraso” e aversão pelos movimentos revolucionários tinham por parte do pequeno burguês filisteu uma razão bem simples: o temor de ter seu *status quo* mesquinho, embora seguro, alterado. Isto posto, podemos imaginar o impacto que a Revolução Francesa teve no Idealismo alemão.

O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do Estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao Terror, os idealistas alemães

saudaram unanimemente a Revolução, considerando-a o despontar de uma nova era, e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera²¹³.

Não é à toa que, para Hegel, a Revolução estabelece o poder definitivo da razão sobre a realidade, que o pensamento deve governar a realidade²¹⁴. De uma perspectiva idealista, a realidade foi submetida aos critérios da razão e, desse modo, teve seu conteúdo revolucionário esvaziado. Importa notar que a razão com a qual os alemães tiveram de se haver teve procedência estrangeira. Elemento estranho que, no entanto, acabou por receber configurações próprias em território alemão.

Nietzsche, à sua maneira, se colocará ao lado daqueles que tomaram distância da Revolução Francesa e, por conseguinte, se afastaram da razão. No entanto, devemos ser cautelosos e confrontá-lo com as questões candentes de seu em torno para não classificá-lo apressadamente como um pensador irracionalista²¹⁵. Isto porque um *cálculo* muito

²¹³ Marcuse, Herbert. *Razão e revolução. Hegel e o advento da Teoria Social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p.17.

²¹⁴ Cf. Idem, p. 20. Também, a esse respeito, cf. passagem de *Lições sobre a História da Filosofia*: "(...) Desde que o sol se encontra no firmamento e que os planetas giram em seu redor, não se vira ainda o homem se colocar de cabeça para baixo, isto é, fundar-se sobre a Idéia e construir a realidade de acordo com ela. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *nous* governa o mundo, mas é somente agora que o homem chegou a reconhecer que o pensamento deve reger a realidade espiritual (...)" (Hegel. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Trad. Gilbelin. Paris: J.Vrin, 1970, p.223-9).

²¹⁵ Razão versus desrazão: essa é uma oposição que em Nietzsche só tem interesse se tratada no âmbito da teoria do conhecimento. A esse respeito ver Wolf, Francis. A razão em Nietzsche. In: *Kriterion* 74-75. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1985.

preciso - que só poderia ter sido feito racionalmente - orientou suas "escolhas" políticas.

No âmbito do *Nascimento da tragédia*, vamos encontrar o mito - suposto antagonista da razão -, que deverá ter a função, através da arte de Wagner, de abrir a consciência moderna para as experiências arcaicas. E a figura aqui muito presente e criticada, pois encarnaria a razão, é Sócrates. Nietzsche teria, em detrimento de um pensamento racional optado por um pensamento mítico? A resposta a esta questão é negativa. Vejamos.

A oposição entre mito e razão, muito corrente, revela uma certa visão idealista da Grécia²¹⁶, permitindo até mesmo, segundo alguns, encontrar ali o nascimento do iluminismo²¹⁷. Nada, no entanto, nos autoriza a afirmar que os mitos não faziam parte de um pensamento estruturado logicamente, por não ter a razão como seu centro organizador. Todo e qualquer discurso, mítico ou não, obedece sempre a uma estrutura lógica que o organiza, estrutura essa ancorada num determinado nível do desenvolvimento social de uma comunidade²¹⁸. O traço que diferenciaria um sistema racional de pensamento e um sistema mítico seria a sua dependência ou não de crenças *a priori*²¹⁹. Nietzsche se inclina por um sistema de

²¹⁶ Posição que até hoje muitos helenistas defendem, por exemplo, Jean-Pierre Vernant. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 8ª ed., 1994. Ressaltemos o fato de Vernant fazer uma leitura dessa origem a partir de um instrumental marxista.

²¹⁷ Pensamos aqui no primeiro excurso ("Ulisses ou mito e esclarecimento") da *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p.53 e segs.).

²¹⁸ Cf. Kurz, Robert. "Filosofia como farsa". In: Caderno Mais! *FSP*, 09/07/2000, p.16-17.

²¹⁹ Cf. Wolff, Francis. "Nascimento da razão, origem da crise". Trad. In: *Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

pensamento que privilegia o mito. E isto por considerar que o pensamento lógico é portador, em germe, das cisões que só apareceriam com toda a sua virulência no século XVIII. Assim, não é possível dizer que, no período do *Nascimento da tragédia*, ou depois dele, Nietzsche teria abandonado a razão em nome de uma desrazão ou de um irracionalismo estetizante²²⁰. Ele critica Sócrates por personificar esse sistema de pensamento que teria levado a cultura/civilização à derrocada²²¹, por ter “fraturado”, cindido todo o Ocidente (cf. *O nascimento da tragédia* # 18), mas não o critica para atacar a estrutura lógica da qual todo pensar, mítico ou não, depende.

Ao assinalar que as cisões modernas já estavam presentes no momento mesmo em que o pensamento racional passou a predominar, Nietzsche mostra que, a partir daí, se desencadeou uma insandecida busca pela verdade por meio da razão. Mais ainda, que foi essa intransigência em relação à verdade que esgotou toda a potencialidade de uma procura racional, ou seja, a vontade de cada vez mais verdade levou a razão a se impor limites. E aqui está a importância de Kant e Schopenhauer: eles teriam dado um basta a esta corrida sem precedentes pela verdade racional; teriam imposto limites ao conhecimento, que então deixou de ser extensivo ao infinito, de ser total ou absoluto²²². Não podendo haver mais um conhecimento racional de Deus, a

²²⁰ Como faz Habermas em seu *Discurso filosófico da modernidade* (Trad. Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, cap. IV). Cf. também Habermas, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. José Nicolao Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, último capítulo.

²²¹ Crítica semelhante à que há no *Crepúsculo dos ídolos* (em particular no capítulo “O problema de Sócrates”), embora o quadro conceptual em que ela se apresenta seja outro.

²²² Esse problema Hegel resolvera com o caráter histórico da razão.

existência fica à deriva. Assim sendo, é impossível não encontrarmos o niilismo à nossa porta.

Em “Sócrates e a tragédia”²²³, Nietzsche coloca uma questão que se tornará central em *O Nascimento da Tragédia*: “como e por que o herói trágico acaba por se transformar em um dialético?”. Com Sócrates e Eurípedes, a tragédia tornou-se objeto de uma “estética racionalista”. A concepção trágica do mundo não mais a direciona. A partir da lei socrática, “tudo tem de ser *consciente* para ser bom”, ou seja, tudo tem de ser elaborado no nível da consciência, racionalizado (cf. *O nascimento da tragédia* # 12); como consequência disso, a criação artística perde seu caráter “espontâneo”.

Em todas as naturezas produtivas o inconsciente produz cabalmente um efeito criador e afirmativo, enquanto a consciência se comporta de um modo crítico e dissuasivo. Nele, o instinto se converte em crítico, a consciência em criador. (*O nascimento da tragédia* # 12).

Mudança de porte: com esse aspecto “crítico e dissuasivo” da consciência, Sócrates altera pela base o processo da criação artística. A arte deixa de ser fruto de uma emanção do inconsciente para ser resultado de um trabalho que envolve instâncias da razão. Sócrates aniquila, dessa maneira, o drama musical. E isto porque as personagens da tragédia acabam por perecer, não com o trágico, mas com a presença sufocante da razão. O diálogo domina toda a trama, relegando a música ao segundo plano.

Está realmente morto o drama musical, morto para sempre?
(...) Esta é a pergunta mais séria de nossa arte: quem não

²²³ Conferência proferida em 18 de fevereiro de 1870, na Basileia, na qualidade de professor catedrático. Na verdade, um escrito preparatório para *O nascimento da tragédia*.

compreender como germano a seriedade desta pergunta é vítima do socratismo de nosso tempo. (*O nascimento da tragédia* # 12).

Agora, somente o que puder ser preso numa trama conceptual articulada dialeticamente terá direito à existência. É pelo menos o que o filósofo assevera num fragmento póstumo:

Por que esta ostentação de razões? Na realidade, por que demonstrar? Contra os outros, dispunha-se da autoridade... Entre si, *inter pares*, contava-se com a tradição que é também uma autoridade, e 'compreendiam-se' no final das contas. Não havia lugar para a dialética (fragmento póstumo 8 [12] do outono de 1888).

Nestas alturas, já não faz sentido perguntar se Nietzsche rechaça a razão ou não, visto que é um determinado tipo de sistema de pensamento, o dialético, que o filósofo sempre pôs em causa. Indo mais diretamente ao ponto: ele está pensando na Alemanha quando aborda a dialética socrática. Não é à toa que termina sua conferência, "Sócrates e a tragédia", indagando sobre a relação entre a arte e a comunidade, de um lado, e o drama musical e a Alemanha, de outro, além de se perguntar por essa nova figura que veio substituir os pessimistas, os novos "otimistas".

E quem são esses novos "otimistas"? Para uma resposta a esta questão, comecemos por nos acercar de Platão²²⁴. Poderíamos dizer que Nietzsche se limita a

²²⁴ Façamos uma observação de grande importância. Em cursos do inverno de 1871-1872, do inverno de 1873-1874 e do verão de 1876, Nietzsche apresenta Platão como um escritor moderno, cujos escritos teriam alvos políticos. Platão não defenderia uma nova visão de mundo, mas sim, teria envidado esforços para mudar o mundo; ele seria um *agitatorischen Politiker*. Nietzsche discute ainda, com vagar, toda a literatura recente sobre Platão:

criticar a vertente exotérica da filosofia platônica, isto é, a doutrina dos dois mundos vistos como engendrados de pólos distintos e separados um do outro, em que o mundo sensível se oporia ao mundo inteligível²²⁵. Nietzsche, no entanto, parece não levar em conta a dialética, presente na vertente esotérica, que promoveria uma síntese desses dois pólos. *Grosso modo*, parece ser adepto da dialética negativa, uma dialética sem síntese, aos moldes daquela dos frankfurtianos.

Em *O sofista*, Platão assevera que a dialética, que possui como resultante a grande síntese, é o meio pelo qual a filosofia se processa²²⁶. E tal síntese não seria fruto, como faz entender Trasímaco, no *Górgias*, da força do mais forte. Seria sim resultante da virtude: O que é a virtude? É aquilo que deve ser e não aquilo que é. E o que deve ser é o que deve ser atingido como ideal. A própria síntese dialética reinstauraria os dois mundos produzindo uma dialética negativa – a virtude necessitaria novamente dessa divisão para se manter como virtude, pois somente num mundo inteligível ela se fundamentaria. Desse modo, a dialética platônica esvaziar-se-ia.

Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Ritter, C. Fr. Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Überweg, H. v. Stein, Schaarschmidt, Grote. Talvez assim possamos aquilatar o quanto Nietzsche conhecia Platão.

²²⁵ E é a partir desta sua visão sobre a filosofia platônica que a metafísica vai ser entendida. Há metafísica quando o mundo, cindido em dois, se pauta exclusivamente por um dos lados – o sensível ou o inteligível.

²²⁶ Numa passagem de *Para além de bem e mal*, vemos como Nietzsche tinha pleno conhecimento das duas vertentes da filosofia platônica: “O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais, - não se diferenciam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a *partir* de baixo, - e o esotérico, a partir de cima!” (# 30).

É de interesse notar que, se a dialética de Platão tem um tratamento tácito, a aristotélica fica completamente fora do horizonte nietzschiano²²⁷. E qual seria a razão disto? Aristóteles é um analítico; não se importa, ou melhor, desconsidera o movimento dialético, pois não seria a seu ver possível predicar o mesmo sujeito de modos diferentes: a existência de uma tese e de uma antítese não seria assim possível. Em Aristóteles não há síntese dialética; não existem proposições contraditórias, que seriam superadas num terceiro elemento. Há sim duas proposições que, devidamente analisadas, desdobradas, deixam de ser contraditórias, não invalidando, contudo, qualquer contrariedade entre elas. Na ocorrência de dois predicados para um mesmo sujeito, Aristóteles, como meio de não incorrer no conceito de não-contradição, estabelece a distinção entre essência e contingência. Sendo que é a partir desta distinção que a ética e a política encontrarão lugar no seu pensamento. Com isso, queremos chegar ao legado que Aristóteles deixou. Por pertencer à tradição analítica, Kant teve se haver com as dificuldades de conciliar a razão teórica com a prática, assim como de encontrar um ponto de conexão entre necessidade e liberdade²²⁸. Não é à toa que Hegel terá de retrabalhar o

²²⁷ A dialética em Aristóteles é muito pouco estudada. Entre nós há o excelente trabalho de Oswaldo Porchat. Nas palavras do comentador, a dialética para Aristóteles "(...) é uma arte de argumentar criticamente, de examinar, pôr à prova, isto é como uma *peirástica*". Porchat, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 359.

²²⁸ Nesta direção, um texto de Gérard Lebrun, "A dialética pacificadora": "É com Kant, como se sabe, que o idealismo alemão aprende a pensar a razão no registro da dialética e da erística. Entre a crítica no sentido kantiano e a dialética no sentido aristotélico, Aubenque mostrou como são impressionantes as semelhanças. Nos dois casos, por exemplo, o homem que sabe, o competente, perde sua superioridade perante o não técnico, uma vez que não se trata mais de examinar a justeza das asserções do adversário ou das teses em disputa, mas simplesmente de decidir de antemão se o debate é ou não fundado. A *Crítica* de Kant volta

conceito de Necessidade (*Notwendigkeit*). Muito menos que historicidade e contingência sejam temas centrais do pensamento hegeliano.

Nietzsche estaria em linha direta na tradição dialética. Enquanto em Aristóteles não é possível, para um mesmo sujeito, afirmar e negar um mesmo predicado, o que acaba por atribuir um caráter estático às coisas, Nietzsche navega no fluxo heraclítico. E isto fornecerá as direções de seu pensamento no trato com a dialética. Mais ainda: na medida em que o filósofo parte da tradição dialética, e não da analítica, de sorte que o embate é, no limite, entre duas tradições filosóficas, a heraclítica e a parmenídica.

O otimismo socrático ou, se quisermos, a “ilustração” socrática, não foi apenas nefasto para a tragédia, mas também para o mundo moderno. O desrespeito dos limites do conhecimento não leva o homem ao encontro da felicidade; a identificação entre saber e virtude não se concretiza. A dissolução do mito, a substituição do consolo metafísico pelo consolo terreno, um novo deus *ex machina*, o saber corrigindo o ser, a vida guiada pela ciência, o estreitamento de tarefas passíveis de solução e a ânsia por conhecer tudo são os principais traços do homem moderno (cf. *O nascimento da tragédia* # 17). Uma vez que a promessa do otimismo socrático não se cumpre, que cada ponto que caracteriza o homem moderno pode ser contestado, a cultura moderna “quebra”, fratura-se.

a ocupar, desse modo, um terreno familiar ao pensamento grego: *saber vencer as objeções*, triunfar sobre o contraditor”. E logo abaixo no texto, Lebrun assevera: “Hegel compartilha inteiramente essa convicção de Kant. Só contesta a maneira pela qual Kant acreditou satisfazer à justa exigência que formulara: ‘a solução crítica’ era ainda uma falsa extinção da polêmica, pois decidia o conflito da razão consigo mesma por um golpe de força” (Cf. Lebrun, Gérard. “A dialética pacificadora”. In: *Almanaque* 3, São Paulo: Brasiliense, 1977, pp.34-5). Hegel encontrará a solução na dialética, obviamente, não na dialética aristotélica.

O signo característico dessa “quebra” (...) consiste, com efeito, em que o homem teórico se assusta de suas conseqüências, e, insatisfeito, não se atreve já a confiar-se à terrível corrente gelada da existência: angustiado, corre de um lado para outro (...). Já não quer ter nada em sua totalidade que inclua também a inteira crueldade natural das coisas (*O nascimento da tragédia* # 18).

Não haveria, no entanto, como não “quebrar” uma cultura que teve como fundamento o otimismo socrático; o seu caráter contraditório, ou auto-destrutivo, se nos apresentaria em algum momento.

Como tentativa de reverter este estado cultural da Alemanha, Nietzsche contrapõe à cultura moderna a cultura trágica; face aos impulsos apolíneo e dionisiaco, é do lado do último que ele se coloca. Haveria, ao seu ver, um *humus* entre o grego e o alemão que viria permitir o reencontro deste consigo mesmo, fazendo com que o autêntico espírito alemão florescesse ao se voltar para as suas raízes. E nisto a tragédia grega tinha um papel fundamental. Se o mito e a música eram o meio para a união que a tragédia propiciava, um novo mito deverá agora permitir o reencontro da Alemanha consigo mesma: o Prometeu de Ésquilo.

A lenda de Prometeu é posseção original do conjunto da comunidade dos povos árias e documento de sua aptidão para o trágico profundo, sim, talvez não fosse até verossímil que esse mito, de um modo inerente, tivesse para o ser ariano a mesma significação característica que o mito do pecado original tem para o semítico, e que entre os dois mitos exista um grau de parentesco como entre irmão e irmã (*O nascimento da tragédia* # 9).

É na figura de Prometeu que o mito se assenta. Nietzsche vê essa figura como aquela que é capaz de

afrontar os deuses, abrindo caminho para novas possibilidades de tarefas criativas. Afronta aqui é uma bênção e não uma heresia. Aliás, é mais do que necessário afrontar a cultura alemã, essa cultura que se baseia no otimismo socrático – e é desse modo, com esse mito, que a afronta poderá ocorrer. A tragédia servirá como elemento catalisador que, ao exortar o alemão para a ação, fará com que ele regresse à fonte primordial de seu ser.

Tudo o que é exterior à cultura alemã, que não faz parte da essência do ser alemão e impede que ele se identifique consigo mesmo, que se reconheça enquanto tal (para só aí poder reconhecer o outro, como diferente), deve ser rechaçado. A crítica à cultura operística e ao teatro vem daí. A premência de uma nova forma de expressão (que Nietzsche julgou inicialmente encontrar em Wagner) para chegar àquilo que é genuinamente alemão justifica a criação do “mito ariano”. O mito aqui não é sinônimo de irracionalismo, muito pelo contrário; ele apenas vem se opor ao otimismo socrático, que, ao ser levado ao extremo, se mostra ilógico.

Já que chegamos à Alemanha, aqui permaneçamos. Mas saiamos da órbita dos escritos da juventude de Nietzsche para os seus textos da maturidade. Veremos que os ataques do filósofo continuam, embora a aposta numa cultura trágica tenha ficado de lado juntamente com Schopenhauer e Wagner; o pessimismo romântico teria sido superado. Como professor de filologia, Nietzsche aprendeu que – e aqui a grande mudança que poderá exercer na crítica a seu tempo – a dialética alemã tem “origens populares”²²⁹ ou – por que não dizer? – origens gregas. E o que corrobora essa visão é o requisitório anti-socrático nietzschiano.

²²⁹ Cf. Arantes, Paulo. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 215.

Com Sócrates, o gosto grego corrompe-se em favor da dialética: que acontece aí realmente? É sobretudo um gosto *mais nobre* que é vencido; com a dialética a população prevalece" (*Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, # 3).

As críticas à dialética permanecem com a mesma intensidade que revestiam no *Nascimento da tragédia*, mas sob um influxo que altera até mesmo o vocabulário dantes utilizado: nobre, população. Onde estariam agora o apolíneo e o dionisiaco? O que importa, no entanto, é que um determinado tipo de cultura, tributária do socratismo, continua a promover um estado decadencial na Alemanha. E essa foi a grande percepção de Nietzsche.

Olhemos mais de perto esse trato com a dialética; ele mudou - mas é o mesmo. A dialética, como bem sabia Górgias, é "apanágio do homem qualquer"²³⁰ que passou a se sobrepor ao seu "antípoda", ao homem cujas prerrogativas permitiam dispensar a discussão. E é essa arrogância, travestida de dialética, entronizada de certo modo pela sofística, que dará vitória a esse homem qualquer. Vemos que a maneira pela qual Nietzsche percebe a dialética não se alterou. Contudo, as personagens que dão vida ao embate não são *stricto sensu* novos modos de nomear as antigas (homem teórico e homem artístico). À primeira vista, há agora uma desqualificação do oponente.

Só se escolhe a dialética quando não se tem outros meios. Sabe-se que com ela se excita a desconfiança, que é pouco convincente. Nada é mais fácil destruir do que um efeito dialético, como o demonstra a experiência de uma assembléia, onde se pronunciam discursos. Pode apenas ser autodefesa nas mãos daqueles que já não têm outras armas (...) (*Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, # 6).

²³⁰ cf. Arantes, P., *idem*.

O vocabulário que Nietzsche emprega está na esteira do que encontramos em *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral*: forte/fraco, senhor/escravo. Ao fraco, por falta de meios, só resta escolher a dialética, que, aparentemente, para o filósofo, é destruída com facilidade. O curioso é que apesar disto sempre o forte é o derrotado nos embates. Poderíamos dizer então que Nietzsche subestima o poder do dialético? Não há subestimação alguma; ele sabe que o dialético sempre vencerá.

Temos, contudo, de nos perguntar como esta vitória ocorre. Para tentarmos compreender isso, cabe um *coup d'oeil* sobre a moral do senhor e do escravo de Nietzsche, a fim de precisar quem são esses vencedores e vencidos, pois aqui se passa algo muito diferente do que encontramos em Hegel, na dialética do senhor e do servo. Na moral do senhor e do escravo, este procura derrotar seu oponente imputando-lhe a culpa pelo fato de ser como é, isto é, de ser mais forte, vigoroso, decidido, comandante - o que acarreta inevitavelmente uma atitude ou comportamento mais agressivo, incisivo, determinado. Atitudes ou comportamentos estes que, ao ver do escravo, não são dignos de uma boa pessoa. Tanto é que ele não demora em qualificar, primeiro, o senhor como mau e, depois, a si próprio como bom. Já o senhor se movimenta numa direção diferente. Não se importando com a visão que o oponente tem de si mesmo, não vacila em se autodenominar bom. Enquanto o escravo se afirma a partir de um atributo negativo que endereça ao senhor, este não depende de ninguém para se afirmar.

Nossa questão ainda está em aberto: como o escravo sai vitorioso? Ora, ele é extremamente ardiloso, habilidoso, inteligente, enquanto o senhor é ingênuo, pouco

afeito às idéias. E o maior e mais perigoso ardil do escravo é a dialética.

As coisas ou os homens honestos não trazem assim na mão as suas razões. É indecente mostrar todos os cinco dedos. O que se deve primeiro demonstrar é de escasso valor. Em toda parte onde a autoridade se insere ainda nos bons costumes, onde não se fornecem "motivos", mas se ordena, o dialético é uma espécie de arlequim: é objeto de galhofa e ninguém o leva a sério (...) (*Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, # 5).

O estratagema do escravo é envolver o senhor numa trama dialética, é pedir-lhe explicações ou enredá-lo num modo de pensar maniqueísta. E Sócrates disso bem sabia, tanto que, nos diálogos platônicos, o sofista nunca vencida justamente por aceitar participar de um diálogo dialético. Manejando com maestria a ironia²³¹, Sócrates estaria dessa forma expressando seu ressentimento por sua posição de escravo. "Sacia ele, como oprimido, a sua própria ferocidade com as facadas do silogismo? Vinga-se dos nobres, a quem fascina?" (*Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, # 7). Sim, a vingança não tarda e vem dialeticamente. O dialético "não é um idiota", tanto que enfurece o seu adversário e "torna-o impotente" (idem). E a

²³¹ Sobre a ironia, as observações de Francis Wolf são fundamentais. Ironia, em grego, *eiron*: "Aquele que se pretende ignorante, que 'diz menos do que parece pensar'; portanto, 'finório', se tomarmos pelo lado pior, como Aristófanes, ou 'reservado', se seguirmos Platão ou Aristóteles. Mas também 'ingênuo, se admitirmos sem discussão o que ele diz de si mesmo, ou 'dissimulação', se não acreditarmos nisso. Porque, enfim, diante dos mil protestos de Sócrates clamando que nada sabe, que não procura ensinar nada, que interroga por interrogar, com toda ingenuidade e sem idéia preconcebida, não podemos nos impedir de cair em dúvida, aliás como os seus próprios ouvintes: como ter por ignorante aquele que sabe tão bem onde quer chegar?" (Wolf, Francis. *Sócrates - o sorriso da razão*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1987).

escolha da população, para dar a volta por cima, foi perfeita, haja vista que “o dialético *despotencia* o intelecto do seu opositor” (idem).

Ao apontar para o fato de que o “ressentimento do plebeu ateniense, recalcado pela dialética”²³² socrática (que passará, aliás, a dar as cartas) provinha do estado decadencial em que já se encontrava a antiga Atenas, Nietzsche não visava apenas a analisar a procedência da dialética. Tinha por objetivo principal indicar como a formação do espírito alemão letrado, que, enfatizemos, não havia conseguido ascender socialmente, caminhava no mesmo trilho do plebeu ateniense ressentido. Dispensa resposta a questão que o filósofo traz: “É a dialética, em Sócrates, unicamente uma forma de *vingança*?” (*Crepúsculo dos ídolos*, O problema de Sócrates, # 7). Vingança, no caso, por parte dos intelectuais sem uma boa colocação na burocracia alemã.

E esta chave de leitura quem nos fornece é Kojève. Numa leitura discutível da *Fenomenologia do Espírito*, o comentador apressa-se em ver na dialética do senhor e do servo em Hegel – lida à luz da moral do senhor e do escravo em Nietzsche – o surgimento do intelectual. Diz ele:

(...) o servo sabe que o senhor pode matá-lo; ele não *tomará* uma atitude suicida. Em outras palavras, o servo que *trabalha* para o senhor rechaça seus *instintos* em função de uma *idéia*, de um conceito (...) Ele transforma sua natureza em uma *idéia*, numa noção social, humana, histórica, que são dotadas de Entendimento (*Verstand*) da faculdade das noções abstratas²³³.

²³² cf. Arantes, Paulo. *idem*, p. 216.

²³³ Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947. p. 176. Sobre a importância do papel do intelectual no meio social, ver a segunda parte (O problema da intelligentsia. Uma pesquisa do papel passado e presente) de um livro de Mannheim, K. *Essays on the sociology of culture*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956.

Noutras palavras, através do elemento trabalho, o servo pode criar condições para se sobrepor intelectualmente ao senhor. Apesar de não haver na moral do senhor e do escravo de Nietzsche o movimento dialético que existe em Hegel (e do senhor ter prevalência sobre o escravo, pelo menos em tese), tudo indica que, tanto num caso como noutro, podemos ver o aparecimento de um tipo de homem raciocinador, o intelectual. Como não se cansa de afirmar Nietzsche, o astuto é o escravo, que é, podemos dizer, aquele que, fazendo um melhor - quiçá ardiloso - uso de sua pequena razão, se intelectualizou. Ainda mais, não dá para negar os créditos dos escravos que acabaram por propiciar o aprofundamento da "alma humana". Em Nietzsche o escravo é o mais pensante, mas nisto não há mérito algum - feitas obviamente as devidas ressalvas.

E aqui a ironia socrática, a que nos referimos há pouco, se desvela por completo. Ela nada mais é que, como bem percebe Nietzsche, um estratagema com um alvo bem preciso: a inversão do pólo dominante na moral do senhor e do escravo.

Vitória do escravo, do ressentido, do dialético, do intelectual. Algo, no entanto, parece estranho; alguma peça mostra-se fora de lugar. Não é Nietzsche um mandarim, membro de um determinado segmento da *intelligentsia*, não é ele próprio um intelectual? "É que a dialética do homem qualquer entronizado pela sofística antiga é quase indiscernível, como se sabe, da cultura geral do homem simplesmente culto e livre, um ancestral da futura 'raça discutidora'"²³⁴.

Nietzsche considera dialético o homem do ressentimento. E por isso combate essa forma de pensar.

²³⁴ cf. Arantes, Paulo. *idem*, p. 216.

Hodiernamente a Nietzsche, o dialético está na figura não mais do plebeu ateniense, mas na da massa e do segmento da *intelligentsia* que não ascendeu socialmente. É por esse motivo que há a defesa da “planta exótica da *Bildung*”²³⁵: é, aliás, a única maneira pela qual o senhor pode prevalecer. Não nos esqueçamos que para tanto os caminhos seriam os da “grande política”. A nacionalidade de Sócrates, ou melhor, a sua nova nacionalidade é revelada: é alemã.

Num golpe de vista, o intelectual, vítima dos rumos que Alemanha trilhava, se transforma no carrasco da história, naquele que ruma vingança contra os mais bem sucedidos na competitiva burocracia alemã. Sem nenhum aparato com regras que poderiam orientar o homem, depois do *éclatement* das tradições modernas, para manter o *status quo* inalterado, tornou-se urgente uma teoria da dominação, mesmo que ela sirva apenas para salvar um pequeno segmento da sociedade. Sem nenhuma surpresa, reencontramos Nietzsche com as mesmas aspirações; o mais surpreendente é que ele se movimenta em duas direções: ataca e defende os membros do segmento do qual pertence ao mesmo tempo. Reflexo, por certo, do imbróglio que há muito expusemos.

2. Em defesa de benesses e privilégios

Lembremos que, devido às injunções historicamente dadas, os alemães tinham a moral como centro de suas questões; já os franceses priorizavam problemas de ordem epistemológica, pois a ação lá tinha sua efetividade garantida. Nietzsche tentou dar novos contornos a essa situação na Alemanha por meio de uma epistemologia

²³⁵ Eis aqui uma razão bem concreta para explicar o apego dos alemães à *Bildung*.

incorporadora e da “grande política”. Soluções pré-modernas que ignoravam o ponto central – o desenvolvimento econômico e as patologias sociais por ele engendradas -, ponto esse que se transmutou numa defesa de interesses de classe.

Desde o primeiro momento em suas obras, Nietzsche foi intransigente na defesa da cultura/formação. Escutemos o discurso de dois rapazes diante do filósofo, em encenação que Nietzsche monta em uma de suas conferências sobre os estabelecimentos de ensino. Atentemos também para o fato de a cultura/formação dever ter, segundo os rapazes, um caráter completamente desinteressado:

Éramos conscientes de nunca termos pensado numa assim chamada profissão, qualquer que fosse, graças à nossa sociedade. A exploração quase que sistemática por parte do Estado nesses anos, o qual quer recrutar o quanto antes funcionários úteis e assegurar-se de sua docilidade incondicional por meio de exames extremamente severos, permanecera completamente fora, à grande distância da preocupação com a nossa formação; e quão pouco qualquer sentido de utilidade, qualquer intenção de veloz promoção e rápida carreira nos tinha determinado resumia-se para cada um de nós no fato, hoje enfim de aparência consoladora, de que também agora não sabíamos muito bem o que deveríamos ser e até de que nem nos importávamos com essa questão. (...) Já disse certa vez que semelhante fruição do gozo do momento sem objetivo algum, um semelhante balançar-se na cadeira de balanço do instante, deve parecer quase inacreditável, censurável mesmo, nessa época contrária a tudo o que é inútil. Como éramos inúteis! E como éramos orgulhosos de sermos tão inúteis! Poderíamos disputar entre nós dois a glória de ser o mais inútil. Não queríamos significar nada, representar nada, pretender nada, queríamos ser sem futuro, nada mais do que sermos inúteis estendidos na soleira do presente - e efetivamente éramos

assim, viva nós!" (*Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, 1ª Conferência)²³⁶.

Aparentemente não há razão alguma para nos sentirmos desconcertados com a posição dos dois rapazes em relação ao modo pelo qual se colocam no mundo, muito pelo contrário. Eles estão se insurgindo contra a submissão da cultura/formação e dos indivíduos ao Estado. A cultura não deveria estar a serviço dos aspectos puramente utilitários da vida social, mas voltar-se para si mesma; numa palavra, deveria ser inútil, portanto, se tomarmos o ponto de vista do Estado.

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche assevera várias vezes que em momentos de florescimento da cultura o Estado é decadente, e vice-e-versa. Cultura e Estado são assim antagonistas. E é o que julga verificar acontecer em sua época na Alemanha. "No mesmo momento em que a Alemanha emerge como grande potência, adquire a França uma nova importância como *potência cultural* (*Culturmacht*)" (*Crepúsculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, # 4).

Essa concepção de cultura neo-humanista não é um traço característico dos mandarins que estaria fora da órbita cognitiva do mundo, que se colocaria como um elemento desligado dos demais modos pelos quais a realidade ou, se quisermos, a sociedade é tratada. Ela faz "sistema"; pertence a uma rede de posições fora da qual se acharia deslocada e perderia até mesmo o seu sentido. É num entrelaçamento simbiótico com o horror às questões políticas, de uma vida engajada politicamente (no molde

²³⁶ Aqui Nietzsche está muito próximo também das posições de Karl Hillebrand em seu texto "A reforma do ensino superior". Lá, Hillebrand considera que a instrução secundária não deve se propor nenhuma utilidade prática e que o ensino secundário é o único instrumento para que o espírito se desenvolva e se transforme (Cf. Hillebrand, Karl. *De la réforme de l'enseignement supérieur*. Paris: Baillière, 1868).

francês) e, como consequência direta disso, com a valorização da vida interior, que a concepção neo-humanista de cultura (apanágio do caráter nacional alemão) revela todas as suas facetas. Pois somente ao ser remetida a um "sistema" (de cunho conservador, sem dúvida), ela terá seu sentido reconhecido e compreendido (em Goethe, que poderia ser tido por um burguês de espírito, Nietzsche encontrará esse "sistema" em plena forma).

A *intelligentsia* francesa participa, intervindo na vida política de seu país; ela é engajada. Já a alemã está de mãos atadas, colocada de antemão longe da política, pois o "atraso" do país reserva o trato com a coisa pública somente à aristocracia. Despolitização forçada, que, no caso de Nietzsche, ressoa como anti-politismo, ou, até mesmo, como apolitismo. Resultado: a situação político-social da Alemanha "era um convite à exaltação moral e cultural de parte do burguês letrado e inconformado"²³⁷, ao cultivo do espírito e do gosto pessoal, desvinculado de qualquer em torno. Não é à toa que Nietzsche trata a política pela via dos valores; aliás, essa a única que se lhe apresentava. O cultivo do espírito (na forma da "exótica planta *Bildung*") aparece como reação da despolitização forçada. Ainda mais: a "Cultura era antes de tudo promessa de redenção social"²³⁸. E é isso que fica oculto no discurso nietzschiano.

A burguesia em formação acreditava representar o ideal de cultura (*Bildung*) e com isso se contrapunha à "civilização" aristocrática²³⁹; a *intelligentsia*, que se

²³⁷ Arantes, Paulo. Os homens supérfluos. In: *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 116.

²³⁸ Arantes, Paulo. *idem*, p. 121.

²³⁹ Nas palavras de Ringer: "(...) a educação superior clássica era como que um substituto da nobreza de nascimento" (Ringer, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães - A comunidade a*

aburguesava, pela via da burocracia estatal, igualmente se contrapunha à pobreza de espírito dos civilizados. A burguesia e a *intelligentsia*, e/ou a *intelligentsia* burguesa procuravam seu lugar ao sol; a cultura, marcada pelo total desinteresse pelos fatos mundanos, advogando o refinamento do espírito, nada mais era, no fundo, que moeda de troca²⁴⁰.

Na França, o engajamento dos “espíritos cultos” e a “fúria da destruição” andam juntos, possibilitando com isso o surgimento de uma nova ordem social. Os desdobramentos em termos de ação, que resultam em “destruição” das posições idealizadas dos homens cultos franceses, são rechaçados pelo alemão culto. Esse quer se pôr a serviço das “idéias modernas”, a serviço de ideais. Mas desejar efetivá-los não passa, ao seu ver, de ingenuidade dos franceses, que querem fazer a passagem de um plano ideal para o real/efetivo, desconsiderando o abismo que há entre eles. Tal intento não leva senão ao terrorismo. Mas o alemão culto não percebe que este é o único meio de sair do “atraso” – do qual, aliás, se ressentia.

O rechaço ao engajamento desnuda-se: engajar-se é querer mudar uma ordem, é desejar mudanças de cunho sócio-econômico, é ir de encontro à *Bildung*. Os mandarins, na

acadêmica alemã, 1890-1933. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000, p.59).

²⁴⁰ Que se coloque a questão com todas as palavras. Diz Bento Prado Júnior, ao referir-se ao descompasso cultural entre periferia e metrópole, do final do século XIX aos meados do XX: “(...)os filósofos, os teóricos da educação, os *críticos da cultura* [grifo nosso] europeus dos últimos anos, vocês (*sic*) notam que eles descobrem no temor e no terror que a cultura é uma questão de palavras que escondem pequenos privilégios sociais” [grifo nosso]. Prado Jr., Bento. “Cruz Costa e a história das idéias no Brasil”. In: Moraes, R., Antunes, R. Ferrante, V.B. (orgs.) *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 111. Observação que segue as de Fritz Ringer sobre os mandarins alemães, que, através da burocracia estatal, encontram o trampolim social tão almejado.

segunda metade do XIX, se viram assim ameaçados pelos novos rumos que a Alemanha tomava em termos de economia.

Na Alemanha de hoje, já ninguém pode dar aos seus filhos uma boa educação (*Erziehung*): as nossas escolas 'superiores' foram construídas sobre a mais equívoca mediocridade, relativamente a professores, planos de estudos e objetivos de ensino. E impera em toda a parte uma pressa indecorosa, como se algo se tivesse perdido quando o jovem aos 23 anos ainda não está 'pronto', ainda não sabe a resposta à 'questão principal': *que* profissão? – Uma espécie superior de homens, me seja permitido dizer, não ama as 'profissões', precisamente porque sabe ocupar-se... Tem tempo, arranja tempo para si, não pensa em ficar 'pronto' – com trinta anos, no sentido da cultura mais alta, ainda se é um principiante, uma criança. (*Crepúsculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, # 6).

A balança que pendia favoravelmente para o lado da *Bildung* perde peso. "Tornou-se uma espécie de dogma a afirmação [da parte dos mandarins; Nietzsche fazendo coro com eles] de que os problemas das universidades se deviam ao avanço do modernismo na educação secundária, à diminuição dos padrões das escolas não-clássicas, às invasões do território do saber puro pelo senso prático da tecnologia e ao surgimento dentro das universidades de grupos sociais sem cultura"²⁴¹. É nesse momento, sem volta, em que a Alemanha começa a sair de seu "atraso" histórico, que a balança do par antitético *Bildung/Kultur* começa a tender para a civilização, haja vista a mudança de atores no cenário alemão: saem de cena os aristocratas e a *intelligentsia* e entram os burgueses. Estes, na verdade, ocupam toda a cena, não deixando, praticamente, lugar para

²⁴¹ Ringer, Fritz. *Ibid.*, p. 68-9.

os mandarins. E a vitória alemã sobre a França, na guerra franco-prussiana, evidencia *toto coelo*, aos olhos de Nietzsche, o desvio de rota (sem volta) de uma autêntica cultura/formação alemã²⁴².

Em suma, o sair do atraso econômico faz com que a profundidade do espírito alemão comece a minguar (a incompatibilidade com o progresso, digamos mais uma vez, é irreduzível)²⁴³, ou nas palavras de Nietzsche: houve “*um deslocamento do centro de gravidade*” (*Crepúsculo dos ídolos*, O que falta aos alemães, # 4). Conforme ele próprio constata: “Falei do espírito alemão: que se torna cada vez mais grosseiro e frívolo”. E continua adiante na mesma passagem: “O *pathos* modificou-se, e não somente a intelectualidade. – Visito aqui e além as universidades alemãs: que atmosfera reina entre os seus eruditos, que espiritualidade desolada, auto-satisfeita e tibia!” (*Crepúsculo dos ídolos*, “O que falta aos alemães”, # 3).

O discurso dos rapazes da primeira conferência *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, entendido na sua platitude, é, poderíamos dizer, um tanto pueril, pois reflete a imaturidade dos jovens. Mas Nietzsche não é ingênuo. Haveria assim algum motivo

²⁴² Uma das obras de Goethe que Nietzsche visitou com mais vagar foi *Conversações com Eckermann*; é dela que o filósofo retira esse contraponto entre França e Alemanha. Os alemães são certamente bárbaros. Numa citação entrecortada de Goethe: “Nós, os alemães, dizia Goethe a Eckermann, somos de ontem. É certo que temos trabalhado muito de há um século a esta parte para nos cultivarmos, mas há de se passar ainda muitos séculos antes que os nossos compatriotas estejam, na generalidade, impregnados de bastante espírito e cultura para deles se poder dizer: outrora foram bárbaros” (Primeira consideração extemporânea I # 1). Os alemães são de ontem, isto é, são hoje bárbaros – constatação crua de Goethe que Nietzsche acolhe (cf. fragmento póstumo 19 [132] do verão de 1872/ fim de 1874).

²⁴³ É neste sentido que Adorno caminha quando compara os Estados Unidos à Alemanha – no primeiro caso, é o consumo que é alimentado; no segundo, o espírito (cf. Adorno, Theodor. “Experiências científicas nos Estados Unidos”. In: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, s/d, p. 107 e segs.)

eclipsado para que ele batesse, incansavelmente, na tecla do antagonismo entre Estado e cultura/formação? Certamente. Voltemos ao *Wilhelm Meister*, de Goethe, que pode nos dar algumas pistas para o que está oculto na defesa aguerrida de uma cultura que preza a inutilidade em termos da vida prática. Tragamos novamente uma citação em que Wilhelm arrola ao cunhado Werner os motivos que o impulsionam a se tornar ator. Diz ele:

(...) Não sei como é em países estrangeiros, mas na Alemanha só ao nobre é possível uma certa formação geral [*allgemeine Ausbildung*] e, se assim posso dizer, pessoal (...). Ora, tenho uma inclinação irresistível precisamente para a formação harmoniosa da minha natureza, que o meu nascimento me recusa (...). Podes ver muito bem: só o teatro pode me dar tudo isso, apenas nesse elemento posso evoluir e desenvolver-me segundo meus desejos. Sobre as tábuas de um palco, o homem cultivado faz valer a sua influência de modo tão pessoal quanto nas classes superiores”²⁴⁴.

Anseios de Wilhelm que permanecem apenas anseios. Lembremos que no solo em que ele se movia, principalmente na primeira metade do século XVIII, tudo indica que a luta de classes se travava entre os nobres e os burgueses (a massa, guardadas suas devidas proporções, era amorfa)²⁴⁵.

²⁴⁴ Goethe, J. W. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994, p. 286.

²⁴⁵ O embate se travava nos seguintes termos: “De um lado [dos nobres], profundidade, sinceridade, virtude autêntica, interiorização, leitura, formação da personalidade, franqueza; de outro [da burguesia], superficialidade, duplicidade, polidez exterior, etiqueta, convenção frívola, dissimulação – tal era o repertório ideológico da luta de classes na Alemanha na virada do século [XVIII]”. Em outras palavras, o confronto entre as classes se dava pela via da educação. Cf. Arantes, Paulo. *Os homens supérfluos*. In: *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Terra e Paz, p. 122.

Wilhelm se *ressente* de não fazer parte da classe social para quem não há obstáculos para o acesso a uma formação integral; acredita que o teatro é essa via que o arremessará para o outro lado. Dito de modo mais claro e amplo: o que está em jogo é a aspiração da *intelligentsia* por “*status* e influência”, aspiração, aliás, nunca satisfeita²⁴⁶; é o desejo de passar para o outro lado, que, no entanto, está interditado devido ao “atraso” do desenvolvimento do capital na Alemanha, que faz com que todas as prerrogativas políticas e econômicas fiquem ao encargo da aristocracia, dificultando, com isso, a mobilidade social. Como já dissemos, a saída de Wilhelm foi o teatro; a da *intelligentsia* burguesa, a de Nietzsche, será o cultivo da “planta exótica da *Bildung*”.

Ocorre que, ao apagar as luzes, ao se interrogar pelo lastimável estado da cultura, Nietzsche se depara com um tipo de homem que está convencido que expressa a verdadeira cultura alemã: o filisteu da cultura (*Bildungsphilister*). No entanto, a cultura que este advoga “nem sequer é uma má cultura, é o contrário de uma cultura, trata-se de uma barbárie duradouramente estabelecida” (*Primeira consideração extemporânea* # 2). O filisteu é contra toda a procura, contra toda a criação; ele odeia “o gênio dominador e as exigências tirânicas de uma cultura autêntica” (*ibidem*). E David Strauss, hegeliano de esquerda, que adotara o método dialético²⁴⁷, é o típico

²⁴⁶ A esse respeito, escutemos Adorno: “Na Alemanha, há de se dizer, a aspiração da intelectualidade ao *status* e à influência – além de problemática em si mesma – nunca foi satisfeita. É possível que isto esteja condicionado pelo atraso do desenvolvimento burguês, a grande sobrevida precisamente do espiritual feudalismo alemão, do que gerou o tipo de preceptor (*Hofmeister*) como servente”. Adorno, Theodor. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, p.66.

²⁴⁷ “Soará estranho para Strauss se eu lhe disser que mesmo agora ele está ainda na ‘pura e simples dependência’ de Hegel e Schleiermacher (...). Quem uma vez adoeceu de hegelianismo e

filisteu da cultura. Tanto que em toda a *Primeira consideração Extemporânea* salta aos olhos do leitor o caráter anti-hegeliano nela presente. Lembremos ainda que um outro importante tema desse livro é a guerra franco-prussiana. Com ela, a tão necessária unificação dos Estados alemães se torna possível. Não era isto, segundo Hegel, o que faltava acontecer para o processo de modernização nacional da Alemanha? Não foi esta vitória celebradíssima pelos filisteus da cultura, que acreditavam ter derrotado a França culturalmente? Crítica ao hegelianismo, na figura do filisteu, *David Strauss, o devoto e o escritor* foi a tentativa de Nietzsche de reveter o jogo a favor da *Bildung*.

*

Que se perdera, na Alemanha, a noção do que é a “verdadeira cultura”, que não se tinha mais parâmetros para avaliações, que se tomara a cultura dos homens modernos, que misturavam todos os estilos de vida, pela cultura autêntica, disso não há dúvida. Que esta cultura servia, conscientemente ou não, como moeda de troca de privilégios de uma classe no obscuro cenário alemão, é certo. Não restou alternativa a Nietzsche senão a de ter uma posição conservadora em termos de política – posição essa que tentará justificar com as mais belas prestidigitações de que um filósofo já foi capaz.

Afinal, ele estava em busca de um lugar ao sol.

schleiermacherismo nunca mais fica completamente curado” (*Primeira consideração extemporânea* # 6).

Nietzsche e a cultura brasileira

Qual o sentido de estudar Nietzsche no Brasil? Esta é uma questão que, a nosso ver, não podemos deixar de colocar.

Desde o início do século XX, o filósofo tem presença marcante na cultura brasileira. Nas artes plásticas, no teatro, na literatura, nas ciências humanas em geral, na política, para dizer o mínimo, o seu pensamento se faz sentir. No meio acadêmico, seus escritos ganham importância, num primeiro momento, com as interpretações que deles fizeram Deleuze, Heidegger e Foucault²⁴⁸.

Apesar de todo esse impacto na complexa e multifacetada cultura brasileira, ousamos perguntar: há algum sentido em estudar Nietzsche no Brasil hoje? Ou melhor: existe algum laço que ligue a cultura brasileira e a filosofia nietzschiana? Seria Nietzsche apenas um objeto exótico a ser investigado? Quiçá.

A realidade alemã com a qual o filósofo dialoga é radicalmente diferente da brasileira. A distância temporal e a espacial fornecem uma especificidade irreduzível ao seu pensamento: revoluções “populares” de 1830 e 1848, guerra franco-prussiana, unificação da Alemanha, “atraso” da economia alemã, questões relativas às origens do povo alemão, valores tradicionais da sociedade alemã dos séculos XVIII e XIX, filosofia idealista alemã, e assim por diante. Poderíamos elencar inúmeros fatores e situações que nos fariam ver que a filosofia de Nietzsche se encerra num espaço e tempo bem determinados, não tendo nada a nos dizer, aqui no Brasil, mais de um século depois de ser elaborada. Este trabalho de pesquisa talvez até contribua para enfatizar essa posição.

²⁴⁸ Cf. Marton, Scarlett. “Nietzsche in Brasilien”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin. Walter de Gruyter, 2000, v.29, p. 369-376.

Como procuramos fazer ver, no sombrio cenário alemão, o filósofo estrutura seu pensamento como uma maneira de buscar um lugar ao sol. Para tanto, colocar-se contra Kant (filosofia burguesa, como nos faz ver Goldmann) e enfrentar Hegel (que tinha o Estado como alvo último) era necessário para o florescimento da cultura; criticar a democracia se tornava fundamental; posicionar-se contra o nacionalismo se mostrava imprescindível; combater o pensamento socialista era condição *sine qua non* para manter a elite cultural; lutar por uma formação humanista se fazia vital.

Isto posto, o que Nietzsche teria a dizer para um país com uma tradição filosófica a se formar, com inúmeras faces culturais, sem conflitos étnicos, recém democratizado, com uma esquerda que acaba de chegar ao poder?

Afirmar que Nietzsche não tem nada a nos dizer não seria o mesmo que sustentar que a filosofia cartesiana pouco importa hoje em dia? Que Pascal deveria ser esquecido? E o que pensar então a respeito dos gregos? Não haveria algo em comum entre a experiência filosófica de Nietzsche e a cultura brasileira? De Nietzsche poderíamos reter uma maneira de pensar, de questionar, de ver a realidade a partir de pontos de vistas até então por nós não imaginados? Ou seja, poderíamos ter Nietzsche como caixa de ferramentas, como o tomam Foucault e Lebrun?

É possível que haja sim algo em Nietzsche que diga muito à nossa cultura. Pensamos aqui na sua crítica ao cristianismo e, por conseguinte, em seus golpes contra a crença num mundo que transcenda este no qual nos encontramos, pois teríamos em comum o mesmo solo cristão a partir do qual nossos valores teriam sido formados. Deste ponto de vista, pouco importaria a distância espacial e temporal em que nos encontramos em relação ao filósofo.

Todos partiríamos da mesma lógica, de um mesmo modo de pensar dicotômico que rege toda a nossa reflexão. Assim, por exemplo, a democracia como um valor positivo ou negativo – pouco importa – não escaparia dessa estrutura de pensamento²⁴⁹. Igualdade e liberdade, valores basilares da concepção de democracia, teriam por oposição a desigualdade e a não-liberdade. Estudar a crítica de Nietzsche à democracia, abstraíndo a realidade alemã, nada mais seria que fazer contato com o avesso do pensamento democrático. Pois bem, refletir de uma outra maneira – essa seria a relevância de Nietzsche para nós?

Estranho seria adotar a filosofia nietzschiana como modelo, por exemplo, para uma prática política, pois tal empresa teria supostamente importância apenas enquanto propiciadora de reflexão. Contudo, perguntemos: Nietzsche não nos ensina que não existe oposição entre teoria e prática? Assentemos que, se assim for, estudar Nietzsche no Brasil não seria a mesma coisa que manter as “idéias fora de lugar”?

Por outro lado, podemos dizer que a “utilidade” da filosofia de Nietzsche poderia se restringir para nós, brasileiros de hoje, às avaliações que esse pensar propicia para os *petits faits* da vida, os comportamentos e as condutas individuais. Haveria, desse ponto de vista, algo em comum a ser partilhado. Pois nada ele tem a nos dizer sobre os aspectos políticos, sociais e econômicos brasileiros – talvez tenha para os europeus, que, sobretudo neste momento, estão às voltas com questões relativas ao nacionalismo e com o fortalecimento político e econômico da unidade européia.

²⁴⁹ Estrutura esta com que Nietzsche tentou romper, com sua transvaloração de todos os valores, ignorando o fato de que esta tarefa estava fadada ao fracasso desde o início, porque, acreditamos, existe uma base material que tem de acompanhar o pensamento, pois, caso contrário, as reflexões perdem muito de sua força eficiente.

Por essas razões, pensamos em questionar o sentido que teria hoje a filosofia de Nietzsche para a cultura brasileira. E foi por nos colocarmos essa questão que optamos por realizar um trabalho interpretativo e não fazer apenas uma leitura imanente da obra nietzschiana.

Bibliografia

Neste trabalho, utilizamos a edição das obras de Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988, 15v. Sempre que possível, recorreremos preferencialmente à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume Nietzsche da Coleção Os Pensadores: *Nietzsche – Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, 2v. Lançamos mão, de igual modo, da tradução de J. Guinsburg para *O Nascimento da tragédia* e das traduções de Paulo César Souza para as demais obras publicadas pela Companhia das Letras.

Limitamo-nos a elencar aqui apenas os títulos das obras efetivamente citadas no correr deste trabalho. Eximimo-nos de registrar as demais leituras que contribuíram para esta pesquisa.

Comentadores de Nietzsche

Barker, Ernest. *Nietzsche and Treitschke, the workshop of power in modern Germany*, 1914.

Baroni, C. *Nietzsche éducateur*. Paris: Buchet-Chastel, 1961.

Blondel, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986; Nietzsche: a vida e a metáfora. Trad. Fernando Moraes de Barros. In: *Cadernos Nietzsche* 16. São Paulo: GEN, 2004.

Blondel, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième ‘évangile’”?* Paris: Les Berges et les Mages, s/d.

Blondel, Éric. *Nietzsche: Le “cinquième ‘évangile’”?* Paris: Les Berges et les Mages, s/d.

- Bornheim, Gerd. "Nietzsche e Wagner. O sentido de uma ruptura". In: *Cadernos Nietzsche* 14 (2003).
- Bosi, A. (org.) *Cultura brasileira. Tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Zahar/Funarte, 1987.
- Bruford, W. H. *The German tradition of self-cultivation. "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Butler, E. M. *The tyranny of Greece over Germany: a Study of the Influence exercised by Greek art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth, and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Casares, Manuel Barrios. *Hölderlin y Nietzsche: dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*. Sevilla: Reflexión, 1992.
- Clark, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Dastur, Françoise. *Hölderlin: tragédia e modernidade*. Trad. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1988.
- Del Caro, Adrian. *Dionysian Aesthetics: the role of destruction in creations as reflected in the life and works of Friedrich Nietzsche*. P.D. Lang: Frankfurt am Main, Bern, Cirencester, 1981.
- _____. *Hölderlin: the poetics of being*. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- _____. *Nietzsche contra Nietzsche. Creativity and the anti-romantic*. Baton Rouge, La; London: Louisiana State University Press, 1989.
- Deleuze, Gilles. "La méthode de dramatisation". *Bulletin de la société française de philosophie*, n. 28, janeiro de 1967, 90-118.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés, s/d.
- Dias, Rosa M. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UNIJUÍ, 2005.

- Dias, Rosa M. *Nietzsche Educador*. São Paulo: Scipione, 1991.
- Gilvan Fogel. *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/ Editora da Unijuí, 2003 (Col. Sendas & Veredas).
- Gaède, Édouard (org.). *Nietzsche, Hölderlin et la Grèce: actes du colloque* organizado pelo Centre de recherches d'histoire des idées. Nice, fevereiro de 1985.
- Galiano, Manuel F. "Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y la filología clásica de su tiempo". In: *Estudios Clásicos* (56), pp. 24-57.
- Geyer, Paul. "Nietzsche und Schiller". *Preussische Jahrbücher*, 102 (1900).
- Heidegger, Martin. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. London: Routledge, 2002
- _____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitária, 1966.
- _____. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1961.
- Itaparica, André Luís. *Nietzsche e a tradição filosófica. Para além de idealismo e realismo*. Tese de doutorado defendida na FFLCH/USP, 2003.
- Izquierdo, Agustín. *El resplandor de la apariencia. La teoría de la cultura en Nietzsche*. Madri: Libertarias, 1993.
- Knight, A.H.J. *Some aspects of life and Work of Nietzsche and particularly of his connections with Greek Literature and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- Llody-Jones, H. "Nietzsche and the study of the Ancient World". In: O'Flaherty e al. (orgs.). *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, p.1-15.

- Kofman, Sarah. O/Os "conceitos" de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. Trad. Milton Nascimento. In: Marton, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p.71-109.
- Kremer-Marietti, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: PUF, 1992.
- Krummel, Richard Frank. *Nietzsche und der deutsche Geist*. Berlim: Walter de Gruyter, 1998. 3V.
- Large, Duncan. "Nosso maior mestre": Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. In: *Cadernos Nietzsche* 9. São Paulo: GEN, 2000.
- Lebrun, Gérard. "Uma escatologia para a moral". Trad. Renato Janine Ribeiro. In: *Manuscrito*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP, v.2, nº.2.
- _____. A dialética pacificadora. In: *Almanaque* 3, São Paulo: Brasiliense, 1977.
- _____. *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- _____. *O avesso da dialética*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- Marques, Antonio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editoria/ Editora da Unijuí, 2003 (Col. Sendas & Veredas).
- Martin, Nicholas. *Nietzsche and Schiller: untimely aesthetics*. Claredon Press: Oxford, 1996.
- Martin, Nicholas. *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*. Oxford: Claredon Press, 1996.
- Marton, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: UFMG, 2ª. ed., 2000.
- _____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UNIJUÍ, 2ª ed., 2001.

- _____. *Nietzsche, a tranvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 3^a.ed., 1996.
- _____. *Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1982 (Col. Encanto Radical).
- _____. "Nietzsche in Brasilien". In: *Nietzsche-Studien*. Berlin. Walter de Gruyter, 2000, v.29, p. 369-376.
- _____. "Nietzsche: consciência e inconsciente". In: Knoblock, Felícia (org.). *O inconsciente. Várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991, p. 27-41.
- _____. "Por uma filosofia dionisiaca". In: *Kriterion*. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1994, p.9-20.
- _____. "Por uma genealogia da verdade". In: *Discurso*. São Paulo: Revista do Departamento de Filosofia da USP, 1979, v.9, pp.63-79.
- _____. "Silêncio, solidão". *Cadernos Nietzsche* 9. São Paulo: GEN, pp.94-95.
- McCarthy, George E. *Dialectics and decadence: echoes of antiquity in Marx and Nietzsche*. Lanham, London: Rowman and Littlefield publ., 1994.
- Montinari, Giorgio. Equívocos marxistas. Trad. Dion David Macedo. In: *Cadernos Nietzsche* 12. São Paulo: GEN, 2002
- Moore, Barrington. *A Injustiça - as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Müller-Lauter, W. *A doutrina da vontade de poder*. São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. "Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. N. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen". In: Schwan, Alexander (org.). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, 1975, p.113-163.
- _____. Der Organismus als innerer Kampf. Der einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, pp.189-223.

- _____. Sobre o trato com Nietzsche. In: Caderno Mais! FSP, 9 de outubro de 1994, p.7.
- Onate, Alberto. Vontade de Verdade: uma abordagem genealógica. In: *Cadernos Nietzsche 1*. São Paulo: GEN, 1996.
- Ottmann, Henning. "Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács". In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 13.
- _____. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 2v.
- Pearson, A. *Nietzsche como pensador político*. Trad. Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- Riehl, Alois. *Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay*. Schutlerwald/Baden. Wissenschaftlicher Verlag, 2000.
- Schacht, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Thibon, Gustave. *Nietzsche, ou le déclin de l'esprit*. Lyon: Lardanchet, 1948.
- Vaihinger, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche. In: Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis Ml. Valdés e Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1998, p.39-90.
- Valadier, Paul. *Essais sur la modernité, Nietzsche et Marx*. Paris: Cerf: Desclée, 1974.
- Williamson, George S. *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: University of Chicago, 2004.
- Wotling, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 1999.

Outras obras

Adorno, T., Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, s/d.

Agulhon, Maurice. *1848 ou l'Apprentissage de la République*. Paris: Seuil, 1973.

Althusser, Louis. *Lire Le Capital*. Paris: François Maspero, 1967.

Arantes, Paulo. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. Tentativa de identificação da ideologia francesa. In: *Novos Estudos* (28). São Paulo, 1990.

Azeredo, Vânia D. "Da dissolução da metafísica à ética do *amor fati*: perspectivas da interpretação em Nietzsche". Tese de doutoramento defendida na FFLCH/USP. São Paulo, 2003

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder*. Londres: Chatto and Windus, 1976.

Casanova, Pascale. *A república mundial das letras*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

Charle, Christophe. *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essais d'histoire comparée*. Paris: Édition du Seuil, 2001.

Civilisation - le mot et l'idée. Centre International de synthèse. Paris: La Renaissance du Libre, 1930.

Der grosse Brockhaus. Munique: F.A.Brockhaus Wiesbaden, 15^a ed., 1953.

Derrida, J. "Mochlos, or the Conflit of the Faculties". In: *Logomachia: The Conflict of the Faculties*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, pp.1-34.

Elias, Norbert. *O processo civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1990.

- Engels, F. "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã". In: *Texto* (1). São Paulo: Edições Sociais, 1975.
- _____. "Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã". In: *Texto* (1). São Paulo: Edições Sociais, 1975.
- Fichte. *La destination de l'homme*. Paris: 10/18, 1965.
- Fogel, Gilvan. Dostoievski: voluntarismo e nihilismo. In: *Sofia*. Rio de Janeiro, outubro de 1992, p.93-129.
- Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octavio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- Goethe, J.W. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994.
- Goldmann, Lucien. *Dialética e cultura*. Trad. Luiz Fernando Cardoso e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- _____. *Origem da dialética. A comunidade humana e o universo em Kant*. Trad. Haroldo Santiago. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- Hans Rosenberg no livro *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy. The Prussian Experience 1660-1815*. Boston: Beacon Press, 1958.
- Hegel. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Trad. Gilbelin, Vrin, 1970.
- Hillebrand, K. *La France et les français pendant la seconde moitié du XIXe siècle, impressions et observations*. Trad. E. Minoret. Paris: M. Dreyfous, 1880.
- _____. *Six lectures on the history of German, from the Seven years's war to Goethe's death, delivered at the Royal Institution of Great Britain, May and June 1879*. London: Longmans, 1880.
- _____. *De la réforme de l'enseignement supérieur*. Paris: Baillière, 1868.

- Hölderlin. *Hipérion*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. São Paulo: Vozes, 1988.
- Jacobi, F. H. "Jacobi an Fichte". In: *Werke*, reedição Darmstadt, Wissenchatfliche Buchgesellschaft, 1976-1980, vol. III. Na tradução francesa, "Lettre à Fichte". In: *Oeuvres philosophiques*. Trad. J.-J. Anstett. Aubier: 1946, p. 327-331.
- _____. *David Hume Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. In: *Werke*. Reedição Darmstadt, Wissenchatliche Buchgesellschaft, 1976-1980, vol. II.
- Jean-Pierre Vernant. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 8ª ed., 1994.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Prolegômenos a toda metafísica do futuro*. Trad. Tania Maria Bernkopf. In: *Textos Seleccionados*. São Paulo: Abril Cultural: 1980.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947. p. 176.
- Kurz, Robert. Filosofia como farsa. In: Caderno Mais! *Folha de São Paulo*, 09/07/2000, p.16-17.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *A imitação dos modernos*. Trad. de João Camilo Penna e outros. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- Loparic, Zeliko. *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.
- Lukács, G. *El asalto a la razón*. Trad. Wenceslao Roges. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- _____. *La destruction de la Raison*. Trad. S. Georges, A. Paris: 1958
- _____. *Teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades, 2001.

- Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Mann, Thomas. *Considérations d'un apolitique*. Paris: Grasset, s/d.
- Mannheim, K. *Essays on the sociology of culture*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956.
- _____. *Ideologia e utopia. Introdução à sociologia do conhecimento*. Trad. Emilio Willems. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1954.
- Marcuse, Herbert. *Razão e revolução. Hegel e o advento da Teoria Social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- Marx, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito*. Lisboa: Presença, s/d.
- Marx, Karl. *O capital*. Trad. Regis Barbosa, Flávio R. Kothe e outros. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Mayer, Arno J. *A força da tradição. A persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- Miller, Philip B. (org.) *An Abyss Deep Enough: Letters of Heinrich von Kleist with a Selection of Essays and Anecdotes*. Trad. Philip B. Miller. New York: Dutton, 1982.
- Porchat, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 359.
- _____. O conflito das filosofias. In: *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- Portales, Gonzalo. *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política*. Santiago: Universidad Arcis, 2002.
- Prado Jr., Bento. Cruz Costa e a história das idéias no Brasil. In: Moraes, R., Antunes, R. Ferrante, V.B. (orgs.) *Inteligência brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- Ringer, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães - A comunidade a acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: Edusp, 2000.
- Rosenberg, Hans. *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy - The Prussian Experience 1660-1815*. Boston: Beacon Press, 1966.
- Rosenfeld, Anatol. *História da literatura e do teatro alemães*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- Röttges, Heinz. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlim: Walter de Gruyter, 1972. [sobre o historicismo e a historicidade p. 36-73]
- Rousset, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité*. Paris: Vrin, 1967.
- Rudnystsky, Peter L. *Freud e Édipo*. Trad. Maria Clara Cescatto. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- Rudolf Viehaus. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland*, 7 v., orgs. Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, v. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 4^a ed., 1992, p. 508-551.
- Schiller, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. Trad. Roberto Schwarz. São Paulo. EPU, 1992.
- _____. *O que é e por que se estuda a história universal?* Cidade do México: Universidad de México, 1956.
- Schlechta, Karl. *Le cas Nietzsche*. Trad. André Coeuroy. Paris: Tel/Gallimard, 1997.
- Schopenhauer, A. *Le monde comme volonté et représentation*. Paris: PUF, 1966.
- _____. *Le monde comme volonté et représentation*. Trad. J. A. Cantacuzène. Paris/Bucarest: Librairie Académique Didier/ Librairie Sotschek & Cie s/d.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

- _____. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Pólis, 1991.
- Schumpeter, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.
- Souche-Dagues, Denise. *Nihilismes*. Paris: PUF, 1996.
- Torres Filho, Rubens R. "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula". In: *Revista Tempo Brasileiro* (91). Rio de Janeiro, 1987, p.11-27.
- Wolf, Francis. *Sócrates - o sorriso da razão*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1987.