

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA**

***DAS EXTEMPORÂNEAS A HUMANO, DEMASIADO HUMANO: AS  
NOÇÕES DE FORMAÇÃO, CULTURA E HISTÓRIA EM NIETZSCHE***

TOLEDO  
2020



ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA

**DAS EXTEMPORÂNEAS A HUMANO, DEMASIADO HUMANO: AS  
NOÇÕES DE FORMAÇÃO, CULTURA E HISTÓRIA EM NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de doutor em Filosofia, sob orientação do Profº Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. e a co-orientação do Profº Dr. Stefano Busellato.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

TOLEDO  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Costa, Abraão Lincoln Ferreira

Das Extemporâneas a Humano, demasiado humano: : as noções de formação, cultura e história em Nietzsche / Abraão Lincoln Ferreira Costa; orientador(a), Wilson Antonio Frezzatti Jr.; coorientador(a), Stefano Busellato, 2020. 185 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Friedrich Nietzsche. 2. Cultura. 3. Formação. 4. História. I. Frezzatti Jr., Wilson Antonio. II. Busellato, Stefano. III. Título.

ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA

**DAS EXTEMPORÂNEAS A HUMANO, DEMASIADO HUMANO: AS  
NOÇÕES DE FORMAÇÃO, CULTURA E HISTÓRIA EM NIETZSCHE.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Profº Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. e a co-orientação do Profº Dr. Stefano Busellato.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Profº Dr. Stefano Busellato  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Profª. Dra. Adriana Delbó Lopes  
Universidade Federal de Goiás

---

Profº José Nicolao Julião  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

---

Profª. Dra. Ester Maria Dreher Heuser  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Profº Dr. Luciano Carlos Utteich  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, 8 de maio de 2020.

## **DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO**

Eu, Abraão Lincoln Ferreira Costa, pós-graduando do PPGFil da UNIOESTE, Campus de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 8 de maio de 2020.

---

Assinatura

Ao meu falecido avô, Otaviano Fagundes da Costa. Homem de raízes africanas, cuja determinação incansável conseguiu contrariar as expectativas nefastas deste país ainda assolado pela exclusão social e o preconceito.



## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente ao Professor Dr<sup>o</sup> Wilson Antonio Frezzatti Jr. pela admiração e valiosa orientação e confiança em meus esforços;

À Professora Dr<sup>a</sup> Esther Maria Dreher Heuser pelo acolhimento, atenção e inspiração durante o período de estudos na UNIOESTE;

Ao Professor Dr<sup>o</sup> Luciano Carlos Utteich pelo brilhantismo das aulas e os conselhos sempre promissores;

Aos Professores Dr<sup>a</sup> Adriana Delbó Lopes e Dr<sup>o</sup> José Nicolao Julião, pelo aceite deste convite juntamente com a disponibilidade de leitura e análise do texto.

A todos os queridos amigos da cidade e do Campus de Toledo, Paraná. Pessoas tão amáveis e acolhedoras que reforçaram a certeza da minha escolha de permitir viver esta jornada.



“Por tanto amor  
Por tanta emoção  
A vida me fez assim  
Doce ou atroz  
Manso ou feroz  
Eu, caçador de mim.”  
(Milton Nascimento.  
*Caçador de mim.*)



COSTA, Abraão Lincoln F. **Das Extemporâneas a Humano, demasiado humano: as noções de cultura, história e formação em Nietzsche**, 2020. 209 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

## RESUMO

Defendemos que o tratamento de Friedrich Nietzsche aos temas da cultura [*Kultur*], da formação [*Bildung*] e da história [*Historie* ou *Geschichte*] sofreu uma variação intencional ao longo das suas obras. Nas *Considerações Extemporâneas* (1873-1876), o filósofo aponta para os sentidos histórico e formativo coadunados com o interesse metafísico-schopenhauriano, a fim de dar vazão ao projeto acerca da ambientação e do florescimento do gênio artístico na Alemanha. Já em *Humano, demasiado humano* (1878), decreta o abandono a algumas das apropriações utilizadas nos anos anteriores, passando a dar lugar a uma valorização da postura científica, largamente difundida naquele período. A partir desse corolário, percebemos o quanto o aparente desvio no pensamento nietzschiano, de uma concepção trágico-metafísica para uma perspectiva marcada fortemente pelas ciências, revela algo além de uma simples revisão de conteúdo: trata-se, na verdade, da construção de uma filosofia do experimento [*Versuch*]. Com esse pressuposto, o objetivo da tese é investigar os conceitos de “cultura”, “formação” e “história” desde a fase das *Considerações Extemporâneas* até a publicação de *Humano, demasiado humano*. Para tanto, abordaremos inicialmente a crise dos estabelecimentos de ensino alemães, a crítica ao filisteísmo cultural e as pretensões apontadas como forma de reversão ao quadro depauperante da cultura moderna. Nosso estudo terá sequência na investigação do sentido histórico [*historische Philosophiren*], explorando as noções de “a-histórico” [*Unshistorisch*] e de “supra-histórico” [*Überhistorisch*], entendendo-os como rivais do historicismo hegeliano e da história positivista, segundo Nietzsche, danosos para o desenvolvimento do novo sentido histórico e da cultura superior. Apresentaremos também os *Fragmentos Póstumos* de 1872 a 1875, permitindo-nos, dessa maneira, reconhecer a intenção de promover gradativamente a ruptura e transição da concepção metafísica até a apropriação de uma postura científica. Por fim, a ideia de autoformação, alinhada ao projeto de uma cultura elevada, constitui-se de árduo empenho que exigirá estreita relação entre a filosofia, a arte, a ciência e, sobretudo, a vida [*Leben*].

Palavras-chave: Nietzsche, Cultura, Formação, Filosofia, História.



COSTA, Abraão Lincoln F. **Des Considérations intempestives à Humain, trop Humain: les notions de culture, d'histoire et d'enseignement chez Nietzsche**, 2020. 209 p. Thèse (Doctorat en Philosophie) – Université de l'Etat de l'Ouest du Paraná, Toledo, 2019.

## RESUMÉ

Nous soutenons que le traitement de Friedrich Nietzsche des thèmes de la culture [*Kultur*], de l'enseignement/formation [*Bildung*] et de l'histoire [*Historie* ou *Geschichte*] a subi une variation consciente tout au long de son œuvre. Dans *les Considérations intempestives* (1873-1876) le philosophe fait appel aux sens historique et pédagogique en accord avec l'intérêt métaphysique-schopenhauerien afin de donner corps au projet sur l'environnementalisation et l'essor du génie artistique en Allemagne. Déjà dans *Humain, trop Humain*, il décrète l'abandon d'une partie des crédits utilisés les années précédentes, laissant place à une appréciation de la posture scientifique, largement répandue à cette époque. De ce corolaire, nous réalisons combien l'apparente déviation de la pensée nietzschéenne d'une conception tragique-métaphysique à une perspective fortement marquée par les sciences révèle quelque chose au-delà d'une simple révision de contenu – il s'agit en fait d'une philosophie de l'expérience [*Versuch*]. Avec cette hypothèse, l'objectif de la thèse est de vérifier les concepts de "culture", "enseignement" et "histoire" depuis la phase des *Considérations intempestives* jusqu'à la publication de *Humain, trop humain*. Pour ce faire, nous aborderons, dans un premier temps, la crise des établissements d'enseignement allemands, la critique du philistinisme culturel et les revendications formulées comme moyen de renverser l'image appauvrie de la culture moderne. Notre étude se poursuivra par l'étude du sens historique [*historische Philosophieren*], en explorant les notions de "a-historique" [*Unhistorisch*] et de "supra historique" [*Überhistorisch*] en les considérant comme des rivaux de l'historisme hégélien et de l'histoire positiviste; qui, selon Nietzsche, sont nuisibles au développement du nouveau sens historique et de la haute culture. Nous présenterons aussi quelques passages des *Fragments Posthumes* de 1872 à 1875, nous permettant, de cette façon, de reconnaître l'intentionnalité de favoriser progressivement la rupture et la transition de la conception métaphysique jusqu'à l'appropriation de une posture scientifique. Enfin, l'idée d'un apprentissage autodidacte, conforme au projet d'une haute culture, était un travail difficile qui exigera une étroite relation entre la philosophie, l'art, la science et, surtout, la vie [*Leben*].

Mots-clés: Nietzsche, Culture, Formation, Histoire, Philosophie.



## NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A citação das obras de Nietzsche, no decorrer do texto, baseia-se na indicação dos *Cadernos Nietzsche* e na convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: COLLI, G.; MONTINARI, M. (Org.) *Sämtliche Werke*: Kristische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 v. No decorrer do texto, a fim de facilitar a leitura, citaremos as obras de Nietzsche apenas em sua sigla no Português conforme a relação abaixo elencada:

NT – *O nascimento da tragédia (GT/Die Geburt der Tragödie)* - 1871

EE – *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino (BA/Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten)* –1872

CP – *Cinco prefácios a cinco livros não escritos (CV/Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern)* –1872

Co. Ext. I – *Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor (DS/Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller)* – 1873

FT – *A filosofia na época trágica dos gregos (PHG/ Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* - 1873

VM – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (WL/ Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne)* - 1873

Co. Ext. II – *Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida (HL/Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und*

*Nachteil der Historie für das Leben)* -1874

Co. Ext. III – *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador (SE/Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher)* - 1874

Co. Ext. IV – *Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth (WB/Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth)* - 1876

HHI – *Humano, demasiado humano* (vol. 1) (MAI/ *Menschliches Allzumenschliches* – vol. 1) – 1878

OS – *Humano, demasiado humano* vol. 2: *Miscelânea de opiniões e sentenças* (VM/ *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen*) - 1879

AS – *Humano, demasiado humano* vol. 2: *O andarilho e sua sombra* (WS/*Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten*) -1879

A – *Aurora* (M/*Morgenröte*) – 1880/81

GC - *A Gaia Ciência* (FW/*Die fröhliche Wissenschaft*) – 1881/82 e 86

IM – *Idílios de Messina* (IM/*Idyllen aus Messina*) - 1882

ZA – *Assim falava Zaratustra* (Za/*Also sprach Zarathustra*) – 1883/85

BM - *Para além de bem e mal* (JGB/*Jenseits von Gut und Böse*) – 1885/86

GM - *Para a genealogia da moral* (GM/ *Zur Genealogie der Moral*) - 1887

CW – *O caso Wagner* (WA/ *Der Fall Wagner*) - 1888

CI - *Crepúsculo dos ídolos* (GD/ *Götzen-Dämmerung*) - 1888

NW – *Nietzsche contra Wagner* - 1888

AC - *O Anticristo* (AC/*Der Antichrist*) - 1888

EH - *Ecce homo* - 1888

DD – *Ditirambos de Dioniso* (DD/*Dionysos-Dithyramben*) - 1888

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM e GC, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em CI e EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Na mesma direção, no caso de ZA, os números romanos indicam a parte da obra seguida de sua respectiva seção. Para os fragmentos póstumos, indicamos o grupo de fragmentos a que nos referimos, com o respectivo fragmento entre colchetes. Acrescentamos a essa notação a data na qual o fragmento foi escrito, de acordo com a edição *Kritische Studienausgabe* (KSA). Para os demais escritos de Nietzsche que não fazem parte da edição KSA, utilizaremos a convenção (autor, ano e página) assumida para as demais obras de outros autores.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	17
<b>PRIMEIRO CAPÍTULO</b>	
1.0. ALGUNS ASPECTOS DOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO ALEMÃES DO SÉCULO XIX .....	29
1.1. Sobre a Cultura e Formação .....	30
1.2. Sobre a contribuição dos gregos .....	43
1.3. O filisteísmo da cultura .....	49
1.4. Nietzsche e Schopenhauer contra o filisteísmo da cultura alemã ...	56
1.5. Balanço sobre a relação entre a cultura e o Estado .....	70
<b>SEGUNDO CAPÍTULO</b>	
2.0. O SENTIDO HISTÓRICO COMO REVITALIZAÇÃO DA CULTURA ...	73
2.1. Nietzsche contra o historicismo hegeliano .....	74
2.2. Sobre a doutrina do esquecimento .....	79
2.3. Os três estudos da História .....	84
2.4. Outras considerações sobre a cultura e o Estado .....	92
<b>TERCEIRO CAPÍTULO</b>	
3.0. A IMPORTÂNCIA DOS FRAGMENTOS PREPARATÓRIOS DE 1872 A 1875 PARA <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i> .....	105
3.1. Os primeiros sinais de aproximação com as ciências .....	106
3.2. Relações entre os fragmentos e a ciência .....	113
3.3. Relações entre os fragmentos e a história .....	118
3.4. Relações entre arte, ciência e filosofia .....	127
<b>QUARTO CAPÍTULO</b>	
4.0. CULTURA, FORMAÇÃO E HISTÓRIA EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i> .....	145
4.1. O alinhamento entre a <i>Bildung</i> e a ciência .....	146
4.2. A desmitificação da origem dos sentimentos morais .....	160

<b>4.3. O médico da cultura .....</b>	<b>173</b>
<b>4.4. Os espíritos livres .....</b>	<b>181</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>191</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>203</b>

## INTRODUÇÃO

“Como é fácil para os grandes conquistar os espíritos! Como é fácil apropriar-se dos corações! Um comportamento afável, agradável, só tem em certo modo humano, produz maravilhas, e quantos meios não possuem eles para reter os espíritos uma vez conquistados.”<sup>1</sup>

Inicia-se o presente trabalho a partir do breve trecho da obra do escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. A história relata o processo de desenvolvimento do jovem protagonista Wilhelm Meister, que, embora de origem burguesa, abandona o lar e os negócios da família rumo a uma desconhecida jornada em busca do autoconhecimento. O livro levanta o estudo do sentido da formação [*Bildung*], termo reconhecido por Hans-George Gadamer<sup>2</sup> como assunto de maior profusão no século XVIII. É a partir dessa efervescência romântica que perguntamos: como tornar-se aquilo que se é? Somos quem de fato gostaríamos de ser? Além do campo literário, o tema da *Bildung* e do autocultivo tornou-se objeto de estudo da Filosofia<sup>3</sup>, lançando luz no Iluminismo alemão e também na Pedagogia, tangenciando o discurso produzido em torno do papel formativo da área de humanidades. A partir dos campos filosófico e pedagógico, veremos a atuação de Friedrich Nietzsche e suas contribuições para expansão do tema da “formação”. Primeiro, pela inserção de sua vigorosa crítica à cultura e às instituições de ensino do seu tempo e, segundo, pela oposição ao filisteísmo cultural e a uma concepção histórica tradicionalista, segundo ele, paralisante e decadente.

---

<sup>1</sup> GOETHE, J.W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, p. 214.

<sup>2</sup> GADAMER, 1984, p. 37.

<sup>3</sup> LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, p.41-42.

Nas conferências *sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche indica, além de denunciar os ensinamentos ginásial e universitário, as prováveis soluções para combater a crise que essas instituições enfrentavam. Acerca dessas conferências, proferidas pelo filósofo em 1872 no Akademisches Kunstmuseum da Basileia, podemos dizer que elas formam parceria com a terceira das *Considerações Extemporâneas: Schopenhauer Educador* (1874), uma das mais consistentes reflexões no tocante ao problema da cultura [(C) *Kultur*]<sup>4</sup> e da formação [*Bildung*] no mundo moderno. Dessa forma, notaremos que os temas da “cultura” e da “formação” desempenham juntamente com a “história” papel fundamental para entendermos o propósito do filósofo de promover o renascimento do espírito alemão por meio da comparação com a expressividade da força [*Kraft*] existente na antiga cultura grega. Projeto que consideramos estar presente em *Humano, demasiado humano* (1876-78) sob os mesmos objetos investigativos da *Bildung*, da *Kultur* e da *Historie*, embora, desta vez, assumindo outro viés discursivo, próximo da visão científica. Assim, o problema central desta tese é verificar a ocorrência de alterações durante esses textos correspondentes ao período de produção do filósofo, que vão desde a juventude até a produção de *Humano, demasiado humano* e analisar o que mudou. Afinal, a revisão encontrada na trajetória filosófica de Nietzsche nos mostra algum equívoco conceitual, obrigando-o a rever seus métodos de estudo ou algo que teria feito parte de um plano audacioso que, pelo *devoir* do pensar, soube promover sua crítica aos modelos defensores da imutabilidade e da universalidade?

A questão em torno dos conceitos da formação e da cultura no pensamento nietzschiano tem se mostrado como desafio para diversas pesquisas acadêmicas, considerando as possíveis divergências de interpretação e da relação entre os termos. A respeito disso, poderíamos aparentemente reconhecer uma contradição no pensamento do filósofo, quando o estudo da formação e da cultura no curso das diferentes épocas de sua filosofia apontam, presumivelmente, para a existência de uma revisão

---

<sup>4</sup> Nietzsche, ao longo de suas diferentes obras, utiliza em alguns momentos a palavra “cultura” com a letra “K” e em outras vezes com “C”. A explicação para isso se deve ao fato de ter ocorrido a reforma ortográfica alemã bem no período dos seus primeiros escritos. Nesse sentido, optamos pelo uso maior de *Kultur*, haja vista o maior número de ocorrências, embora seja possível perceber também o uso de *Cultur* como forma de promover a ambivalência no tocante à superioridade de uma cultura forte ou decadente.

conceitual, cuja dificuldade ainda se acrescenta pela variação estilística de linguagem nos seus escritos, ora dissertativos, ora aforismáticos. O claro exemplo está nos escritos até as *Co. Extemporâneas*, já que, nesse período, a ideia de “formação” [*Bildung*] e de “gênio” [*Genie*] estiveram próximas da concepção metafísica schopenhauriana que, em seguida, passou a ser fortemente combatida após a sua apropriação com o projeto das ciências naturais [*Naturwissenschaften*]. Com isso, o problema da aderência conceitual em torno da filosofia nietzschiana tende a sedimentar, uma vez que apresenta um estilo comumente diferenciado dos pensadores já consagrados, quer seja pelo rigor metodológico, a exemplo de René Descartes, quer pela sistematização das ideias como Immanuel Kant. Todavia, no transcorrer da nossa Tese, pretendemos revelar que a presunção referente à existência de uma suposta revisão dos termos da cultura e da formação em diferentes épocas jamais representaria tão inesperada e involuntária oscilação, mas, acima disso, parte de um projeto original, disposto a estabelecer novas metas que viabilizam os passos do homem direto ao pleno exercício de sua potencialidade. Para a execução disso, será necessário que, no decorrer de toda a investigação dos termos mencionados, tenhamos por base a crítica nietzschiana contra o advento da modernidade e o entendimento de formação propagado nos estabelecimentos de ensino alemães do século XIX.

Entre a metade do século XVIII até o final do século XIX, verificamos na Alemanha a persistência em torno do debate sobre o conceito de formação [*Bildung*] enquanto projeto de conquista da autonomia espiritual e moral do homem, sendo, nesse sentido, capaz de redescobrir dentro de si a precisão de seus limites. Apesar de não menos ousado quanto singular, poderíamos, à primeira vista, acreditar que o projeto de implementação da *Bildung* nos estabelecimentos de ensino tratar-se-ia de um interesse incontestável em que a obviedade das expectativas acerca do homem realizado sugeriria seu acolhimento dentro de qualquer Estado contagiado pela euforia do desenvolvimento econômico e do progresso. Contudo, Nietzsche, ao desenvolver as críticas da sua época, mostra que, se, por um lado, os avanços científicos trouxeram esperança à elevação da cultura, por outro, o olhar mais

sutil do seu pensamento denunciaria esses rumos a uma iminente depauperação conduzido pela cultura moderna.

Tecermos essas e outras considerações ao pensamento do jovem Nietzsche jamais significaria defini-lo como precursor dos escritos contra a modernidade. Afinal, o interesse de um projeto formativo de base humanista já podia ser perfeitamente observado desde as peças de William Shakespeare, a exemplo de *Hamlet*, e também em obras como *O Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau ou no já mencionado livro *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Isso nos leva a crer que o filósofo, em certa medida, esteve submerso nas mesmas discussões pertencentes à querela dos modernos.<sup>5</sup> O estilo próximo do romantismo, de caráter irônico e aforismático, revela de maneira precisa a crítica à tradição filosófica, em especial ao idealismo alemão. O objetivo tem ainda a ver com a reavaliação de um tempo quando havia perguntas sobre os fundamentos do conhecimento humano e das origens de nossos sentimentos morais. Para Nietzsche, seria o caso de nos desfazermos das especulações metafísicas que constantemente permeiam essas perguntas dando lugar a uma outra questão: por que a crença nessas origens?

Ao vermos Johann Fichte e Friedrich Schelling, passando pelo romantismo até Arthur Schopenhauer, entendemos a forte crise da razão, sofrendo expressivas transformações que culminaram nas novas concepções da filosofia contemporânea. A filosofia crítica kantiana já não era mais vista de modo suficiente para dar as respostas sobre as questões ligadas ao entendimento humano. Desse modo, era preciso edificar novas bases a fim de conceber novas teorias, conforme apresentadas por Fichte e Schelling, dispostas naquele instante a recusarem os rumos do racionalismo exacerbado e da valorização da ciência em troca do caminho da sensibilidade, da estética e da produção artística. Incluímos Schopenhauer no interesse de ultrapassar a dicotomia teoria/prática, conhecimento/ação, dando à “vontade” [*Wille*] um protagonismo jamais visto na história do pensamento ocidental. A vontade

---

<sup>5</sup> Nossos estudos nos levaram ao reconhecimento da contenda entre aqueles que defendiam a supremacia do pensamento antigo dos gregos e dos romanos enquanto outros já argumentavam a respeito da superioridade de um tempo após as conquistas da razão e da ciência - trata-se aqui da discussão referente à querela dos antigos e dos modernos. Embora não seja do nosso interesse qualquer aprofundamento deste tema, pretendemos mostrar, a partir do terceiro capítulo, que a conciliação proposta por Nietzsche entre arte, ciência, filosofia e vida aponta para a superação desse debate ocorrido na modernidade.

como essência do eu, permitindo ao homem acessar a si mesmo como sujeito, e não como simples objeto, de modo intuitivo e, por isso, não conceitual. Esse foi o ambiente do qual Nietzsche recebeu substrato em boa parte de sua juventude. Sob essas influências o filósofo alemão se separa da tradição filosófica, responsável, segundo ele, pelas principais causas do empobrecimento da cultura alemã e pelo adoecimento em geral do homem moderno.

Outro nome que antecede às concepções nietzschianas contra a cultura moderna é Johann Joachim Winckelmann, responsável por desenvolver uma nova perspectiva referente ao mundo antigo. Sua relevância histórica está muito além da defesa do resgate da cultura antiga, como a de ainda enxergar o passado como fonte inspiradora para as ações do presente. Nesse aspecto, não há como duvidar o quanto Nietzsche tornou-se devedor das ideias de Winckelmann, tendo se alimentado fartamente de um ambiente antidogmático, cujas visões suspeitas ao cientificismo e ao progresso industrial passavam gradativamente a influenciar a Alemanha e toda a Europa. Por “antigos”, devemos compreender a cultura grega clássica, porém, apresentada dentro do modo mais bem elaborado quando comparada ao Renascimento. Nas palavras de Bornheim<sup>6</sup>, Winckelmann “soube emprestar aos gregos e ao que considerava ser a Grécia Clássica uma importância bem definida, situando-os, sobretudo, em tal perspectiva que os antigos passaram a ter uma nova modalidade de presença na cultura do Ocidente.”

Nietzsche dedicou, desde o tempo que vai das *Considerações Extemporâneas* até *humano, demasiado humano*, profunda atenção ao problema da correlação entre o sentido de uma cultura superior com o sentido da formação [*Bildung*] do indivíduo. Por conta dessa análise, buscou estabelecer a diferenciação entre aquilo que seria considerado uma unidade de estilo e o acúmulo irrestrito de saberes, designando, no caso, a mistura caótica de todos os estilos. Para constatar isso, o filósofo precisou de maneira simbólica se imbuir da tarefa clínica, a fim de agir tal como médico no combate aos males provocados pela cultura moderna. O motivo da doença?

---

<sup>6</sup> BORNHEIM, Gerd. Introdução à leitura de Winckelmann. In. WINCKELMANN, J.J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975, p. 8.

Possivelmente, o estímulo ao modo de vida próspero e feliz, que tinha como fatal destino o padecimento provocado por uma espécie de morbidade histórica acompanhada da carência imediatista da falta de estilo, preocupada apenas com a subserviência dos assuntos econômicos e estadistas. Contrariando essa perspectiva, Nietzsche acreditava que a história e o fortalecimento da cultura dependeriam do quanto essas estivessem a serviço da vida<sup>7</sup>, ou seja: dependeriam da quantidade da força [*Kraft*] e de vitalidade [*Lebenskraft*] a serem despertados no interior de cada pessoa.

Pelo estudo da cultura e da formação, enquanto propósitos de cultivo [*Züchtung*], autonomização e elevação do humano, pretende-se mostrar que a revisão conceitual desses termos, conferida a partir das *Conferências e Schopenhauer Educador até Humano, demasiado humano*, sugere uma revisão intencional em defesa de um modelo que seja resistente ao fluxo constante de ideias. Para isso, além do esforço de estabelecer corretamente a correlação entre os termos da *Bildung* e da *Kultur*, precisamos verificar suas presenças na arte, na ciência, na história e na vida, de maneira a entendermos a filosofia nietzschiana dentro de um caráter experimental, o que significa uma forma de pensamento que consiste na perseguição de uma ideia de acordo com os diferentes aspectos, abordando-a através das mais variadas facetas de opinião a serem apresentadas – “enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas”.<sup>8</sup> Isso sugere a instabilidade e a impermanência do próprio pensar. Assim, deduzimos que os temas supracitados, embora perpassando as diferentes épocas de Nietzsche, configuram, através de seus estudos, a intenção de um movimento para ultrapassar o dogmatismo, isto é, algo consciente do *devir* e da imutabilidade,

---

<sup>7</sup> Patrick Wotling (2011, p. 59) entende a “vida” como termo de destaque nas reflexões nietzschianas. Para Nietzsche, é coerente dizer que o pensamento é uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida: “ponto de vista inevitável, se admitirmos que toda realidade é perspectiva, interpretativa e que nenhuma interpretação pode fazer abstração das condições próprias ao vivente interpretante que a constrói”. Já Céline Denat (2009, p. 12) interpreta o sentido da vida como aquilo a quem o conhecimento deve sempre prestar serviço. Nesse caso, quando se aborda o estudo da história ou do ensino de forma geral, jamais deve se perder de vista a “vida” para a qual o intelecto deve a todo custo servir. Veremos ainda que a história, enquanto ciência ou o estudo histórico ao passo em que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência [*Macht*] ahistórica e, desse modo, nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática” (HL/Co. Ext. II 1, KSA 1.257) e, por isso, a vida (*Leben*) é “essa potência oculta, impulsiva, insaciavelmente desejosa de si mesma [*jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht*]” (cf. HL/Co. Ext. II 3, KSA 1.269)]

<sup>8</sup> MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa da Palavra, 2010, p.16.

sendo, dessa maneira, um pensamento formulado na intenção de tornar-se crítico aos padrões universais e imutáveis, típicos até então da tradição filosófica ocidental.

A partir desse corolário, buscaremos averiguar que a tentativa de analisarmos o alinhamento das noções de cultura e de formação ao longo dos diferentes momentos da filosofia nietzschiana indicam, portanto, algo a ser consultado desde a sua filiação ao período das concepções culturais da Antiga Grécia até o propósito das ciências naturais. De modo geral, a produção da tese de doutoramento recorrerá ao uso de quatro capítulos: o capítulo primeiro está voltado para uma revisão histórico-filosófica acerca dos estabelecimentos de ensino na Alemanha no século XIX. No contexto apresentado, destacamos as cinco conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, os *Cinco Prefácios*, a *Primeira* e a *Terceira Consideração extemporânea: Schopenhauer educador*, e assim veremos como foram avaliados os prejuízos decorrentes do sistema educacional alemão, juntamente com a importância da filosofia de Arthur Schopenhauer para pensarmos no preciso alinhamento entre a cultura e a formação. Além deste apanhado geral, a compreensão íntegra da crítica nietzschiana às instituições de seu tempo se revelará ainda mais contundentes ao verificarmos a insistente preocupação em comparar a cultura grega, para Nietzsche uma referência da superioridade cultural devido à sua unidade de estilo artístico<sup>9</sup>, com o triste quadro de depauperação da cultura moderna. Outro aspecto fundamental, ainda tratado no primeiro capítulo, diz respeito aos filisteus da cultura, considerados pelo filósofo como personagens da sociedade alemã que, durante o século XIX, evidenciavam a superficialidade e o despreparo cultural, comprometendo o florescimento de homens mais talentosos.

Já no capítulo dois, realizaremos uma investigação sobre o sentido histórico como meio de entendermos a respeito da proposta da revitalização da cultura alemã. Dando ênfase à *Segunda Consideração Extemporânea*: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida, temos a intenção de

---

<sup>9</sup> O sentido de “unidade” aqui faz referência à estrutura pulsional capaz de caracterizar o tipo de um povo, fruto de uma determinada comunidade ou em geral, a disciplina dos instintos. Em razão disso, a definição de cultura em Nietzsche não deve ser entendida exclusivamente como aquilo que esteja atribuído às artes, pois a força pode incidir em toda produção da comunidade, o que inclui a filosofia, a ciência ou a religião.

verificar a crítica de Nietzsche naquilo que concerne às pretensões históricas do seu tempo. A pretensão do historicismo hegeliano em aprimorar o sentido histórico, conforme visto na modernidade, traria, por efeito, o distanciamento e o empobrecimento cada vez maiores da cultura ao dedicar-se demasiadamente ao passado, perdendo com isso a capacidade de articulação com o modelo histórico e formativo de interesse da valorização da vida. Para tanto, veremos inicialmente a explicação nietzschiana sobre a doutrina do esquecimento, ou seja, a importância desta “força plástica” como modo de evitarmos o excesso da história. Em seguida, serão analisados os três sentidos históricos, sendo o Monumental, o Antiquário e o Crítico, encerrando este segundo capítulo com a análise complementar do sentido histórico para a vida. Somente assim conseguiremos atender às intenções do capítulo terceiro, demonstrando pela detalhada consulta dos *Fragments Póstumos* (1872-1878) a relação entre a arte, a ciência e a vida para o cumprimento de uma filosofia experimental, capaz, nesse sentido, de constatar as nuances, partindo da formação de sentido clássico até as ciências, na tarefa de apresentar uma filosofia do *devenir* enquanto condição essencial do pensamento.

O terceiro capítulo representa o momento delicado desta pesquisa, pois pretende identificar pelo recurso dos fragmentos póstumos os sinais do abandono das concepções das obras de juventude, até antes próxima à querela dos modernos e à metafísica schopenhaueriana de gênio, dando lugar a um pensamento próximo da postura científica pré-platônica. Insistimos na pergunta: tratar-se-ia de alguma inesperada contradição do pensamento nietzschiano? Absolutamente, uma vez que a tese procura evidenciar pelo recurso da consulta a esses fragmentos que o estilo pré-platônico fora, na verdade, pensado como um meio de salvaguardar a função da filosofia em conciliar a ciência com a arte. Isso se explica quando nos dois primeiros capítulos percebemos a preocupação do filósofo com a pulsão artística, buscando reivindicar a criação de espaços para o florescimento do gênio da cultura. Agora, entre os anos de 1873 a 1875, os fragmentos preparatórios até a publicação de *Humano, demasiado humano* em 1878, explicam a contribuição dos pensadores gregos no surgimento de um novo pensamento: uma hora responsável por coadunar um pensamento justaposto aos interesses

da ciência e, ao mesmo instante, com o poder de manifestar a sua pulsão estética, permitindo novas configurações da realidade.

O quarto e último capítulo tratará sobre das considerações nietzschianas desta vez existentes numa distinta formulação, pautadas nos aforismos pertencentes à obra *Humano, demasiado humano*. Com isso, nos propomos a encontrar um movimento consciente de variação conceitual do conceito clássico da *Bildung* e da cultura, porém, sem que nenhum desses termos perca de vista o horizonte semântico relacionado à noção de cultivo, elevação e da autonomização, conforme tratados nas obras da juventude. Assim sendo, saberemos em que circunstâncias a filiação de Nietzsche às ciências comprometeu a leitura da concepção nietzschiana outrora defendida nas *Co. Extemporâneas* e nas *Cinco Conferências sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino* para adquirir contornos mais próximos de um sentido de formação alinhado à ideia de experimento<sup>10</sup> [*Versuch*]. Isso tende a nos revelar uma nova concepção de gênio artístico, diferentemente pensada nos capítulos anteriores. Estudaremos ainda os tipos<sup>11</sup> do médico da cultura [*Artz der Cultur*] e do espírito livre [*Freigeist*] - na verdade, de homens superiores, libertos das amarras metafísicas, portanto, incapazes de sucumbir a uma moral cativa –

---

<sup>10</sup> Veremos durante o desenvolvimento da tese que Nietzsche emprega para o termo “experimento” um sentido próximo da palavra vivência [*Erlebnis*]. Nesse sentido, a palavra alemã *Versuch*, embora venha a ser traduzida como “experimento” também é comparada ao termo “vivência” ou até mesmo “experiência”. Isso leva ao entendimento de que a preocupação maior do filósofo não era mostrar que seu projeto constitui-se de uma experimentação do tipo científica, mas diferente disso, é preciso entender por “experimento” algo relacionado a um “experimento vivencial” ou o aprendizado pelas nossas “experiências de vida”. Sendo assim, o termo apenas significa a preocupação em achar novos filósofos, conhecidos como “filósofos do futuro”, que passariam a ser conhecidos como experimentadores e tentadores. Essa ideia de experimento ainda faz alusão àquilo que será apresentado no quarto capítulo sobre os “espíritos livres”, ou seja, precursores daqueles que têm a prerrogativa de viver para o ensaio e de experimentar novas formas de vida (CORBANEZI, 2016, p. 220-221).

<sup>11</sup> Nas diferentes obras de Nietzsche o emprego do termo “tipo” ou “tipologia” serve como meio de evidenciar sua preocupação a respeito das diferentes configurações de forças ou impulsos pensadas para o homem e a cultura. Ora, mais alinhado a uma ideia metafísica, conforme apresentado nos dois primeiros capítulos, já em outro momento, mais próximo das ciências. No caso de o “médico da cultura” e do “espírito livre”, analisados em *Humano, demasiado humano*, estudos revelam o interesse da filosofia nietzschiana de confrontar a ideia evolucionista apresentadas por Charles Darwin e Herbert Spencer, que visualizavam o melhoramento da espécie humana por meio da evolução. Ao oposto disso, conforme explica Clademir Araldi, o reconhecimento da superioridade humana se manifesta não apenas no campo biológico, mas ainda envolve o plano psicológico, cultural e histórico. “É nesse sentido que ocorreria a formação de um ‘tipo superior de homem’; é um lento processo, que ocorre tanto no campo individual quanto ao nível genérico” (2016, p. 394).

seres, seguramente, oriundos do mais legítimo esforço típico dos homens da ciência.

Nesse momento, dispondo já da investigação, do estudo, das comparações e da análise, foi possível desenvolvermos a nossa conclusão apoiada na investigação dos temas e das obras, apresentando os argumentos que atestam a concepção de “gênio” como a culminância do sentido de formação durante as diferentes obras abordadas nessa tese. Se nos livros da juventude, a noção de genialidade artística esteve fortemente vinculada ao sentido de formação [*Bildung*] sustentado na cultura grega e na imagem do filósofo Schopenhauer, veremos que na época de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche produzira outras considerações sobre a constituição do “gênio”, assim como a dos “espíritos livres” e do “médico da cultura”, agora de acordo com a perspectiva das ciências naturais.

Em linhas gerais, entendemos Nietzsche, a partir de suas apropriações, como um pensador que soube fugir de esquemas e dos sistemas filosóficos mais estagnados. Logo, é provável supormos a inexistência de algum sistema filosófico nietzschiano, considerando as constantes críticas do filósofo a tudo aquilo que estivesse inserido dentro de um contexto puramente racionalizante e universal. Embora se perceba a ausência de qualquer metodologia por deveras racionalizante em seu pensar, a coerência sempre esteve presente, exibida a partir do caráter experimental de suas ideias. Algo que, de modo algum, deve remeter-nos ao entendimento da defesa do irracionalismo, mas sim a de colocar a arte numa posição privilegiada, considerando sua máxima expressão da formação [*Bildung*] ou *paideia*, como aconteceu com a antiga cultura grega.

Esperamos esclarecer o quanto Nietzsche, distante da sistematização vista entre os vários pensadores da tradição ocidental, conseguiu edificar um pensamento genuinamente oposto àquelas construções filosóficas que, durante séculos, presumiram-se ter conquistado as verdades últimas e absolutas. Seu pensamento sugere a nós, herdeiros da modernidade, a necessidade de nos submetermos as inúmeras vivências que a própria vida oferece, a fim de aprofundar-nos, assim, nas questões voltadas à nossa condição, algo que, por conseguinte, permitirá novas conquistas com o próprio pensar. Há diferentes passagens nas quais o filósofo nos convida a todo momento a correremos os riscos de viver por nossa própria conta e risco. Um bom motivo para

enfrentarmos esses perigos tem a ver com a fato de sermos seres em construção, inacabados, devendo para tanto nos submetermos à realização de certas experiências com nós mesmos – esse seria o autêntico significado do vir a ser.



## CAPÍTULO I

### ALGUNS ASPECTOS DOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO ALEMÃES NO SÉCULO XIX

“O mundo está fora dos eixos. Ó maldita sina, por que nasci para consertá-lo?” (William Shakespeare)

Na carta escrita por Nietzsche a Erwin Rohde<sup>12</sup> no ano de 1870, consta em seu conteúdo a combinação entre a preocupação e o severo julgamento acerca dos rumos da cultura daquele tempo. Diferentemente do projeto educacional que se desenhou em consonância aos interesses do Estado alemão, Nietzsche entendia que a educação [*Erziehung*] devia conter como pressuposto o incentivo ao crescimento da força [*Kraft*]<sup>13</sup>, capaz de elevar os jovens a um máximo de saber e de autonomia. Tratava-se da defesa de uma “aristocracia do espírito”, termo apresentado pelo filósofo nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino (Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten)*, em 1872 no Akademisches Kunstmuseum da Basileia. Para Nietzsche, essa aristocracia<sup>14</sup> de caráter espiritual consistiria num esforço da própria cultura em selecionar e fazer florescer homens superiores, algo semelhante àquilo que fizeram os gregos durante a

---

<sup>12</sup> KSB 3, p. 86; carta a Erwin Rohde de 16 de setembro de 1870.

<sup>13</sup> Não cabe aqui confundirmos a palavra força [*Kraft*] com a noção que se desenvolve a partir do conceito de impulso [*Trieb*], palavra próxima dos estudos tardios sobre a vontade de potência. Dessa maneira, entendemos que o termo alemão *Kraft* estaria, de acordo com esta tradução, simplesmente associado a uma disposição do espírito capaz de empenhar certas ações, notabilizando aquele que a possui por conta de sua incrível capacidade. Contudo, ressaltamos a necessidade em distanciarmos isso da forma como o termo *Trieb* futuramente será tratado nas obras de maturidade do filósofo.

<sup>14</sup> É preciso diferenciar a palavra “aristocracia” daquilo que de costume é empregada, pois a despeito da história das sociedades e castas aristocráticas, responsáveis por darem ao termo conotação quase sempre política e moral, o termo na filosofia nietzschiana sugere outro significado. Conforme explica Araldi, a questão importante para o filósofo é a de construir simbolicamente uma nova aristocracia. “A educação e a formação de novos hábitos, de novas maneiras de pensar, sentir e avaliar”, levando-nos a pressupor a existência do “acúmulo de forças em várias gerações” (2016, p. 121). Nesse caso, salientamos que o uso da palavra “aristocracia” se restringe à maneira simbólica de a natureza conceber a certos homens talentos excepcionais. Isso, portanto, jamais deve ser confundido com a ideia de implemento de alguma raça superior, mas a de um projeto de reconhecer homens capazes de sobressaírem-se em talentos artísticos, assumindo então o protagonismo na tarefa de edificar uma cultura superior.

Antiguidade. Pois, para o filósofo, os gregos, tendo como ênfase o período clássico, possuíam empenho suficientemente capaz de determinar os rumos de uma cultura superior. Tamanha capacidade, segundo ele, ainda desconhecida pela cultura alemã do século XIX, à mercê do processo de depauperação decorrente das ocorrências históricas que abordaremos neste capítulo.

### 1.1 Sobre a Cultura e a Formação

De início, perguntamos: o que seria uma cultura superior? De acordo com a primeira Consideração extemporânea: *David Strauss, o confessor e o escritor* (*David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller*), Nietzsche nos apresenta o termo “cultura” reportando-se essencialmente ao sentido de “unidade de estilo artístico que atravessa todas as manifestações vitais de um povo.”<sup>15</sup> Diferente é o termo “civilização” [*Civilisation*]<sup>16</sup>, que não está estritamente destinado à busca do saber e, tampouco faz referência à formação dos homens em geral, já que simplesmente pretende o envolvimento de todas as criações e atividades num instante específico da sua história, como a moral, a política, a arte, a ciência, a filosofia e a religião.<sup>17</sup> Nesse sentido, engloba uma série de interpretações que caracterizam uma certa comunidade humana, num momento preciso da sua história. Por isso, a importância de encontrar uma expressão que, pelo viés artístico, consiga simultaneamente orientar e harmonizar as diferentes expressões vitais de um povo. Entretanto, o filósofo alemão denuncia as dificuldades de admitir a correta apreensão da

---

<sup>15</sup> NIETZSCHE, *Considerações Extemporâneas I*, “David Strauss: o confessor e o escritor.”, p. 12.

<sup>16</sup> WOTLING. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berlinder. São Paulo: 2011, Martins Fontes, p. 28-29.

<sup>17</sup> Complementamos as considerações de Wotling sobre a diferença das palavras *Cultur*, que num significado mais abrangente passou a denominar civilização e *Bildung*, enquanto formação e elevação do homem. Embora diferentes, não se trata de colocá-las em oposição, mas simplesmente atribuir a cada um dos termos o seu devido propósito, por isso a *Bildung* deve estar sempre vinculada à formação a partir do cultivo das atividades intelectuais e espirituais do ser humano num aspecto estritamente individual, diferente da *Cultur* que compreende o alcance de um grupo humano relativamente grande. (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, 1999, p. 28)

cultura, pois, segundo ele<sup>18</sup>, a modernidade equivocou-se ao remeter o termo “*Kultur*”<sup>19</sup> ao propósito de chegar ao maior número possível de pessoas felizes.

Há que reconhecemos, sem dúvida, a complexidade existente quando nos propomos a encontrar a correta definição do termo cultura. Para Frezzatti<sup>20</sup>, dentro de um sentido amplo, ora vemos significar algo próximo do sinônimo da palavra francesa *civilisation*, por outras situações o termo cultura parcialmente se sobrepõe chegando até mesmo a se opor quando remetido aos conceitos de teoria e prática ou produção espiritual (a exemplo da pintura) ou produção técnica (a exemplo da engenharia). Apesar dos desdobramentos acompanhados na história da palavra cultura, o estudo nesta tese nos leva a inferirmos que a definição mais condizente à filosofia do jovem Nietzsche tem a ver com “formação” [*Bildung*] e “educação” [*Erziehung*] do espírito [*Geist*]. Nesse sentido, vemos o significado da palavra cultura mais próximo de um estado de espírito cultivado pela formação ou do estado da pessoa que possui cultura do que da simples ação de se formar. Portanto, é nesse sentido que nos permitimos identificar na filosofia do jovem Nietzsche a correlação entre os termos *Kultur*, *Bildung* e *Erziehung*, algo que se diferencia da noção de civilização [*Zivilisation*], pensada desde uma moral domesticada e desenvolvida, na intenção de moldar um tipo humano servil<sup>21</sup>.

É preciso ainda esclarecer sob quais as investigações pretendemos aprofundar os termos *Kultur* e *Civilisation*, já que não se tratam de diferentes propósitos investigativos, visto que no último deles Nietzsche se ocupou da

---

<sup>18</sup> FP, 19[41]. (1870-1873)

<sup>19</sup> De acordo com o historiador Fritz K. Ringer em sua obra *O Declínio dos mandarins alemães* (2000, p. 96), palavra alemã *Kultur* foi adaptada de *cultura animi* de Cícero por Samuel Pufendorf e Gottfried von Herder. Até os últimos anos do século XVIII, continuou estreitamente relacionada ao conceito de *Bildung*. Tinha o significado de cultura pessoal; referia-se ao cultivo da mente e do espírito. Depois, gradativamente, passou a ser usada, nos círculos alemães cultos, em seu sentido mais geral de síntese de todas as realizações do homem civilizado na sociedade.

<sup>20</sup> FREZZATTI, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006, p. 33.

<sup>21</sup> Nietzsche buscará recuperar a ideia de cultura a partir do modelo extraído da Antiga Grécia, logo, deduzo que seria daqui a referência para pensarmos num alinhamento entre os termos alemães *Kultur*, *Bildung* e *Erziehung*, uma vez que tanto a educação quanto a formação se confundiriam com a cultura, dando, desse modo, a ela um status de coisa superior. Sendo assim, Nietzsche jamais pensou que esse projeto tratar-se-ia de massificar a cultura, ao contrário, era do seu interesse ao espelhar-se na cultura grega centrá-la numa perpétua disputa e alternância de forças [*Kraft*], impedindo-a assim de sucumbir aos desejos mais decadentes, remetendo-a, desse modo, a uma outra visão de mundo cada vez mais afirmativa em termos de vitalidade e superioridade.

ciência a partir do século XIX<sup>22</sup>, na qual diferentemente daquilo que até aqui vimos, revela uma abordagem evolucionista para compreensão desses termos. O claro exemplo dessa aproximação se encontra nos estudos posteriores de Norbert Elias<sup>23</sup>, defensor do ponto no qual a cultura e a civilização formaram-se mediante um processo de autoafirmação de determinadas classes sociais. Logo, é necessário insistirmos na distância em que os escritos de juventude de Nietzsche se colocam das definições antropológicas do século XIX. Embora o sentido da palavra civilização se mantenha como termo relacionado a algum tipo de adestramento, enquanto à cultura se atribui a valorização de uma “cultura elevada” [*höher Kultur*] sem à primeira vista modificarem suas definições, no entanto, perceberemos ao longo da trajetória filosófica de Nietzsche uma visível diferenciação na forma como elas serão empregadas em suas diferentes fases, ou seja, voltada à vertente metafísica, em boa parte influenciada por pensadores como Schopenhauer e, posteriormente, de acordo com o que veremos nas obras intermediárias, bastante próximas às ciências.

A partir dessas constatações, o jovem Nietzsche articula sua concepção filosófica em vinculação às referências sobre o ensino para dirigir suas duras críticas às ideias de cultura e educação na sociedade alemã daquele tempo. O ensino dos jovens para aquisição de uma formação [*Bildung*] e, por efeito, o florescimento da cultura superior<sup>24</sup> foram o grande tema das conferências proferidas por ele na Basileia. Ao examinar os estabelecimentos de ensino

---

<sup>22</sup> Para Frezzatti., os conceitos de cultura e de civilização estão diametralmente opostos, pois indicam movimentos contrários da potência dos impulsos humanos: “a civilização como decadência e a cultura como ascensão”. Mesmo se tratando de uma definição aparentemente semelhante da diferenciação que pretendemos atribuir a esses dois termos, não é demais alertarmos que o meu percurso inicial tem a ver com as influências sofridas pelo jovem Nietzsche a partir do romantismo alemão, portanto, consideravelmente distante das teorias neolamarckistas que tratam do desenvolvimento ontogenético. Mais adiante, veremos que a revisão conceitual de um sentido metafísico para o acolhimento de uma visão científica, a fim de melhor compreender os processos culturais e humanos como superação contínua é parte de um grandioso projeto desenvolvido pelo filósofo com intuito de mostrar a atuação do devir no pensamento. FREZZATTI, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: superação da dualidade.*, op. cit., p.30

<sup>23</sup> *La civilisation des moeurs*, 1982.

<sup>24</sup> De pleno acordo com Ester Heuser (2010, p.45-46), a tematização da cultura realizada por Nietzsche desfaz a oposição entre natureza [*Natur*] e cultura [*Kultur*], tendo em vista a impossibilidade de separar o homem da natureza. A origem dessa cisão está numa mitificação metafísica, já que o homem justifica no desenvolvimento de suas faculdades mais nobres a inseparável relação que possui com o mundo natural. “Suas atitudes temíveis e que se tomam por inumanas são mesmo, talvez, o solo fecundo de onde somente pode surgir alguma humanidade, tanto sob a forma de emoções como de ações e obras.” (*Escritos póstumos de 1870/1873*, tomo I, Paris, Gallimard, 1973, p. 192, apud Muricy, 2000, p. 56).

primário, técnico, ginásial e as universidades, o filósofo concluiu que a cultura compreende uma determinação da natureza e, portanto, jamais poderia estar fora dela. Tomando como base esse fato, verificou-se nos estabelecimentos de ensino uma contrariedade aos princípios pedagógicos que ele defendera. Essa disparidade entre os princípios formadores da nova geração alemã o levou à elaboração da tese sobre a existência de duas correntes complementares e antinaturais que, ao se manifestarem no mundo moderno, trouxeram consequências nocivas e deletérias aos estudantes alemães. Diz ele:

Duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originariamente fundada em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender o quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la.<sup>25</sup>

Embora essas duas correntes demonstrem aparente oposição, a predisposição à diminuição da cultura e a predisposição ao seu crescimento alcançariam repercussões igualmente nocivas, mantendo-se alinhadas aos interesses da burguesia e do Estado prussiano<sup>26</sup>. Ao verificar-se a primeira corrente, constata-se sobre esse tipo de cultura que ela visa submeter todos os “círculos cada vez mais amplos”, objetivando uma quantidade maior de pessoas; quanto à segunda, obrigava os indivíduos a desfazer-se de seus grandiosos interesses para manter-se dependente de outro estilo de vida, nesse caso, da formação pelo Estado. Esse processo dar-se-ia dentro dos estabelecimentos de ensino alemães, desde o ensino primário, passando pelo ginásio até chegar nas escolas técnicas e na universidade. Todavia, Nietzsche acreditava que, diante da gravidade, fosse possível superar a tendência do

---

<sup>25</sup> *EE*, prefácio.

<sup>26</sup> Nessa passagem apoio-me na interpretação de Marton a respeito da aliança entre o Estado e a classe burguesa, extraído do artigo *Claustros vão se fazer outra vez necessários*. Não há qualquer dificuldade em reconhecermos historicamente que, a partir do processo de unificação e modernização do Estado alemão, entre o final do século XVIII até meados do século XIX, houve sem dúvida o apoio da classe empresarial, o que, por efeito, trouxera consequências radicais para a cultura e a formação daquele tempo. MARTON, Scarlett. *Claustros vão se fazer outra vez necessários*. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Ijuí – RS/Injuí, 2008, p.35.

alargamento e do enfraquecimento da cultura moderna. Seu argumento<sup>27</sup> se funda na crença de que esse processo da extensão e da redução, conforme visto nos tempos atuais fizera-se tão contraditório aos desígnios naturais da concentração e do fortalecimento, típicos de uma cultura superior, que, por violarem os preceitos de “leis necessárias da natureza”, acabam sendo fundadas numa “cultura mentirosa”, motivo pelo qual eles jamais deveriam resistir.

Nietzsche compreende que a substituição de uma cultura atenta aos desígnios naturais pela cultura moderna teve como motivação a crença numa economia política em que o interesse maior fora a produção de “homens comuns”. Pessoas cada vez mais afetadas pelo ideal da felicidade, dispostas a valorizar o ganho de dinheiro e o cumprimento de tarefas sociais.

O máximo de conhecimento e cultura possível – portanto o máximo de produção e necessidade possível – portanto o máximo de felicidade possível: eis mais ou menos a fórmula. Temos aqui, como objetivo e fim da cultura a utilidade, ou, mais exatamente, o lucro, o maior ganho de dinheiro possível.<sup>28</sup>

Na busca pela realização desse propósito, a cultura moderna constituiu, através de uma política de Estado, outra mentalidade à mercê da lucratividade, da obediência e do consumo. Por conta desse diagnóstico, o filósofo alemão não alcançou outra conclusão senão a de condenar essa proposta de uniformização da cultura alemã. Para ele, o interesse das massas urbanas, juntamente com a intervenção do Estado sobre a cultura moderna, trouxera o que denominou de barbárie. Segundo Nietzsche, “a cultura tão universal quanto possível enfraquece a tal ponto a cultura, que ela não pode mais admitir qualquer privilégio ou garantir qualquer respeito.”<sup>29</sup> Logo, “a cultura mais universal é exatamente a barbárie.”<sup>30</sup> Reiteramos que a sua compreensão é de que nenhuma cultura superior deve estar submetida a qualquer processo de universalização ou alargamento, pelo contrário, deve concentrar e restringir

---

<sup>27</sup> Nietzsche (2003, p. 74) nos diz que a universalização da cultura a leva ao enfraquecimento e à barbárie, pois seus aspectos essenciais como a força, a audácia e o poder de criação foram suprimidos pelos interesses econômicos que se remetem à busca por um modo de vida estável e feliz.

<sup>28</sup> NIETZSCHE, p. 73-74.

<sup>29</sup> *EE*, p. 74.

<sup>30</sup> *EE*, p. 74.

suas criações a um pequeno e seletivo número de pessoas especiais, algo certamente incompatível com o projeto de massificação da cultura pensado pelo Estado alemão.<sup>31</sup>

Nas obras de juventude, novamente destacamos as *Conferências*. Nietzsche<sup>32</sup> não economizou esforços para denunciar a situação pela qual as instituições de ensino do seu tempo passavam. Para ele, há que se destacar duas situações certamente perturbadoras que as levaram ao declínio: primeiro, o indevido valor dado à cultura clássica, uma vez que poderiam tratá-la como referência no que tange ao uso da força e da vitalidade [*Lebenskraft*], fundamental no implemento de uma cultura superior; e, segundo, a limitação do mundo moderno, restringindo-se a enxergar nos clássicos algo apenas ilusório, por isso de improvável articulação com o presente. Ora, vemos como preocupação do filósofo o interesse de alicerçar o ensino alemão de acordo com a mesma perspectiva outrora utilizada pelos gregos<sup>33</sup>, ou seja, um tipo de

---

<sup>31</sup> “Não há Messias enviado do céu. Somos nós o Messias; cada geração possui uma parcela de poder messiânico e deve se esforçar por exercê-la.” São essas as palavras de Walter Benjamin em *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*, contrapondo-se às considerações pessimistas do jovem Nietzsche a respeito da cultura alemã e da sua completa absorção pelo Estado. Para Benjamin, é possível enxergarmos com esperança a possibilidade da arte sendo utilizada como meio de esclarecimento e de politização da sociedade. Para tanto, caberia o desenvolvimento de técnicas de reprodução, conforme visto na indústria cultural, permitindo, dessa maneira, as grandes obras de arte serem cada vez mais acessadas pela massa. Ao conciliar as teorias marxistas com a tradição do messianismo judaico, o filósofo da Escola de Frankfurt propôs algo diferente da tese nietzschiana sobre os perigos do alargamento da cultura, contudo, considero interessante promover a interlocução desses pensadores, não a fim de enfraquecermos os estudos da cultura do jovem Nietzsche, mas de apenas apreciarmos a evolução desse tema na sociedade alemã.

<sup>32</sup> De acordo com Noéli Sobrinho, “nas obras, nos escritos e nos fragmentos póstumos que Nietzsche produziu no período de juventude, e mesmo depois, já na sua plena maturidade, ele não somente ratificou muitas de suas teses sobre a educação dos jovens sobre a importância da filosofia, levantada nas *Conferências* e na *III Extemporânea*, mas o filósofo também detalha, aprofunda e acrescenta outras perspectivas que ajudam a compor o quadro do seu pensamento no que diz respeito ao lugar estratégico da filosofia, da educação e das funções do educador.” (2012, p. 26)

<sup>33</sup> A defesa da superioridade da cultura grega não é ideia exclusiva de Nietzsche. Afinal, é notória as contribuições do mundo grego para a formação de toda a cultura ocidental, conforme defendido por vários estudiosos. Werner Jaeger, em sua obra *Paidéia: a formação do povo grego* (2010, Introdução, p. 7), nos mostra como propósito da educação na Antiga Grécia, a criação de um homem superior, ou seja, o interesse de educação nessa época tinha a ver com o sentido de todo esforço humano. O conhecimento de si, o uso da inteligência para os gregos representaria o ápice do seu próprio desenvolvimento pessoal, tendo como prova disso a imponência dos seus monumentos que perfeitamente expressam o sentido de beleza não apenas física, mas também espiritual. Assim, a *paidéia* se tornou a forma de cultura que exprime a totalidade do seu poder de criação em relação aos demais povos da Antiguidade do qual foram herdeiros.

ensino capaz de expressar a força<sup>34</sup> que o conduza ao encontro do vir-a-ser, portanto, subjacente no implemento de uma cultura superior.<sup>35</sup>

Contudo, pensarmos na possibilidade de uma renovação da cultura alemã tendo por referência a cultura clássica tornava-se cada vez mais intangível na visão de Nietzsche. Pena, pois numa cultura superior existiria disposição de vida necessária para enfrentar e ultrapassar a cultura moderna, conseguindo, dessa maneira, transformar “os ginásios em arsenais e laboratórios para o combate.”<sup>36</sup>

Para tal feito, no entanto, era preciso antes reconhecer os vários problemas que se acentuavam no distanciamento para com os desígnios de uma cultura clássica, começando pelo abandono do ensino da língua, a inserção de orientações históricas com as orientações científicas, diferentemente de hábitos que pudessem facilitar na construção de um sentido histórico e, por último, a consolidação no mundo moderno do espírito jornalístico<sup>37</sup> em detrimento de certos exercícios de estímulo e crescimento da verdadeira formação [*Bildung*]. A respeito desse último problema, destacamos que o jornalismo se tornou responsável pela confluência das tendências de ampliação e redução da cultura, o que para o filósofo<sup>38</sup> provocou a substituição da cultura superior pela cultura jornalística. Enfim, tratar-se-iam de acontecimentos precisamente assimilados nos estabelecimentos de ensino

---

<sup>34</sup> Embora notemos a palavra vitalidade [*Lebendigkeit*] como termo mais próximo das ideias do jovem Nietzsche, nossa interpretação tem a impressão de que o interesse do filósofo leva a recuperação de uma força [*Kraft*], e de como esta se permeou na Antiguidade clássica. Embora sem qualquer divergência ao compararmos essa visão a de outros comentadores, de toda forma, parece apropriado frisar como prevenção aos riscos de alguma leitura desatenta, que isso jamais significou a grosseira imitação da cultura grega, bem como a intenção de associar o filósofo a alguma das correntes vitalistas da sua época. Queremos apenas declarar por essa interpretação um nível de disposição tão elevado, por isso apropriado para definir aquilo que Nietzsche entende por uma cultura superior.

<sup>35</sup> Nietzsche, em seu *Fragmento Póstumo* 14[15] (1870-1873), descreve que a cultura superior era algo certamente inútil para os novos tempos, inviabilizando, por conseguinte, o florescimento de novos gênios e de uma cultura clássica. Diante disso, se formava na sociedade homens eruditos ao invés de homens verdadeiramente cultos: “o professor de profissão no lugar do sábio exemplar.” Tempo em que se exige a necessidade de especialistas, dedicados às tarefas burocráticas e à ciência.

<sup>36</sup> *Idem*.

<sup>37</sup> Vale destacar que Nietzsche não fora o primeiro a criticar a cultura jornalística alemã. Outro nome de não menor envergadura foi Goethe, responsável por denunciar a mediocridade e o embrutecimento das palavras quando expressadas pelos meios de comunicação no início do século XIX. Como prova disso, vemos a carta de 02 de janeiro de 1824, entregue ao secretário J.P. Eckermann, em que trata do lamento de Goethe em relação aos jornalistas. “A máquina imprensa, ao usar da crítica dos juízos estéticos, e na maioria das vezes de maneira negativa, introduz uma espécie de semicultura entre as massas” (In. Nietzsche, 1999, v. 14, p. 547).

<sup>38</sup> *EE*, p. 76-77.

alemães, permitindo concluirmos que a vitalidade [*Lebenskraft*] expressa na Antiguidade clássica sequer havia sido descoberta no ginásio.

O jornalismo é de fato a confluência das duas tendências: ampliação e redução da cultura dão aqui as mãos; o jornal substitui a cultura, a quem ainda, a título de erudito, tem pretensões à cultura, este se apoia habitualmente nesta trama de cola viscosa que cimenta as juntas de todas as formas de vida, de todas as classes sociais, de todas as artes, de todas as ciências. É no jornal que culmina o desígnio particular que nossa época tem sobre a cultura: o jornalista, o senhor do momento, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que livra do momento atual.<sup>39</sup>

Se, para Nietzsche, a natureza reserva apenas a um seletivo grupo de homens o privilégio da formação do gênio, então qual sentido se poderia pensar na proliferação das Universidades? A partir da segunda metade do século XIX, a quantidade de estabelecimentos de ensino superior estaria acima daquilo que oportunamente atenderia os desígnios de uma cultura elevada. A consequência desse excesso seria vista na geração de professores e outros profissionais que desempenhavam suas funções sem a devida competência para o cumprimento dessas tarefas. E diante disso, para onde iriam os tantos profissionais não contemplados com os dons da natureza? Isso nos leva a crer que a proliferação não apenas do ensino superior como das outras etapas de ensino promovidas pelo Estado pretendia constituir uma classe de burocratas carreiristas em distância do projeto de formação [*Bildung*] que fora pensado no século XVIII.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *EE*, p. 76-77.

<sup>40</sup> Ao tratarmos da reforma da educação alemã do século XVIII, é correto afirmar dentro de uma perspectiva político-pedagógica da época a existência de um desejo de promover nos estudantes o acúmulo de conhecimentos que valorizasse a autonomia e a “integralidade de uma personalidade única.” Em defesa desse propósito da época, destacaram-se nomes como o do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, tendo não somente despertado a atenção da sociedade francesa, mas também se tornado referência de uma nova educação dentro dos estabelecimentos de ensino europeu. Fortalecia-se através dessas influências o neohumanismo alemão, adaptando-se com o passar do tempo ao ensino superior. Com o fortalecimento dessa corrente, pretendia-se a contraposição frente às tarefas mecânicas e repetitivas geralmente desprovidas de sentido, conforme rotineiramente eram ensinadas nas escolas. Assim, esses neohumanistas desejavam uma aproximação mais ampla e expressiva com as fontes clássicas. Ringer (2000, p. 33) expõe que, através desses reformadores, esperava-se que pudesse existir uma maior “simpatia pela harmonia da personalidade e da arte gregas” revitalizando, por conseguinte, a educação alemã.

Ao correlacionar o significado da formação aos interesses da educação alemã [*Erziehung*], entendemos, com a ajuda de Stirnimann, tratar-se de “um ideal pedagógico, voltado à resolução do antagonismo entre a vida e o espírito, o genérico e o individual, a natureza e a cultura”.<sup>41</sup> Embora Stirnimann utilize o termo “pedagógico” [*Erzieherisch*], mesmo assim podemos inferir a partir da aproximação entre esse entendimento com o pensamento do jovem Nietzsche, o interesse de resgatar os valores da cultura [*Kultur*] e da formação [*Bildung*] sob o prisma de uma educação [*Erziehung*] formal. Não diferente desse propósito está o desenvolvimento do projeto educacional realizado por Wilhelm Von Humboldt<sup>42</sup>, responsável, a partir das últimas décadas do século XVIII, por uma ampla reforma do ensino alemão a partir da perspectiva de alinhar a formação, a educação e a cultura, que até então contrastava com as reformas que passaram a vigorar a partir do século XIX.

Notamos que as pretensões político-pedagógicas de Humboldt<sup>43</sup> não estariam vinculadas a uma cultura de massa pretendida pelo Estado, mas na verdade próximas do ideário cultural defendido por Nietzsche. Nesse aspecto, reiteramos significar um projeto de cultura assumido por indivíduos audaciosos, dispostos a empenhar a força suficiente para realizar os feitos que ficarão na história, servindo de exemplo para as futuras gerações. “Esta aristocracia do espírito deve também criar para si um espaço de liberdade diante do Estado:

---

<sup>41</sup> STIRNIMANN, Schlegel, carícias de um martelo. In: SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre poesia e outros fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1994, p. 14.

<sup>42</sup> Segundo Ringer, por volta de 1770 a Prússia começava a organizar a educação superior. Esse processo veio a se consolidar durante o tempo da reforma que se seguiu à derrota frente ao império de Napoleão. No ano de 1809, Humboldt foi chamado para assumir a direção da Seção de Cultura e Educação, setor vinculado ao Ministério da Educação, responsável por controlar e supervisionar as universidades e também as escolas secundárias. Já em 1810, os professores secundários passaram a ser submetidos a exames de qualificação, o que, por conseguinte, trouxe a diminuição da interferência das igrejas e dos patronos locais no ensino superior. Assim, os professores secundaristas passaram cada vez mais a sofrer influência das instituições acadêmicas, cursando uma graduação completa, a fim de alcançarem uma formação erudita nas universidades. Vemos, dessa maneira, o quanto as reformas lideradas por Humboldt garantiram a aliança entre a *Erziehung* e a *Bildung* no ambiente acadêmico/institucional. RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000, p.39.

<sup>43</sup> Para Joaquín Abellán (2008, p. 276), Humboldt realizou uma reforma educativa, cuja pretensão estava além dos interesses do ensino técnico, buscando então superar a forma de ensino estamental das antigas províncias prussianas. Assim, a ideia era criar um sistema educativo pautado num conjunto orgânico de instituições educativas capazes de visar a formação do ser humano de maneira geral, diferenciando-se expressamente da formação apenas voltada para o preparo profissional. O interesse de Humboldt, portanto, consistia além do capacitar profissionais de acordo com as necessidades da vida social. Era o de antes formar pessoas individualizadas, que haveriam de constituir um novo corpo de cidadãos.

que tem agora a ciência sob controle”<sup>44</sup>. Por conta disso, é preciso compreender as diferenças entre o ensino obrigatório dedicado às massas de um propósito de formação do qual definimos<sup>45</sup> como a construção de um indivíduo, tendo por base uma personalidade de amplo valor: na qual haja, concomitantemente em sua força mental e pessoal, a conquista do entendimento e a vivência dos valores sempre alcançados numa cultura elevada e, por fim, “unidade interior e firmeza de caráter”<sup>46</sup>.

A cultura superior permite a geração de homens excepcionais. É preciso entendermos o sentido político dessa afirmação contrário aos rumos da modernidade (a tarefa do Estado) que, caso estivesse alinhado a essa cultura, protegeria e valorizaria seus mais raros talentos. Diante da dicotomia entre a cultura superior e o Estado moderno, o gênio e toda a sua excepcionalidade se comprometeriam, sentenciando-se a “impossibilidade absoluta de abrir suas asas para seu voo eterno, e logo se distanciaria tristemente deste país inóspito, como um estrangeiro lançado às solidões invernais”<sup>47</sup>. Por isso, a necessidade do povo alemão espelhar-se na força de outrora usada pelos gregos, permitindo então o fortalecimento da cultura, de modo a abrigar e a proteger seus homens de grande valor.

Diferentemente dos propósitos de fortalecimento da cultura, o Estado moderno interfere na educação dos jovens, levando-os à barbárie por conta de um mundo apenas preocupado com o dinheiro, o nivelamento e a obediência. Nesse sentido, essa realização tem a ver com as comodidades da vida moderna, algo que sem dúvida enfraquece os interesses de um modo de vida mais afirmativo. Até as últimas décadas do século XVIII, havia profunda valorização do estudo da língua, porém essa preocupação tornava-se cada vez mais ultrapassada no século XIX com o advento da modernidade. O tratamento genérico e histórico de algumas disciplinas desanimava os alunos, aumentando gradativamente a desmotivação, impedindo-os, por conseguinte, de se aprofundarem nos estudos da língua materna. Diante dessa constatação, era preciso reconsiderar as diretrizes do ensino ginásial e tratá-los devidamente

---

<sup>44</sup> FP. 14[25]. (1870-1873)

<sup>45</sup> Definição extraída da Enciclopédia Clássica *Der Grosse Brocckhaus*.

<sup>46</sup> RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães*, op. cit., p. 95.

<sup>47</sup> NIETZSCHE. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, 2003, p. 103.

como espécie de “viveiros de erudição” capazes de desabrochar os gênios e não como espaços de preparação e servidão segundo as pretensões da cultura alemã atual.

Nietzsche, em suas conferências, conclama incessantemente sobre os efeitos da intromissão do Estado nos assuntos da cultura. Nesse sentido, notamos que a sua crítica não teria apenas como alvo a cultura moderna<sup>48</sup>, mas juntamente com ela um dos mais elaborados conteúdos que talvez naquela época melhor a defendesse, isto é, a filosofia hegeliana. Segundo o pensador alemão, Hegel<sup>49</sup> reconheceu na tarefa do Estado “um objetivo supremo, como aquele que recompensa todos os seus esforços na direção da

---

<sup>48</sup> Habermas (2002, p. 4), na obra *O discurso filosófico da modernidade*, analisa o estudo de Max Weber a respeito da ideia de racionalização e profanação da cultura ocidental, incluindo o desenvolvimento das sociedades modernas. De acordo com a interpretação de Habermas, a respeito da visão weberiana de sociedade, haveria um processo de institucionalização de atitude racional com respeito a fins. Isso nos leva a crer que com o passar do tempo a racionalização cultural e social na Alemanha dissolvera-se nas formas de vida tradicional, que no início da vida moderna eram bem diferentes em termos de hábitos e propósitos formativos e valorativos na sociedade. Houve, portanto, a perda de uma espontaneidade mais reflexiva e natural dando lugar a uma visão de mundo utilitária e rentável – era então a consolidação do sistema capitalista na cultura alemã. Suspeitamos haver, dessa forma, um ponto de convergência entre as ideias de Nietzsche e de Weber, segundo, é claro, a interpretação de Habermas: realmente a perda dos propósitos de uma formação humanista em proveito de uma nova visão de mundo adequada aos interesses econômicos.

<sup>49</sup> Sobre a visão do Estado na filosofia de Hegel, atualmente não me parece apropriado o desenvolvimento de uma ávida consideração sobre a “concepção de um organismo ético absolutamente perfeito” capaz de nos levar aquilo que a filosofia nietzschiana chama de “cultura de Estado uniformizada”. Embora seja uma leitura outrora aceita por respeitados filósofos, incluindo o próprio Nietzsche, podemos constatar hoje em dia outra interpretação na tese hegeliana referente a uma singularidade e uma autonomia maior do indivíduo. Seguindo a interpretação do pesquisador Marcos Müller (*Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado e compêndio*, 1998, p. 21-22), a organicidade é a “concepção da ‘constituição política’ como um todo orgânico o que caracteriza a especificidade do organismo hegeliano: a constituição política é um processo do organismo que se autodiferencia e autodetermina segundo a lógica do conceito, em cujos poderes pulsa a vida do todo, que, por sua vez, confere aos seus membros o caráter de fluidez (...) de modo que a constituição é ao mesmo tempo pressuposto e resultado dessa auto-organização”. Ou diretamente nas palavras de Hegel no parágrafo 537 de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: “A essência do estado é o universal em si e para si, o racional da vontade; mas enquanto é sabendo-se e atuando é pura e simplesmente subjetividade, e enquanto efetividade é um só indivíduo. Sua obra em geral consiste, em relação ao extremo da singularidade, enquanto é a massa dos indivíduos, na dupla [tarefa]: [a] de uma parte, conservá-los como pessoas, e assim fazer do direito uma efetividade necessária e, em seguida, promover o seu bem, do qual cada um toma, primeiro, cuidado por si mesmo, mas que tem um lado absolutamente universal, de proteger a família e a sociedade civil. [b] Mas, de outra parte, reconduzir os dois [direito e bem próprio dos indivíduos] – assim como toda a disposição e atividade do singular enquanto se esforça por ser um centro para si mesmo – à vida da substância universal, e nesse sentido, como livre potência, causar prejuízo a essas esferas subordinadas a ela, e conservá-las em imanência substancial. É nesse sentido que a filosofia hegeliana nos levaria a pensar o Estado como um organismo em reais condições de salvaguardar os interesses do indivíduo, garantindo então a sua livre expressão e criação, contrário aquilo que Nietzsche considera.

cultura”<sup>50</sup>. Em vista disso, naturalmente, ao seguirmos a tese hegeliana, não encontraremos nenhuma dificuldade de perceber as vantagens para a estabilidade e para o fortalecimento do Estado. Todavia, diante da assimilação daquilo que Nietzsche chamou de “cultura de Estado uniformizado”, perceberemos o quanto a cultura mantida aos interesses dessa concepção perderia em força [*Kraft*], transformando-se numa coisa para aquém daquilo que serviria de modelo para a cultura alemã.

Ressaltamos que a busca pela recuperação da força [*Kraft*] da cultura alemã significa também compreendê-la de forma aristocrática, o que significa reconhecê-la dentro de uma composição de indivíduos singulares, cujas manifestações de criação sejam manifestadas através da arte, da filosofia ou da ciência e, dessa maneira, levando em consideração a potencialidade de cada pessoa. Nesse sentido, promover uma nova educação [*Erziehung*], capaz de desenvolver nos homens as condições para o enfrentamento da vida, diferentemente daquelas instituições de ensino alemãs, que propunham a superação dos obstáculos da existência mediante recursos ilusórios fabricados pela economia, pela religião ou pelo Estado. Nesse sentido, constatava-se cada vez mais a certeza de não haver na Alemanha algum estabelecimento de ensino do qual realmente pudesse cumprir com as exigências dessa cultura superior, porém, de toda forma, o jovem Nietzsche ainda guardava esperanças desse advento. Em suas palavras:

Pois tu podes alimentar esperanças. De fato, fica cada vez mais claro que não temos absolutamente estabelecimentos de ensino, mas que devemos tê-los. Nossos ginásios, predestinados por natureza a realizar este sublime desígnio, ou se transformaram em lugares onde se cultiva uma cultura duvidosa, que rechaça com ódio profundo a verdadeira cultura, ou seja, a cultura aristocrática, que se funda numa sábia seleção dos espíritos, ou antes, cultivam afincadamente uma erudição microscópica e estéril, em todo caso distante da cultura e cujo mérito se deva talvez justamente a que esta fecha os olhos e os ouvidos às seduções desta cultura contestável.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> NIETZSCHE. *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, p. 115.

<sup>51</sup> NIETZSCHE, 2003, p. 119.

Embora a proliferação dos estabelecimentos de ensino alemães estivesse coadunada com os interesses de uma política econômica e estadista, naquele momento alvo das críticas de Nietzsche, isso jamais significou a tamanha insensatez a ponto de extingui-la. Afinal, “os estudantes que se instruem nas melhores escolas técnicas da nossa época estão perfeitamente autorizados a ter os mesmos direitos que se tem o costume de atribuir aos alunos dos ginásios no final dos seus estudos”<sup>52</sup>. Estas instituições devem ter como escopo o compromisso de formarem funcionários públicos, comerciantes, oficiais, artesãos, técnicos, médicos etc., desobrigando-os de qualquer preocupação de cunho humanístico. Tendo apenas ciência de que se tratavam de instituições onde se aplicariam “leis e medidas diferentes daquelas que permitem fundar estabelecimentos para a cultura”<sup>53</sup>.

Portanto, não vemos no projeto nietzschiano qualquer intuito de eliminar o ensino técnico das escolas, mas somente o interesse de reivindicar a criação de espaços onde pudessem abrigar, proteger e amadurecer os eleitos de uma cultura superior. Não diferente de outros pensadores, a exemplo de Goethe<sup>54</sup>, que do mesmo modo via no ensino ginásial e nas artes uma organização

---

<sup>52</sup> NIETZSCHE, 2003, p. 124.

<sup>53</sup> NIETZSCHE, 2003, p. 124.

<sup>54</sup> O exemplo da formação [*Bildung*] pensado no século XVIII, graças aos conhecimentos adquiridos pela cultura clássica é notório na obra de Goethe, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Neste romance de formação [*Bildungsroman*], o protagonista Wilhelm Meister, embora não pertencendo a uma linhagem nobre, possui grande anseio por desenvolvimento pessoal. Diante de uma sociedade disposta a criar todos os tipos de obstáculos para impedi-lo de atingir sua meta, a personagem encontrará no teatro a solução possível para cumprir este desígnio. Somente na interpretação de grandes peças, como *Hamlet*, o ator conseguirá absorver o espírito da nobreza, ainda que modificado, durante a representação de suas personagens. Ao considerarmos o sentido pedagógico deste romance, vemos o quanto a educação [*Erziehung*] clássica, mesmo desprovida de qualquer pretexto pragmático, conseguiria mostrar algum proveito social. Vemos nas palavras de Goethe: [...] Nascimento, condição social e fortuna não são contraditórios com o gênio e o bom gosto, e isso nos ensinam as nações estrangeiras, que entre seus melhores talentos contam um grande número de nobres. Se até o presente era tido como um milagre que na Alemanha um homem de berço nobre se dedicasse às ciências, e se até o presente poucos foram os nomes célebres que se tornaram mais célebres ainda por sua inclinação à arte e à ciência; se, ao contrário, muitos se destacaram da obscuridade e surgiram qual estrelas desconhecidas no horizonte, isso nem sempre será assim, e se não estou muito enganado, a primeira classe da nação está em via de servir-se também de suas vantagens para conquistar no futuro a mais bela coroa das Musas. Daí por que nada me causa maior desgosto que ver não só o burguês zombando amiúde do nobre que sabe apreciar as Musas, mas também pessoas de posição, com um humor leviano e uma alegria insidiosa, com que jamais deveríamos concordar, procurando desviar seus semelhantes de um caminho em que honra e satisfação estão à espera de cada um. (*Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad.: Nicolino Simone Neto, São Paulo: Editora 34, 2009, p. 187.)

preparatória para a vida, Nietzsche almejava a preparação do gênio, isto é, a formação [*Bildung*] daquele que estivesse acima da estupidez e da sordidez da massa; alguém cuja sensibilidade e capacidade contemplativa conseguisse presentear a humanidade com suas criações marcantes e eternas.

## 1.2 Sobre a contribuição dos gregos

Era preciso pensar a cultura grega como modelo para qualquer outra cultura sem a mesma quantidade de força para empreender os grandes feitos na história. Em busca desse fortalecimento, Nietzsche alertava sobre a importância do saber filosófico e da sua imprescindível sintonia com o instinto artístico, o que, dessa forma, permitiria nos deduzirmos acerca do seu desejo pela recuperação da força, conforme engendrada na Antiguidade. No entanto, em vista das transformações advindas do mundo moderno<sup>55</sup>, os estudantes alemães afastavam-se ainda mais dos componentes primordiais da arte e da filosofia em troca dos interesses burocráticos e de uma pseudo-erudição provocada pelo espírito jornalístico. Diante desse cenário, vemos a incapacidade do estudante alemão para empenhar grandes feitos na busca por uma cultura superior. Tamanho despreparo, nos aponta o filósofo, decorria da ausência do instinto artístico<sup>56</sup>, o que, comparado aos antigos gregos, fez com

---

<sup>55</sup> Nas palavras do historiador Jacques Droz: “os anos de 1850-1860 marcam, com efeito, o início da transformação econômica e a criação de uma nova Alemanha, na qual desaparece a divisão histórica num novo sistema de relações. País de pequenos artesãos e de dispersas pequenas empresas, a Alemanha vê abrir-se à sua frente uma era industrial e capitalista. Em pouco tempo, transforma-se em grande produtora de carvão, de ferro, de máquinas e de têxteis” (*Histoire de l’Allemagne*. Paris: PUF, 1975, p. 44). Vemos por meio dessas transformações motivo suficiente para entendermos o surgimento do paradigma da modernidade na Alemanha.

<sup>56</sup> Para Adriana Delbó, o Estado grego, embora marcado pelas guerras e a escravidão, conseguiu fomentar ao mesmo instante uma resposta artística responsável pelo fortalecimento da cultura. A devida extração de sentimentos como a crueldade e outras formas de hostilidade, a exemplo do medo e da vingança serviram de interesse para a arte, o que, segundo Nietzsche, permitiu a vigorosa manifestação da cultura grega. Diante disso, é interessante pensarmos o motivo pelo qual os gregos, ao invés de se distanciarem da natureza, acabaram por se aproximarem ainda mais dela, porém, agora transfigurando-a. Algo bem diferente da cultura moderna, pois no caminho inverso da cultura grega, projeta no mundo supraterrâneo as respostas e o consolo, desenvolvendo assim uma formação antinatural e decadente. DELBÓ, A. *Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche*. 2006. 238 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006, p.92.

que os jovens estudantes passassem a serem vistos como autênticos bárbaros<sup>57</sup>.

Mas por que os antigos gregos se mostram tão superiores aos modernos? Na obra *Cinco prefácios para cinco livros não escritos (Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher)*, no início do capítulo 3: *O estado grego*, Nietzsche ironicamente inicia seu argumento dizendo que a vantagem dos modernos em relação aos gregos tem a ver com a conquista da dignidade humana através do fim da escravidão<sup>58</sup> e da conquista de novos direitos, inclusive do direito ao trabalho. Ora, para o filósofo, o único descuido dessa presunçosa vantagem da qual os modernos tanto acreditam é de momento algum terem se atentado para a perda do ócio digno, defendido e praticado pelos antigos gregos. Ócio responsável pela dedicação à cultura artística, para que assim, não caíssem “no pessimismo prático, do qual a natureza despreza como sendo a verdadeira antinatureza”<sup>59</sup>. Para Nietzsche, isso incontestavelmente revela a superioridade da cultura grega, pois ao contrário daquilo que os modernos acreditam, o trabalho representa algo ultrajante, uma vez que para os gregos a existência humana não possui valor em si mesma. Mesmo quando a existência venha a brilhar por conta dos atavios das “ilusões artísticas, e então pareça realmente ter um valor em si mesma, ainda assim vale aquela frase segundo a qual o trabalho é um ultraje – no sentimento da impossibilidade de que, lutando pela mera sobrevivência, o homem possa ser um artista”<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. *EE*, p. 151

<sup>58</sup> Na explicação de Roberto Mario Magliano (2001, p. 114), Nietzsche assevera no tocante à ideia de dignidade humana pelo trabalho um consolo pertencente à vida moderna. Homens sujeitos ao engano conceitual de acreditar haver algo de edificante e nobre no labor excessivo. Nesse aspecto, podemos crer que o filósofo atribui a palavra “escravidão” sentido mais simbólico, tendo em vista os modernos serem semelhantes aos escravos por estarem submetidos às inúmeras tarefas diárias, bem como os cativos na antiga Grécia. Isso de modo nenhum nos afugenta do problema de encararmos e de até mesmo rejeitarmos em nosso tempo a declaração de Nietzsche sobre o “fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura [*Kultur*] [...] A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem de ser aumentada para possibilitar, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico” (CV, CP, “O Estado grego”). Embora não existam dúvidas por esse olhar da defesa da escravidão para elevação de outros homens, aproximamos isso do sentido mais econômico do que moral, entendendo por esse foco somente a necessária presença de trabalhadores subsistentes, mantenedores de uma sociedade para então surgirem os seres talentosos. Seres, cujo florescimento aconteça a despeito das origens raciais e sociais, pois o direito da genialidade pode estar em qualquer canto, sendo obrigação do estado e de seus estabelecimentos de ensino saberem quando e onde localizá-lo.

<sup>59</sup> CP, 3. *O estado grego*.

<sup>60</sup> *Idem*.

Diferente do homem moderno onde o trabalho é a razão do reconhecimento e da admiração, conforme estimulado pelo Estado, os gregos, ao contrário, enxergavam nessa ação o sentimento próximo da vergonha. Nietzsche afirma ser o trabalho na visão dos antigos gregos algo tão indigno tanto para aquilo referente à produção artística, quanto para qualquer artesanato. No entanto, quando o impulso de criação move o artista para realizar alguma obra, ele então nesse instante necessita criar, sujeitando-se irremediavelmente à matéria do trabalho. “E assim como um pai admira a beleza e o talento de seu filho, embora pense com uma contrariedade envergonhada no ato da procriação, o mesmo acontecia no caso do grego.”<sup>61</sup> Diante disso, como alcançar sem o trabalho as condições necessárias pelas quais se pudesse garantir o sustento do povo e a força da sua cultura? Para responder essa pergunta, Nietzsche dirá que a formação na qual fundamenta a principal e verdadeira primordialidade da arte descansa sobre um princípio assustador que se reconhece na sensação tardia da vergonha. Por isso:

para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade.<sup>62</sup>

Nos *Cinco prefácios*, vemos ainda, pelas colocações nietzschianas, aquilo que concerne ao papel da arte grega em conexão com os horrores das guerras, típico daquela sociedade guerreira. Por meio disso, notamos a capacidade do homem grego de recorrer à arte, capaz então de transformar os sofrimentos e os horrores da existência. Diferentemente dos modernos, os gregos, nos tempos homéricos, possuíam o poder de dar ao sofrimento humano novas configurações, fruto de uma consciência da própria condição de finitude. Assim, puderam se permitir criar sentidos artísticos, em condição de

---

<sup>61</sup> CP, 3. *O estado grego.*

<sup>62</sup> CP, 5. *O estado grego.*

servirem como remédio para defenderem-se das atrocidades e dos horrores que muitas vezes estavam submersos.

Mas o que se encontra por trás do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? Nesse mundo, somos elevados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da mera confusão material: suas cores apareceram mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olharíamos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostuada ao horrível.<sup>63</sup>

Se opondo à maneira como os homens de seu tempo se apropriavam dos elementos da cultura, Nietzsche via os gregos como um povo admirável “na arte de aprender a dar frutos; e deveríamos, como eles, aprender com os nossos vizinhos e utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto e mais alto ainda do que o vizinho”<sup>64</sup>. Acerca disso, depreendemos que os gregos eram aqueles que de costume “aprendiam e logo queriam viver”. Essa era a capacidade para a sua ambiciosa disposição de conhecimento: a “consideração pela vida” e a “necessidade de vida ideal”.<sup>65</sup> Nisso vemos o quanto os antigos gregos serviram de referência para se pensar em homens superiores. Por isso, para Nietzsche, “eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis”<sup>66</sup>.

Não é simplesmente a vivência de um conhecimento numa correspondência entre um tipo de teoria que se estuda e uma prática operada diariamente, como sendo uma técnica que, uma vez assimilada, só alcançaria seu propósito quando empregada.<sup>67</sup> A consciência do alinhamento entre Filosofia e vida, tal como a ideia de se apreender a Filosofia no aspecto da

---

<sup>63</sup> CP, 5. *A disputa de Homero*, p. 27.

<sup>64</sup> NIETZSCHE. *Filosofia na época trágica dos gregos* 1. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

<sup>65</sup> Idem

<sup>66</sup> CP, 5. *A disputa de Homero*, p. 30.

<sup>67</sup> Cf. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Da utilidade da filosofia para a vida*. Ijuí: Unijuí, 2008 p. 163.

vida, exige uma interpretação acerca da acepção da palavra “vida”, algo que atravessou toda filosofia nietzschiana. É perceptível já nas obras iniciais de Nietzsche uma vitalidade [*Lebendigkeit*] no seu pensamento. Um reconhecimento da vida contrapondo-se a tudo aquilo que, em nome da debilidade e do medo, propõe um enfraquecimento do caráter expansivo, embora irracional da vida. Para o filósofo, a afirmação de uma vida saudável está caracterizada pelo conflito tal como entre os gregos, que defendiam na ideia da disputa o estímulo da sua existência<sup>68</sup>. Logo, a educação grega estava pautada na “disputa”, termo que vem do grego *agon*, muitas vezes apresentado na *Ilíada* para relatar a competição entre dois atletas durante os jogos olímpicos ou numa disputa mortal entre dois guerreiros no campo de batalha. Isso aponta para uma *Paideia* de tipo “agônica” no mundo grego, pois, de acordo com os heróis homéricos, o homem grego, orientado por essa educação agônica, tendia sempre ao desejo de alcançar a glória. Pelo constante impulso de superação, tal indivíduo era motivado a dar o melhor de si, aprendendo com isso a se conhecer cada vez mais. As obras de Homero<sup>69</sup> e Hesíodo alimentavam esse impulso artístico, orientando ao mesmo tempo a vida do homem e da cidade grega. Pela explicação do jovem Nietzsche vemos que:

O objetivo da educação agônica era o bem do todo, da sociedade cidadina. Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano. Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas: ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância,

---

<sup>68</sup> JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*, p. 498.

<sup>69</sup> Apesar de Homero não pertencer em vida ao período Clássico, isso não quer dizer que a sua influência deixou de estar presente em tal época, motivo pelo qual vemos Nietzsche usá-lo como referência para pensar uma educação de tipo agônica e, desse modo, estar de acordo com o pensamento de Platão. Platão, na obra *A República* (607 E), concorda que Homero, além de uma fonte de prazer artístico também soube significar para os gregos uma referência de vida. Nas palavras do filósofo grego, Homero “foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida, deve beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto à poesia, somente se deve receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais.”

cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava.<sup>70</sup>

A respeito disso, a interpretação de Winckelmann nos revela que o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada.

Distante do período clássico, agora em o *Nascimento da Tragédia*, “o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos.”<sup>71</sup> Diante disso, frente ao horror e à finitude da vida, os gregos encontraram saída no poder de criação, manifesto, conforme dissemos, na expressão artística<sup>72</sup>. Algo que pudesse ressignificar a imagem sombria e aterradora da existência. Como visto na *Ilíada*, os cantos são o exemplo da realização de grandes feitos dos heróis, o que incluía quase sempre as mortes gloriosas. Somente assim seus nomes estariam imortalizados nas canções dos poetas. Somente assim os homens se colocariam acima das vicissitudes de uma realidade tão perversa e inconstante. Uma cultura superior composta de deuses, semideuses e heróis que serviam de referência para a formação de novos grandes homens.

Em suma, seria preciso que a cultura atendessem às exigências superiores que enaltescessem em justa medida os grandes homens do

---

<sup>70</sup> CP, 5. *A disputa de Homero*.

<sup>71</sup> NT, 3.

<sup>72</sup> A compreensão do *agon* enquanto base para formação no mundo grego nos remete às pulsões apolínea e dionisiaca, pois representam impulsos antagônicos oriundos do estilo de vida peculiar dos antigos gregos. Podemos inferi-las como fundamentais para o surgimento do homem e da cultura superior. Tratar-se-iam de forças que mediante estados fisiológicos se manifestavam nos sonhos e na embriaguez. No sonho, vemos o poder artístico projetado em imagens para criar as formas e as figuras. Sonhar está diretamente relacionado a Apolo, símbolo da aparência, da energia plástica, da ordem e do controle das cegas paixões existentes no plano natural. O deus que traz o sentido da individuação, oposto à embriaguez que destrói e aniquila o princípio desta individuação. No estado de embriaguez se desalinha a organização para integrar no homem aquilo que Schopenhauer descreve como “uno primordial da natureza”. Vemos com isso o deus Dionísio, responsável pelo caos, deformidade, paixões desenfreadas e também o deus da fecundidade e da música. Aquele renascido a cada primavera, que gera e derrama prazer sobre o mundo.

passado. Tê-los como fonte de inspiração para que melhor fossem cumpridas as demandas do presente. Entretanto, caso a cultura esteja submetida somente a uma função meramente instrumental para o cumprimento das exigências do Estado e da economia, caso se conforme com a política do presente sem prestar-se a qualquer forma de resistência contra esta situação, caso mantenha-se identificada com o excessivo “sentido histórico”, responsável pelo momento atual, então, nesta situação, será impossível haver alguma chance de ascensão da cultura.

### 1.3 O filisteísmo da cultura

Até aqui, acompanhamos uma crítica contundente à cultura alemã do século XIX, justificada por um tipo de formação decadente, decretando um novo sentido de vida, vinculado aos interesses do Estado, da economia e das demais ocorrências do mundo moderno. A investigação científica e o estudo aprofundado da língua materna perdiam cada vez mais espaço para darem lugar à opinião pública expressada na cultura jornalística. Fortaleceu-se ainda o conhecimento histórico, preso ao passado, porém sem nenhuma articulação com o presente. Via-se, de acordo com as considerações de Nietzsche, uma vida limitada em conhecimento e vivacidade [*Lebendigkeit*], fazendo com que os alemães passassem a ser conhecidos como “verdadeiros filisteus virtuosos”. Segundo Nietzsche:

Talvez esse conforto filisteu seja apenas a degeneração de uma autêntica virtude alemã – de uma íntima submersão no singular, no pequeno, no próximo e nos mistérios do indivíduo - , mas agora essa virtude mofada é pior do que o vício mais evidente, ainda desde que a consciência dessa qualidade se tornou uma alegria de coração, que chega à glorificação literária.<sup>73</sup>

Diferentemente do significado bíblico, Nietzsche emprega o uso da palavra “filisteu” para designar o tipo de homem moderno e decadente. Alguém cuja debilidade cultural tende a rejeitar aquilo que esteja vinculado às artes e

---

<sup>73</sup> CP, 4. *A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã.*

aos demais aspectos superiores que envolvem a cultura. De acordo com o filósofo alemão<sup>74</sup>, não passam de homens que agem opostos ao interesse de uma cultura superior. Segundo H. R. Hall<sup>75</sup>, durante o século XIX, a palavra “filisteu” passou a tratar de indivíduos acovardados, sempre distantes dos assuntos de interesse maior, como as artes e a política. Valorizavam simplesmente um modo de vida confortável e tranquilo, não sendo jamais adeptos de qualquer ideal que pusesse em risco a maneira cômoda e oportunista como passaram a viver.

Vemos em complemento que o vocábulo filisteu se remete ao modo de vida estudantil se contrapondo ao homem da cultura superior. Nesse sentido, o filisteísmo cultural pode ser considerado o resultado de um processo que levou ao empobrecimento e a depauperação da cultura alemã no decorrer do século XIX. Todavia, a constante diminuição dessa disposição cultural fora totalmente ignorada pelos filisteus que, apesar das considerações nietzschianas, acreditavam fazer parte de uma autêntica expressão da cultura superior, pululando suas ideias nos mais variados círculos artísticos e acadêmicos. “Iludindo-se a si mesmo, sente-se firmemente convicto de que sua cultura é a expressão cabal da verdadeira cultura alemã”<sup>76</sup>. De início, o filósofo vê com lamento a forma como os filisteus limitam o entendimento sobre a vida naquilo que se refere às formas de conhecer, de julgar e de avaliar. Mas, em seguida, as investigações nietzschianas levam a uma retificação do seu próprio pensamento, pois passou a explicar a personagem do filisteu como alguém responsável por deturpar a autenticidade do espírito alemão.

Ao desconhecer a ausência de conhecimento de si mesmo, o filisteu da cultura, conforme vimos, cai no terrível equívoco de crer que aquilo que por demais ostenta faz parte da mais nobre expressão da cultura alemã. Para Marton<sup>77</sup>, não haveria outra forma de Nietzsche pensar o filisteu senão a de alguém que se tornara algo bem oposto dos homens verdadeiramente cultos. Isso se explica, pois, diante da incapacidade desses homens de criar, acabam somente por resumirem seus feitos à mera imitação ou ao mero consumismo.

---

<sup>74</sup> DS/Co. I, 2.

<sup>75</sup> *The Ancient History of the Near East*. London, Methurn & Co. Ltd, 1936.

<sup>76</sup> DS/Co. I, 2.

<sup>77</sup> MARTON, Scarlet. *Nietzsche: A Transvaloração de Todos os Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993, p.18.

Não é demais retomarmos a análise de Ringer<sup>78</sup> acerca dos “mandarins”, a quem, após o declínio de suas concepções neohumanistas, podemos tomar a liberdade de chamá-los de “filisteus”.<sup>79</sup> A fim de reforçarmos essa tese, consideramos, de acordo com a definição de Ringer, que os mandarins eram um grupo de intelectuais que fizeram parte da elite cultural alemã. Nesse aspecto, tratar-se-iam de um seleto grupo de intelectuais, que compartilhava da mesma herança educacional e do mesmo status social. No passar dos anos, as transformações políticas e, por conseguinte, econômicas na Alemanha exigiram mudanças naquilo que concerne ao perfil acadêmico dos mandarins, transformando-os de acordo com nossa hipótese naquilo que Nietzsche passou a chamar de filisteus.

O século XIX foi um período de revisão ideológica da política alemã, por isso, esses filisteus/mandarins passaram a se tornar responsáveis por elaborar um conjunto de teorias para proteger e elevar a participação de seus interesses na administração do Estado, ao invés de proteger e elevar os interesses da cultura e da formação até então defendidos no século XVIII. A crença desses homens numa representação digna da cultura, levando-a aos interesses políticos e das instituições públicas fez com que se tornasse algo restrito àquilo no qual Nietzsche chamou de “filisteísmo da cultura”. Dessa maneira, via-se a “animalização” do indivíduo propagada e enaltecida por essa falsa cultura que, sob o aspecto hegeliano, vê o Estado como a finalidade da humanidade e na propriedade a expressão de uma vida feliz.

Nenhuma vitória militar é completa caso o espírito de uma nação vencedora não tenha força o bastante para colocar-se sobre o espírito de outra nação derrotada. Partindo dessa compreensão, Nietzsche inicia em *David Strauss: o confessor e o escritor* outras considerações a serem analisadas a respeito da cultura. Sua tese se remete ao momento histórico da guerra entre alemães e franceses em 1870. Apesar da vitória alemã, a cultura francesa

---

<sup>78</sup> RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000, p.51.

<sup>79</sup> Certamente, Ringer em momento algum, atribuiu sinonimamente a palavra mandarim ao termo filisteu, de costume utilizado em algumas passagens das obras de Nietzsche. No entanto, a minha hipótese, largamente compartilhada por outros pesquisadores e devidamente analisada em meu artigo *Os desafios da Bildung sob o olhar de Nietzsche e Ringer: possíveis aproximações entre o filisteu da cultura e os mandarins alemães*, propõe tratarem-se historicamente da mesma personagem.

manteve sua predominância, o que, segundo Nietzsche, justificaria a perda do sentido puro da cultura germânica. Logo, a cultura germânica resultaria de uma barbárie quando mostrada como ausência de estilo artístico ou de mistura caótica de estilos, nos levando a crer que, assim como os alemães, alguma outra cultura que estivesse desprovida desta unidade de estilos fatalmente sucumbiria às imposições de uma cultura mais forte. Desse modo, a vitória alemã somente teria se consolidado no instante em que de fato existisse em seu espírito expressão de força [*Kraft*] suficiente para impor-se à cultura francesa, porém, ao invés disso, Paris ainda mantinha sua influência cultural sobre os alemães a ponto de constataremos naquele tempo uma imitação de diversos hábitos da elite francesa<sup>80</sup>.

Somente poucos homens de espírito refinado conseguiriam identificar a pobreza existente na cultura alemã<sup>81</sup>, desmentindo aqueles que fielmente acreditavam tratar-se de uma cultura superior. Rebelando-se contra o pensamento corrente da época, Nietzsche alerta para o problema do falso entendimento da cultura criada a partir das elucubrações desses filisteus. Nesse instante, ao considerarmos a cultura superior como unidade de estilo, enquanto uma cultura fraca a expressão da barbárie, vemos que o filisteu as confunde, logo, confiando equivocadamente em suas impressões, acredita, portanto, haver uma unidade de estilo em tudo aquilo que enxerga. Vê ao seu redor ideias idênticas às suas; para qualquer lugar que vá, acaba por se

---

<sup>80</sup> Sem haver nenhuma discordância aos elementos históricos apresentados por Marton em seu artigo *Claustros vão se fazer outra vez necessários*, de toda forma, complementamos, ao dizer que não apenas no século XVIII como durante o transcorrer do século XIX foi possível verificar acerca do ideal cosmopolitista defendido pela nobreza alemã a permanente influência francesa. Dizemos isso, pois, ainda que a unificação das províncias alemãs tivesse por interesse a propagação do espírito patriótico como meio de consolidar a nação germânica, é preciso lembrar que Bismarck, antes de assumir o governo, fora embaixador em Paris. Após subir ao poder, Bismarck preservou em sua política externa laços de interesse e de simpatia com os franceses. Um bom exemplo disso está no tratado de comércio assinado com a França em 1864, que significou o fim do regime de tarifas diferenciais (DROZ. *História da Alemanha*, p. 49). Logo, isso nos faz crer o quanto a influência política e cultural francesa se mantivera influente entre os alemães no século XIX. Destacamos também que, apesar da vitória contra a França, havia uma exacerbada valorização das artes, da literatura e do teatro francês, sem contar os hábitos que iam desde os gostos franceses à moral sexual. Muitos alemães com dinheiro contratavam os serviços de renomados artesãos, cozinheiros, alfaiates, peruqueiros, professores de dança e de etiqueta. Convidavam ainda comediantes, bailarinos, músicos e toda sorte de artistas. Enfim, Paris, ainda no século XIX, era a capital do mundo - uma referência de cultura e de refinamento, razão pela qual Nietzsche em *DS* decreta a derrota do espírito alemão para os franceses.

<sup>81</sup> *DS/Co.* I, 2.

envolver numa “convenção tácita sobre muitos assuntos, notadamente no domínio da religião e da cultura”<sup>82</sup>.

O trajeto percorrido pela mentalidade filisteia leva à iminente barbárie, pois com isso sequer poderia haver uma cultura mesmo de menor nível de força. Desse modo, não há nenhuma chance da cultura superior subsistir, caso não haja uma “unidade de estilo”, mas, além disso, acrescentamos que as motivações que culminaram na derrocada da cultura moderna, a exemplo da cultura alemã, tem a ver com a distorção que o filisteu provocou sobre o significado do termo *Kultur*. Em suma, os filisteus acabaram desenvolvendo um sistema de falsa cultura devido à incapacidade de realizar o real sentido histórico e artístico, anulando, desse modo, as forças da cultura do seu tempo. Entendem por cultura aquilo que “justamente é a sua negação e, como procede de maneira consequente, acaba por obter um conjunto coerente de negações, um sistema de não cultura, ao qual se poderia até mesmo reconhecer ‘certa unidade de estilo’, se fizesse sentido aplicar o termo ‘estilo’ à barbárie”<sup>83</sup>.

Mas como se desencadeou o empobrecimento da cultura provocado por esses filisteus? Para Nietzsche<sup>84</sup>, é certo que essas personagens tentaram por diversas vezes se equiparar aos heróis do passado. Contudo, a suposta honraria atribuída aos clássicos da Antiguidade estava destituída do espírito e da coragem dos grandes homens da história. Vale ressaltar ainda as mudanças ocorridas no decorrer do século XIX, quando os acontecimentos oriundos da modernidade, a exemplo do fortalecimento dos Estados nacionais e da classe burguesa, passaram a exigir uma visão de mundo para além das pretensões filosóficas e artísticas de um passado bem sucedido. Admitia-se então um estilo que valorizava a quietude e o conforto, em desprezo à disposição que levava os antigos gregos a um modo de vida criador e agonístico. Foram, portanto, os filisteus quem de fato souberam apresentar os valores que naquele instante atenderiam prontamente aos interesses de uma sociedade cômoda e elitista. Criaram de maneira dissimulada novas filosofias que justificavam seus intentos e o modo de vida moderno – fórmulas capazes de divinizar a cotidianidade, a racionalidade ou simplesmente um tipo de pensamento em que

---

<sup>82</sup> DS/Co. I, 2.

<sup>83</sup> DS/Co. I, 2.

<sup>84</sup> DS/Co. I, 2

se permitisse, de agora em diante, “a todos e cada um, entregar-se à reflexão, à pesquisa, à estética e, em primeiro lugar, à poesia e à música, mas também à pintura e à construção de sistemas filosóficos: contanto que, pelo amor de Deus, nada mudasse e por nada deste mundo se tocasse no “racional” e no “real”, isto é, no filisteu”<sup>85</sup>.

A expansão e o enfraquecimento dessa cultura permitiriam alcançar o maior número possível de pessoas, sem que assim houvesse condições para manifestações criativas e, tampouco singulares. Arte, ciência, filosofia e política não poderiam perder de vista o projeto da capacitação moderna, porém, agora sem jamais se colocarem demasiadamente próximos dos interesses autênticos de uma formação [*Bildung*] em busca do vir-a-ser. Dessa maneira, se consolidava a cultura dos tempos atuais. O papel dos filósofos ou também chamados eruditos tornou-se o de concentrar esforços numa tarefa meramente historiográfica<sup>86</sup>. Em oposição ao entusiasmo da pesquisa histórica outrora preocupada em articular o passado com o presente, a cultura filisteia deteve-se às simples lembranças do passado, por isso incapaz de articulá-la a qualquer sentido da realidade presente. Nietzsche declara em seu desabafo:

Vocês são os tolos de todos os séculos! A história [*Historie*] só lhes dará a conhecer aquilo que é digno de vocês! O mundo está cheio, por todos os tempos, de trivialidades e nulidades: são elas e somente elas que se desvelam no seu apetite historiográfico. Milhares de vocês poderiam lançar-se sobre uma época – iriam passar fome depois, tanto quanto antes, e poderiam vangloriar-se dessa sua saúde faminta. *Illam ipsam quam iactant sanitatem non firmitate sed jejunio conserquuntur* (Conseguem a saúde, aquela mesma de que se vangloriam, não pela firmeza, mas pelo jejum). A história [*Historie*] não lhes pôde mostrar nada do que é essencial, permanecendo invisível e cheia de escárnio ao seu lado, estendendo, para a mão deste, uma ação estatal, para a daquele, um comunicado de embaixada, para a de outro, uma data ou uma etimologia, ou

---

<sup>85</sup> DS/Co. I, 2.

<sup>86</sup> Considerando as variações de sentido da língua alemã, Nietzsche utiliza a palavra história para dois significados contrapostos: *Historie* (do adjetivo *historisch*) e *Geschichte*. A primeira, de origem latina, designa um sentido acadêmico que tem a ver com ciência histórica, o conhecimento e a inscrição de fatos ocorridos no passado. Sobre a segunda palavra, refere-se ao acontecimento histórico, a passagem do tempo e dos períodos que se verificam. Portanto, considerando a contraposição do significado das duas palavras, a tradução de Pedro Sússekind para *Geschichte* ficou como “história”, enquanto *Historie* como “historiografia”, ou seja, a ciência da história. Veremos de maneira aprofundada a diferenciação desses termos no segundo capítulo, quando estudaremos a *Segunda Consideração Extemporânea*: das vantagens e desvantagens da história para a vida.

uma teia de pragmatismos. Vocês acreditam realmente que é possível fazer a conta final da história, como a de uma adição exemplar, e consideram que seu entendimento comum e sua formação matemática são boas o suficiente para tanto? Como deve entediar vocês o fato de outros contarem as coisas, provenientes dos tempos mais conhecidos, que nunca e em nenhum tempo compreenderão!<sup>87</sup>

Mesmo que seja considerado um verdadeiro homem da cultura por conta da sua comodidade e do seu conformismo, o filisteu é incapaz de promover profundas mudanças em benefício da verdadeira cultura. Para o filósofo alemão<sup>88</sup>, esses filisteus tratar-se-iam do oposto daquilo que ele denominou por “autênticos homens da cultura”. Logo, numa sociedade orientada por esses pseudo-eruditos, não haveria mais o que se esperar senão um mundo superficial onde a arte estaria restrita somente a duas coisas: “ou a imitação da realidade, levada a cabo em idílios ou suaves sátiras humorísticas, ou a realização de cópias livres das obras mais reconhecidas e famosas dos clássicos, mesmo que seja com vergonhosas concessões ao gosto próprio da época”.<sup>89</sup> Essa maneira imprópria de se envolver com a arte ou com a filosofia e a cultura desconhece a vida e a insensatez que costuma ser intrínseca a ela. Deixa à margem aquilo que transforma o ser humano num “animal interessante”<sup>90</sup>, dando maior importância às tarefas práticas, substanciais, decerto, nada obstante aos quais jamais conseguiria reduzir o homem.

Desse modo constituem-se os homens da modernidade, denuncia Nietzsche<sup>91</sup>. Como forma de orientá-los, o filisteísmo da cultura serviu-os em abundância do conhecimento proveniente dos jornais indo, dessa maneira, de encontro ao autêntico espírito da ciência. O que não pararia por aí, no momento em que outras criações do mundo moderno declaradamente substituíram outras possibilidades de conhecimento, embora menos cômodas, como esperado num tempo presente, no entanto, estariam acrescidas da substancialidade outrora essencial para uma formação [*Bildung*] de excelência. “Notemos como a ida ao jardim zoológico tornou-se um bom exemplo de

---

<sup>87</sup> CP, 4. *A relação da filosofia de Schopenhauer com a cultura alemã.*

<sup>88</sup> DS/Co. I, 2.

<sup>89</sup> DS/Co. I, 2

<sup>90</sup> PASCHOAL, Antonio. *Da utilidade da filosofia para a vida.* Ijuí: Unijuí, 2008, p. 162.

<sup>91</sup> DS/Co. I, 4.

comodismo e praticidade para conhecermos a natureza”<sup>92</sup>. Como os clássicos tornaram-se mais palatáveis ao sofrerem em alguns casos comprometedoras adaptações para os teatros e os concertos com o propósito de entreter e de agradar um público imediatista.

#### **1.4 Nietzsche e Schopenhauer contra o filisteísmo da cultura alemã**

Em linhas gerais, a cultura moderna esteve presa aos interesses da formação profissional, preparando técnicos e diversos especialistas para o cumprimento com as obrigações da economia e do Estado. Contudo, conforme vimos, a cultura reivindicada por Nietzsche é a cultura de tipo aristocrática, imprópria às pretensões políticas daquele tempo. Sendo assim, era preciso educar de maneira correlata aos interesses dessa cultura superior. Mas como? Primeiramente<sup>93</sup>, romper com a mentalidade imediatista e ingênua que os jovens tinham da natureza. Isso significava desencantá-la a fim de descobrir os problemas realmente existentes entre o homem e a natureza. Outro passo para a conquista da cultura elevada é referente à aproximação dos estudantes com os homens e os seus grandes feitos do passado. Vê-los pelo olhar dos estudantes como exemplos de experiência existencial e intelectual, para que na inspiração desses feitos seus espíritos estivessem alimentados de coragem para enfrentar e superar os desafios da vida.

Todavia, como vimos até o momento, a modernidade se opôs ao ideário de uma formação [*Bildung*] alinhada aos interesses de uma cultura superior. Conforme constatamos, o filisteu enquanto principal personagem da cultura moderna é aquele a quem Nietzsche considerou como “a gentalha do poder, do escrever e do prazer.”<sup>94</sup> Na tarefa de combatê-los, além do uso de uma concepção de cultura superior veremos a contribuição de Arthur Schopenhauer, filósofo que não somente confirmou o panorama levantado por Nietzsche no tocante ao processo instrutivo e educacional da Alemanha no século XIX, mas ainda apresentou por meio do seu pensamento intempestivo

---

<sup>92</sup> DS/Co. I, 4.

<sup>93</sup> MELO SOBRINHO, 2003, p. 19.

<sup>94</sup> Cf. KSA 4, p. 124-127, Za/ZA II, “Da gentalha”.

referências que pudessem auxiliar os estudantes a seguirem novos caminhos no campo do conhecimento. Tamanha indisposição à cultura filisteia sem dúvida rendeu-lhe severas críticas feitas pelo teólogo David Strauss<sup>95</sup>, segundo Nietzsche, o principal filisteu da cultura.

Notamos na *Primeira Consideração Extemporânea* o quanto o pessimismo da filosofia schopenhaueriana trouxe incômodo às considerações teológicas de Strauss. Nietzsche nos conta que, motivado por esse incômodo, o “chefe dos filisteus” buscou em sua obra disseminar todo o azar de injúrias, absurdos, blasfêmias e infâmias contra Schopenhauer. Embora, nessa passagem, Nietzsche tenha se furtado de nos explicar precisamente sobre as razões que de fato levaram o teólogo alemão a desenvolver tão forte antipatia contra o pensamento schopenhauriano, de toda forma, nos permitimos deduzir que, dentre os motivos, destaca-se a existência de uma incompatibilidade entre o otimismo de obras como *A antiga e a nova fé*<sup>96</sup> com o pessimismo expresso nas teorias do *Mundo como vontade e representação*<sup>97</sup>. Ainda que vejamos nessa refutação algo muito pouco explicitado, destacamos tal refutação como sendo uma de suas críticas mais contundentes:

O filósofo pessimista (Schopenhauer) não percebe como seu pensamento, ao julgar o mundo mau, se condena a si mesmo; ora, se um pensamento que julga o mundo mau é um mau pensamento, é porque o mundo é bom. É verdade que o otimismo, em regra geral, torna a vida fácil demais e que Schopenhauer, ao contrário, tem toda razão ao mostrar o poderoso papel que o mal e a dor desempenham no mundo; não é menos verdade, de resto, que toda filosofia é

<sup>95</sup> David Friedrich Strauss (1808-1874), teólogo e escritor alemão, que se tornou seguidor da filosofia de Hegel. Considerando a proximidade com algumas das teorias hegelianas, bem como o declarado otimismo da sua teologia, não é demais insinuarmos o quanto tudo isso se contrasta com as ideias de Schopenhauer, filósofo a tornar-se alvo das críticas de Strauss.

<sup>96</sup> Nessa obra de 1872, David Strauss apresenta um cristianismo sem a menor condição de resistir às transformações da modernidade, sugerindo então sua substituição por um novo tipo de religião condizente aos interesses do materialismo e visão evolucionista.

<sup>97</sup> Em linhas gerais, Schopenhauer nesta obra nos diz que “Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe conforme...Por fim, o conhecimento que temos da nossa vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo.” (§18, I 120-121) Essa passagem nos remete a uma concepção pessimista do pensamento schopenhauriano na qual se desmascara a ausência de um sentido metafísico da existência, concluindo haver somente uma condição de prisão contínua durante à vida que leva o indivíduo a dor e ao sofrimento. Nesse caso, se a dor existe, o motivo disso, bem como da sua permanência é justificado segundo o filósofo pela manifestação da vontade em nosso corpo e em toda a natureza.

necessariamente otimista, pois, caso contrário, negaria seu direito de existência.<sup>98</sup>

Como encontrar respostas para dar melhor rumo à educação [*Erziehung*] num tempo em que os “professores de filosofia não ensinavam mais qualquer saber-fazer, nem mesmo a arte da disputa”<sup>99</sup>? A partir de uma oposição veemente a David Strauss e aos demais filisteus da cultura, Nietzsche encontrou na figura de Schopenhauer as respostas para o bem educar. Alguém que pela exemplaridade da busca pelo autoconhecimento conseguiria nos mostrar como chegar às respostas sobre o domínio das leis da natureza, da sociedade civil e da história. Veremos nesta seção o quanto a postura schopenhauriana naquilo que concerne ao domínio de si tornou-se referência incontestável para as considerações do jovem filósofo acerca dos rumos da cultura [*Kultur*] e da formação [*Bildung*].

A partir desse levantamento, percebemos a importância daquilo que Nietzsche apresenta sobre Schopenhauer em um dos seus prefácios (*A relação da filosofia de Schopenhauer com uma cultura alemã*). Disposto em estilo literário no qual propõe um método de aconselhamento aos seus leitores, o texto nos alerta sobre o desvirtuamento da palavra “cultura” [*Kultur*]. Se antes a aguardada cultura alemã pressupôs salvaguardar a criação e a liberdade de espírito, já naquele instante tal propósito parecia ter perdido completamente esse significado. Daí a necessidade da constante busca do autêntico significado da palavra “cultura” [*Kultur*], devido seu intuito original de preservar-se consonante com os interesses do homem superior. Por conta disso, ninguém melhor do que Schopenhauer, o “único filósofo neste século” que conseguiria mostrar o caminho para chegar numa cultura superior.

Podemos suspeitar sobre o *Prefácio* escrito em dezembro de 1872 ser fruto de um projeto inicial que somente alcançou amplitude em 1874, na terceira das quatro *Considerações extemporâneas*. Nela, encontramos a figura de Schopenhauer como pensador ideal, capaz de confrontar a cultura e o Estado alemães no fim do século XIX. Mesmo se tratando de produções escritas em anos diferentes, preservam estreita relação de conteúdos entre

---

<sup>98</sup> DS/Co. I, 6. Nietzsche *apud* Strauss.

<sup>99</sup> II.1 30 [21]465.

elas, no instante em que promovem uma crítica voraz à cultura uniformizada do Estado alemão, compreendendo na figura de Schopenhauer uma oposição suficientemente resistente às seduções do progresso do mundo moderno. Époça em que a consciência da gravidade do embrutecimento e do nivelamento da educação passou despercebida por conta do entusiasmo em torno da ciência, das especializações e da fragmentação do saber.

Dando prosseguimento a essas reflexões em *Schopenhauer Educador*, notamos que não haveria qualquer motivo de reivindicar a criação de espaços privilegiados para o surgimento da cultura, bem como para o florescimento de homens excepcionais, caso o indivíduo pertencesse a um mundo onde as possibilidades desta dita estivessem praticamente anuladas. De fato, segundo Nietzsche<sup>100</sup>, é certo que o temor ao próximo e os ditames da cultura moderna inibem ainda mais os indivíduos remetendo-os à severa obediência de uma moral de rebanho. cremos aqui tratar-se de uma reflexão essencial como modo de entendermos as razões pela qual muitos aceitariam as ofertas do Estado em detrimento de uma formação [*Bildung*] em busca da verdadeira potencialidade dos indivíduos.

Assim, a indolência, o comodismo e a propensão à preguiça tornar-se-iam o danoso alimento responsável pela inibição das pessoas, levando-as a aceitar uma condição de submissão imposta pela cultura uniformizada. Como contraponto a isso, a manifestação de uma alma artística poderia revelar a real extensão da capacidade humana, mostrando-se então qualificada a superar o tédio e o comodismo pertencentes a um estilo de vida decadente. É nesse sentido que Nietzsche, em *SE*, começa a fornecer os possíveis elementos de reflexão que serviriam de superação da barbárie do mundo moderno: “Deixar de ser indulgente consigo mesmo”; que sigamos a nossa consciência que nos clama: “Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas”<sup>101</sup>.

Tornar-se o mestre de si mesmo - essa é a tônica que norteia as considerações nietzschianas feitas a Schopenhauer. Estimular a alma, bem como dar a confiança necessária para percorrer a estrada que levará o homem a uma formação [*Bildung*] e, por conseguinte, a uma cultura superior. Na contramão desse preceito, via-se uma educação que de modo suspeito e

---

<sup>100</sup> *SE/Co.*, I.

<sup>101</sup> *SE/Co.*, I.

contraditório apresentava duas máximas que passaram a vigorar nos estabelecimentos de ensino alemães: uma delas exigia do educador a habilidade para reconhecer o mais depressa a principal aptidão do seu educando, de modo a concentrar sobre ele todo o empenho até chegar à maturidade e, por outro lado, que o educador tirasse proveito de todas as suas diferentes aptidões, no intuito de promover entre elas uma relação harmoniosa. Entretanto, ao serem apresentadas como opções de ensino, mostrar-se-iam díspares e potencialmente destrutivas quando vemos numa delas o propósito de centralização das forças [*Kraft*] do sujeito enquanto na outra a distribuição dessa disposição de modo amplo e periférico.

Em meio a isso, qual seria a melhor maneira de educar? Antes de mais nada, caberia ao verdadeiro educador descobrir a vivacidade [*Lebendigkeit*] e concomitantemente impedir durante seus ensinamentos que toda esta agisse de maneira destrutiva frente às demais forças. Assim, Nietzsche imaginava que o propósito de qualquer professor metaforicamente “consistiria principalmente em transformar todo homem num sistema solar e planetário capaz de revelar a vida, e em descobrir a lei da sua mecânica superior.”<sup>102</sup> Isso significa achar uma “máxima superior de educação”<sup>103</sup> que se permita controlar sem jamais ser controlada pelos interesses da economia e da ciência, coisa diferentemente praticada pelos falsos eruditos, a quem Nietzsche condenara por perverterem os autênticos valores da educação daquele tempo.

Ninguém pode construir no teu lugar a ponte que te seria preciso tu mesmo transpor no fluxo da vida – ninguém, exceto tu. Certamente, existem as veredas e as pontes e os semideuses inumeráveis que se oferecerão para te levar para o outro lado do rio, mas somente na medida em que te vendesses inteiramente: tu te colocarias como penhor e te perderias. Há no mundo um único caminho sobre o qual

---

<sup>102</sup> SE/Co., II.

<sup>103</sup> Para melhor entender o significado daquilo que seja uma “máxima superior de educação”, faço uma aproximação com a explicação de Frezzatti (*A Fisiologia de Nietzsche*, 2006, p. 58) sobre o termo *Erziehung*, ou seja, algo que jamais pode ser confundido com “habilidades técnico-científicas de resolução de problemas, com o conhecimento enciclopédico dos livros, com a falsa erudição dos escritos de artigos jornalísticos, com Filosofia que repete o pensamento dos outros, com saberes não criativos.” *Erziehung* no verdadeiro sentido da palavra tem em seu bojo o desejo de maturação, manifesto numa cultura dominante, que através de sua produção contínua permite o florescimento de homens dentro de uma cultura superior. FREZZATTI, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche.*, op. cit., p.58.

ninguém, exceto tu, poderia trilhar. Para onde leva ele? Não perguntes nada, deves seguir este caminho.<sup>104</sup>

Na tarefa de encontrar um educador e ao mesmo tempo filósofo, disposto a elevar os seus discípulos para além da exiguidade do presente, Nietzsche encontrou em Schopenhauer qualidades como a simplicidade e a honestidade, típicas daqueles talentos que conseguem ensinar para a vida. Semelhante a Montaigne, filósofo a quem Nietzsche também tanto admirava, Schopenhauer, além de honesto, soube ainda ser sereno e constante. Tratava-se de um filósofo honesto por falar e escrever por si mesmo; sereno por ter vencido pelo pensamento o que havia de mais difícil, e constante pela necessidade de resignar-se em certos momentos da vida. Graças a essa alegria e indulgência, conseguiu com simplicidade enfrentar as intempéries de um mundo que o contrariava. Conforme vimos, posição invariavelmente distinta a David Strauss que, segundo Nietzsche<sup>105</sup>, embora dotado de uma escrita alegre, tratava-se de um escritor medíocre, chegando a provocar aflição em seus leitores. Logo, a diferença de Schopenhauer em relação aos filisteus da cultura como Strauss consistia em sua notável capacidade de atender os quesitos suficientes que o tornava exemplo. Alguém que, distante da vaidade, buscou desprezar as castas acadêmicas, conservando um pensamento acima dos interesses de costume controladores da sociedade e do Estado.

Mas o que de fato tornou Schopenhauer alguém exemplar? Ora, a filosofia alemã manteve fortes elementos de uma ciência pura e, diante disso, houve levantes em defesa de um pensamento não mais preso a essas determinações do pensar. Via-se uma ciência preocupada com a fragmentação e a formulação de conceitos. Um pensamento em que fatalmente saia apenas a “campo para compreender somente este véu e estas cores, mas não o quadro” na sua totalidade. Por isso, pensar num movimento para além do conceito e dos ditames da razão, abstendo-se da separação, da análise e das catalogações corriqueiras da ciência consistiria na recorrência a grandes pensadores como Schopenhauer, além de outros como o poeta Hölderlin. Para Nietzsche, homens dispostos a se colocarem frente à imagem da vida assim

---

<sup>104</sup> SE/Co., I.

<sup>105</sup> SE/Co., II.

como frente à totalidade para então interpretá-la como própria totalidade e, desse modo, sem sucumbirem a qualquer método científico-filosófico impositivo da época em que pertenceram.

Analisando as formas de impulsos em condições de empenhar as grandes tarefas da humanidade, Nietzsche nos apresenta em *SE* o desenvolvimento histórico de três imagens que, apesar de estarem representadas de modos diferentes em cada propositura, de toda forma permitiriam vislumbrar a transfiguração de nossas próprias vidas. Seriam essas o homem de Rousseau, de Goethe e de Schopenhauer. A primeira imagem, sem dúvida, tende a produzir efeito nas grandes massas, provocando o aparecimento das mais violentas revoluções. Afinal, “em todos os abalos, em todos os terremotos socialistas, é sempre o homem de Rousseau que se agita como o velho Tífon sob o Etna”<sup>106</sup>. Bem ao oposto disso, a imagem de Goethe em nada ameaça. Nietzsche acrescenta representar um tipo humano em condições inclusive de sedar os sentimentos mais impulsivos e passionais do qual o homem rousseauísta mantém-se aprisionado. Por isso, o homem goethiano odeia a violência e as manifestações passionais, sendo uma espécie de força que nega pela doçura e bondade, mas que, em certa medida, também preserva e concilia. Por fim, a imagem de Schopenhauer é aquela que usa do sofrimento como forma de censurar sua vontade pessoal e para predeterminar a insurreição na intenção de alcançar a transformação do ser. Sua postura contraditória diante dos interesses vigentes da cultura moderna o torna sob as vistas mais preconceituosas alguém obscuro, por isso para muitos o homem schopenhauriano “parecerá sem dúvida mais com um Mefistófeles do que com um Fausto, pelo menos aos olhos míopes dos modernos, que percebem sempre na negação o sinal do Maligno.”<sup>107</sup>

Assumir para si o sofrimento voluntário da veracidade como proposto pelo homem de Schopenhauer remete a um sentido metafísico, interpretado de acordo com as regras de uma vida diferente; um significado asseverativo no entendimento mais abrangente da expressão, mesmo que as ações aparentemente levem à destruição e à quebra das leis atuais. “O animal mais

---

<sup>106</sup> *SE/Co.*, IV.

<sup>107</sup> *SE/Co.*, IV.

rápido que te levará à perfeição é a dor”<sup>108</sup>. Assim, o jovem Nietzsche cada vez mais circunscrevia a filosofia de Schopenhauer, referente ao tema sobre a negação da vontade. O autor de *Parerga* ressalta sua posição pessimista e solitária, colocando-se à margem da política estadista e dos interesses da economia burguesa. Em suas palavras:

Uma vida feliz é impossível; aquilo que um homem pode atingir de mais elevado é uma vida heroica [*heroischer Lebenslauf*]. É esta vida que leva aquele que, de qualquer maneira e em qualquer ocasião que haja, luta com enormes dificuldades por aquilo que de uma maneira ou de outra aproveita a todos e que acaba por vencer, mas que é mal ou de nenhum modo recompensado. No fim, ele permanece petrificado, como o príncipe do Rei Cervo do Gozzi, mas com uma nobre atitude e com um gesto magnânimo. Sua lembrança permanece e é celebrada como a de um herói; sua vontade, mortificada por toda uma vida de fadigas e pesares, de insucesso e de ingratidão do mundo, se dissolve no Nirvana<sup>109</sup>.

Ao acompanharmos a interpretação de Noéli Correia de Melo Sobrinho, vemos que dentre os mais importantes ensinamentos de Schopenhauer<sup>110</sup> é aquele de que a ideia do mal é condição essencial do mundo, sendo o horror e a injustiça produtos da vontade desmedida da natureza. Outro caro ensinamento originário do pensamento schopenhauriano seria a afirmação de que as dores e o sofrimento da existência podem nos educar. Nesta condição, isso significa que a dor causada pelas intempéries da vida conseguiria ter uma importante função pedagógica que, portanto, jamais poderia ser negada. Porém, guardada as devidas aproximações entre Nietzsche e Schopenhauer, cabe salientarmos aquilo que condiz à posição nietzschiana, que a condição trágica da existência humana jamais apresentou um paraíso nirvânico acessível pela negação da vontade, diferentemente da posição schopenhaueriana. Na verdade, Nietzsche enseja, quando utiliza parcialmente das ideias de Schopenhauer, se apoiar na defesa da possibilidade de a cultura

<sup>108</sup> Essa é uma citação extraída por Nietzsche (SE, 4) do *Mundo como vontade e representação*, 2, 726. No entanto, a frase não é de Schopenhauer, mas sim do filósofo medieval Mestre Eckart.

<sup>109</sup> SCHOPENHAUER, Arthur, 12a. In: “Sobre a afirmação e negação da vontade de vida”, publicado no livro: *Sobre o Sofrimento do mundo e outros ensaios*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2019, p. 117-118.

<sup>110</sup> MELO SOBRINHO. *Nietzsche e a Educação*, 2012, p. 22.

dar ao homem condição de elaborar novas configurações através da arte e, dessa maneira, compensando-o da condição irrecusável do sofrimento, assim como fizeram os antigos gregos. Em suma, apenas a cultura consegue reconciliar o homem com a natureza, transfigurando-a em produto da sua própria criação.

Inferimos que o pessimismo de Schopenhauer, que confirmou a falta de sentido metafísico da existência, infinitamente reclusa no domínio da vontade e, por efeito, sujeita à carência e à dor, jamais levou Nietzsche ao desestímulo e, tampouco à desistência. Em verdade, compreendemos que a concepção schopenhauriana acerca deste pessimismo provocado pelo irremediável problema do sofrimento o teria levado a admitir exatamente a real tragicidade da vida e, dessa forma, conseguido ultrapassar a visão cética e conformista que pudesse haver da constatação do absurdo da vida. Ao confessar o caráter múltiplo e variável da “unidade produtiva” em cada ser humano, ao decifrar a chance de transfigurarmos de maneira inesgotável a natureza, ao preservar uma compreensão de conjunto do mundo frente ao entendimento parcial e desiludido das ciências, Nietzsche reconhece no mesmo instante a necessidade de dar significado à vida por meio da cultura, que é, assim sendo, inconformidade e transfiguração: posição certamente contrária à confiança do Estado e contra o utilitarismo que pretendia fazer da cultura algo rentável quando à mercê dos interesses de uma mentalidade burguesa.

O objeto de resistência do homem diante do seu tempo oferece de início a ideia de que a educação deve irremediavelmente tratar de questões pertinentes à moral sem nunca vir a distanciar-se dessa concepção de valores. Na verdade, é certo concordar que, nesse aspecto, Nietzsche jamais se identificou por inteiro com os elementos teóricos que constituem a filosofia schopenhaueriana<sup>111</sup>. Seu interesse, acima de qualquer outra coisa, foi a maneira como Schopenhauer enfrentou a época em que viveu, o seu afastamento proposital e seguro do ambiente acadêmico, a sua indiferença no tocante aos interesses do Estado e da Igreja, o seu julgamento aos filisteus da cultura, a sua lisura, a sua autenticidade e o seu heroísmo. Com efeito, a

---

<sup>111</sup> Cf. Julio Quesada: *Un Pensamiento Intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*, 1988, p. 253.

importância com que Nietzsche expõe acerca do tema das questões morais é precisamente proporcional ao interesse com que se dedica ao tema da cultura.

Apesar das duras críticas à filosofia de Schopenhauer a partir de *Humano, demasiado humano, um livro para espíritos livres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*) ter consolidado a ruptura com a concepção do espírito trágico promovida durante os escritos do jovem Nietzsche, percebemos, no entanto, que mesmo após alguns anos as considerações nietzschianas a respeito da postura do homem Schopenhauer preservou-se respeitosa. A prova disso está na *Genealogia da Moral, uma polêmica* (*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*), obra de 1887 em que, mesmo após alguns anos, Nietzsche mantém na imagem de Schopenhauer o espírito firmado em si mesmo; o “homem cavalheiro de olhar bronze”; alguém que teve coragem bastante para ser ele mesmo, sabendo tirar proveito da solidão, sem sucumbir aos desejos do Estado ou da religião. A força de Schopenhauer, para Nietzsche<sup>112</sup>, estaria no costume de refletir acerca das diferentes questões da existência de maneira independente, levando-o à solidão.

Possuidor de uma dualidade<sup>113</sup> da qual por um lado detinha uma parte do seu ser realizada e conhecedora da força que possuía, mantendo-a com grandeza e dignidade, já por outro lado, era acometido por uma certa nostalgia, talvez originada da consciência de pertencer a um mundo marcado pelo sofrimento. Diante da parte obscura da personalidade schopenhaueriana, Nietzsche alerta para os três perigos que o filósofo de *Parerga e Paralipomena* enfrentou: o primeiro deles seria o de desafiar tudo aquilo que acomete o espírito humano com a covardia e a melancolia. É preciso reconhecer as misérias, as carências e os limites que circundam a existência, para então descobrir os melhores remédios e as melhores consolações para a vida. O segundo perigo resulta da perda de sentido da verdade dialética. Nietzsche nos diz que muitas coisas seriam aperfeiçoadas caso levássemos em consideração a subjetividade ou aquilo que estivesse acima dos limites da razão. Trata-se do perigo do homem sucumbir aos ditames da ciência, sujeitando-se às suas verdades intransigentes e universais. Por fim, o terceiro perigo tem a ver com o

---

<sup>112</sup> GM, 5, 3.

<sup>113</sup> SE/Co., III.

endurecimento do intelecto e da moral. Para Nietzsche<sup>114</sup>, esse foi um dos maiores perigos que Schopenhauer enfrentou, pois, diante dos limites dos dons e do querer moral, todo homem tende ao risco da nostalgia e da melancolia, o que o tornaria nocivo, improdutivo e inútil.

Para melhor combater a cada um desses perigos, Schopenhauer se levantou contra a época em que viveu, exortando de si qualquer coisa que pudesse enfraquecê-lo. “Ele purificou e curou seu ser e se reencontrou na saúde e na pureza que lhe pertenciam”<sup>115</sup>. Por conta desse exemplo de superação, Nietzsche o considerava como verdadeiro espelho capaz de resistir a um mundo onde os homens mantinham-se reféns da cultura moderna. Sendo assim, haveriam mais coisas elevadas e puras a serem almejadas e conquistadas; coisas certamente acima dos interesses econômicos, religiosos ou políticos, comuns daquele tempo em que se fomentavam a rapidez e a praticidade como forma de conduzir o homem a uma vida estável e feliz.

Portanto, o egoísmo da ciência, proveniente dos supostos servidores da verdade, trajados como eruditos e filisteus da cultura, incapazes de lidar com a aridez e o horror do destino, precisaram disfarçar o sofrimento da existência elaborando falsos mecanismos que pudessem alargar a vida e, assim, dando-a a impressão de felicidade. Pseudo-intelectuais, cuja pequenez e vulgaridade dos pensamentos os levaram a detestar os verdadeiros ensinamentos filosóficos. Em síntese, nenhum comerciante, funcionário público, erudito e, tampouco, filisteu da cultura eram capazes de compreender os propósitos de uma cultura superior, pelo motivo de estarem mancomunados com objetivos inteiramente avessos a ela. Para tanto, a superioridade da cultura depende, segundo Nietzsche, da reinvenção do homem, aprendendo a criar novas metas, novas instituições de ensino e revendo as percepções que outrora promoveram a cultura. Nas palavras do filósofo:

E como vê o filósofo a cultura em nosso tempo? (...) Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na constante velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade (...). As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laissez-faire*,

---

<sup>114</sup> SE/Co., III..

<sup>115</sup> SE/Co., III.

estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa.<sup>116</sup>

A educação nesses novos tempos dava sinais do seu comprometimento com a civilização, orientada pela ciência e o mundo moderno em geral. Processo pelo qual a exigência da rápida maturação dos jovens e seu fiel compromisso à política estadista e ao maior ganho possível de dinheiro pareciam ter se consolidado enquanto ideário de vida. Diante disso, não era nenhuma novidade constatar que os estabelecimentos de ensino deveriam preparar apenas para esta nova realidade de trabalho, perscrutando as novas tecnologias a serviço da economia e do Estado. Era a crescente do ensino técnico-científico em detrimento da formação neohumanista, razões que motivaram o questionamento de Nietzsche e de Schopenhauer a essa aceitação irrestrita e irrefletida dessa nova mentalidade.

O Estado, declara Nietzsche<sup>117</sup>, mesmo divulgando em alto e bom som seu empenho para servir de melhor grado à cultura, jamais pretenderia conquistar outra finalidade senão aquela de beneficiar a seus próprios intentos. Portanto, o filósofo alemão entende essa instituição como “a mola de ferro que impele o processo social”<sup>118</sup>, impedindo a manifestação de impulsos artísticos singulares, em que possivelmente poderia surgir o gênio e com ele a chance da revitalização da cultura superior.

Ao vermos os perigos pelos quais Schopenhauer enfrentou e habilmente se defendeu, como o isolamento, o desalento da verdade e o abatimento, percebemos sua “unidade inconcebível e indestrutível”<sup>119</sup>. Unidade essa que revela a força e a resistência do seu ser, lhe permitindo exhibir-se como uma aspiração que educa. Inferimos desse exemplo a importância da presença de mestres que possam auxiliar na condução rumo ao fortalecimento da cultura, alcançando assim a realização da natureza do homem. Os jovens discípulos, de natureza ainda tola e perdida, devem ser orientados e educados para somente este propósito: realizar a natureza que há dentro deles, movendo-se

---

<sup>116</sup> SE/Co., III.

<sup>117</sup> SE/Co., V.

<sup>118</sup> CP, 3. *O estado grego*.

<sup>119</sup> SE/Co., II.

na direção do homem superior através do “amor” sem jamais sucumbir-se à moral ou às instituições que se oponham à cultura superior.

Porém, reforçamos que a figura de Schopenhauer é merecedora de tais elogios quando restrita à perspectiva do educador. De tal modo, Nietzsche, conforme veremos em outro capítulo, jamais deixou de reconhecer alguns problemas na filosofia schopenhaueriana. Portanto, o desafio seria retirar da imagem do homem uma postura em condições de manter-se imune aos interesses da religião, da economia e do Estado, inovando um ciclo de interesses que servisse de referência para uma nova forma de educar. Nesse caso, colocar a si mesmo a tarefa de se elevar através de uma educação [*Erziehung*], a fim de não correr os riscos de uma condição limitada, denunciada por autores como Goethe<sup>120</sup>. Para tanto, era preciso buscar homens verdadeiros, sendo pensados pelas imagens do filósofo, do artista e do santo. Personagens que, segundo Nietzsche, representariam um motivo de alegria para a natureza, pois dentro dessas constituições, ela concluiria ter cumprido com a sua finalidade.

Os homens verdadeiros, aqueles que não são mais animais, os filósofos, os artistas e os santos; logo que eles aparecem – e com este aparecimento – a natureza que jamais dá saltos dá o seu único salto, e este é um salto de alegria, pois pela primeira vez, ela percebe que chegou à sua finalidade, lá onde compreende que deve desaprender a procurar fins e onde foi colocada num posto muito alto no jogo da vida e do devir. Ela se transfigura com este conhecimento, e no seu rosto manifesta o doce enfado da noite, aquilo que os homens chamam de “beleza”.<sup>121</sup>

De tal modo, a tarefa primordial da cultura seria a de incentivar o nascimento do filósofo, do artista e do santo, trabalhando assim para a

---

<sup>120</sup> Nietzsche aqui faz referência aos *Anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, livro VI, *Confissão de uma bela alma*. Nessa passagem, Goethe escreve que o “o homem nasceu para uma condição limitada; ele é capaz de compreender objetivos simples, próximos, determinados, e se acostuma a usar os meios que estão imediatamente ao alcance de sua mão; mas, tão logo ultrapasse este limite, já não sabe nem o que quer nem o que deve fazer, não importando absolutamente que se distraia com uma multidão de objetos ou que seja lançado fora de si pela grandeza e pela dignidade destes objetos. Para ele, é sempre uma infelicidade almejar qualquer coisa com a qual não pode se ligar por uma atividade espontânea e regular”.

<sup>121</sup> SE/Co. V.

realização [*Vollendung*] da natureza. Nietzsche<sup>122</sup> esclarece que, assim como a natureza necessita do filósofo, ela também precisa do artista, afinal “todos os experimentos da natureza só têm sentido na medida em que o artista advinha finalmente seus balbucios, vem a seu encontro no meio caminho e exprime o que ela tem verdadeiramente desejado dizer com estas coisas”<sup>123</sup>. Sobre a importância do santo, vemos como explicação a figura de uma personagem cujo eu encontra-se inteiramente dissolvido, alguém capaz de sublimar o sofrimento, deixando de senti-lo na individuação para senti-lo pela compaixão, a igualdade, unindo-se a tudo que vive. A natureza carece da figura do santo, aquele “em quem se conserva o milagre de metamorfose, a quem o jogo do devir não alcança jamais esta humanização final e suprema à qual toda a natureza aspira e conspira para se livrar de si mesma”<sup>124</sup>.

Em linhas gerais, *SE* possui seguramente uma extensão política, no instante ao qual se mostra como oposição frente aos interesses e valores dominantes das instituições do seu tempo. Mas não somente isso, uma vez que ainda desenvolve uma nova concepção acerca da imagem de princípios que o fez executar uma “revolução do espírito”, algo que Nietzsche jamais abandonou ao longo da sua vida<sup>125</sup>. “Portanto, é ridículo imaginá-lo (Schopenhauer) ensinando numa universidade atual”. Schopenhauer destinava seu saber aos homens mais vividos, bem como sua filosofia pessimista jamais foi dirigida aos homens do presente: “estes só fariam introduzir aí as suas insatisfações, para retirá-las logo em seguida, acreditando ter refutado o filósofo”<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> Novamente, Nietzsche recorre a Goethe na intenção de explicar a importância do artista. Ambos concordam, o que ao meu ver também se insere a Hölderlin, que “a *causa finalis* dos conflitos do universo e da humanidade é a poesia dramática. Pois, senão, não há absolutamente nada a extrair disso” (Carta de Goethe a Charlotte von Stein de 3 de março de 1785).

<sup>123</sup> *SE/Co.*, V.

<sup>124</sup> *SE/Co.*, V.

<sup>125</sup> Cf. ANDLER, op. cit., I, p. 518.

<sup>126</sup> *FP*. 28[6] 1878.

### 1.5 Balanço sobre a relação entre a cultura e o Estado

Nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, nos *cinco prefácios* e na primeira e na terceira das *Considerações extemporâneas*, ocupamo-nos em analisar o diagnóstico do qual Nietzsche dispôs-se a tratar sobre os efeitos do Estado alemão na educação [*Erziehung*], na formação [*Bildung*] e na cultura [*Kultur*]. Como vimos, o filósofo fez duras críticas a esse Estado, naquilo que se referia a seu autoritarismo, à sua idolatria e suas diferentes formas de manipulação. Todavia, considerando as características de qualquer Estado moderno, sinceramente, parece difícil fugirmos da concepção weberiana desta instituição política que, orientada por um governo soberano, reivindica o monopólio do uso legítimo da força física em certo território<sup>127</sup>. Ora, como pensarmos numa instituição política de amplo e irrestrito domínio do seu território e de seus cidadãos e que ao mesmo tempo permita-se expressões tão singulares a ponto de descaracterizar-se enquanto Estado? Em vista desta improvável contradição, é certo inferirmos que Nietzsche era a favor da extinção do Estado? Certamente que não. Em diversas passagens, jamais podemos identificar algum argumento a favor disso e, tampouco, conforme vimos na primeira seção, qualquer ataque contra a expansão das escolas técnicas. Porém, a crítica nietzschiana tem como alvo a deficiência da formação, a partir do instante em que os ensinamentos ginásial e universitário passaram a ser vistos como profissionalizantes. Desse modo, não seria a perseguição implacável à política de ensino, bem como o aniquilamento do Estado, que resolveriam o problema da educação daquela época. Assim, Nietzsche buscou inspiração na cultura grega por considerá-la capaz de realizar no homem o exercício pleno de suas funções, desenvolvendo concomitantemente as virtudes a fim de atingir a excelência (*areté*).

É bem certo que o jovem Nietzsche tece vários elogios ao modelo de Estado concebido no período clássico dos gregos. Se, nas obras que foram tratadas neste capítulo, o filósofo não mediu esforços para desqualificar o Estado moderno por conta do seu autoritarismo e ingerência na condução da autêntica educação e cultura alemãs, é bem certo que naquilo que concerne ao

---

<sup>127</sup> Cf. WEBER, Max. *Ciência e Política*, 1970, p. 56.

estado grego, ele o enxergou como meio pelo qual a natureza se presta para originar a sociedade e a cultura. Nesse instante, notou-se “a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado”<sup>128</sup>. Por isso, os gregos, diferente dos modernos, entenderam a dinâmica desse processo. Foram os gregos, através do “instinto de direito popular”, que denunciaram a origem da vida social pelo uso da força e da sobreposição dos fortes aos fracos, portanto, algo jamais concebível pelo consentimento ou pela concordância mútua dos cidadãos, conforme defendido pela visão contratualista de autores como Rousseau. Como o filósofo alemão esclarece:

Quem não pode refletir sem melancolia sobre a configuração da realidade, quem aprendeu a compreendê-la como sendo o nascimento contínuo e doloroso daquele homem cultural emancipado em cujo serviço todo resto tem de consumir-se, também não será mais enganado pelo brilho mentiroso que os modernos estendem sobre a origem e significado do estado. O que mais o estado pode significar para nós, senão o meio com o qual o processo social descrito anteriormente é levado adiante, sendo garantida sua duração sem entraves. O impulso para a sociabilidade ainda pode ser muito forte nos homens isolados, mas a mola de ferro do estado oprime tanto as massas mais numerosas que agora aquela separação química da sociedade precisa ser produzida, acompanhando sua nova construção piramidal. De onde surge, porém, este poder súbito do estado, cuja meta está além do exame e além do egoísmo do homem singular? Como se gerou o escravo, a toupeira cega da cultura? Em seu instinto de direito popular, os gregos o denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: “O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”.<sup>129</sup>

Por essa constatação, não é demais supor que as considerações do jovem Nietzsche nos levam à conclusão de uma natureza que não apenas seleciona e privilegia alguns homens, como em contrapartida, destina os demais a demasiada subordinação e a domesticação [*Zähmung*]. Eis aquilo

---

<sup>128</sup> CP. *O estado grego*.

<sup>129</sup> CP. *O estado grego*.

que pertence “à essência de uma cultura”<sup>130</sup>. Contudo, por meio do compromisso da massa, é possível fazer surgir “um número limitado de homens olímpicos”<sup>131</sup>, bem como “a produção de um mundo artístico”<sup>132</sup>. Seria esta a condição para florescer o gênio, razão pela qual insistimos na precaução de uma leitura na qual Nietzsche jamais propôs, que é a extinção do Estado e, tampouco, a condenação dos estabelecimentos de ensino tecnicista e tradicionais. Afinal, a subserviência e a utilidade conforme vistas neste propósito de ensino, propiciariam as condições para o desenvolvimento de uma educação [*Erziehung*] alinhada aos interesses de uma formação [*Bildung*] e de uma cultura superior [*Kultur*], no entanto, garantida apenas a pouquíssimos homens.

Todavia, é preciso lembrar que a exaltação que Nietzsche fez da cultura helênica guarda os devidos limites, considerando as críticas feitas por ele aos grandes nomes dessa cultura como Eurípedes, Sócrates e Platão. Veremos no próximo capítulo a reivindicação do filósofo alemão pela reconciliação entre a filosofia e o sentido histórico que se proponha a dar valor à vida. O saber filosófico enquanto exercício capaz de introduzir novos valores, de criar conceitos com base no contato com o mundo no qual o homem esteja inserido. Para isso, o filósofo entendeu como necessária novamente a exigência crítica, a fim de denunciar o problema do sentido histórico hegeliano no qual a cultura moderna estava apoiada.

---

<sup>130</sup> CP. *O estado grego*, p. 16.

<sup>131</sup> *Idem.*

<sup>132</sup> *Idem.*

## CAPÍTULO 2

### O SENTIDO HISTÓRICO COMO REVITALIZAÇÃO DA CULTURA

“Pensar o passado para compreender o presente e idealizar o futuro.”  
(Heródoto)

No capítulo primeiro, nos preocupamos em reconstruir as bases de Nietzsche referente ao problema da cultura e da formação [*Bildung*] na Alemanha do século XIX. Vimos com o advento da modernidade que o intervencionismo na cultura, promovido pelo Estado alemão, comprometeu cada vez mais o florescimento de homens superiores. Não tão diferente das obras nietzschianas até aqui estudadas, o segundo capítulo manter-se-á sob o mesmo viés crítico na intenção de analisar a questão sobre o real sentido histórico para a vida e, dessa maneira, denunciar as falsas aplicações históricas proveniente dos filósofos da história ou dos filisteus da cultura<sup>133</sup>. Conferimos já no prefácio da *Segunda Consideração Extemporânea: Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida (Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)*, o quanto o filósofo e filólogo<sup>134</sup> alemão rejeitou o intelectualismo raso desses falsos eruditos, pois, para ele, costumeiramente se contrapunham ao desenvolvimento da cultura superior. Homens cujo tratamento histórico se

---

<sup>133</sup> Tal como Céline Denat (*A filosofia e o valor da história em Nietzsche*. Uma apresentação das *Considerações Extemporâneas*), concordo que tanto em adicionar *David Strauss*: confessor e escritor, quanto em *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida* marcam Nietzsche numa posição por meio de um impiedoso ataque ao estilo de vida moderno, até então tratado por muitos estudiosos como “vitorioso e unânime no centro da cultura atual”. O que temos aqui é, antes, uma clara denúncia da supervalorização da “cultura histórica” e, de forma geral, do conhecimento histórico equivocadamente tratado como sinônimo da “cultura superior”.

<sup>134</sup> É importante destacar o uso da filologia, uma vez que para Nietzsche esse estudo é a “maneira de transmitir conhecimentos sendo a expressão exata de uma concepção dominante sobre o melhor método de educação. Este pensamento contém dois princípios. Primeiro: qualquer educação superior deve ser histórica; segundo: por ser clássica, a história grega e romana é diferente de todas as outras. É assim que o especialista desta história torna-se professor. Aqui, em vez de referir-se ao primeiro princípio, a saber, se uma educação superior deve ser histórica, nossa análise incide sobre o segundo: em que medida esta história é “clássica”? (II, 2, 7 [6]). Pode-se ainda acrescentar que a filologia “exerce uma função extemporânea, ou seja, age contra o tempo, portanto, sobre o tempo e, sejamos otimistas, em benefício de um tempo por vir.” (*HL/Co*. Ext. II, Prefácio).

resumiu ao simples saudosismo do passado, incapazes de promoverem qualquer articulação com os fatos da vida presente.

## 2.1 Nietzsche contra o historicismo hegeliano

Com base em nossa investigação, vê-se que o jovem Nietzsche analisou os intentos de uma busca irrefreável pela verdade como o fundamento de toda vida em comum, mesmo que historicamente fosse possível identificar as mentiras de muitas narrativas históricas, a exemplo dos mitos que jamais existiram. Contudo, certas mentiras não poderiam resultar num sério prejuízo histórico, pois, além da incomensurabilidade de alguns fatos, impossíveis de serem objetivamente narrados, em muitas ocasiões seu encantamento e a sua beleza conseguiriam justificar tamanha sublimidade, isto é, uma expressão artística fundamental para dar sentido à vida.<sup>135</sup> Logo, o sentido histórico apresentado pelo filósofo alemão é considerado como coisa inovadora, já que além de estar desprovido do implacável instinto da verdade, propõe-se a visitar o passado, aproximando-o então do presente sem que em momento algum a arte pudesse ser constrangida ou sufocada.

Nesse sentido, notamos que a *Segunda Extemporânea* se revela como uma crítica ao historicismo de Hegel e aos seus seguidores<sup>136</sup>, bem como a

---

<sup>135</sup> Vemos nessa passagem que os estudos de Nietzsche tiveram influência do historiador alemão Bertolt Georg Niebuhr (1776-1831), autor da obra *História Romana*, na qual considera a aproximação de acontecimentos lendários com os fatos históricos apresentados por Tito Lívio. Ao que parece, Nietzsche justifica a intenção de Niebuhr por entender que todo grande acontecimento histórico deriva de uma atmosfera “a-histórica” e, dessa forma, conseguindo alcançar o “supra-histórico” (*HL/Co. Ext. II*, p. 77). Tais termos que serão devidamente trabalhados mais adiante nesse capítulo.

<sup>136</sup> Para Gérard Lebrun (*O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.43), a crítica de Nietzsche à Hegel se revela como um plano para compreender originalmente a história hegeliana, embora eu acrescente que, além disso, significaria também marcar posição de forma contundente, em condições de denunciar os rumos do pensamento europeu, até então concordante com a aparente invencibilidade das ideias hegelianas. De acordo com Lebrun, é mediante a polêmica inicial lançada por Schopenhauer que Nietzsche terá conhecimento da filosofia de Hegel, já que o autor de *O mundo como vontade e representação* definira o hegelianismo como “grosseiro e banal realismo que toma o fenômeno, às formas de que ele se reveste, aos acontecimentos por meio dos quais ele se manifesta.” (SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, PUF, p. 1182). O autor francês considera que Nietzsche utiliza o mesmo rigor das palavras ao criticar o historicismo e o hegelianismo, teorias que incomodamente expressavam “um pedantismo universitário” a ser refreado. Entretanto, vale destacar que Schopenhauer se tornou apenas ponto de partida, pois Nietzsche deixará de

condenação do cientificismo da história. Veremos que o tratamento contra a filosofia hegeliana da história se fundamenta em razão da conformidade ao presente e também devido à sua teleologia idealista<sup>137</sup>. Diferentemente do desejo exacerbado pela verdade universal, defendido pelos hegelianos e pela ciência, Nietzsche acreditava que o critério para o sentido histórico é a vida [*das Leben*]. Diante disso, cabe através desses estudos verificar por meio da história um sentido capaz de gerar afirmação à vida, ou de simplesmente enfraquecê-la. Isso nos leva à interpretação nietzschiana acerca da duplicidade contida no valor histórico da modernidade: de um lado, algo de estímulo à ação e à criação e, do outro, o excesso negativo, paralisante e empobrecedor à cultura.

Certamente, temos necessidade de história, mas, ao contrário, não temos necessidade dela do modo como tem o ocioso refinado dos jardins do saber, por mais que este olhe com altaneiro desdém os nossos infortúnios e as nossas privações prosaicas e sem atrativo. Temos necessidade dela para viver e para agir, não para nos afastarmos comodamente da vida e da ação e ainda menos para enfeitar uma vida egoísta e as ações desprezíveis e funestas. Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva à vida. Mas, logo que se abusa da história ou que lhe atribuímos muito valor, a vida se estiola e se degenera; e este é um fenômeno do qual é agora preciso, por mais doloroso que possa ser tomar consciência, examinando alguns sintomas muito evidentes da nossa época.<sup>138</sup>

Diante disso, qualquer estudo histórico jamais deveria estar concentrado na tarefa efêmera de produzir conhecimentos a serviço de uma cultura

---

seguir-lo durante sua crítica a Hegel, cujo evolucionismo e o próprio hegelianismo serão combatidos pela arte “que permitirá que o homem moderno pare de se considerar um juguete do ‘eterno devir’”(LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética.*, op. cit., p.44).

<sup>137</sup> Para Itaparica (ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche e o sentido histórico*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 2019, p.81-82), Nietzsche, ao tratar sobre o “sentido histórico” no primeiro período de sua obra, faz referência antes de tudo “à concepção moderna de história, predominante no século dezenove e generalizada com o conceito ambíguo e problemático de historicismo: a tentativa de criar uma ciência objetiva dos fatos passados e de compreender todo fenômeno passível de conhecimento, sob o viés da história, entendida muitas vezes como um progresso contínuo teleologicamente orientado. Antes de um método, o sentido histórico se apresenta como uma tendência, uma atitude diante da vida, uma concepção do próprio saber. O que caracteriza a modernidade, para Nietzsche, é a consciência da historicidade de seus atos e a submissão do homem à história. Elevada à condição de ciência, a história passa a almejar uma positividade que exclui toda contingência. Alcançada a forma última de inteligibilidade dos fatos, elimina do homem a ação, confina-o no passado e impede tanto um presente autêntico quanto toda esperança de futuro.”

<sup>138</sup> *Co. Ext. II*, 1.

decadente. Ao contrário, é preciso impulsionar as ações daqueles que buscam no passado a referência necessária para construir o futuro, promovendo assim um saber histórico de estreita relação com a vida [*das Leben*]. Não obstante, todo aquele que explora em demasia o passado, desprezando por conta dessa exploração as ações do presente e do futuro, fará então com que o historicismo moderno se torne danoso para a saúde e para a vida. Diferentemente desse entendimento, porém, tratarmos o passado histórico com a visão concomitantemente posta no presente e no futuro nos permitirá enxergar a verdadeira utilidade do sentido histórico à vida dos homens e da cultura.

Ao que parece, Nietzsche, desde as *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e a *Primeira Consideração Extemporânea*, denuncia o tratamento dado à história pelos “filisteus da cultura”, por conta de perderem de vista a habilidade de articular os fatos históricos do passado com os acontecimentos do presente. A investigação histórica, portanto, não deveria jamais se restringir à mera diversão ou saudosismo de tudo aquilo que já se passou, já que também deve, acima de qualquer outra coisa, esforçar-se em promover uma ação transformadora e criativa daquilo que se passou na intenção de gerar esperanças para o futuro. Todavia, quando existe o exagero dessa visita ao passado, sempre que essa medida extrapola o seu sentido, isso tende a ignorar o presente e qualquer chance de expectativas para o futuro.

A preocupação de Nietzsche teve a ver com os avanços da cultura moderna e o quanto despertavam o orgulho entre os alemães assim como o interesse de registrarem seus principais momentos somente pela atenção à cultura histórica [*Historische Bildung*]. Essa febre histórica [*Historische Fieber*] que atendia os desígnios da corrente hegeliana, entretanto, passou a se defrontar com as duras críticas de Nietzsche, que entendeu sua época, conforme já dissemos, como sendo a responsável pelo aprofundamento no declínio da cultura alemã. A fim de sustentar as ideias contidas na sua *Segunda Consideração Extemporânea*, o filósofo e filólogo alemão reiterou-se dos mesmos parâmetros da cultura grega, incluindo juntamente ao começo desta obra as ideias de Goethe, além de outro componente, segundo Nietzsche, capaz de realçar a vida afastando os homens da “tristeza e do

sofrimento”. Tal consideração está na “tese do esquecimento”, extraída do pensamento do poeta Leopardi<sup>139</sup>.

Antes de tratarmos da doutrina do esquecimento, chamamos novamente atenção para as considerações hegelianas acerca da história. Para Hegel, os fatos históricos devem estar de acordo com tudo aquilo que seja rico em acontecimentos e, por conseguinte, em profundas lembranças. Com isso, o historicismo hegeliano entende que os grandes feitos do passado só podem ser lembrados devido à notoriedade conquistada através do sucesso de suas ações. A exemplo disso, teríamos a vitória do cristianismo sobre o mundo antigo<sup>140</sup>, além dos avanços da ciência nos últimos séculos, o que para os olhos da cultura moderna tornaram-se provas incontestáveis da superioridade do espírito [*Geist*] alcançada no decorrer da história. Desse modo, Hegel nos mostra que o progresso da história universal surge “avançando do imperfeito ao mais perfeito”<sup>141</sup> tendo como meta chegar à “liberdade do sujeito”, e que este tenha sua consciência moral e sua moralidade, que se proponha a fins universais e os faça valer, que o sujeito tenha um valor infinito e chegue também à consciência deste extremo”<sup>142</sup>.

Temos aqui outra questão fulcral que distingue as considerações sobre a história existentes em Nietzsche e Hegel. Não diferente dos estudos de Carlos A. R. Moura, concordamos que Nietzsche teceu duras críticas à “idolatria dos fatos”, para ele existente na tese hegeliana. Ou seja, ao invés do simples contentamento com as memórias antigas, o europeu, sob a orientação da corrente hegeliana, desejava uma consciência histórica que se revelasse como uma vontade do futuro<sup>143</sup>. Assim, o Estado passou a enaltecer os grandes

---

<sup>139</sup> Giacomo Leopardi, poeta italiano cuja negatividade e incredulidade vista em alguns dos seus poemas o transformou para muitos estudiosos numa espécie de tradutor das vicissitudes humanas.

<sup>140</sup> A fim de entender isto, Hegel mostra o Antigo Oriente como a primeira época, também infantil, na qual os homens viviam. Em seguida, veio a segunda fase do espírito que representa a separação e a “reflexão do espírito sobre si. Nesse caso, se o Oriente corresponde à fase da infância, o mundo grego seria então a juventude enquanto que os romanos representavam a fase viril. Já na fase germano-cristã, os dois momentos anteriores são conciliados, culminando na unicidade do seu conceito, anteriormente separada, mas agora tornando-se o cristianismo algo tão conclusivo quanto vitorioso em relação às diferentes épocas do passado. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1953, p. 28.

<sup>141</sup> *Idem.*, p.129.

<sup>142</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal.*, op. cit., p. 50.

<sup>143</sup> MOURA, Carlos Alberto de. *Nietzsche: Civilização e Cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p.161.

feitos históricos, incluindo-os em seus discursos de projeção aos novos tempos, para então justificar que somente no futuro poderia se reconhecer o que estivesse sendo feito no presente. Aguardava sempre que o futuro conferisse aos acontecimentos da atualidade um direito histórico, crendo, dessa forma, que a história [*Geschichte*] fosse o tribunal a julgar em última instância.

Podemos deduzir que no século XIX predominou a certeza de que somente os fatos bem sucedidos teriam o direito de serem imortalizados na história, algo, segundo Moura<sup>144</sup>, semelhante àquilo visto na origem do darwinismo através da seleção natural: a sobrevivência de algumas espécies remete sua superioridade frente àquelas que não resistem. Ora, indubitavelmente o cientificismo e a ideia de progresso, disseminados pela cultura moderna, trouxeram não apenas o sentido de esperança como ainda de segurança do homem europeu de estar no rumo certo da plena conquista de suas aspirações. Nietzsche, no entanto, nos alertou para os riscos dessa idolatria da força vitoriosa, pois nela conteria a presunção de se considerar que toda realidade, por tratar-se de coisa racional, remeteria a tudo aquilo que estivesse fora da memória histórica como uma forma de existência injustificada. Para o filósofo, essa afirmação, diferentemente dos mitos e das fábulas lendárias, consistiria, sim, numa mentira perigosa, já que quando uma ideia de sucesso e de valor se atribui como sinônimo de justiça, irremediavelmente se confirma a superioridade de uma cultura, sem que a mesma esteja devidamente avaliada.

Já de acordo com Melo Sobrinho, o método hegeliano<sup>145</sup> baseado no entendimento histórico costuma ser revelado pelos conceitos dos quais o homem da história dialeticamente produz. O historicismo de Hegel, entretanto, atua com conceitos e intervenções que o jovem Nietzsche passou a questionar, a exemplo das noções de “totalidade, unidade, identidade de pensamento e ser, as ideias de causalidade e fim e a crença no progresso e na evolução”<sup>146</sup>. Todas pertencentes ao arcabouço de conceitos dos quais o historicismo pretende justificar o processo histórico e o trajeto traçado pelo Espírito até

---

<sup>144</sup> *Idem.*, p.162-163.

<sup>145</sup> MELO SOBRINHO. *Escritos sobre a história*, 2003, p. 35-36.

<sup>146</sup> *Id.*, p.35-36.

alcançar sua total objetivação no mundo. Para os hegelianos, é necessário compreender a finalidade existente na história: o domínio da razão sobre o mundo, a inteligibilidade da providência entendido como a história do Espírito se reconciliando com o tempo e com o mundo. O Espírito, cuja objetivação e domínio de sua temporalidade marcha progressivamente rumo à própria realização, sendo esse o fim último da história, momento este em que o ser finito também se reconciliará com o Espírito absoluto no Estado moderno.

## 2.2 Sobre a doutrina do esquecimento

Conforme vimos, Nietzsche reconhecia nas considerações hegelianas acerca da cultura histórica uma idolatria de imensurável equívoco, pois, se para os hegelianos tudo aquilo que escapa da memória histórica é também considerado infrutífero ou injustificável, nosso filósofo<sup>147</sup>, ao contrário, entendia o esquecimento como uma força plástica [*plastische Kraft*]<sup>148</sup> capaz de reavivar o homem de forma física e espiritual, transformando e assimilando as coisas do passado, curando as feridas e reparando as inúmeras perdas causadas pelo tempo. Nesse sentido, para Nietzsche, mesmo do alto das grandes conquistas, o homem possui inveja dos animais, pelo fato de estes serem mais capazes dessa habilidade do esquecimento [*Vergessenheit*]. Seres que, diferentes de

---

<sup>147</sup> *Co. Ext. II*, 1.

<sup>148</sup> Antes de prosseguir com o estudo do “esquecimento”, é preciso entendê-lo como um uso que se adequou às diferentes fases da filosofia nietzschiana. A exemplo disso, na *Segunda Consideração Extemporânea*, considero a ideia de esquecimento similar àquilo que foi escrito por Nietzsche em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, de 1873. Considerando não apenas a proximidade dos períodos em que as obras foram escritas, o que a meu ver inviabiliza qualquer oscilação radical do termo, percebo ainda nas duas produções a ideia de esquecimento concernente ao desgaste das impressões ocorridas no passado, vinculando-se apenas à ausência de lembranças ou da ação do tempo acerca do que é passivo de se desgastar, ademais, ausente de qualquer aprofundamento de ordem científica. Definição, dessa vez, distinta do sentido de “assimilação psíquica” contido em *Genealogia da Moral*, de 1887. Para Maria Cristina Franco Ferraz (*Nietzsche: esquecimento como atividade*, p. 28), já na primeira dissertação da *Genealogia* o esquecimento assume o papel de atividade essencial, pois não apagaria as marcas criadas pela memória, porém, na verdade, sua tarefa seria a de inibir qualquer fixação. Essa nova leitura faz entender a memória como uma “contra faculdade” [*ein Gegenvermögen*], muitas vezes estando à frente do esquecimento, dificultando sua atividade primordial. Desta vez, o esquecimento se apresenta dentro de uma explicação de caráter psicofisiológico, por isso tratando de modo sistemático o sentido de “digestão”, ao propiciar o alívio quando limpa e restaura a saúde psíquica. Diante disso, a *Genealogia da Moral* possui uma abordagem sobre o esquecimento de caráter científico e mais aprofundado, diferindo-se por conta desse rigor metodológico das considerações dadas ao termo quando escritas na juventude.

nós, encontram-se notavelmente destituídos da consciência perturbadora e, por isso, incapazes de sofrerem qualquer aflição concernente à busca pelo ideal de uma vida próspera e feliz. Seres ainda incapazes de sentirem culpa ou de contraírem mágoas, pois não estariam presos assim como nós ao passado. Dessa forma, o homem seria então o único ser vivo vítima das próprias lembranças. Lembranças dos erros que cometeu ao longo da vida e dos males que o fizeram vítima, além, é claro, da consciência da sua finitude - a qual deduzimos tratar-se da principal inveja em relação a qualquer outra espécie animal, uma vez que são indiferentes a essas perturbações.

Contudo, essa inveja da qual alguns homens possuem em relação aos animais poderia ser dispensada caso contraíssemos para o espírito a força plástica do esquecimento. Por conta disso, afirma o filósofo, o homem conquistaria o estilo de vida a-histórico [*Unhistorich*], isto é, uma postura de vida em que fossemos completamente absorvidos pelos acontecimentos do presente, logo, incapazes de dissimular e, tampouco, de reprimir qualquer amargura quando sabemos empenhar nossas ações com a firmeza do caráter e, assim, conduzindo-nos a uma posição de autêntica sinceridade frente às intempéries do mundo.

É desse modo que Nietzsche então estabelece relação do histórico, entendido como algo que serve à vida, com o a-histórico<sup>149</sup>, ou seja, ele estabelece um sentido histórico vinculado a um poder no qual pensa a vida como força criadora para além da racionalidade comumente expressa na História [*Historie*] tratada enquanto ciência objetiva.<sup>150</sup> A fim de entendermos

---

<sup>149</sup> De inteiro acordo com as considerações de José Nicolao Julião, de certo é no propósito de dar caráter criativo e ilusório-artístico à história, que Nietzsche desenvolveu escritos filosóficos referentes ao sentido histórico capazes de valorizar em grande parte o esquecimento como um impulso criador a-histórico, tornando-se assim fundamental para a recriação artística do passado da qual na *Segunda Extemporânea* adquire semelhança com a ideia de força plástica, conforme explicado nos parágrafos acima. A origem desse pensamento apresentado pelo filósofo alemão remonta obras anteriores como o *Nascimento da Tragédia*, estendendo-se ainda a escritos mais remotos, pensados no período juvenil, durante o colegial em *Schulpforta* e nos tempos em que estudara nas universidades de Bonn e de Leipzig. JULIÃO, José Nicolao. O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas. São Paulo: Revista Transformação, 2008, p.43.

<sup>150</sup> André Itaparica menciona no prefácio da sua tradução da *Segunda Extemporânea* sobre as dificuldades de estabelecer precisamente a diferenciação dos termos *Historie* e *Geschichte*. Embora no título dessa obra conste a palavra *Historie*, de origem latina ao invés de *Geschichte*, de origem germânica, vemos a necessidade do domínio apropriado naquilo que envolve a diferenciação desses termos. Ao realizar um estudo sobre a história, Nietzsche teceu duras críticas ao hegelianismo e ao positivismo, por conta da exacerbação dessas correntes ao sentido histórico, crendo na impossibilidade de o homem desvencilhar-se da história, pois se

isso melhor, o jovem Nietzsche investiu contra um determinado ponto de vista histórico da história que se estendeu durante o século XIX. Logo, conforme aquilo que apresentamos no primeiro capítulo, Nietzsche trata do sentido histórico [*historische Sinn*] utilizando o termo *Historie*, que significa o estudo ou a ciência dos fatos que se transformaram em objeto de erudição, propenso a neles identificar a presença racional e necessária de leis, princípios e associações internas<sup>151</sup>. Sua intenção passou a ser não a de simplesmente criticar a ciência histórica, mas concomitantemente apresentar seu aspecto positivo, conseguindo, dessa forma, vinculá-la conforme aquilo que veremos a respeito do sentido supra-histórico [*Überhistorisch*] - o que seria promissor para o fortalecimento da cultura. Com isso, é improvável aproximarmos um tipo histórico de caráter puramente científico a toda a cultura moderna com o sentido a-histórico, cuja intenção é a de promover a vida mediante a possibilidade de cultuar o passado sem perder de vista sua articulação com o presente. Com base nessa afirmativa, entendemos a crítica de Nietzsche sobre a ideia hegeliana de um tipo de História [*Historie*] predominantemente científica e racional, que acredita num espírito universal, capaz de realizar-se nela própria alcançando a autoconsciência de si na consciência do homem como espírito divino e absoluto.

Pensando a tese do esquecimento como disposição para aquisição da saúde física e mental, Nietzsche brevemente compara essa ideia à escola cínica<sup>152</sup> de Diógenes<sup>153</sup>. Para o filósofo alemão, os cínicos, ao proporem um

---

trataria de um ser essencialmente histórico. Entretanto, essa consideração não se atenta à problematização nietzschiana sobre até que ponto essa história [*Historie*] pode ajudar ou prejudicar a vida. Dentro dessa perspectiva, Nietzsche a entenderia como algo possivelmente excessivo e perigoso, caso apenas viesse a produzir uma mera erudição sem qualquer relação com a vida e com a renovação da cultura. Relembrando a explicação no primeiro capítulo (p.21) sobre a tradução dos termos feita por Pedro Sússekind: *Geschichte* para “história”, enquanto *Historie* para “historiografia”, ou seja, a ciência da história.

<sup>151</sup> Para Rogério Miranda de Almeida, o historicismo vinculado à ideia cientificista de *Historie* se tornou uma forte tendência do século XIX quando vista como corrente, cuja tradição remonta vários pensadores como Vico, Ferguson, Turgot, Voltaire, Condorcet, Lessing, Herder, Schelling e Hegel: por meio dessa concepção, toda espécie de transformação se mostra como coisa essencialmente impregnada de história. Nesse caso, o historicismo absoluto não significa apenas o curso dos acontecimentos que se declaram como precisamente históricos, mas é toda a realidade misturada com a história e, por isso, tornando-se a própria história. ALMEIDA, Rogério Miranda. A Cultura, o Estado e a Educação nos "Escritos trágicos de Nietzsche". In. *Filosofia e Educação*. Curitiba: Editora PUC Paraná, 2014, p.116-117.

<sup>152</sup> O termo “cínico” provém da corrente filosófica composta de homens que se propuseram a viver como cães. Logo, a palavra “cão”, provém do grego *kynicos*, de onde tem origem o cinismo. Defensores ao extremo da filosofia de Sócrates, os cínicos entendiam que a vida

modo de vida parecido com o dos animais, desenvolveram a habilidade de cultivar um modo de existência espiritualmente desapegada e serena. Diógenes, sendo o principal expoente dessa corrente, resume sua filosofia como forma de alcançar a liberdade e a virtude pela capacidade do homem aprender a dominar os prazeres, já que os vícios costumeiramente enfraquecem o físico e o espírito. Esse estilo de vida sereno e equilibrado seria semelhante ao comportamento de um “cão”, animal a quem o filósofo grego se compara. Diógenes via na ação dos animais aquilo que Nietzsche entendeu como motivo de inveja para muitos homens, pois se tratariam de seres autárquicos, ou seja, de uma forma de vida que se bastava a si mesma por conta da apatia e da indiferença como tratavam as intempéries da vida.

Diante do exposto até o momento, vale ressaltar a brutal diferença entre o sentido a-histórico, conforme apresentado na tese do esquecimento, com uma noção anti-histórica, que por ventura alguma leitura desatenta nos conduziria. Ora, Nietzsche jamais propôs radicalmente que nos esquecêssemos do passado, o que nos levaria, sim, nesse caso, ao sentido anti-histórico, porém, o mesmo nos adverte que, assim como todo organismo vivo necessita da luz, também é necessária a escuridão, ou seja, o esquecimento<sup>154</sup>. Daí seu interesse em coadunar o modo de vida a-histórico [*Unhistorich*] com o histórico [*Historich*] no propósito de realizar o projeto de revitalização da cultura alemã. Em suma, é necessário lembrar daquilo que de fato seja útil à vida e, desse modo, auxilia a construção de um sentido histórico capaz de esquecer aquilo que venha a nos debilitar e enfraquecer.

A serenidade, a boa consciência, a atividade alegre, a confiança no futuro – tudo isso depende, num indivíduo, assim como num povo, da existência de uma linha de demarcação entre o que é claro e bem visível e o que é obscuro e impenetrável, da faculdade tanto de esquecer quanto de lembrar no momento oportuno, da faculdade de sentir com um poderoso instinto quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico, e quando não. Este é exatamente o princípio

---

devia estar inteiramente desvinculada da posse dos bens e do conforto material, por isso seguiam a máxima de que era preciso conhecer a si mesmo e rejeitar as riquezas materiais.

<sup>153</sup> Diógenes tornou-se o filósofo de maior destaque dessa corrente, sendo costumeiramente chamado de “Sócrates demente” pois, assim como o mestre de Platão, também questionava as convenções e os valores sociais e vivia rigorosamente de acordo com os princípios que acreditava serem moralmente corretos.

<sup>154</sup> *Co. Ext. II*, 1.

sobre o qual o leitor é convocado a refletir: o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura.<sup>155</sup>

Quando o uso da consciência opera mediante a habilidade psíquica do esquecimento, temos a possibilidade da abertura de um novo tipo de conhecimento de caráter indeterminado. Esquecer, portanto, se torna algo benéfico à saúde física e mental, pois preserva a placidez fundamental que levaria o homem à superioridade do espírito. No entanto, todo aquele que tenha danificado esse precioso aparelho inibidor do esquecimento se equipara ao estado de uma pessoa doente, por conta da sua incapacidade para engendrar grandes feitos na vida. Fatalmente, esse mesmo indivíduo que tanto precisaria da força [*Krafft*] inibidora para conquistar uma saúde forte, ao oposto, acabou contraindo dentro de si a faculdade da memória.

Reiteramos que Nietzsche denuncia apenas o excesso de sentido histórico – que, pela incapacidade de interagir com o presente, inibiu a produção filosófica relativa às oportunidades de pensar sobre as situações concretas pertencentes ao tempo atual. Era então preciso pensar numa forma de investigação em que o homem pudesse visitar o passado sem correr nenhum risco de paralisia, ou seja, desenvolver uma forma de culto a esse passado permitindo ao mesmo instante potencializar o presente. É inegável o valor contido na tradição, tornando-se fundamental enquanto possível parâmetro para o presente ao transmitir como herança suas crenças e valores. Portanto, a intenção é reforçar que o aprisionamento a esse passado paralisa as chances de criação de novas crenças e valores atuais, caso a história não atente que o presente, em condições reflexivas, é também capaz de ressignificar o passado. Por isso, a história [*Historie*] pensada por Nietzsche permitiria as condições de achar a justa medida entre a falta e o excesso de sentido histórico, conseguindo, dessa maneira, apoiar-se na tradição sem deixar-se estagnar pelo passado. Mas como? Além dos sentidos histórico e a-histórico existiria uma terceira maneira de o homem interagir com o passado, de modo supra-histórico [*Überhistorisch*].

---

<sup>155</sup> *Co. Ext. II, 1.*

Nietzsche esclarece, no último capítulo da *Segunda Extemporânea*, que as potências a-históricas estão intimamente relacionadas ao esquecimento e à ilusão, enquanto que as potências supra-históricas são aquelas pertencentes à arte, à religião, à compaixão, à natureza e à filosofia. Esse sentido conseguiria ser atingido no instante em que a pesquisa histórica, ao reconhecer o acaso [*zufällig*], a imprudência e a injustiça, na medida em que sobrepõe o ponto de vista histórico, também levaria a um desprendimento do passado. Para o supra-histórico, “o passado e o presente são uma única e mesma coisa, a saber, um conjunto imóvel de tipos eternamente presentes e idênticos a si mesmos, para além de todas as adversidades, uma estrutura de valor imutável e de significação inalterável.”<sup>156</sup>

### 2.3 Os três estudos da história

Nietzsche propôs três formas de estudo a serem investigadas a fim de entendermos a medida propositiva do culto à história [*Historie*], bem como alcançarmos uma genuína reflexão filosófica: tratar-se-iam das histórias Monumental [*Monumentalische*], Antiquária [*Antiquarische*] e Crítica [*Kritische*]. Em cada um desses estudos notamos a correspondência a um determinado tipo de homem: a Monumental corresponde àqueles que vão em busca de algo grandioso no presente, mas para isso precisam recorrer ao passado; a Antiquária, para os que agiriam como freio à cultura moderna, a fim de reconstruir o passado a favor do crescimento dos valores atuais e, por fim, a Crítica, disposta a eliminar as intempéries do passado, para então expandir a vida, sem que haja qualquer obstáculo que possa comprometer essa expansão. Todavia, veremos como também é possível que essas três formas de história estejam remetidas aos aspectos negativos e paralisantes, pondo em risco o desenvolvimento da vida, de um povo e da sua cultura.

Antes de melhor expô-las, é certo afirmar que nenhuma dessas três formas de história foi rejeitada por Nietzsche, da mesma forma que o filósofo jamais declarou haver de sua parte preferência por qualquer uma delas.

---

<sup>156</sup> *Co. Ext. II*, 1.

Diferente disso, ao reconhecermos através desse estudo suas utilidades e desvantagens, vemos claramente o rompimento com a corrente historicista, considerada, até então, como a mais importante forma de investigação histórica no mundo moderno. Ademais, a exigência de uma constante e rigorosa avaliação sobre o sentido histórico tornou-se novidade como modo de realmente averiguar seu verdadeiro valor, não para a ciência, mas sim para a vida.

A História Monumental pretende resgatar os modelos de mestres do passado, dificilmente achados no presente. Segundo Goethe, “o poeta não pode mais encontrar no seu entorno os caracteres humanos de que carece para a sua obra.”<sup>157</sup> Contudo, Nietzsche menciona a possibilidade desses modelos reaparecerem, uma vez que se o passado pôde comprovar seus feitos, ainda há esperanças de que grandes homens possam retornar no futuro. O filósofo alemão cita ainda o historiador grego Políbio, que defendia a necessidade do estudo da história [*Geschichte*] política como forma de preparação para o exercício de um bom governo. Motivo pelo qual nos permitiria pensar a história como disciplina “capaz de exortar, pela recordação das infelicidades de outrora, a suportar constantemente os caprichos da fortuna.”<sup>158</sup>

Eis em Políbio o bom exemplo para pensar o verdadeiro sentido histórico. Um historiador cuja apreensão do passado soube descrever e assimilar o passado em condição de ser imitado no presente. O retorno no tempo na intenção de recuperar a grandeza ao passo que seus feitos retornem mais uma vez. Vale ressaltar se tratar de um sentido histórico encaminhado exclusivamente ao homem ativo, que pretende na procura a esses modelos e mestres inspiração suficiente para engendrar as ações no presente. Oposto aos homens fracos e tediosos, é através da visita ao passado que os homens ativos tomam fôlego para empreender novas tarefas. A recompensa dada a eles não viria de outra forma senão através da conquista de um lugar de honra na história da qual fizeram parte. Diz Nietzsche:

---

<sup>157</sup> *Co. Ext. II, 2* (*Apud* Carta de Goethe a Eckermann, de 21 de julho de 1827).

<sup>158</sup> *Co. Ext. II, 2*.

Para não perder a coragem e sucumbir de tédio no meio dos ociosos fracos e incuráveis, no meio de pessoas que querem parecer ativas, quando são somente agitadas e febris, o homem de ação interrompe por um instante a sua corrida e toma fôlego na contemplação do passado. Mas o fim desta corrida é uma felicidade qualquer, talvez não a sua própria, mas, na maioria das vezes, a felicidade de um povo ou da humanidade inteira; a resignação lhe repugna, e ele utiliza a história como remédio contra esta resignação. Ele não tem, frequentemente, nenhuma perspectiva de recompensa e não pode esperar senão pela fama, quer dizer, pela obtenção de um lugar de honra no templo da história, onde, por sua vez, ele educará, consolará e porá de sobreaviso a posteridade.<sup>159</sup>

Se por um lado nota-se as vantagens da História Monumental, é preciso chamar a atenção para as desvantagens que podem surgir caso identifique-se nela algum excesso. Nesta ocasião, se a sua vantagem consiste em conduzir o homem às ações no presente a partir da incursão dos grandes mestres e modelos do passado, por outro lado, sua desvantagem reside numa adoração a esse mesmo passado tornando-o equivocadamente uma espécie de mundo fictício ou ideal. Além disso, esse lado inconveniente da História Monumental pode ignorar a diferença de causas que levam à história, ao estimular a crença equivocada de que as ações ocorridas no passado poderão ser repetidas a despeito das exigências das diferentes épocas. Portanto, esse estudo poderá nos levar a duas diferentes considerações: ou deposita esperanças no homem do presente tendo como referência os grandes nomes do passado ou prende-se em demasia a esses mesmos nomes, desprezando o tempo atual em defesa de um ceticismo histórico que rejeite qualquer perspectiva no futuro por acreditar que no mundo jamais voltarão a existir homens como aqueles que viveram e realizaram os grandes feitos.

Podemos aplicar as mesmas considerações à História Antiquária, pois de modo fidedigno propõe o cuidado em guardar na memória os feitos do passado, quer sejam as recordações mais grandiosas como também as ações mesmo diminutas que sirvam de inspiração e contribuição na elevação do povo e da cultura. Conservar, sobretudo, aquilo que sempre existiu de legado às futuras gerações assegurando, assim, os valores que sempre dessas coisas pertenceram, inclusive aquelas menos percebidas devem receber “sua

---

<sup>159</sup> *Co. Ext. II, 2.*

dignidade e sua intangibilidade próprias do fato de a alma conservadora e adoradora do homem antiquário se transportar para estes objetos e aí constrói um ninho macio.”<sup>160</sup> Trata-se de uma busca pela própria elevação do espírito, superando o individualismo na intenção de comungar da espiritualidade existente entre o seu povo.

Nietzsche reiteradamente apresenta na História Antiquária a necessidade que deve existir nos homens de se preocuparem em preservar suas origens. Assim como nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, notamos na *Segunda Consideração Extemporânea* novamente a simpatia ao pensamento de Goethe, homem que para o filósofo alemão<sup>161</sup> melhor representou o espírito antiquário. Prova disso está no elogio de Goethe<sup>162</sup> feito à construção da Catedral de Strasbourg, monumento que para o autor de *Fausto* representa a força e a expressão da alma alemã. Esse e outros exemplos - como o da sensibilidade dos poetas italianos durante o Renascimento - comprovaria a capacidade da história de servir à vida, abstendo-se da busca por inspiração em lugares longínquos quando a pátria e os costumes nacionais já seriam capazes de oferecer as melhores condições para uma vida afirmativa. Segundo Nietzsche, “como poderia a história melhor servir à vida senão vinculando os povos e as raças mais favorecidas à sua pátria e a seus costumes nacionais, fixando-os e fazendo-os desistir de ir procurar e disputar em outros lugares melhores condições de vida”?<sup>163</sup>

Em suma, percebe-se nesse estudo o desejo pelo retorno fiel e cuidadoso ao passado, é detidamente voltado às origens da história do mundo no qual o indivíduo pertencera. Nesse aspecto, é preciso atenção com tudo o que existe de antigo ao longo do seu tempo, de modo a fazer com que isso seja capaz de conservar o futuro. Depreendemos desse sentido a importância da preservação da vida, sem jamais deixar que a história seja utilizada como meio único de estagná-la, mas sim de estimulá-la. Portanto, a característica

---

<sup>160</sup> Co. Ext. II, 2.

<sup>161</sup> Co. Ext. II, 2.

<sup>162</sup> Seguindo as notas de Melo Sobrinho, Goethe atribuiu a construção da catedral de Strasbourg ao arquiteto Erwin von Steinbach. No entanto, há controvérsias sobre esse relato, pois alguns estudiosos reconhecem que a obra teve participação de outros arquitetos, sendo construída entre os séculos XI e XV.

<sup>163</sup> Co. Ext. II, 2.

essencial da História Antiquária será a de promover e de venerar a vida, impedindo-a de afastar-se das questões emergentes, capaz ainda de dar a ela sentido, pois, do contrário, cairia na debilidade, deixando-a estagnada.

Acerca das desvantagens da História Antiquária, é necessário destacar que no momento em que há o entendimento de que suas vantagens devem ser postas de lado, desprezando com isso a vida e o presente, ocorrerá a degenerescência da cultura histórica, inviabilizando, por efeito, o vir-a-ser. Acreditamos haver um risco iminente ao analisar o aspecto negativo desse sentido histórico, já que a sacralização e a veneração de algumas descobertas históricas tendem a resultar em distanciamento da atualidade, da criação e da seleção daquilo que é comum à vida – tudo isso paralisa a disposição do homem para as novas ações. Diante disso, caso o historiador pretenda unicamente se prender no passado, devido a crença de uma suposta racionalidade na história, isso trará, segundo Nietzsche, a paralisia das ações responsáveis por tudo aquilo que dá sentido ao presente e à vida. A história dentro da perspectiva antiquária pode depauperar a cultura no instante em que deixa de ser motivada pela vitalidade do presente: “então, a piedade resseca e não resta mais nada senão o pedantismo rotineiro que gira com um egoísmo complacente em torno do seu próprio centro.”<sup>164</sup> Nas palavras do filósofo:

Aqui, surge imediatamente um perigo: tudo que é antigo e passado, enquanto permanece no campo de visão, acaba por ser recoberto por um véu uniforme de veneração, ao passo que aquilo que não dá testemunho de respeito para com estes vestígios, quer dizer, tudo aquilo que é novo e em vias de nascer, se encontra aí rejeitado e atacado... Quando a sensibilidade de um povo é embotada a esse ponto, quando a história serve à vida passada de tal maneira que impede que a vida presente seja almejada e desenvolvida, quando o sentido histórico não mais conserva, mas mumifica a vida, então a árvore degenera progressivamente, a contrapelo do processo natural, desde o topo até as raízes – e estas por sua vez acabam geralmente morrendo também.<sup>165</sup>

Por fim, vemos a História Crítica, quando verificada sob seu aspecto positivo como modo de estudo daquilo que deve desfazer-se dos entraves do passado. Nietzsche nos explica de maneira geral que as Histórias Monumental,

---

<sup>164</sup> *Co. Ext. II, 2.*

<sup>165</sup> *Co. Ext. II 2.*

Antiquária e Crítica assemelham-se entre o propósito de jamais prestarem somente ao interesse de satisfazer a uma certa erudição, pois, mais do que isso, devem primordialmente servirem de orientação à vida. Nesse aspecto, a História Crítica é reconhecida por sua reflexão ao passado, avaliando rigorosamente em que medida esta parte do tempo não interfere no presente e na vida. O conhecimento no qual o homem obteve de herança no passado precisa servir ao futuro e ao presente, evitando a paralisação de novas e importantes ações que tragam a chance de ressignificar ainda mais a existência. Contudo, o filósofo alemão reconhece as dificuldades desse estudo crítico, pois, para ele, a cultura moderna tornou-se incapaz de relacionar a vida com a história.

Para Nietzsche, a melhor forma de viver consiste na aquisição de força para afastar e eliminar os erros paralisantes pertencentes de alguma parte do passado. Conduzir parte desse passado, enquanto fruto de nossas fraquezas ao severo julgamento para então condená-lo, porém, não pela justiça dos valores tradicionais e sim pela vida, por tratar-se da fonte pura do conhecimento. Se, por um lado, vimos a importância do esquecimento como uma força plástica que restabelece a saúde física e mental, por outro, existe a importância das lembranças, pois somente através delas é possível reparar as injustiças do passado que merecem desaparecer. É dessa maneira que investigamos “o passado de um ponto de vista crítico e se ataca com o machado as suas raízes, se abstendo cruelmente, além disso, de todas as clemências”<sup>166</sup>.

As dificuldades para a história [*Historie*] dar sentido à vida justificam-se pelo bombardeio de informações que o homem moderno possui. Informações sem qualquer contextualização ou valoração do presente, por isso também sem nenhuma condição de orientá-lo: algo então destituído da força transformadora que poderia estimulá-lo a empenhar e realizar novas e importantes ações no presente. Por conta disso, resta entender a cultura moderna como algo essencialmente contraditório, destituído de qualquer autenticidade ou simplesmente “uma espécie de saber sobre a cultura.” No pensamento do jovem Nietzsche, a única maneira da História ser tratada no

---

<sup>166</sup> Co. Ext. II, 2.

aspecto positivo e afirmativo é não se perder de vista, jamais, a preocupação com a vida. É a vida que deve orientar a História e não o contrário, impedindo assim a estagnação do presente em razão do excesso de culto ao passado.

Ao contrário da barbárie da cultura moderna, a cultura superior, conforme vimos na *Primeira Consideração Extemporânea*, e novamente retomada por Nietzsche na *Segunda*, deve representar uma unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. Mas, para isso, será preciso se desfazer da cultura moderna a fim de restabelecer a saúde de um povo e da sua cultura. Dessa maneira, o homem, bem como o povo e a cultura do qual pertençam, precisam da história [*Historie*], contanto que esta sempre esteja à mercê da vida. Em suma, a vantagem da História Crítica é não estar de forma alguma subordinada ao passado, pois caberá àquele que o investiga sob o viés crítico também condená-lo e destruí-lo com o propósito de libertar-se dele. Não obstante, o filósofo alemão alerta que a negação radical ao passado possui sérios riscos, pois o ímpeto destruidor, característico dessa História Crítica, pode ao mesmo instante em que tenta destruir o passado ignorar a herança sombria que o homem moderno recebera.

O uso exacerbado dessa História Crítica corresponde aos riscos da sua desvantagem. Contrariando os historiadores críticos, Nietzsche adverte sobre os perigos do excesso desse sentido histórico para a vida, pois, para o filósofo, é inconcebível qualquer meio de isenção da história, quer seja sobre a sua noção de justiça ou de injustiça. Isso significa que independente da vontade humana existirá sempre uma herança histórica boa ou má, cabendo ao homem aprender a lidar e a ressignificar aquilo que tem a ver com o seu passado. De tal maneira, não é possível aos homens se livrarem de suas próprias origens e, tampouco, precisar facilmente os fatos que deveriam ser negados ou esquecidos sem com isso comprometerem suas vidas<sup>167</sup>. Assim,

---

<sup>167</sup> Michel Foucault nos diz que Nietzsche, inicialmente rejeitou a História Crítica, pois esse estudo correria o risco de “nos desligar de todas as nossas fontes reais e sacrificar o próprio movimento da vida unicamente à preocupação com a verdade.” Em seguida, para Foucault, Nietzsche reconsidera sua interpretação anterior, atribuindo outro propósito à História Crítica, desta vez, como aquilo que “não se trata mais de julgar nosso passado em nome de uma verdade que nosso presente seria o único a deter; trata-se de arriscar a destruição do sujeito do conhecimento na vontade infinitamente desdobrada, de saber”, Contudo, e aqui concordamos com o fato de que o filósofo francês explica que, não somente a Crítica, mas as duas outras formas de história das *Extemporâneas* são apresentadas de forma metamorfoseada, ou seja, passando por mudanças a fim de superar “as objeções que lhes fazia então em nome da vida, do seu poder de afirmar e de criar”. FOUCAULT, Michel.

quando negamos qualquer aspecto positivo do passado, acabamos, dessa forma, dificultando as chances de enxergarmos a exemplaridade dos feitos que verdadeiramente serviriam de referência simbólica para constatarmos o que existe de mais elevado na história.

Este processo é sempre perigoso, perigoso para a própria vida: e os homens ou as épocas que servem à vida julgando e destruindo o passado são sempre homens e épocas perigosos e ameaçadores. Já que somos efetivamente o fruto das gerações anteriores, somos também fruto dos seus desregramentos, das suas paixões, dos seus erros, ou seja, dos seus crimes: não é possível excluir-se completamente desta cadeia. Podemos condenar estes desregramentos e acreditar que estamos livres deles, mas isto não impede que sejamos seus herdeiros.<sup>168</sup>

A motivação muitas vezes passional que estimula os historiadores a investigar a história sob a abordagem demasiadamente crítica os conduz de maneira ávida a conclusão de um passado injusto, por isso bem distante da ideia de justiça que sempre imaginaram. O julgamento e a condenação realizados por eles acabam rompendo o elo fundamental que ligaria o passado com o presente e com o futuro. A passionalidade e o exagero desses historiadores quando condenam o passado traz, por efeito, a condenação dos monumentos da cultura, dos grandes homens e das suas experiências que permitiram tudo aquilo que existe de mais grandioso na história.

Em suma, o sentido histórico analisado de acordo com as histórias Monumental, Antiquária e Crítica é precisamente necessário para os homens entenderem o passado sem com isso perderem o sentido da vida. Dessa forma, é preciso que esta visão para o passado esteja submetida a tamanha força cuja capacidade não possa criar impedimentos para as ações do presente, nem tampouco propicie barreiras à edificação de um futuro que não seja simplesmente repetição. Para Nietzsche, isso significa que o historiador também deve ter força necessária para a ação e a criação, pois só assim o passado pode servir de construção para o futuro.

---

Nietzsche, a Genealogia e a História. In. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p.281.

<sup>168</sup> *Co. Ext. II, 2.*

Dessa forma, a tese de Nietzsche acerca do sentido histórico nos leva a uma espécie de justa medida, ou seja, percebermos a vantagem da história [*Historie*], uma vez tratada como referência para as ações do presente e do futuro, pois, do contrário, o culto exacerbado aos feitos da historiografia manter-nos-iam presos dentro da mais profunda e irremediável estagnação do passado. Dessa maneira, o excesso de história nos homens se torna perigoso por cinco razões: primeira, por produzir uma rivalidade anteriormente reavivada entre a interioridade e a exterioridade, depauperando, desse modo, a personalidade; segunda, por conduzir-nos ao equívoco de achar que numa certa época houve tamanho grau de virtudes, que nunca mais existirá outra época em condições de superá-la; terceira, esse excesso tende a desorientar um povo e sua cultura, impedindo-os de amadurecer em coletividade; quarta, promove uma crença danosa sobre a velhice da história da humanidade, fazendo-nos acreditar que não há mais nada de importante a ser feito; e a última, leva-nos à descrença da capacidade de empreendermos novos feitos, tornando-nos, além de egoístas, pessoas cínicas e irônicas.

#### **2.4 Outras considerações sobre o sentido histórico**

É inegável a atenção que Nietzsche dedicou ao homem moderno. Seu diagnóstico o fez acreditar que a modernidade, diferente da visão otimista do historicismo hegeliano, levaria os homens a mais completa decadência. Nesse caso, poderíamos comparar o homem moderno com os romanos, que acabaram por se extraviar nas várias correntes culturais pertencidas aos povos conquistados durante a expansão do Império. O cosmopolitismo contraído através das influências estrangeiras fez com que os romanos adquirissem novos hábitos, comprometendo assim o substrato da própria cultura à qual pertenceram. Tal acontecimento os levaram à degeneração, situação semelhante ao do homem moderno, cujo espírito de universalidade também o fez menosprezar a essência do seu povo e da sua cultura [*Bildung*]<sup>169</sup>. “A

---

<sup>169</sup> Embora ao longo da tese utilize frequentemente o termo *Kultur* para a tradução de “cultura”, desta vez, procurei utilizar o termo *Bildung*, atentando-me aos riscos de alguma confusão semântica. Como a palavra “cultura” pode ser traduzida para o vocábulo alemão *Bildung*,

formação histórica e a sobrecasaca da universalidade burguesa reinam simultaneamente”<sup>170</sup>.

O homem moderno tem como principal atributo a objetividade, o que leva a predominância filosófica do historicismo hegeliano até meados do século XIX. Diante disso, Nietzsche entendeu como necessário denunciar a “teologia disfarçada” ocasionada pelas ideias hegelianas que estavam em conluio com o cristianismo. Seria então a aliança desse historicismo com o cristianismo a responsável pelo exagerado otimismo depositado no Estado moderno, o que para a tese hegeliana deveria representar a culminância da História universal. Nas palavras de Hegel:

o Estado é racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio, absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado possuem o seu mais elevado dever... Se o Estado é o espírito objetivo, então é só como membro que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal.<sup>171</sup>

Nietzsche, entretanto, reconhecia somente na instituição “Estado” o instrumento capaz de salvaguardar a ordem das coisas, sendo de grave

---

pretendo aqui explicar que a universalização decorrente da ascensão burguesa comprometera o projeto de formação até então pensado antes da Revolução Industrial alemã. Essa seria a motivação para aproximar o significado da palavra cultura com *Bildung*. Encontrando apoio em Fritz K. Ringer, vê-se que a diferença principal encontra-se na “reprodução amplamente inconsciente de uma tradição e uma relação com ela intelectualmente mais complexa e seletiva”. Como expliquei em outra parte, os modernistas julgaram que ‘a herança cultural alemã [...] precisava ser traduzida para uma linguagem apropriada ao contexto moderno. Precisava-se eliminar elementos radicalmente incompatíveis e sacrificar partes inessenciais, para permitir uma concentração nas mais vitais e duradouras’. Ernst Troelsch afirmou que a palavra *Bildung* não poderia ser aplicada corretamente à ‘transmissão ingênua de uma tradição simples, homogênea’, porque lhe parecia que *Bildung* pressupunha uma pluralidade de tradições históricas, portanto, uma complexidade e uma natureza problemática e, finalmente, um processo de escolha e unificação consciente (1983, p. 13). Algo ao meu ver diferente da ideia de universalização, fruto da contaminação de costumes provenientes de culturas mais fracas, como podemos depreender da análise de Nietzsche sobre os aspectos que levaram a degenerescência da cultura moderna.

<sup>170</sup> Co. Ext. II, 3.

<sup>171</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, p.217.

equivoco tratá-lo como fim. Nesse contexto, o Estado<sup>172</sup>, em verdade, serviria apenas para promover a instrução geral do povo e, assim, afetando diretamente o ensino, acabaria pondo fim às individualidades em proveito de uma massa preparada para servir aos interesses de um novo tempo. Por isso, o Estado prejudicava os interesses de uma cultura forte, o que também inclui os interesses nietzschianos de reforma da cultura alemã. Razão pela qual várias vezes o filósofo estabelece comparação com a forma de vida dos gregos, já que aqueles estavam destituídos da falsa dignidade do homem e do trabalho, coisa que para eles representaria o mais sincero sentimento de vergonha.

A objetividade histórica foi compreendida como a principal ou única força do homem moderno; aquilo que predominou enquanto expressão filosófica do historicismo no século XIX foi o sistema hegeliano referente ao historicismo absoluto. Diante da filiação desse historicismo hegeliano com o cristianismo, vemos o motivo pelo qual mais uma vez Nietzsche se empenhou em formular duras críticas como modo de denunciar o que para ele tratava-se de uma “teologia disfarçada”. No entanto, a despeito das críticas do filósofo, havia um forte otimismo sobre o mundo: em que a crença no Estado moderno representaria o ápice da história universal. A vitória do direito e da justiça na modernidade eram a prova da instituição “Estado” enquanto máxima representação do Espírito objetivo - que levaria os homens à verdade e à moralidade.

Conforme tratamos até aqui, a história em excesso afeta o futuro por destruir as ilusões ou a força plasmadora, impedido, desse modo, a articulação

---

<sup>172</sup> “Na História-Mundial, somente podemos considerar os povos que constituem Estados.” (HEGEL, G.W.F. *Philosophie der Geschichte*, XI, p.71 *apud* LEBRUN, G. *O avesso da dialética*. Hegel à luz de Nietzsche. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.433). Essa frase parece fazer sentido aliando-a à crítica de Nietzsche ao historicismo hegeliano, mas, de acordo com Gérard Lebrun (*Ibid*, p. 19), e com aquilo que já destacamos no capítulo 1, a passagem ainda que tenha sido por diversas vezes lida como indicativo de que a formação dos Estados modernos tratar-se-ia da finalidade da História [*Geschichte*], no qual o propósito estaria cumprido no instante em que esse fim fosse alcançado, há, no entanto, que se entender a necessidade de averiguarmos a amplitude dessa informação. Lebrun, ao interpretar Hegel, nesse ponto, nos mostra que a História [*Geschichte*] trabalha ao avesso da estatização. Um povo, mesmo após ter se organizado como Estado se mantém devidamente histórico: porque o motivo de se submeter a tais acontecimentos o leva à condição do envelhecimento e da morte, algo diferente do desenvolvimento do Espírito, pois sua evolução jamais admite qualquer comparativo biológico. Para Hegel, o Espírito, na História Mundial, se readquire “apagando sua própria mundialidade” (Hegel, G.W.F. *Enzyklopäde apud* LEBRUN, G. *O avesso da dialética*., op. cit., p.433).

entre o passado e o tempo atual. Isso a torna um instrumento terrivelmente alienante e perverso por conta de sua incapacidade de transformar a memória numa referência disposta a auxiliar na construção do futuro. Seria então o exemplo do equívoco da pesquisa histórica, repleta de atos desumanos, absurdos e violentos, que acabariam comprometendo as ilusões do porvir, já que os homens do presente jamais viram no passado inspiração suficiente para ressignificar o seu tempo. De certo, só os homens superiores podem produzir quando de fato amam, ou seja, quando existe neles a devida crença de que suas ações podem elevá-los a tudo aquilo que realmente possa representar o que há de mais justo e belo. Porém, com a perda desse amor incondicional que os leva à coragem de realizar grandes ações, corta-se o precioso alimento dessa força, pois “somente o homem experimentado, o homem superior, pode escrever a história. Quem não tenha feito algumas experiências maiores e mais elevadas do que as de todos os outros homens não poderá jamais interpretar a grandeza e a elevação no passado”<sup>173</sup>.

Por isso, a ilusão [*Täuschung*] humana é algo essencial, servindo de alimento quando contribui para a maturidade do homem e do seu povo. Lembremos que essa ilusão está coadunada com o sentido a-histórico, o que para Nietzsche, mostra-se muito acima do interesse decadente da História universal. Todavia, há mais respeito por essa história do que pela vida, mesmo que essa vida de nada possa valer caso esteja à mercê das manipulações da ciência. Diante disso, ocorre a depreciação da vida quando a mesma não consegue mais projetar o futuro pela perda dos instintos e das ilusões.

Nietzsche retorna à reflexão acerca das conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* ao denunciar o desprezo da cultura moderna às personalidades maduras e realizadas. Assim passou a predominar o interesse do trabalho coletivo e da produtividade a qualquer custo em detrimento da formação [*Bildung*] voltada para o cultivo do homem superior. Era obrigação do homem moderno atender às demandas daquele tempo no intuito de conquistar o mais depressa algum cargo de responsabilidade na sociedade burguesa. O trabalho extenuante das fábricas e dos demais postos de serviço comprometia as chances da maturação do espírito, tornando isso

---

<sup>173</sup> Co. Ext. II, 3.

“um luxo que privaria o mercado de trabalho de uma grande quantidade de forças. Há pássaros que são cegados para assim cantar melhor.”<sup>174</sup>

O sentido histórico tenderia cada vez mais a perder o sentimento de estranhamento e as inquietudes ao ser incapaz de admirar qualquer coisa, mas, ao contrário, tudo aceitando passivamente. A crítica nietzschiana caiu perfeitamente sobre os estudantes de história que, segundo o filósofo alemão, tratavam-se dos herdeiros de um marasmo prematuro, possivelmente existente entre eles desde a adolescência.<sup>175</sup> Bem cedo eram obrigados a assimilar os métodos de pesquisa que seriam utilizados na profissão, como as artimanhas e o tom arrogante de seus mestres. Tudo na intenção de virem a ser aquilo que Nietzsche denominou por “servidores da verdade”. Tratar-se-ia do ápice da profissão desses jovens, o que para o filósofo era lamentável, pois o trabalho desempenhado por esses estudantes em nada se diferenciaria do trabalho prematuro e repetitivo das fábricas. Conforme o próprio filósofo declara:

Lamento que seja preciso recorrer ao jargão dos senhores de escravos e patrões para tratar de assuntos dos quais a utilidade e a necessidade material deveriam estar ausentes, mas as palavras “fábrica, mercado de trabalho, oferta, produtividade” – junto com toda a terminologia usual do egoísmo – vêm inevitavelmente aos lábios, quando se quer descrever a nova geração de eruditos. A mediocridade constitutiva se torna cada vez mais medíocre, a ciência se torna cada vez mais lucrativa do ponto de vista econômico.<sup>176</sup>

A filosofia deve analisar o passado de forma a procurar compreendê-lo como utilidade para o presente e não como aquilo que o leva à decadência. O bom exemplo assinalado por Nietzsche diz respeito aos antigos gregos que, diferente dos modernos, souberam manter por longo tempo a vitalidade da sua cultura através da grande força do sentido a-histórico, conforme vimos no começo deste capítulo. Desse modo, se a filosofia introduz os sentidos e valores, criando conceitos dispostos de modo a inserir-nos dentro do espaço de criação e construção, em contrapartida, o desprezo a tudo isso acabaria por prender-nos ao passado em razão da sua ineficácia em dialogar com o presente e com o futuro. Presumimos que a tese nietzschiana nos conduza a

---

<sup>174</sup> *Co. Ext. II, 3.*

<sup>175</sup> *Co. Ext. II, 3.*

<sup>176</sup> *Co. Ext. II, 3.*

uma questão acerca da história: assim, em que medida o culto ao passado afeta o presente, comprometendo, por conseguinte, o futuro do pensamento? É preciso pensar a história dentro de um contexto positivo para a vida, ou seja, de modo supra-histórico, a fim de apreender aquilo que venha a ser de exemplo e grandiosidade no passado, mas para isso tanto a arte quanto a filosofia fazem-se necessárias.

De toda forma, Nietzsche chama a atenção de haver pelo menos certa dose de autorreflexão mesmo entre alguns modernos: historiadores em condições de suspeitar da enorme euforia causada pelo conhecimento histórico. Citando Goethe, tratar-se-ia do “obscuro pressentimento do seu erro”, ou melhor, da consciência superior desses historiadores que reconheceram os riscos de superestimar o excesso de história presente na educação de um povo. Mesmo assim, sob o manto da modernidade se podia perceber ainda o domínio da história obscurecendo a educação e a cultura superiores, já que a cultura moderna tomada pela religião aprendeu a ver nesse *memento mori* (lembre-se da morte) a passagem mais importante na vida de um homem.

Nietzsche, em combate ao excesso de sentido histórico e da desesperança no futuro, propõe também a utilização de uma investigação histórica, isto é, o problema do culto ao passado resolvido pela própria história [*Historie*]. Com isso, se veria “o imperativo do espírito do novo tempo”, a superação de um conhecimento histórico universal, no qual a predominância da cultura alexandrina cedesse lugar à cultura grego-arcaica<sup>177</sup>. “Então, encontraríamos também neste mundo a realização de uma cultura essencialmente a-histórica e, não obstante, por isso mesmo indizivelmente rica e cheia de vida”<sup>178</sup>. Depreendemos dessa reflexão a articulação existente entre as ideias de *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* e o *Nascimento da tragédia*, uma vez que:

---

<sup>177</sup> “Ora, a intenção disso se explica no interesse dos alemães alcançarem uma cultura genuinamente alemã, precisando então utilizar-se da cultura grega como referencial para conquista de tal feito. Certamente, isso não significava imitar os gregos, mas assim como eles lançar um olhar sobre aquilo que estivesse por trás da natureza. Somente com o surgimento da arte trágica os alemães conquistariam uma cultura autêntica, algo diferente do modo de vida decadente que fazia parte da cultura moderna” (NT, 18).

<sup>178</sup> Ext. II, 4.

todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equiparado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originalmente esse ideal em vista: qualquer outra existência precisa lutar penosamente para pôr-se à sua altura, como existência permitida e não como existência proposta.<sup>179</sup>

Por mais desejoso em se espelhar na força da cultura grega, a fim de compará-la com a cultura alemã, Nietzsche, no entanto, via como feito improvável o elo entre a vida e a história. O sentido histórico cedeu lugar ao cientificismo, servindo unicamente de depósito dos feitos do passado. Se opondo a isso, era preciso refletir sobre a vida, de modo ciente de que o homem jamais poderá recuperar todas as suas lembranças, já que para vivermos, conforme explicamos, é preciso aprender a “esquecer” muitas coisas que aconteceram no passado. Chamamos atenção para a estranheza com a qual um antigo grego teria a respeito dessa identificação entre “cultura” e “cultura histórica”, pois os gregos tinham de forma latente o a-histórico em suas vidas. Contrariamente, o homem moderno fez da história [*Historie*] um depósito de informações variadas, sem dar a elas qualquer direção que se prestasse de referência à vida. Prova disso estava no povo alemão, cujo desajuste entre o conteúdo e a forma ou as ideias e a realidade fez gerar entre eles uma cultura fraca acabando por se transformar numa espécie de remendo de outras culturas superiores.

Nietzsche, na *Segunda Extemporânea*, é o filósofo que se intitula como aquele que luta contra a destruição da imagem da vida futura<sup>180</sup>. Mas, neste combate, ainda é preciso constatar que “os excessos de sentido histórico de que padece o presente são conservados, promovidos e conscientemente utilizados”<sup>181</sup>, sendo preciso lembrarmos de que esse excesso é prejudicial à juventude. Comumente, o excesso histórico é usado como forma de romper a resistência habitual dessa juventude, disfarçando-se nos trajes da ciência para iludi-los sobre uma verdade universal que se apresenta nesse estudo. Dessa maneira, a história [*Historie*], quando se apodera dos instintos mais fortes da

---

<sup>179</sup> NT, 18.

<sup>180</sup> Co. Ext. II, 4

<sup>181</sup> Co. Ext. II, 4.

juventude, acaba por reprimi-los, contendo toda a vivacidade, a firmeza e o amor; a ideia de uma história repleta da justiça e do sentimento universal como pretendido pelo historicismo hegeliano refreia o desejo da lenta maturação dos jovens. Ao invés disso, esse sentido histórico tende a motivá-los precocemente em busca da realização social através da utilidade e da rentabilidade.

Como até aqui explicado, o excesso histórico consegue comprometer as intenções mais distantes do homem, evitando o desenvolvimento da força plasmadora, capaz de protegê-los. Por conta disso, se evita o sentido a-histórico em suas vidas. O homem sob a orientação desse excesso histórico acaba enfraquecendo sua perspectiva acerca do futuro, mantendo-se aprisionado ao egoísmo, onde fatalmente estaria condenado a “murchar e ressecar”<sup>182</sup>. O fato de tornar-se inteligente não significa ter alcançado sabedoria. Para Nietzsche, tem a ver com um indivíduo supérfluo no qual o interesse em obter vantagem a si mesmo ou ao seu grupo em prejuízo dos outros lentamente o faria se aproximar da concepção de homem pensada por Hartmann <sup>183</sup>.

Portanto, seria essa a exigência dos novos tempos: o sentido de ampla entrega da personalidade ao processo universal, no intuito de alcançar a redenção do mundo, tal como defendia o escritor berlinense. Nietzsche, no entanto, fez duras críticas a Hartmann por acreditar que exista um grave erro em crer que possa haver uma Vontade schopenhaueriana coadunada com o Espírito hegeliano capaz de levar os homens à redenção do mundo. Segundo o filósofo, o mais certo é entendermos o oposto disso, isto é: “o mundo seria

---

<sup>182</sup> *Co. Ext. II*, 5.

<sup>183</sup> Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906) era filósofo e escritor alemão que buscou em fontes como Schelling, Hegel e Schopenhauer desenvolver a tese geral de que existe um Inconsciente criador no mundo, semelhante ao Espírito hegeliano ou como a Vontade schopenhaueriana, da qual se propôs a conciliar-se (motivo pelo qual sofreu duras críticas de Nietzsche). Para Hartmann, esse Inconsciente enquanto atividade é provenientemente cego e irracional, mas que, durante seu crescimento progressivo, permitiria à história obter um propósito, ou seja, o de que o Inconsciente na condição de vida humana conquiste enfim a sua remição das falhas humanas. Em linhas gerais, essa seria a visão que conciliaria a ideia de Espírito e da Vontade. Nas palavras de Hartmann, proclamar-se-á provisoriamente que a afirmação do querer viver é a única e legítima; pois é unicamente pela total aceitação da vida e dos seus sofrimentos, não por uma covarde renúncia ou um abandono egoísta, que se pode servir ao processo universal. A busca de uma negação individual da vontade é também absurda e inútil, ou seja, mais absurda ainda do que o suicídio. O leitor avisado compreenderia, sem precisar de outras explicações, como se configuraria uma filosofia prática edificada sobre estes princípios, que esta filosofia tinha o significado não de um divórcio, mas de uma reconciliação com a vida (*Philosophie des Unbewussten*; Berlin, 1872, 4ª ed. [NF]).

certamente redimido, caso se libertasse destes ‘homens’ e destes ‘velhos’. E aí viria então o reino da juventude”<sup>184</sup>. Ademais, o alcance dessa redenção envolve engajamento e luta, bem como a alegria e a disposição juntamente com o afastamento do interesse medíocre das massas, sustentando-se no exemplo dos grandes homens do passado. É nesse aspecto que o curso da história não pode ser entendido de forma linear e contínua, mas sim, de forma simultânea e descontínua. Nesse sentido, a tarefa da história consiste em promover a mediação entre o presente e os grandes homens do passado, para que a grandeza de seus feitos sirva de exemplo sem que assim jamais desapareçam.

Embora o filósofo alemão guarde uma visão sombria, conforme percebida ao longo dessa denúncia, havia certo depósito de esperança na juventude. Foi a favor da juventude que Nietzsche empenhou as críticas mais contundentes ao excesso de história, a fim de que essa geração entendesse que a educação histórica só teria utilidade caso estivesse verdadeiramente a serviço da vida. Essa compreensão diferenciaria os jovens estudantes de todo o frenesi e falso otimismo instaurado no mundo moderno: a preocupação com a rápida formação e o ganho de dinheiro. Esse estilo de vida moderna, decorrente da cultura fraca incrustada no povo alemão, teve a intenção de formar o homem erudito, ou melhor, o homem da ciência capaz de afastar-se fria e metodicamente da vida para com isso melhor conhecê-la. Vemos como resultado dessa ação o engendramento do filisteu da cultura [*Bildungsphilister*]. Alguém submerso de história: “o tagarela senil e pretensioso sempre disposto a discorrer sobre o Estado, a Igreja e a Arte, o espírito capaz de se apropriar de mil coisas, o estômago insaciável que não sabe, porém, o que são uma fome e uma sede verdadeiras”<sup>185</sup>.

Nietzsche, nas considerações feitas em *David Strauss, o confessor e escritor*, demonstra precisamente o encadeamento de suas ideias existentes com aquilo escrito na *Segunda Extemporânea*. Nesse sentido, depreendemos que as considerações apresentadas em *Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida* pressupõe as críticas já feitas na *Primeira Extemporânea*, onde novamente aborda a figura do filisteu como responsável pelo

---

<sup>184</sup> Co. Ext. II, 9.

<sup>185</sup> Co. Ext. II, 9.

aprofundamento da decadência cultural na Alemanha. Há nas duas obras a clara preocupação com o fim do instinto natural da juventude e, por conseguinte, da depauperação da cultura. Para reverter esse caminho seria preciso reconhecer o potencial dos jovens estudantes, ajudando-os a resgatar sua força [*Krafft*] para então vê-la expressar-se de maneira máxima. Contudo, quais chances poderiam haver na conquista desse objetivo? O filósofo alemão nos indica como saída a destruição da crença supersticiosa na carência de um tipo de educação de caráter rentável e utilitário.

Além da preocupação com o ganho de dinheiro e da subserviência ao Estado, Nietzsche acreditava que os jovens estudantes também estavam equivocadamente submersos numa educação com ênfase apenas na cultura erudita ao invés de se dedicarem a uma forma de estudo que pudesse inicialmente ensiná-los sobre a própria vida. Assim, o ensino moderno tendia somente a inculcar na juventude o aspecto de um conhecimento excessivamente histórico, paralisado no passado sem qualquer articulação com o presente. Isso consequentemente preenchia a cabeça dos jovens estudantes com ideias retiradas do conhecimento indireto das diferentes épocas e dos povos do passado, ao oposto da revelação direta da vida que pudesse então estimulá-los ao crescimento da força existente dentro deles. Para o filósofo, esse padrão de ensino único consistia na seguinte forma:

O jovem deve começar não por um conhecimento sobre a vida, menos ainda por uma experiência direta da vida, mas por um conhecimento sobre a cultura. Este saber deve ser infundido e inoculado no aluno sob a forma de um conhecimento histórico; quer dizer, se enche a sua cabeça com uma quantidade formidável de ideias retiradas do conhecimento histórico; quer dizer, se enche a sua cabeça com uma quantidade formidável de ideias tiradas do conhecimento extremamente indireto das épocas e dos povos do passado, não da intuição imediata da vida. Seu desejo de fazer as suas próprias experiências e de sentir que elas se organizam nele como um sistema vivo e coerente, este desejo de fazer as suas próprias experiências e de sentir que elas se organizam nele como um sistema vivo e coerente, este desejo se encontra sufocado e como que intoxicado pela suntuosa ilusão de que é possível, em poucos anos, acumular em si as experiências mais sublimes e mais admiráveis das épocas passadas e particularmente das épocas mais grandiosas.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> *Co. Ext. II*, 9.

Para superar o declínio da cultura moderna é preciso formar uma nova geração sobre a égide de uma cultura autêntica, mas antes seria preciso desmascarar as inverdades do filisteísmo alemão, pois, para o nosso filósofo, sequer existia uma cultura alemã conforme muitos defendiam. Como o próprio Nietzsche declara: “não temos cultura, mais ainda, estamos bastante perdidos para a vida, para a simplicidade de ver e ouvir o que se oferece de nós, para aprender efetivamente as coisas mais próximas e mais naturais.” A ausência dessa verdadeira cultura se tornava perceptível quando justificada pela presença dos estabelecimentos de ensino, responsáveis pelo impedimento do seu florescimento<sup>187</sup>. Logo, era preciso libertar a juventude daquilo que fora inculcado dentro dela por várias gerações, alcançando, dessa maneira, uma “verdade necessária”. Nietzsche, no entanto, reconhece as dificuldades de os jovens terem de assumir essa corajosa posição de educadores de si mesmos. Jovens que deveriam educar para si e contra si mesmos, desfazendo-se dos antigos hábitos para conquistar uma nova natureza e novos hábitos. “Que Deus me defenda de mim mesmo, quer dizer, da natureza que me foi inculcada”<sup>188</sup>.

Era preciso que os jovens recuperassem a aliança entre a interioridade e a exterioridade outrora rompida. Os conhecimentos dos quais um jovem adquire devem estar sempre de acordo com os interesses da vida, ou seja, com a exterioridade. Para tanto, é preciso recuperar a capacidade de utilizar seus instintos, absorvendo os conhecimentos que realmente trazem à vida sentido e referência para então tornar-se aquilo que se é, deixando para trás a máscara de homem culto, de erudito, de poeta ou de político. Enfim, a intenção de se tornar honesto ao aprender a lutar contra as falsas realidades.

Conforme vimos, Nietzsche estabeleceu um novo sentido histórico ao nos mostrar nesse segundo capítulo as vantagens de pensarmos a história como algo afirmativo à vida. Tratavam-se dos sentidos “a-histórico” e “supra-histórico”. A força a-histórica está relacionada com a faculdade do esquecimento, circunscrita num horizonte definido enquanto que as forças “supra-históricas” remetem-se à ideia de eternidade e de estabilidade, por isso concernentes à arte e à religião. Em oposição a essas forças, a ciência

---

<sup>187</sup> *Co. Ext. II*, 9.

<sup>188</sup> *Co. Ext. II*, 9.

histórica as enxerga com hostilidade, considerando a história [*Historie*] como resultado de uma evolução, uma realidade histórica sem dar importância àquilo que já existe. Por isso, a investigação ao passado através da supra-história consiste num estudo para além da linearidade, da continuidade e do progresso. Como então fazer uso do supra-histórico? Primeiramente, é preciso retirar do presente aquilo que ele possui de mais grandioso, de forte e de diferenciado, para em seguida interpretar o passado.

Nietzsche busca mostrar que a história não deve ser escrita pelos fatos irrelevantes e medíocres do presente, já que somente nas realizações mais contundentes o homem pode escrevê-la, permitindo-a dar sentido à vida e ao futuro. Portanto, o historiador é imbuído do supra-histórico, aquele capaz de imprimir o olhar artístico sobre os acontecimentos do passado, sem que jamais sua investigação ao passado se restrinja à mera generalização de uma narrativa histórica. Ele tem consciência de que os fatos com os quais lida não passam de ficções, considerando não existir nenhuma objetividade na ciência histórica como muitos acreditam. Ao se tentar objetivar as explicações históricas, por efeito, se acaba reduzindo a sua força, comprometendo a chance de entendermos o passado com sua devida especificidade e singularidade. Os fatos nunca se deixariam apreender totalmente; sobre eles, resta-nos somente imaginá-los como seriam, pois, suas ligações são constituídas de modo desmedido e simplificado e, dessa forma, jamais podendo indicar objetivamente uma explicação histórica<sup>189</sup>.

Em suma, é a vida quem deve dominar a ciência ou, antes, a ciência é quem deve dominar a vida? Quem é superior a quem? Seguramente, Nietzsche responderá que a vida é quem sempre deve imperar sobre a ciência, pois qualquer um que cometesse a tolice de destruí-la acabaria, conseqüentemente, destruindo a si mesmo. O conhecimento científico depende da vida e, por conta disso, precisa de empenho maior na tarefa de valorizá-la. Daí a necessidade de submeter a ciência a um processo de purificação, pautado no princípio das forças a-histórica e supra-histórica enquanto maneiras de proteger a vida contra as possíveis invasões da doença histórica [*historische Krankheit*]. Isso reforça o propósito da juventude alemã – como “matadores de

---

<sup>189</sup> MELO SOBRINHO. *Escritos sobre a história*, p. 57.

monstros”, a juventude deve abrir caminho para cultura superior. Uma geração que, ao assumir essa escolha, deverá padecer dos males e da cura desse novo tempo, crendo ser de direito desfrutar de uma cultura autêntica, fruto do verdadeiro propósito da natureza ao invés de continuar a sofrer dos males deixados pelas gerações outrora marcadas pela cultura moderna.

Não diferente dos alemães, os gregos também viveram sob a ameaça da barbárie da civilização passando pelo perigo estrangeiro, que os mantiveram até certo tempo prisioneiros do culto ao passado. Vale lembrar que a cultura helênica sofreu a influência dos povos semita, babilônio, lídias e egípcio<sup>190</sup>; por isso, a religião grega representou um “verdadeiro combate travado entre os deuses de todo o Oriente”, algo parecido com o que acontecera na cultura alemã. Contudo, a cultura helênica conseguiu se organizar pouco a pouco, aprendendo a voltar-se para si mesma, priorizando suas reais necessidades e desprezando aquilo que por ventura parecesse sem importância. Foi dessa forma que acabaram reconquistando o domínio de sua força [*Kraft*], conseguindo após ardorosas disputas contra eles mesmos potencializar a riqueza de seus espíritos, transformando-se, segundo a consideração do filósofo alemão, nos “precursores exemplares de todos os povos civilizados do futuro”<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Embora Nietzsche pareça bastante sucinto nesse comentário, poderíamos compreender que uma cultura forte se faz somente através de uma construção genuinamente pura sem qualquer interferência estrangeira. A respeito disso, cabe a nós discordarmos com base nos seguintes argumentos: não é mistério para qualquer cientista social que a criação da cultura resulta de determinadas necessidades sociais, ou seja, ninguém inventa algo do nada, já que depende muitas vezes da interação com outros povos. Trata-se de criar a partir do conhecimento acumulado de alguma cultura, combinada com os elementos preexistentes para produzir algo novo. Portanto, o que seria dos gregos sem essa mescla cultural? Se lembrarmos de que a filosofia no mundo grego surgiu nos séculos VII e VI a.C. como resultado de uma típica relativização do pensamento do povo grego em relação à cultura dos demais povos com quem estabeleceram relações comerciais, torna-se possível entendermos a importância da difusão cultural. Segundo Danilo Marcondes, “a partir da invasão da Grécia pelas tribos dóricas provavelmente vindas da Ásia central em torno de 900 a 750 a.C., começam a surgir as cidades-estado, nas quais haverá uma participação política mais ativa dos cidadãos, e uma progressiva secularização da sociedade. A religião teve seu papel reduzido, paralelamente ao surgimento de uma nova ordem econômica baseada agora em atividades comerciais e mercantis. Ora, as transformações ocorridas na Grécia a partir da chegada dos Dórios não seriam diretamente responsáveis para entendermos o antigo mundo grego tal como ele é? Diante disso, só nos cabe constatar o quanto a cultura helênica é devedora da participação estrangeira para chegar naquilo que Nietzsche considerava uma cultura superior. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, pp.21-22.

<sup>191</sup> *Co. Ext. II*, 9.

### CAPÍTULO 3

#### A IMPORTÂNCIA DOS FRAGMENTOS PREPARATÓRIOS DE 1872 A 1875 PARA *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

“Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio, pois suas águas se renovam a cada instante. Não tocamos duas vezes o mesmo ser, pois este modifica continuamente sua condição.”  
(Heráclito)

Ao longo dos dois primeiros capítulos, estivemos concentrados em investigar a correlação entre os termos da cultura e da formação [*Bildung*], bem como em que medida o sentido histórico conseguiu ser capaz de acentuar a consonância desses termos para o jovem Nietzsche. No início deste terceiro capítulo, frisaremos brevemente alguns pontos fundamentais para melhor compreensão daquilo que nos propomos desenvolver adiante. Assim sendo, vimos no primeiro capítulo que Nietzsche, envolvido com o problema de superar as condições adversas da modernidade e, por efeito, da cultura alemã, denuncia uma educação disposta à profissionalização e ao ganho de dinheiro, tendo, dessa forma, comprometido o autêntico sentido da formação e da cultura. Notamos ainda a extensão de sua crítica à mentalidade desenvolvida pelos filisteus da cultura no século XIX. Como remédio contra esses acontecimentos que culminaram na barbárie, ou seja, na falta de estilo, o filósofo alemão deteve grande parte de suas referências à cultura grega, impregnada de força necessária para dar fim à mediocrização adquirida pelo modo de vida moderno, além, é claro, do enaltecimento da figura de Arthur Schopenhauer, personagem, segundo ele, incapaz de sucumbir às tentações do Estado ou ao filisteísmo da cultura.

No tocante ao segundo capítulo, vimos que Nietzsche, como demonstrado no capítulo primeiro, imprime novamente uma exigência crítica, agora diante dos interesses da história conforme apresentados na sua época. Vimos igualmente o duro combate aos historiadores profissionais, ligados de

forma demasiada ao passado, sendo então incapazes de realizar o correto entendimento acerca do mundo e da sociedade por estarem presos aos antigos valores, alargando então uma espécie de conformismo sem nenhum atrativo, levando a um pernicioso efeito paralisante sobre a cultura. Se, por um lado, o filósofo promoveu duras críticas aos historicismos hegeliano e positivista por trabalharem a história de forma exacerbada ao privilegiarem o cientificismo e o excesso de memória, por outro lado, é possível, de acordo com aquilo que estudamos na *Segunda Extemporânea*, encontrar um sentido histórico verdadeiramente a serviço da vida.

Agora, no capítulo terceiro, recorreremos ao uso dos *Fragmentos Póstumos* de 1872 a 1875, a fim de ampliarmos o nosso entendimento acerca da correlação entre os conceitos da formação, da cultura e da história e ainda analisarmos as razões para as possíveis mudanças conceituais desses termos como modo de não apenas constatarmos o abandono da metafísica para consolidação de uma nova perspectiva, baseada nas ciências em *Humano, demasiado humano*, como também averiguarmos o caráter experimental do pensamento nietzschiano. Pretendemos com isso mostrar que parte considerável das publicações brasileiras referentes ao estudo da cultura, da formação e da história costumeiramente recorrem ao uso das *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* ou das *Extemporâneas*. Entretanto, as considerações apresentadas pelo filósofo alemão não se restringem somente a esses escritos, já que o assunto também fôra tratado em outros momentos da sua filosofia, como notaremos a partir do estudo de várias passagens dos fragmentos.

### **3.1 Os primeiros sinais de aproximação com as ciências**

Largamente tratado nos capítulos anteriores, o tema da cultura do qual Nietzsche preservou interesse jamais significou a pretensão de dissolver a cultura popular [*Volkskultur*], mas sim vir a compreender a importância da filosofia ater-se à construção de uma cultura superior [*Kultur*] em condições de contrapor-se ao modo de vida decadente, ocasionado pela cultura jornalística.

Pois, “não é possível fundar uma cultura popular sobre a filosofia. Assim, a filosofia nunca pode ter, em relação com uma cultura, uma importância fundamental, mas unicamente uma importância secundária”<sup>192</sup>. O problema, dessa forma, parecia estar na inteira desatenção dos alemães à cultura superior, tendo em vista a divisão funcional do trabalho científico, levando cada vez mais à popularização da ciência. Como forma de dar novo entendimento ao saber científico, Nietzsche afirma que “a ciência não pode jamais ser *popularizada*: pois não há *demonstrações popularizadas*. Somente são possíveis informes sobre os resultados científicos e suas consequências para o bem-estar geral”<sup>193</sup>. Somado a isso, havia a profissionalização dos estudantes, preocupados com a prestação de serviços ao Estado e o rápido ganho de dinheiro, tal como a ciência.

Notamos, em alguns fragmentos, rápidos ensaios daquilo que Nietzsche passou a considerar como um tipo de educação a serviço da cultura superior. De início a igualdade de ensino para todos os jovens até os 15 anos de idade. Dos 15 aos 20 anos representaria o período adequado para o ensino profissional, enquanto para as escolas destinadas a cultura e a preparação dos mestres estaria entre os 20 a 30 anos. O início de uma aristocracia espiritual deve começar pelo bom preparo dos educadores, por isso o incentivo à criação de instituições de cultura e educação empenhadas em cumprir esse desígnio. Entretanto, o próprio filósofo reconhece que a fecundidade dos grandes talentos está endereçada a poucos, motivo pelo qual reforça a importância da escola técnica, não obrigando ninguém a pertencer ao substrato de uma cultura senão apenas os que estivessem devidamente aptos. De preferência, a opção pela cultura só deve acontecer após a saída da escola profissionalizante<sup>194</sup>.

Apesar das ideias do fragmento 9 [70] de 1872 estarem demasiadamente soltas, vemos nessa passagem uma informação fundamental no sentido de esclarecermos quaisquer resquícios de dúvidas a respeito da importância do ensino técnico nos estabelecimentos de ensino alemães. Numa leitura desatenta das obras do jovem Nietzsche, pensando nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, é arriscado cairmos no

---

<sup>192</sup> FP. 23 [14] 1872.

<sup>193</sup> FP. 9 [66] 1872.

<sup>194</sup> FP. 9 [70] 1872.

grave engano de acharmos que as bases para constituir uma aristocracia do espírito aconteça mediante o desprezo à educação profissionalizante. Neste fragmento, Nietzsche nos diz sobre a necessidade da maturação dos alunos, daí a necessidade de que saibam transitar tanto pelo ensino técnico como pela educação clássica, a fim de entenderem a contribuição desses distintos ensinamentos e aprenderem a fazer corretamente suas escolhas.

As necessidades profissionais serão resolvidas de maneira mais geral e mais satisfatória, de modo que os indivíduos não morram mais sob um excesso de cargas. Far-se-á advir uma verdadeira aristocracia espiritual. É preciso começar pelas instituições de cultura e educação para professores. As Universidades como instituições eruditas devem ser transformadas em institutos profissionais. Uma aristocracia espiritual será criada. O ensino clássico só é de alguma maneira fecundo para um pequeno número. A escola técnica tem um excelente núcleo. Não se deve obrigar ninguém à cultura. Para se decidir sobre isso, é preciso ser mais maduro. Deve-se decidir pela cultura quando da saída da escola profissional<sup>195</sup>.

Nietzsche<sup>196</sup> evidencia seu interesse na elevação dos homens superiores, porém, vale ressaltar que, para a conquista de tal feito, era antes preciso educar de maneira diferenciada. Sua admiração pelos gregos jamais esteve justificada pela bondade ou por apresentarem algum grau mais elevado de virtuosismo, mas sim da condição desse povo combater os maus instintos, de forma a não diminuir seus impulsos [*Trieb*] e então permitirem-se realizar grandes ações de apoio à cultura. Cada vez mais distante de Schopenhauer, vemos, desta maneira, a rejeição a qualquer entendimento pautado numa providência metafísica que pudesse engendrar a figura do gênio. Como correção a esse possível engano, caberia à ciência desenvolver as condições para fazer progredir o conhecimento humano. Nesse sentido<sup>197</sup>, era fundamental abster-se da insensatez causada pelo acaso ou aparência, quase sempre originados do comodismo das especulações sobre a existência de uma

---

<sup>195</sup> FP. 9 [70] 1872.

<sup>196</sup> FP. 5 [11] 1875.

<sup>197</sup> FP. 5 [20] 1875.

providência divina e não dos esforços da ciência, somente alcançados pela educação [*Erziehung*]<sup>198</sup>.

Não é certo dar qualquer credibilidade a sinais ou milagres, conforme aqueles que tola mente esperam na providência divina: “Não há qualquer socorro na oração, nem na ascese, nem na visão. Se tudo isso é a religião, então, não há religião para mim”<sup>199</sup>. Essa passagem sedimenta a ideia do trabalho para a formação do gênio, pautado na ciência e no consolo artístico como substituição ao dogmatismo religioso. A educação passava a ser vista como prova de amor ao processo de engendramento do gênio; um excesso de amor para além do amor próprio enquanto a obra de arte, de criação do gênio tornar-se-ia a cópia deste amor para além de si, e por isso uma cópia perfeita<sup>200</sup>. Na intenção de alcançar a mesma força e liberdade dos gregos, viabilizando, por conseguinte, as chances do aparecimento do homem superior, era preciso antes educar os educadores. Mas, afinal, quem educaria os primeiros educadores? Estes precisariam educar a eles próprios e, dessa forma, manifestar uma postura pedagógica disposta a se empenhar na realização das mudanças do ensino na esperança de que uma nova formação [*Bildung*] constituísse a base para o surgimento de uma nova cultura<sup>201</sup>.

Contrária a essa proposta, a educação moderna, mesmo voltada para ciência, teve dificuldade em delimitar os métodos apropriados que a possibilitassem maiores aprofundamentos. A necessidade da divisão da

---

<sup>198</sup> Creio encontrar neste capítulo maiores condições de contrapor a tese de Weber (2011) a respeito do suposto percurso realizado por Nietzsche que, segundo o intérprete, acabaria o levando após a publicação de *Humano* ao abandono do conceito de formação [*Bildung*], para então passar a utilizar o sentido de educação [*Erziehung*] e da vivência [*Erlebnis*]. Minha discordância parte do entendimento sobre aquilo que discorreremos adiante referente à relação entre arte, ciência e filosofia, pois vejo na ideia de experimento nietzschiana uma volatividade tão incomum que habilmente fora responsável por conduzir seu pensamento do sentido estético-metafísico para o caráter científico. Ora, se percebemos nisso certa semelhança de estilo com os pré-socráticos, também entendo que isso venha a significar a permanência do interesse pela noção de *Bildung*, já que o termo em sua essência compreende por vezes a manifestação da parte artística e por outras a manifestação das ciências, o que, portanto, jamais caracterizaria a mudança do sentido do termo formação [*Bildung*].

<sup>199</sup> *FP*. 5 [22] 1875.

<sup>200</sup> *Idem*.

<sup>201</sup> Retomamos pela compressão deste parágrafo aquilo que já tratamos nos capítulos anteriores acerca do interesse de Nietzsche pela postura de Schopenhauer. Para o jovem filósofo, Schopenhauer foi alguém capaz de manter-se incólume aos acontecimentos do mundo moderno, sabendo, portanto, distanciar-se do Estado e da Igreja. Nesse aspecto, ambos os filósofos prezam a importância da autoeducação como primeiro passo para o alcance da formação [*Bildung*] e, concomitantemente, do fortalecimento da cultura [*Kultur*].

ciência, também considerada como sendo uma fragmentação do saber<sup>202</sup>, entendeu como necessária a preparação geral para todas as ciências. Nietzsche<sup>203</sup>, entretanto, acreditava que essa metodologia levava os jovens estudantes a uma mentalidade meramente cientificista. A superficialidade na transmissão desses saberes, a exemplo da forma como era ensinado o estudo sobre a Antiguidade, produzia efeitos antipedagógicos, pois, devida à ausência de familiaridade desses jovens com os conteúdos, não havia oportunidade de despertarem uma veneração consciente aos grandes mestres do passado. Em suma, havia a dificuldade de conciliar a ciência com a arte e o espírito filosófico.

O raso entendimento acerca das contribuições da formação clássica apenas levariam os homens ao pretexto de estudá-la para isenção do serviço militar ou a fim de adquirirem o título de doutor<sup>204</sup>. Não existia o devido tratamento aos estudos da Antiguidade, motivo este pelo qual os jovens muitas vezes ignoravam a riqueza contida na cultura grega: “Mas o que é que, da essência grega em geral, convém à juventude”?<sup>205</sup> Certamente, a pergunta do jovem Nietzsche é feita de forma irônica, considerando sua insistência tanto nos fragmentos quanto nas demais obras da juventude que, por diversas vezes, utilizavam a cultura grega como modelo de força a ser seguida pelos alemães. Motivo pelo qual carecia aos jovens estudarem os Antigos, já que, ao se inspirarem nas referências do passado, como a exemplo dos filósofos pré-platônicos, conseguiriam reunir as condições necessárias para engendrar uma cultura elevada.

Com propósito de indicar os passos certos rumo ao estudo da Antiguidade, Nietzsche chama atenção para que também sejam reconhecidos

---

<sup>202</sup> A interpretação de Silvio Gallo (2003, p. 70-71) sobre a filosofia do *rizoma*, pensada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, expressa aquilo que nessa passagem considero como consolidação da tendência tradicional do ensino. Gallo afirma haver excessiva compartimentação do saber, atestada através da organização curricular das disciplinas, pondo-as de maneira estancada e assim impedindo-as de qualquer interlocução dos alunos com a realidade. Por isso, vejo essa análise próxima do motivo pelo qual Nietzsche já condenava os métodos de ensino, denunciando a falta de veneração consciente dos alunos aos mestres do passado. Caso pensássemos no esforço para implementação de um projeto multidisciplinar, isso acabaria encontrando sérios desafios, já que se depararia com os problemas básicos da formação estanque dos próprios professores, atualmente incapazes de superar as barreiras conceituais para entender a relação de suas especialidades com as demais áreas do saber.

<sup>203</sup> FP. 5 [52] 1875.

<sup>204</sup> FP. 5 [132] 1875.

<sup>205</sup> FP. 5 [144] 1875.

homens exemplares para preservação entre o sentido histórico que deve transitar entre o passado e o presente. Imitar seria o modo de compreender, mas caso os bons exemplos de outrora estejam demasiadamente distantes da realidade, restaria aos educadores e educandos imbuírem-se da melhor preparação possível e inventarem etapas intermediárias. Assim, a melhor norma de estudo consiste em “não estudar senão aquilo que incita à imitação, aquilo que seja acolhido com amor e que exige por sua vez que seja criado. O mais justo seria: um canône progressivo da exemplaridade, adaptada aos adolescentes, aos jovens e aos adultos”<sup>206</sup>. Porém, jamais devemos confundir a imitação da qual defende o filósofo com a imitação grosseira dos eruditos. Esses, apesar de estudarem a Antiguidade grega e romana, não podem ser concebidos como legítimos educadores da juventude por conta de um sério problema: a incapacidade de estabelecerem precisamente a conciliação entre a teoria e a prática ou também da ciência com a arte<sup>207</sup>. Para tal feito é preciso um prazer interior, ativo e jovial, com poder de despertar uma convicção fecunda, o prazer de um propósito superior e de desejar os meios para isto; o desejo de avançar gradualmente de um desconhecido a outro, da mesma forma como fazem os alpinistas<sup>208</sup>.

O descontentamento proveniente dos espíritos superiores com a formação [*Bildung*], caso pretendessem identificar as origens de tantas mazelas encontradas nos atuais estabelecimentos de ensino, de certo achariam a responsabilidade disso não naqueles que utilizavam do modo servil e utilitário da educação, mas principalmente daqueles que a propagaram. Homens que propagam o conhecimento da Antiguidade grega e romana na educação dos jovens dos 13 a 20 anos, assumindo a tarefa de formar continuamente novos docentes. Com isso, vemos dois destinos para os educadores: os que lecionam para o liceu<sup>209</sup> e aqueles que lecionam para Universidade. Os professores do liceu recebem os jovens selecionados a partir não somente do critério das aptidões, mas também pela condição financeira dos pais dispostos a investir na educação dos filhos. Sobre os professores

---

<sup>206</sup> FP. 5 [171] 1875.

<sup>207</sup> FP. 7 [06] 1876.

<sup>208</sup> *Idem*.

<sup>209</sup> Estabelecimentos de ensino onde era ministrado o que chamamos hoje no Brasil de ensino médio e profissionalizante.

universitários, estes acolhem os jovens destinados à profissão mais digna e de maior exigência na preparação, isto é, “a de professor e formador do gênero humano”<sup>210</sup>. Contudo, a perversidade contida no espírito desses educadores, declara Nietzsche, pretende a manutenção de uma cultura decadente, já que a consideram não dessa maneira, mas sim como boa. Mas ainda que fossem inteligentes o bastante para reconhecer essa cultura como algo degradante, afirma o filósofo, encontrar-se-iam destituídos de força para transformá-la. Sendo assim, o primeiro tipo de professores peca por falta de inteligência, enquanto o outro tipo peca por impotência da vontade<sup>211</sup>.

Detido um pouco mais no comportamento desses eruditos, Nietzsche nos conta que a primeira classe, considerada pouco inteligente, reconhece na postura de aceitação da cultura moderna (ou má cultura para o filósofo) o pretexto de não avistarem nenhuma outra cultura como melhor. Responsável pelo ensino científico da filologia, esses professores sustentam como base do ensino a Antiguidade grega e romana, porém, acabavam caindo no grave erro de introduzir esse conteúdo no presente sem nenhuma capacidade de reavivar a pulsão artística do seu passado e, desse modo, inviabilizando a revitalização da cultura. De outra maneira, caso estejam condenados pela impotência de suas vontades, esses educadores poderiam, quem sabe, reconhecer com precisão a força desse passado, no entanto, mesmo assim, faltariam a eles as condições suficientes para instaurá-la. Portanto, para se livrar de alguma dessas formas de condenação que estavam sujeitos os educadores do seu tempo, Nietzsche considera imprescindível o domínio de três capacidades que pudessem combinar o poder [*Vermögen*] da arte com o poder da ciência: primeiro, de conhecerem bem a Antiguidade, segundo, de conhecerem o presente e, terceiro, de conhecerem a si mesmos. Do contrário, tornar-se-iam culpados no instante exato quando ignorada a Antiguidade, o presente e a si mesmos.

---

<sup>210</sup> FP. 7 [07] 1876.

<sup>211</sup> *Idem*.

### 3.2 Relações entre os fragmentos e a ciência

Ao longo dos diferentes anos dos escritos póstumos da juventude, é possível deduzirmos pela análise dos fragmentos o ensaio daquilo que fora elaborado nas obras fundamentais da época como as *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e as *Primeira e Terceira Considerações Extemporâneas*. A partir de agora, veremos selecionados alguns fragmentos no intuito de indicarem algumas considerações próximas de uma nova postura científica também correlata ao projeto da formação [*Bildung*] e da revitalização da cultura alemã. Algo que, conseqüentemente, levou o filósofo ao gradativo abandono da concepção metafísica schopenhaueriana referente à aristocracia do espírito.

Nietzsche<sup>212</sup> denuncia a organização das escolas públicas, de acordo com ele, predestinadas a receberem os alunos de baixa performance. O problema disso está no sacrifício daqueles jovens, cuja superioridade percebida em talentos artísticos ou acadêmicos seria costumeiramente sufocada quando deveriam utilizar os métodos adequados a fim de prepará-los para estarem à frente da educação e da cultura. A respeito dessa denúncia, aparentemente não encontramos qualquer novidade em relação às críticas dos fragmentos ou das considerações dos capítulos anteriores, no entanto, através de um olhar mais atento, veremos que Nietzsche, mais próximo da publicação de *Humano, demasiado humano*, começa a dar indicações de outra posição, desta vez em favor do surgimento de espíritos superiores, exaltando a preservação do vigor físico, a exigência da disciplina de distanciamento dos estudantes das más influências e a boa relação entre pais e filhos<sup>213</sup>.

Mantendo as críticas ainda mais contundentes, Nietzsche<sup>214</sup> alerta sobre a precariedade dos estabelecimentos de ensino pelo motivo de não haver

---

<sup>212</sup> FP. 18 [2] 1874.

<sup>213</sup> Medrado (2011, p. 300) destaca a importância dessas práticas como modos de distanciamento da metafísica. Por isso, a prática de exercícios intelectuais, resultante dos procedimentos e conclusões científicas, e dedicado ao cultivo das coisas cotidianas, próximas de uma forma de vida simples e particular, tais como alimentação, humor, círculo de amizades, escolha de bons livros etc. – comportamentos estes, distantes da metafísica e, por isso, suscetíveis de uma abordagem das ciências.

<sup>214</sup> FP. 23 [43] 1874.

nessas instituições base unanimemente declarada<sup>215</sup>. O motivo disso tende a preservar a tese já tratada na *Primeira Extemporânea*, isto é, a ausência de unidade de estilo, algo que tende a provocar diferentes manifestações, quer sejam cristãs, da Antiguidade, da filosofia ou das ciências naturais – enfim, incapazes de orientar a cultura num único estilo. Como se não bastasse, comenta o filósofo<sup>216</sup>, o Estado ainda reivindica a existência de uma cultura nacional, gerando então maior confusão e contradições. Essa confusão escamoteia a dissimulação e o poder de certos traidores: homens defensores dos interesses da religião e da metafísica enquanto modos de conhecimento que deveriam predominar nos círculos acadêmicos.

Embora haja intenção na valorização das diferenças individuais numa sala de aula, os professores falham por não saberem reconhecer o potencial que verdadeiramente possuem seus alunos. Isso encontra fundamento no fato do educador não os conhecer em face de seus limites e da unilateralidade existente na relação entre ele e seus educandos, o que inclui os erros grosseiros cometidos na avaliação. Dando continuidade à denúncia, Nietzsche diz que, em geral, os julgamentos de um professor sobre um indivíduo são todos falsos e prematuros: eles não dão prova de uma meticulosa precaução científica. Nesse aspecto, cabe salientarmos que, apesar do esforço de um projeto capaz de fazer engendrar o gênio artístico, provando a superioridade do espírito de alguns homens, existe, previamente, a necessidade de uma educação que a princípio promova o grau de estima e igualdade entre os alunos, no esforço de que as matérias ensinadas venham a se tornar realmente interessantes. É desse modo que o professor pode reconhecer a si mesmo como agente transformador, mas, no caso de algum aluno não dar mostra de

---

<sup>215</sup> Trazemos Hannah Arendt no texto sobre a “crise na educação”, da obra *Entre o passado e o futuro*. Nela, vemos a denúncia de uma crise no sistema de ensino americano, tendo se alastrado por diversos países, que apesar das diferentes especificidades como as de ordem econômica demonstram, mesmo assim, convergirem seus problemas educacionais a partir da mesma causa. Segundo Arendt (2005, p. 225), existe na educação uma intervenção de cunho ditatorial, pautada na ampla superioridade do adulto, impondo às crianças a falsa ideia de uma educação inovadora. Daí a crença de muitos países a respeito do começo de uma educação pelas crianças, porém escondendo por detrás dessa mensagem utópica o feito tirânico ao assumir o poder, pois o Estado, ao subtrair esses jovens dos seus pais, costuma doutriná-los sempre de acordo com a ideologia dominante. Diante do problema, é preciso compreender aquilo que, ao meu ver, possui semelhança entre Arendt e Nietzsche, isto é, a necessidade do distanciamento entre educação e atividade política, já que o objetivo real do Estado é a coerção, ou melhor, a adstração, algo que sem dúvida compromete a espontaneidade e a potência dos indivíduos de grande potencial.

<sup>216</sup> *Idem*.

interesse, o professor manterá a tranquilidade da consciência de ter dado o seu melhor.

O mais comum, segundo o filósofo alemão, é termos homens educados pelas circunstâncias, ou seja, pelo conhecimento transmitido através da sociedade, da família, dos acontecimentos do ambiente e da época à qual pertençam. Isso é o que podemos chamar de educação transmitida ao acaso, sendo, na verdade, exemplos de diferentes meios de conduzir a uma formação em nada proveitosa no tocante ao estímulo da potencialidade dos indivíduos. Ora, mas por que motivo os homens ainda persistem nessa forma de educar? Nesse fragmento, Nietzsche deixa claro o combate à metafísica, levando-nos a pressupor o processo de transição para as ideias de *Humano*. A justificativa do fracasso do homem moderno em superar a educação pelo acaso se deve à persistente presença do imaginário divino sobre a educação. Logo, é preciso a formação [*Bildung*] de novos educadores, assim como uma nova classe de profissionais de vários segmentos, todos preferencialmente distantes de possíveis influências metafísicas.

A humanidade no seu conjunto, porém, não foi até agora bem sucedida em superar esta educação pelo acaso: oprimida como ela foi por esta ideia metafísica de que Deus tomou nas suas mãos a educação da humanidade e que somos totalmente incapazes de compreender suas vias. Agora, a educação terá de fixar para si fins ecumênicos e excluir o acaso, inclusive no destino dos povos: - tarefa tão grande que uma espécie absolutamente nova de educadores, uma organização nova de médicos, professores, padres, naturalistas, artistas da antiga cultura.<sup>217</sup>

Mesmo cada vez mais distante da metafísica schopenhauriana, Nietzsche sustenta nos fragmentos de 1874 o interesse na autoeducação, conforme visto em *Schopenhauer Educador*. A preservação desse interesse ainda é a necessidade incontestada de superar a mediocridade do ensino e que, apesar dos crescentes avanços científicos da época, de toda maneira, mostravam-se insuficientes como remédio à barbárie individual. Nesse aspecto, percebemos que mesmo a ciência ocupando maiores horizontes no interesse de superar o falso entendimento das ideias metafísicas, em contrapartida, de

---

<sup>217</sup> FP. 23 [94] 1873-1874.

nada adiantaria a conquista de expressivos avanços científicos enquanto houvesse a ausência de homens notáveis com condições de servirem de modelo para uma cultura superior. Como esses homens seriam encontrados? Se no primeiro capítulo vimos a concepção metafísica voltada a uma aristocracia espiritual, responsável por selecionar e combinar os raros talentos, agora, Nietzsche parte de outras considerações, dispostas a ressignificar esse entendimento. Conforme vimos, a nova educação, guiada por homens superiores, depende da intensa atividade cerebral destes indivíduos, precisando de esforços imprescindíveis na conquista de uma boa saúde tais como a união matrimonial entre pais saudáveis, de métodos científicos que venham aumentar o vigor físico das mulheres, o hábito dos exercícios físicos, a boa alimentação, a prevenção de doenças, uma moradia racional, conhecimentos de anatomia e outros.

Como a nova educação exige dos homens uma atividade cerebral muito mais intensa, a humanidade deve travar uma luta mais enérgica pela saúde, a fim de ter uma descendência com nervos superexcitados, talvez mesmo demente (pois uma posteridade de loucos e exaltados seria, aliás, muito provável – tal como também os indivíduos muito maduros da Atenas tardia tinham às vezes um traço de loucura): portanto, os meios serão o acasalamento de pais sadios, de medidas para aumentar convenientemente a força das mulheres, os exercícios de ginástica que deveriam ser habituais, tão desejáveis quanto o pão cotidiano, a profilaxia das doenças, uma alimentação e uma habitação racionais, conhecimentos anatômicos etc.<sup>218</sup>

A aquisição de uma disciplina para obtenção de uma boa saúde também é o que garante certa hereditariedade capaz de conceber os homens talentosos<sup>219</sup>. É nesse aspecto que o indivíduo chegaria no instante propício de

---

<sup>218</sup> FP. 23 [151] 1874.

<sup>219</sup> Embora notemos a possível aparência entre as ideias nietzschianas com a noção de eugenia, criado por Francis Galton, cabe nos resguardarmos quanto às devidas semelhanças e distanciamentos. Obviamente, a concepção de eugenia vai além do século XIX, conforme visto na Antiguidade através dos estudos históricos de Tucídides sobre a seleção dos homens mais fortes em Esparta ou na divisão das almas em *A República*, de Platão. Acerca do assunto, não pretendo fazer comparação do projeto de Nietzsche com qualquer uma dessas abordagens, entretanto, parece apropriado supormos que, tal como os gregos ou numa certa medida com as pesquisas de Galton, nosso filósofo parecia estar em busca de uma forma adequada de selecionar e combinar os meios a fim de alcançar um tipo humano superior - pretensão que o acompanharia ao longo de toda a sua filosofia. Entretanto, vale reforçar que realizarmos qualquer aproximação demasiada das ideias de Galton com a de um homem superior para Nietzsche parece um tanto inapropriado, afinal, recordemos que no capítulo 1, demos início ao

assumir o comando das disciplinas científicas e, por conseguinte, marchar na direção da superação da metafísica. Mas, Nietzsche reforça a necessidade de homens fortes, tenazes e obstinados a fim de garantir para eles um isolamento vitorioso e satisfeito, distante das opiniões públicas. O bom exemplo dessa conquista seria a Inglaterra, país, de acordo com o filósofo, à frente de todos os outros em matéria de avanços na filosofia, nas ciências naturais, na história, no domínio das grandes descobertas e da difusão da cultura: “As grandes descobertas científicas entram em contato umas com as outras, tal como os reis, que se consideram todos, sem dúvida, como pais, supondo, todavia, que seja reconhecida a sua independência”<sup>220</sup>.

A admiração de Nietzsche pelos ingleses devido ao domínio das ciências e de seus feitos para assegurá-las não fora dedicado com o mesmo entusiasmo aos alemães. Na Alemanha, ao contrário da Inglaterra, persistia a crença de se obter tudo pela educação, pelos métodos, pelos estabelecimentos de ensino. Um entendimento que, para o jovem filósofo alemão, significava dar sinal de que aí faltavam os típicos “caracteres e as naturezas de pioneiros que, em todas as épocas, seguiram suas próprias vias”<sup>221</sup>. Ao invés disso, crescia o número de trabalhadores servis, obedientes ao Estado, “e aos quais se atribuiu sua lição-castigo na época em que a Alemanha, graças a seus espíritos originais, tinha assumido a direção intelectual da Europa: quer dizer, no fim do século passado”<sup>222</sup>. Com isso, Nietzsche acusava os alemães pela falta dos métodos apropriados para aquisição e o domínio de uma postura científica, algo que, de acordo com sua visão, certamente poderia levá-los à revitalização da cultura.

---

uso do termo “aristocracia” tão somente dispostos a explicar a existência de alguém, cuja a natureza concedera dons para se sobressair artisticamente. Desse modo, vemos o interesse de Nietzsche decididamente voltado na direção de homens que apresentem uma superioridade espiritual ao invés do interesse por algum ser humano apenas biologicamente melhorado.

<sup>220</sup> FP. 23 [170] 1874.

<sup>221</sup> FP. 23 [170] 1874.

<sup>222</sup> *Idem*.

### 3.3 Relações entre os fragmentos e a história

Não menos crítico quanto vimos nos apontamentos anteriores, Nietzsche<sup>223</sup>, neste momento acerca da história, denuncia o instinto de conhecimento desenfreado conforme se encontrava a ciência. O desejo pelo grau de certeza ínfima demonstrava o mesmo ranço metafísico do qual o filósofo alemão tentava gradativamente se afastar. A exemplo desse comportamento, havia o historiador como típico homem que esquadrinha, persegue com suas escavações e, no entanto, em seguida, esquece de seus objetos de estudo. O significado disso esteve embasado na perseguição dos fatos e objetos do passado e mesmo alguns deles sem nenhuma importância para o presente, fazendo-se assim mesmo importante objeto de estudo para esses historiadores. Em contrapartida, Nietzsche defende a validade da pesquisa histórica de acordo com seu critério estético. Desse modo, o que é grande possui direito à história [*Historie*], mas não à história icônica, ou seja, aquela da qual pretende reproduzir a todo custo, fidelidade e com propriedade os eventos do passado. O filósofo faz referência a uma descrição histórica criativa e estimulante, estando inclusive acima da veracidade de seus fatos: “Para nós, porém, só é válido o critério estético: o que é grande tem direito à história, mas não a uma história icônica: uma descrição histórica criativa e estimulante. Deixemos as tumbas em paz; mas não nos apropriamos do que vive eternamente”<sup>224</sup>.

Enquanto muitos homens têm como preocupação a verdade, reproduzindo-a na convivência junto aos demais homens, por sua vez o narrador épico não está preso à veracidade das histórias que conta. Trata-se de algo não menos importante quanto o instinto de verdade da ciência, pois nesse caso a mentira é vista como agradável e também aceitável. Aquilo que a deixa agradável é sua beleza estética, tornando-a inofensiva e, desta feita, justificável. O filósofo nos diz que a aspiração pela verdade é uma aquisição bastante lenta da humanidade, sendo o sentido histórico dos homens coisa totalmente nova no mundo. Tamanha pretensão pela verdade possui sérios riscos de sufocar a arte contida nas histórias épicas e que põe a verdade em

---

<sup>223</sup> FP. 19 [37] 1872.

<sup>224</sup> *Idem*.

segundo plano, já que a força disso está vinculada ao sentido capaz de imprimir valor à vida. Afinal, dizer a verdade a qualquer preço é uma ideia socrática<sup>225</sup>.

Em oposição ao impulso da verdade, temos o instinto ao clássico [*Trieb nach dem Klassischen*]. É preciso explicá-lo a partir do entendimento das lembranças, já que são também definidas como formas de estabelecer a comparação entre os acontecimentos do passado com o presente. Por isso, o impulso do clássico possui ainda um valor exemplar, quando o passado torna-se modelo para o presente, diferente do impulso tradicionalista [*antiquarische Trieb*], que busca compreender o passado sem nenhuma relação com o presente, sem mesmo sequer idealizá-lo. Portanto, nos diz o filósofo alemão, “a necessidade de viver exige o impulso clássico, a necessidade de verdade exige o impulso tradicionalista”<sup>226</sup>. A precisa diferença existente entre os dois impulsos é que o primeiro submete o passado a um tratamento artístico, ou seja, transfigurando-o através da força artística. Quando o passado deixa de atuar como modelo [*Vorbild*], isso o faz deixar de ser um ideal, transformando-se numa realidade individual tal como é o próprio presente. Nesse sentido, ele deixa de servir à vida para se opor a ela, situação para Nietzsche igual ao “resultado que alcançaríamos se incendiássemos todos os museus e todas as bibliotecas. O presente fica isolado, ele se acha mais satisfeito consigo mesmo, vive de acordo com a sua natureza profunda e com as suas necessidades, mostra então o que ele é, como ele é grande ou vulgar.”

A passagem dos fragmentos ressalta o estudo realizado no capítulo segundo. Prova disso está nas observações de Nietzsche a respeito da maneira tradicionalista da história, responsável por eliminar o máximo possível da dimensão clássica. Apesar de não termos tratado diretamente sobre a diferença desses instintos no capítulo anterior, não é difícil associarmos a visão tradicionalista ao excesso de sentido histórico ou a busca exacerbada pela verdade, distanciando-o, dessa maneira, de uma estreita relação entre a arte e a vida. Essa preocupação isolada com o passado produz a crença da razão como sendo a única maneira de tornar compreensível os acontecimentos históricos e, conseqüentemente, gerando superstições acerca de uma

---

<sup>225</sup> FP. 19 [97] 1872 a 1873.

<sup>226</sup> FP. 29 [29] 1872 a 1873.

racionalidade histórica na qual “a necessidade absoluta é a manifestação de uma finalidade racional”<sup>227</sup>. No entanto, há muitas possibilidades de interpretar algum fato do passado, porém, os riscos da paralisia são eminentes no momento em que o sentido tradicionalista exerce sua ação sobre ele e então, o instinto de verdade costuma dissecar o instante vivido, comprometendo o momento seguinte. Dessa forma, “[...] como é perigoso o instinto tradicionalista, quando se apodera da multidão e dos espíritos de menor envergadura! O mundo está dividido definitivamente entre aqueles que vivem historicamente e aqueles que somente sabem matar historicamente.”

A história deveria pertencer aos homens de ação, porém, no diagnóstico a uma tendência moderna que se opõe a esse interesse, o filósofo lastima aquilo que chama de “espetáculo repugnante”<sup>228</sup> de turistas e micrologistas que visitam as pirâmides e outros monumentos. Uma história, para ele, atualmente exposta tal como os quadros de uma galeria, encantando os ociosos. Para os antigos gregos, isso era diferente, pois tentava se retirar da história a força e o consolo para alimentar a inspiração e as esperanças do presente. Entretanto, agora, a única coisa a se esperar dela são certezas infalíveis, diversões para os curiosos, assumindo uma posição avessa frente à arte e à grandeza.

Os infortúnios levam os homens a projetar o futuro ou os levam para um passado longínquo. A intenção disso é provar para eles próprios sobre a felicidade da qual vivem no presente, ou de apenas se contentarem com a ideia de que outros viveram em tempos melhores. Isso é chamado por Nietzsche de impulso de felicidade [*Trieb nach Glück*], coisa que impede os homens de achar a resignação que a cada dia aprendem. Não existindo a felicidade plena, lhes é inculcada a ideia de que algum dia ela irá chegar ou fazendo-os acreditar que já passou por ter pertencido a um tempo remoto ou que está aqui por conta dos males vividos em outros tempos. Enfim, o homem está aprisionado no passado ou iludido com a ideia de uma felicidade no porvir. Diferente disso, o homem sábio é aquele capaz de viver em qualquer época, estando com qualquer povo a qualquer dia, enquanto o homem historiador é insaciável, perturbado por esta busca de resposta que nunca encontrou em lugar nenhum.

---

<sup>227</sup> FP. 29 [31] 1872 a 1873.

<sup>228</sup> FP. 29 [36] 1872 a 1873.

Mas existe ainda a terceira via proposta por Nietzsche<sup>229</sup>: a de um sentido histórico disposto a evitar os excessos, aliando-se à história [*Historie*] como sentido de afirmação da vida.

Esclarecer sobre o sentido da existência na Terra bem como esclarecer sobre os meios de sua preservação e a das próximas gerações fazem parte dos objetivos do homem. Ambos objetivos tendem a serem formas tranquilizadoras para a vontade, mas, no primeiro caso, vemos esse tranquilizante no dado imediato e, por isso, sempre preso à existência e, no outro, torna-se ambicioso sem definir uma direção. Nessa perspectiva, o passado costuma ser tratado com pessimismo, na intenção de achar o presente suportável. É preciso ver o passado como coisa maligna comparado ao presente, por fazer com que o homem jamais pense em abrir mão de sua vida por outra, algum dia existente. Assim, aqueles comodamente alocados no presente enxergarão o passado sob efeito de risos, embora talvez o momento seja mais depreciável. A conclusão disso leva à certeza de que a história é dispensável em épocas de suposta felicidade; para tempos de grande satisfação, a história torna-se simplesmente um impulso de luxo [*luxuriirenden Trieb*].<sup>230</sup> O efeito disso está ligado ao impulso histórico [*historische Trieb*], dando aos homens a falsa sensação de felicidade, ignorando, isto posto, as consequências de um sentido histórico incapaz de vincular-se com os interesses da vida.

Vimos ainda no capítulo anterior como Nietzsche apresenta a maneira a-histórica de considerar o passado. Explicamos reiteradamente disso não se tratar de pormos o a-histórico acima da maneira histórica, mas vê-las tão somente dentro de diferentes perspectivas para que ambas caibam no sentido afirmativo da vida. Conforme tratado, a forma a-histórica significa a procura pelo sentido da vida humana e do mesmo modo como “as diferentes línguas exprimem as mesmas necessidades dos homens, também o observador a-histórico discerne pela visão este sentido primordial que funda toda história, grande ou pequena, e por isso a multiplicidade de hieróglifos não o preocupam mais”<sup>231</sup>. Nietzsche ainda comenta sobre a raridade desse sentido, no instante

---

<sup>229</sup> FP. 29 [86] 1872 a 1873.

<sup>230</sup> FP. 29 [87] 1872 a 1873.

<sup>231</sup> FP. 29 [88] 1872 a 1873.

em que as reivindicações pela história e o privilégio aos povos e aos indivíduos repletos de sentido histórico acabam por menosprezar outras formas de sentido à vida. Em suas palavras:

Mas talvez a nossa exigência de povos e indivíduos dotados de sentido histórico seja somente um preconceito ocidental. É em todo caso certo que os sábios de todos os tempos pensaram desta maneira a-histórica e que os milênios de eventos históricos não nos farão avançar um passo sequer a caminho da sabedoria. O estudo que segue está voltado, no entanto, para os homens que não encontraram a sabedoria, para os homens de ação, para perguntar a eles se não é ao contrário a nossa maneira atual de fazer a história que revela fracas personalidades; quando assim estamos mais distante possível da concepção a-histórica e da sabedoria.<sup>232</sup>

Um bom exemplo da pesquisa histórica dissociada do sentido à vida estaria no interesse histórico de buscar pela verdade no cristianismo. A explicação disso se daria quando no instante da investigação sobre as origens desta religião, indubitavelmente, haveria riscos de destruí-la devido ao uso excessivo da ciência, uma vez que a ilusão ou a simples pulsão artística destinada a alimentá-la comprometer-se-ia totalmente. Dessa forma, extinguir a ilusão de histórias como a de qualquer religião de cunho transcendente é também ter de eliminar não apenas a religiosidade como ainda a disposição criadora, obtendo, por efeito, um conhecimento frio e vazio, acompanhado da frustração. Para melhor esclarecimento, seria equivocado considerarmos a crítica contra o historicismo cientificista como defesa ao cristianismo, mas sim compreendermos que a preocupação do filósofo está voltada para a perda da ilusão ou da disposição criadora, das quais viabilizam maiores condições de sentido à vida quando é de conhecimento colocar essas forças a serviço da arte e não de uma metafísica.

O problema do instinto tradicionalista é o excesso de história, fazendo com que tudo que seja pequeno e limitado receba valor aquém da sua proporção. Iguala-se em importância toda coisa pertencente ao passado, embora nenhuma delas esteja relacionada à vida – trata-se de uma história mais preocupada em conservar do que criar. É nesse sentido que a história

---

<sup>232</sup> *FP*. 29 [88] 1872 a 1873.

paralisa a ação humana ao comprometer os costumes e a religião. Logo<sup>233</sup>, o problema do passado está na desproporcionalidade com que trata as coisas: uns acharão certos fatos mais importantes do que outros, levando as coisas insignificantes a estarem no mesmo patamar daquelas que deveriam receber maior atenção. Esse é o *modus operandi* do erudito, alguém que menospreza o verdadeiro sentido histórico ao se sujeitar a função de colecionador. O remédio contra essa paralisia provocada pela história e seu instinto de verdade dar-se-á mediante a aplicação da utilidade da história para vida. Conforme já analisado, a História Monumental em seu aspecto afirmativo é aquela que permite ao homem criar; a História Antiquária ou Tradicionalista é aquela que estimula o homem a percorrer seu próprio caminho com a ajuda do passado e, por fim, a História Crítica é aquela que liberta o homem da necessidade do extremo vínculo com o passado<sup>234</sup>.

Não há problema algum na existência de homens possuidores de menores lembranças, afinal, vale retomar a importância do a-histórico. Bons tempos eram aqueles em que a história costumava ser passada em forma de “carne e sangue” ao invés de velhos documentos ou da memorização de fontes bibliográficas. Os costumes dos familiares de transmitir para as crianças os acontecimentos do passado, assim como fazem os camponeses e todos os grandes povos de tempos atrás. A grande vantagem desse passado era que as gerações do presente não sofriam comparações e, tampouco, eram julgadas, pois não permaneciam presas a uma cômoda ignorância do julgamento que poderiam fazer de si mesmas e, desse modo, seriam mais confiantes nas próprias forças, porque viriam atuar conforme as necessidades. Conseguiriam ainda se livrar da angústia comparadas a um povo dotado de amplo conhecimento histórico e de uma cultura em que a sua força criadora não conseguiria suportar: “Menos frequentemente lançado a fins impossíveis de atingir, menos frequentemente enfadado pelo que realizou, o homem encontra uma paz que é o oposto da pressa e da historicidade absoluta do mundo moderno”<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> FP. 29 [114] 1872 a 1873.

<sup>234</sup> FP. 29 [115] 1872 a 1873.

<sup>235</sup> FP. 29 [172] 1872 a 1873.

Deixar com que o sentido histórico possa predominar inteiramente em nossas vidas também é a certeza de estarmos fadados ao sofrimento. “Quem poderia suportar ter de contar todo seu passado? É preciso ser capaz de esquecer muito para poder viver”<sup>236</sup>. A felicidade ou ausência de angústia tem mais a ver com os animais<sup>237</sup>, que independente de permanecerem entregues às intempéries da natureza e, sem qualquer angústia ou protesto, comem, digerem, voltam a comer, repousam e pastam. O tempo áureo sempre fora aquele quando os deuses viviam e interagiam entre os homens, sendo o presente pertencente àqueles que acentuaram as desgraças daqueles que a iniciaram por alguma desobediência a esses seres celestiais. Assim, restará à posteridade achar o mesmo sobre nós, ou seja, tratando o tempo de agora como de um mundo repleto de deuses e de homens sábios e o deles de declínio.

Ah, se a felicidade, a ausência de angústia, o bem estar pudessem ser a nossa consigna: seria então permitido exaltar o animal, que vive sempre no fio estreito do presente e, sem qualquer angústia ou lamento, come, digere, come de novo, repousa e pasta. “Sentir as coisas de maneira histórica”, isto significa saber que de qualquer maneira se nasceu para sofrer e que todo nosso trabalho somente servirá, no melhor dos casos, para nos fazer esquecer este sofrimento. Foi sempre no passado que viveram os semideuses, é sempre a raça atual que é a raça degenerada. Esta raça raramente sabe o que propriamente a distingue, pois o passado nos envolve e

---

<sup>236</sup> FP. 29 [179] 1872 a 1873.

<sup>237</sup> Vale frisarmos que Nietzsche jamais ousou afirmar que a condição de qualquer animal de fato esteja acima da condição humana, entretanto, ironicamente, expõe que outras espécies animais levam vantagem por serem incapazes de autoavaliar o próprio sofrimento, enquanto os homens, embora únicos na natureza, cheguem por muitas vezes desejarem viver como animais quando buscam a felicidade. Em *Schopenhauer Educador*, Nietzsche explica o compadecimento dos homens mais profundos sobre a triste forma de vida dos animais, motivo pelo qual tais seres vivos não possuem força para voltar contra eles mesmos o peso do sofrimento e compreenderem de forma metafísica a própria existência. Com isso, levam ao certo uma vida sofrida, destituída de qualquer sentido. Para o jovem Nietzsche (SE, V, p. 63-64): “É um castigo deveras pesado viver assim como um animal, submetido à fome e ao desejo sem, contudo, alcançar qualquer consciência acerca desse modo de viver; e não se poder conceber nenhum destino mais grave do que o do animal, de rapina, que é caçado através dos desertos pelo mais pungente suplício, raramente satisfeito, apenas para que essa satisfação se torne agonia, seja na luta dilacerante com os outros animais, seja por conta da gana asquerosa e da sobressaciedade”. Diante disso, vem a pergunta sobre os limites que separam o animal do homem. A resposta é que não haverá diferença, caso aquele que anseie pela vida tenha como desejo a felicidade, pois, assim, desejaria tão somente aquilo que os animais desejam: “Mas assim se passa com todos nós ao longo da maior parte da vida: ordinariamente não abandonamos a animalidade, nós próprios somos os animais que parecem sofrer sem sentido”.

nos mergulha nas trevas como um tabique negro. Somente a posteridade poderá dizer em que fomos, nós também, semideuses.<sup>238</sup>

Para Nietzsche<sup>239</sup>, existem duas formas de resumir o passado: a primeira consiste em vê-lo de um só ponto de vista, no entanto, considerando-o imprescindível e, a segunda, utilizando uma boa quantidade de eliminações da memória<sup>240</sup>. A redução do presente e do futuro podem aparecer numa escala diminuída e, assim, se prestar de maneira mais fácil ao julgamento. Diante disso, o julgamento de uma época e do povo depende dos meios que sejam utilizados para entendê-lo, o que significa utilizar de um olhar artístico ou de profundidade ou de superficialidade. Saberemos muito sobre um homem e seu tratamento com o passado pelo seu emprego ou não da pulsão artística ao longo da vida. Os homens destituídos da arte são impensáveis para o artista, assim como aqueles sem representação no tempo e no espaço. Sem arte também não poderia existir qualquer coisa relevante enquanto objeto de estudo, pois o ato de pensar, sonhar, andar, comer, escrever, ler, combater, venerar, educar, produzir representam manifestações externas advindas de uma disposição do espírito que controla toda ação. Nesta manifestação externa, bem como nesta disposição espiritual, existe algo que é da ordem da arte por conta de seu impulso criador.

Pela ajuda dos *Fragmentos Póstumos*, temos a chance de entendermos melhor a postura combativa utilizada pelo jovem Nietzsche e o modo como destinou suas críticas à cultura alemã. Na sua confissão em *Ecce Homo* (1882), o filósofo sintetiza que a sua *Primeira Extemporânea* consiste numa correção ao falso entendimento da vitória dos alemães contra os franceses, já que a França ainda conservara sua hegemonia graças à forte influência cultural mantida sobre a Alemanha<sup>241</sup>. Outro assunto foi ainda a denúncia dos filisteus

---

<sup>238</sup> FP. 29 [172] 1872 a 1873.

<sup>239</sup> FP. 12 [18] 1872 a 1873.

<sup>240</sup> Para Ernani Chaves (2000, p.58), a modernidade reduziu a cultura à cultura histórica, algo que prova a enorme distância com a cultura grega. A lição educativa que os Antigos gregos deixaram para humanidade foi a capacidade de preservar dentro de uma cultura o sentido a-histórico. Relembrando a definição de Nietzsche (*HL. Co. Ext. II, 10*) para a-histórico, resulta a arte e a força de poder esquecer, compreendida dentro de um horizonte delimitado.

<sup>241</sup> Para Duncan Large (2000, p. 12), se, nas *Extemporâneas*, Nietzsche alerta sobre os riscos catastróficos da condescendência para com a cultura alemã após a guerra franco-prussiana, defendendo, por isso, a importância da mesma precisar estar a salvo dos próprios alemães,

e dos efeitos nocivos causados por eles contra a cultura da época. Já na *Segunda Extemporânea*, o filósofo põe em questão o efeito corrosivo e contaminador da vida a partir da forma como os modernos fazem ciência: “vida enferma desse desumanizado engenho e maquinismo, da ‘impessoalidade’ do trabalhador, da falsa economia, da ‘divisão do trabalho’”<sup>242</sup>. Apesar da ciência e da economia representarem para o filósofo o mais franco declínio da cultura moderna, todavia, predominava entre os homens a falsa impressão do progresso justificado pelos avanços científicos e outras conquistas no transcorrer daquela época.

Até aqui vemos o quanto é possível notarmos certa verossimilhança entre os fragmentos póstumos selecionados com aquilo já apresentado nos estudos dos capítulos anteriores. Mesmo assim, a fim de evitarmos os riscos dessas explicações serem confundidas como mera insistência na análise de alguns pontos largamente tratados nas *Extemporâneas*, vale lembrar que o propósito deste terceiro capítulo manter-se-á voltado primordialmente à tarefa de constataremos a sutil transição do pensamento nietzschiano das obras de juventude até a fase de *Humano, demasiado humano*. Para tanto, verificamos adiante, por meio da interpretação de outros fragmentos, sendo alguns deles apresentados em *O livro do Filósofo*<sup>243</sup>, o quanto a relação entre arte, ciência e filosofia tornara-se tema fundamental para estabelecer os novos rumos daquilo que nos propomos a entender a respeito das intenções do jovem filósofo.

---

desta vez, após terem se passado alguns anos, o risco da possível depauperação dessa cultura tornava-se fato consumado. Diante disso, sobravam apenas homens como Nietzsche e Burckhardt com a difícil tarefa de ensinar aos alemães o significado de uma cultura superior. Contudo, considero pertinente salientar a consciência da qual Nietzsche a todo instante esteve acerca das dificuldades e até mesmo da sua incredulidade na crença de implantar um audacioso projeto de revitalização da cultura. Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, de 1888, o filósofo declara não existir mais uma cultura alemã, mas somente o “espírito alemão”, não havendo ninguém dentro da Alemanha capaz de ensinar aquilo que significa a cultura.

<sup>242</sup> *EH*. As Extemporâneas, I.

<sup>243</sup> *O livro do Filósofo* resulta na organização de alguns fragmentos escritos entre os anos de 1872 a 1875. Este conjunto de fragmentos expõe as relações entre a filosofia, a arte e a ciência e o quanto se mostram essenciais para a vida. Embora fique por diversas vezes evidenciada a denúncia acerca dos problemas da ciência, Nietzsche, neste livro, jamais pretendeu eliminar a pesquisa científica, mas sim reconfigurá-la ao submetê-la aos valores da arte.

### 3.4 Relação entre arte, ciência e filosofia

Embora notemos nos fragmentos a vasta quantidade de registros por vezes soltos e aparentemente herméticos, de toda forma possuem inegável auxílio no entendimento das origens do pensamento nietzschiano. Notamos a existência de variações contidas nesses escritos póstumos, dificultando assim apontarmos uma linha interpretativa que nos ofereça seguramente o entendimento das muitas passagens existentes nos cadernos. Contudo, apesar das dificuldades, esses fragmentos resultam no recomendável instrumento que nos levará ao esclarecimento de alguns pontos-chaves do jovem Nietzsche<sup>244</sup>, como o movimento do seu pensamento entre as *Extemporâneas* e *Humano, demasiado humano*, demonstrando, portanto, a transitoriedade das ideias vinculadas à metafísica schopenhauriana do gênio e aquelas dos anos seguintes quando começam a dar sinais do seu vínculo maior com as ciências.

Para entendermos melhor esse propósito, é importante voltarmos aos primeiros anos de Nietzsche como professor de filologia na Universidade da Basileia. Durante aquele período, o filósofo e também filólogo passou a reconhecer as debilidades da ciência filológica, incapaz de assentar novas bases à cultura e à formação por ele pretendidas<sup>245</sup>. Diante disso, ao longo dos seus estudos, a tentativa de precisar a correlação entre a arte, a filosofia e a ciência era então de buscar o suporte suficiente para as pesquisas científicas ou filológicas. Desde o começo da sua atividade professoral, Nietzsche esteve convicto de que os estudos clássicos do seu tempo traziam problemas diante da incompatibilidade frente à realidade da cultura moderna em que estava inserido – razão pela qual testemunhamos o seu viés crítico nas *Extemporâneas*. Apesar de a ciência trazer as contribuições da história e das ciências naturais, de toda forma restava a carência da contribuição estética, responsável pela apreensão daquilo que as características objetiva e sistemática da racionalidade ou das experimentações científicas não davam

---

<sup>244</sup> Sigo a mesma interpretação de Luis E. de Santiago Guervós, responsável pela introdução da segunda edição em espanhol do volume I dos *Fragmentos Póstumos* (1869-1874). Não há como negar o hermetismo e em certos momentos a complexidade de alguns fragmentos, quer seja pela escrita de Nietzsche já conhecida de muitos intérpretes ou por simplesmente se tratarem de registros soltos nunca antes publicados.

<sup>245</sup> GUERVÓS, 2010, p. 35-36.

conta. A força libertadora da arte e da poesia moviam o estilo de vida na Antiguidade grega, tornando-se modelo e interesse de reinserção na cultura alemã, conforme defendido por Nietzsche e também outros pensadores como Goethe, Schiller e Winckelmann<sup>246</sup>. Para o jovem Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*:

Conviria que alguma vez se pesasse, diante dos olhos de um juiz insubornável, em que tempo e em que homens o espírito alemão se esforçou mais vigorosamente por aprender dos gregos; e se admitirmos com confiança que esse louvor único deveria ser atribuído à nobilíssima luta de Goethe, Schiller e Winckelmann pela cultura, haveria em todo caso que acrescentar que, desde aquele tempo e depois das influências imediatas daquela luta, tornou-se cada vez mais fraca, de maneira incompreensível, a aspiração de chegar por uma mesma via à cultura e aos gregos. Para não precisarmos duvidar inteiramente do espírito alemão, não deveríamos extrair daí a conclusão de que, em algum ponto capital, tampouco aqueles lutadores conseguiram penetrar no âmago do ser helênico nem estabelecer uma duradoura união amorosa entre a cultura alemã e a helênica?<sup>247</sup>

Diante da inconsistência existente entre a arte e a ciência, persistia a seguinte pergunta: como pensar um novo sentido de formação [*Bildung*] em condições de promover a revitalização da cultura? Apesar das contradições da ciência filológica junto às inquietudes existenciais, Nietzsche sustenta sua convicção de que a arte trágica é o único modo possível de iluminar as partes mais obscuras da ciência. Mas, como fazer ao mesmo tempo arte e ciência?

---

<sup>246</sup> Vemos em *NT*, 17, o alerta sobre as pretensões do espírito científico se presumir como um conhecimento de validade universal. Diante dessa postura, será preciso que o homem moderno, a exemplo de Goethe, Schiller e Winckelmann se ponha de acordo com a força da cultura grega para compreender a relevância da música e da tragédia, que possui a pulsão dionisiaca como matriz comum. “O que esperamos do futuro já foi uma realidade – em um passado que tem mais de dois mil anos”, afirma Nietzsche na sua conferência *O drama musical grego*. Nesse sentido, a condição para o reaparecimento da experiência trágica começava a acontecer, tendo em vista o homem moderno começar a pressentir as limitações do racionalismo, da filosofia e da ciência. Gerd A. Bornheim destaca ainda que Nietzsche, sem a leitura de Winckelmann, bem como toda a sua inserção no ambiente da querela dos modernos, jamais teria se tornado um filósofo tão consagrado. Segundo Bornheim, a importância histórico-filosófica de Winckelmann não se deve apenas por estar na base “do sonho grego que acompanha momentos essenciais do humanismo alemão e ocidental, mas, sobretudo, porque a ideia que ele nos deu da Grécia clássica continua inalienável, mesmo quando não aceita. Uma interpretação como a de Nietzsche é impensável sem Winckelmann. E dele vem, ainda hoje, a primeira ideia que se faz da Grécia”. BORNHEIM, Gerd. Introdução à leitura de Winckelmann. In. WINCKELMANN, J.J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975, p.30.

<sup>247</sup> *NT*, 17.

De início, o jovem filósofo declara, desde os primeiros escritos, a relevância da postura artística frente àquilo que mantém os limites rigorosos da postura científica<sup>248</sup>. Logo, a alternativa encontrada para contrapor os excessos de uma ciência excessivamente acadêmica não podia ser outra senão a via estética. E, desse modo, vemos os primeiros esboços metafísicos darem início às pulsões apolínea e dionisíaca de *O Nascimento da Tragédia* na promoção de uma nova articulação entre arte, ciência e filosofia disposta a decifrar a força [*Kraft*] responsável pelo espírito criativo do homem, ou melhor, o tratamento aos impulsos [*Triebe*] que brotam da vida. Nietzsche<sup>249</sup> defende haver nesses impulsos algo anterior a qualquer consideração científica e lógica da realidade – são como uma espécie de guia do comportamento humano e das tendências levando-nos à ideia daquilo que rotulamos como conhecimento e verdade. Trata-se de pulsões alojadas no interior do indivíduo, possuindo valor especial que antecede, portanto, à razão e à ciência – não sendo, por isso, estranho pensarmos no uso do sentido estético como forma adjacente para entendermos esses impulsos e sua tarefa de conciliar o homem com a natureza. Como aparece num dos fragmentos em *O Livro do Filósofo*:

É uma força em nós que nos leva a perceber com mais intensidade os grandes traços da imagem do espelho e é de novo uma força que acentua o mesmo ritmo para além da imprecisão real. Deve ser uma força de arte; pois ela cria. Seu principal meio é omitir, não ver e não ouvir. É, portanto, anti-científica: de fato, não confere igual interesse a tudo que percebe.<sup>250</sup>

A ciência leva ao conhecimento sistêmico e metódico enquanto a arte é a expressão da vida com o poder de superar as limitações do saber científico, descobrindo a multiformidade desta vida através do drama escondido sob a aparência das formas racionalizadas da filosofia socrática-platônica<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> GUERVÓS, 2010, p. 40.

<sup>249</sup> GUERVÓS, 2010, p. 40.

<sup>250</sup> *FP*. [55] 1872.

<sup>251</sup> Aqui vale recordarmos a contribuição de Kant e de Schopenhauer para a filosofia do jovem Nietzsche (*NT*, 19), já que por meio deles “o espírito da filosofia alemã, manando de fontes idênticas, viu-se possibilitado a destruir o satisfeito prazer de existir do socratismo científico, pela demonstração de seus limites, e como através da demonstração se introduziu um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte, modo que podemos designar francamente como a sabedoria dionisíaca expressa em conceitos: para

Outrossim, conciliar a frieza da razão e da lógica, pertencentes à pulsão apolínea, que alimenta a ciência objetiva junto à tendência irracional e artística da pulsão dionisíaca<sup>252</sup>, é a tarefa titânica assumida pelo jovem Nietzsche quando anunciou a possibilidade deste movimento científico-artístico<sup>253</sup>.

Nos fragmentos de 1872 e 1873, Nietzsche nos apresenta sua reavaliação sobre a relação entre filosofia e cultura [*Kultur*]. Embora nessa época ainda preservasse a tese da cultura grega enquanto força revitalizadora da cultura alemã, o filósofo acabaria se dando conta do privilégio destinado à arte em prejuízo da ciência. Em meio a essa constatação, havia a necessidade de repensar o lugar da filosofia na cultura, o que o levou às influências materialistas de Friedrich Albert Lange<sup>254</sup>. Presumimos que o contato de Nietzsche com *A história do materialismo* de Lange o fez se aproximar cada vez mais das ciências naturais e do positivismo. Podemos mensurar o poder desta influência através do gradativo abandono de Nietzsche da metafísica schopenhauriana e da metafísica de artista pertencente ao pensamento wagneriano. Trata-se de uma nova fase do pensamento nietzschiano disposto a revisar a difícil relação da filosofia com a arte e com a ciência, já que “não é

---

onde aponta o mistério dessa unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, se não para uma nova forma de existência, sobre cujo conteúdo só podemos informar-nos pressentindo-o a partir de analogias helênicas?”

<sup>252</sup> Para Giorgio Colli (2010, p. 14), parece existir um elemento débil na interpretação nietzschiana acerca do apolíneo e do dionisíaco. Nesse aspecto, seria difícil aceitar a simples diferenciação didática com que Nietzsche distribui as características dessas duas pulsões em o *NT*, considerando que estudos recentes da religião grega evidenciam uma origem asiática e nórdica do culto ao deus Apolo. Isso significa existir em Apolo particularidades bem semelhantes a Dionísio, a exemplo da loucura e do frenesi, inviabilizando, portanto, qualquer distinção rigorosa entre eles. De toda forma, ao meu ver, a afinidade acentuada entre os deuses ou também às duas pulsões complementares identificada por Colli não é motivo para desacreditarmos na tese nietzschiana. Pelo contrário, a descoberta de uma complementariedade ainda maior pode conferir os prejuízos causados desde a inserção do pensamento socrático-platônico. Além disso, devo crer que Nietzsche esteve a todo instante consciente dessa similaridade, tendo unicamente dado a Apolo e a Dionísio caracterizações típicas de personagens que, regadas de simbolismos, tornaram-se capazes de ilustrar o seu interesse de precisar o valor da cultura grega e o início da decadência da cultura moderna.

<sup>253</sup> Em suma, Immanuel Kant (2001) concluiu em sua *Crítica da Razão Pura* que o pensamento cognitivo está limitado ao horizonte da experiência, todavia, é comum desse pensamento sempre buscar ir além das experiências, definindo-se então, por natureza, como algo irrefreável. O problema da condição irrefreável da razão é que sempre costuma errar ao tentar compreender aquilo que está acima dos seus limites, logo, caindo em paralogismos – trata-se do estudo kantiano da dialética transcendental. Sobre esse aspecto, é mister reconhecer a contribuição da filosofia kantiana para os estudos do jovem Nietzsche, pois, dessa forma, estabeleceu os limites da razão permitindo precisar a sua crítica à filosofia socrática-platônica.

<sup>254</sup> Pensador alemão (1828-1872), envolvido em diversos assuntos nos âmbitos político e acadêmico. Destacamos a proximidade com Nietzsche pelo fato de ambos terem frequentado o curso de Filologia Clássica, além da defesa de certos princípios da ciência que melhor abordaremos no capítulo seguinte.

possível fundar uma cultura popular [*Volkskultur*] sobre a filosofia. Assim, a filosofia nunca pode ter, em relação com uma cultura [*Kultur*], uma importância fundamental, mas unicamente uma importância secundária”<sup>255</sup>. Ora, isso significa vermos a filosofia como forma de saber secundária em relação à cultura, levando os indivíduos a questionarem a função do filósofo no âmbito da própria cultura.

Para entendermos melhor, vemos nos primeiros escritos póstumos o reforço de Nietzsche à cultura grega como sua fonte de inspiração. É nesse sentido que a filosofia pré-socrática assume papel incontestável na elaboração de uma variedade de interesses e de possibilidades filosóficas diferenciadas. Em alguns momentos, os sistemas filosóficos contidos nos pré-platônicos parecem estar de acordo entre si, já durante outros, demonstram enorme contradição<sup>256</sup>. Isso de algum modo aproxima em estilo essa corrente com a filosofia nietzschiana. Tanto o estilo filosófico nietzschiano quanto o pré-socrático possuiriam demasiada complexidade, tornando-se, por efeito, formas de contraponto ao dogmatismo em suas diferentes épocas, sendo, inclusive, admitido pelo filósofo alemão que a ordem cronológica dos pré-platônicos pudesse ser entendida por sistemas<sup>257</sup> e não subdivididos em escolas, conforme a ideia tradicional como os mesmos são costumeiramente estudados.

Além dos estilos plurais e por vezes contraditórios, também destacamos a similaridade entre os antigos filósofos gregos com o jovem pensador alemão acerca do embate entre as forças antagônicas da arte e da ciência<sup>258</sup>. Tal como

---

<sup>255</sup> FP. 23[14] 1872-1874.

<sup>256</sup> Pretendo defender a permanência da similaridade dos pré-platônicos junto à filosofia do jovem Nietzsche até *Humano, demasiado humano*. Para defesa desse entendimento, destaco *O Livro do filósofo*, responsável por articular a relação entre arte, ciência, filosofia e vida. Além das demais obras nietzschianas, é preciso reconhecer a contribuição da tese de Alexander Gonçalves, *Estilo e formação na filosofia do jovem Nietzsche*, no entendimento da proximidade dos pré-platônicos com a filosofia do experimento de Nietzsche.

<sup>257</sup> FP. 23[41] 1872-1874.

<sup>258</sup> Para Werner Jaeger não é tarefa fácil estabelecer os limites temporais do momento em que aparece o pensamento racional. Segundo o historiador alemão, entender o surgimento da filosofia no mundo grego jamais implica deixar de lado a epopeia homérica, ou seja, o conhecimento mítico impregnado do poder artístico. Durante o século VI a.C., ainda é tão estreita a interpretação do elemento racional e do pensamento mítico-religioso que se torna difícil separá-los. Uma análise da epopeia, com base nessa explicação, nos mostra quão cedo a filosofia pré-socrática se infiltra no caráter estético da consciência mítica tornando-se por ela influenciada. Nesse sentido, vejo que as conclusões de Jaeger parecem justificar as considerações de Nietzsche acerca do estilo agonístico existente na arte e na ciência durante a filosofia pré-socrática. Isso pela íntima conexão orgânica responsável pela unidade arquitetônica à história do mundo grego, tendo como bom exemplo a similaridade entre

Tales e Demócrito, os gregos arcaicos tiveram a preocupação de conter o poder imagético da consciência mítica recorrendo à abordagem natural, conforme vista no jônico Tales, bem como a científica no atomista Demócrito. De outra maneira, os filósofos Anaximandro, Empédocles e Heráclito se esforçaram em conter o instinto do saber científico contra o mito realizando, então, uma filosofia de caráter artístico. É nesse sentido que verificamos o ambiente agonístico dos pré-platônicos: de uma lado, o uso da ciência e, do outro, o uso da arte, tornando-se forças díspares e ao mesmo tempo mútuas, incapazes do excesso - algo que precisamente possibilitou interditar a metafísica e suas consequências nefastas sobre a cultura grega.

O filósofo do conhecimento trágico. Ele domina o instinto desenfreado do saber, mas não por uma nova metafísica. Não estabelece nenhuma nova crença. Sente tragicamente que o terreno da metafísica lhe é retirado e não pode, no entanto, se satisfazer com o turbilhão emaranhado das ciências. Trabalha na edificação de uma vida nova: restitui os direitos da arte.<sup>259</sup>

Reforçando ainda mais o argumento nietzschiano, o filósofo deve ser aquele com o poder de colocar-se tanto a serviço da ciência quanto da arte. Alguém que, sendo capaz deste poder, aprende então a conter o instinto do conhecimento da verdade, comumente expresso pelo saber científico e também de dominar o instinto religioso mediante o uso dos conceitos da própria ciência - motivo este pelo qual Nietzsche considerava os filósofos trágicos como os precursores de uma reforma dos gregos<sup>260</sup>. Embora percebamos nessas características algo bastante similar à postura científica dos pré-platônicos, o jovem filósofo assim mesmo via nisso as condições

---

algumas passagens da *Teogonia* de Hesíodo, quando relata a origem do mundo pelo Oceano, com as ideias de Tales de Mileto ao considerar a água como a substância primordial, responsável pela origem de todas as coisas. Incluímos ainda as forças antagonicas do amor e do ódio das filosofias de Empédocles e de Heráclito pertencentes à mesma raiz espiritual de Hesíodo. Assim sendo, Jaeger conclui que “o início da filosofia científica não coincide, assim, nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico”, razão ao meu ver suficiente para atestar a tese nietzschiana acerca da contraditoriedade e da pluralidade existente nos pré-platônicos. JAEGER, Werner. *Paidéia e formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp.191-192.

<sup>259</sup> FP. [37] 1872

<sup>260</sup> FP. [194] 1875

fundamentais para engendrar o filósofo do futuro, segundo ele, um protetor da cultura ou “uma espécie de segurança geral contra todas as transgressões”<sup>261</sup>.

Diante disso, ao retomarmos a afirmação do aforismo 23[14] de 1872, acerca da irrelevância da filosofia enquanto fundamento para a cultura, devemos entender que, mesmo não estando diretamente ligada ao povo, esse conhecimento não deixa de ter o seu valor [*Wert*] no momento em que se coloca “contra o dogmatismo das ciências; contra a confusão de imagens e religiões míticas na natureza; contra a confusão ética devido às religiões”<sup>262</sup>. Fundamentalmente antidogmático, o conhecimento filosófico não pode gerar uma cultura, por isso resta apenas ao filósofo a tarefa de “prepará-la; ou conservá-la; ou moderá-la”<sup>263</sup>. Por isso, embora a filosofia não constitua o fundamento último da cultura, não há como negar a sua tarefa essencial de estabilizar as forças artísticas e científicas.

Outra prova da aproximação do jovem Nietzsche com o estilo pré-socrático encontra-se em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Vemos nessa obra a precisa correlação entre a arte, a ciência e a filosofia quando o filósofo alemão apresenta:

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário determo-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e, enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: “tudo é um”. A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos (arte), a segunda o tira dessa sociedade e no-la mostra como investigador da natureza (ciência), mas em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego.<sup>264</sup>

Segundo Nietzsche, “a essência [*Wesen*] da filosofia está de acordo com o seu fim”<sup>265</sup>. Isso significa entendê-la como uma forma de conhecimento com o poder de variar sempre de acordo com a necessidade, estando em alguns

---

<sup>261</sup> *FP*. [59] 1872.

<sup>262</sup> *FP*. 23[45] 1872-1874.

<sup>263</sup> *FP*. 23[14] 1872-1874.

<sup>264</sup> *FTG*, Pré-socráticos, p. 10.

<sup>265</sup> *FP*. 23[45] 1872-1874.

momentos mais próxima da arte ou, em outros momentos, mais próxima da ciência. Nesta ocasião, isso certamente indica o interesse da nossa tese, bem como as razões responsáveis pela revisão conceitual dos termos *Bildung*, *Kultur* e *Erziehung* ao longo da sua trajetória. Pois, “não há um elemento comum, ora é ciência, ora é arte”<sup>266</sup>, uma vez que a intermediação filosófica situada entre os dois termos não pretende dar nenhuma satisfação ao instinto do conhecimento, mas sim o de portar-se como aquilo que esteja a favor da vida, tornando-se uma força superior de existência. Podemos atribuir a esse caráter antidogmático a capacidade especial do conhecimento filosófico de se apresentar às vezes de maneira estética ou de maneira científica, de forma que aquilo responsável por determinar a sua forma será a sua finalidade. A filosofia precisará atuar mais próxima da ciência sempre quando precisar conter os avanços dogmáticos da consciência mítica-religiosa, a exemplo das filosofias de Tales e de Demócrito, porém, numa outra situação, precisará atuar mais próxima da arte, contendo, por conseguinte, os avanços do dogmatismo científico, a exemplo das filosofias de Heráclito, de Empédocles e de Anaximandro.

Não há filosofia à parte, distinta da ciência: tanto numa como na outra pensa-se da mesma forma. O fato de uma filosofia indemonstrável ter ainda valor e, mais ainda, na maioria das vezes, uma proposição científica provir do valor estético de semelhante filosofar, isto é, de sua beleza e de sua sublimidade. O filosofar está ainda presente na obra de arte, mesmo se não puder ser demonstrado como construção filosófica. Mas não ocorre a mesma coisa em matéria científica? – Em outros termos: o que decide não é o puro instinto de conhecimento, mas o instinto estético: a filosofia pouco demonstrada de Heráclito possui um valor de arte superior a todas as proposições de Aristóteles.<sup>267</sup>

Ao assumir diferentes formas capazes de entender as exigências da cultura, a filosofia se torna ao mesmo tempo uma forma de saber que não existe em si mesma. Logo, a tarefa do filósofo consiste em preparar e preservar os elementos mais preciosos da cultura, já que “a filosofia, que não tem de modo algum existência em si mesma, é parte destes elementos. Colorida e

---

<sup>266</sup> FP. 23[8] 1872-1873.

<sup>267</sup> FP. [60] 1872.

preenchida conforme a época”<sup>268</sup>. Dessa forma, vemos o motivo pelo qual a filosofia pré-platônica conseguiu se apresentar para os gregos por vezes sendo arte e por outras sendo ciência. Nietzsche confessa a existência de ambiguidade quando nota “grande embaraço, se a filosofia é uma arte ou uma ciência. É uma arte em seus fins e em sua produção. Mas ela tem em comum com a ciência o meio, a representação em conceitos. É uma forma de arte poética. – Não se pode classificá-la: por isso devemos inventar uma nova espécie e caracterizá-la”<sup>269</sup>.

Nessa ocasião, o filósofo alemão considera fundamental para o advento de uma cultura elevada [*Kultur*] a repressão contra o instinto do conhecimento. Para a realização desse feito, era preciso pensar nos meios adequados capazes de permitir a um povo dominar o desenfreado instinto do conhecimento através da imaginação<sup>270</sup>. Mas, afinal, por qual motivo dominar o instinto do conhecimento? É fundamental recordarmos o propósito nietzschiano em *O Nascimento da Tragédia* de, a grosso modo, subverter a imagem tradicional usualmente vista na história da filosofia sobre a passagem da consciência mítica para a consciência filosófico-científica. Ao nos aprofundarmos nessa análise, notamos a acusação de Nietzsche referente à perda da pulsão dionisíaca provocada pelo fortalecimento da racionalidade argumentativa e científica, ocasionando o enfraquecimento da força vital, outrora contida nos rituais dionisíacos e na filosofia pré-platônica. Há no jovem filósofo, portanto, o interesse em revelar as causas do adoecimento da cultura moderna juntamente com o ambicioso propósito de recuperá-la através da instauração de uma nova filosofia que, além da ciência, soubesse agora combinar a energia vital e criadora manifesta dentro da força artística.

Até o momento, o nosso propósito tem sido mostrar pelos fragmentos póstumos o quanto a ideia de formação [*Bildung*] e da cultura [*Kultur*] no

---

<sup>268</sup> FP. 23[9] 1872-1874.

<sup>269</sup> FP. 19[62] 1872-1874.

<sup>270</sup> Na interpretação de Rosa Dias, o instinto desenfreado da ciência quer conhecer a tudo, revirando a vida em seus mínimos detalhes. Como oposição a essa tendência, a arte demonstra sua capacidade de conter esse instinto, uma vez desinteressada pela obcecada busca do real. “A arte em lugar de dissecar a vida, é fonte de dissimulação. Numa época em que vida e cultura estão separadas, a arte tem um papel fundamental: afirma a vida em seu conjunto. Reforça certos traços, deforma outros, omite muitos outros, tudo em função da vida, da transfiguração do real.” DIAS, Rosa. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2005, p.38.

pensamento do jovem filósofo vai se alterando pela mudança dos pesos entre arte, ciência e filosofia. Todavia, assimilarmos de maneira assertiva as motivações dessa alteração depende do prévio entendimento acerca do caráter híbrido pelo qual a filosofia nietzschiana se amparou para ou atuar enquanto arte ou atuar enquanto ciência. Embora a volatividade da filosofia permitisse a Nietzsche transitar entre essas duas formas de saber, é preciso vê-la distinta da ciência naquilo que concerne à sua forma e à sua finalidade. É quando essa diferença em relação à ciência se acentua que a filosofia deixa de estar próxima dela para então estar próxima da arte. Mesmo existindo semelhanças entre os conhecimentos filosófico e científico no tocante à utilização dos meios e dos conceitos para diferenciação entre as formas e os fins, é mister compreendermos que o posicionamento da filosofia sobre o tema da verdade e do conhecimento é o que de fato deve determinar o propósito do discurso, o que, à vista disso, implicará na sua forma. Em suma, vale reiterar que “a ciência aprofunda o curso natural das coisas, mas não pode nunca comandar o homem. Simpatia, amor, prazer, desprazer, elevação, esgotamento, tudo isso é ignorado pela ciência. O que o homem vive e experimenta deve ser explicado de alguma maneira; e com isso avaliá-lo”<sup>271</sup>.

Contrariando o viés dogmático do cientificismo acadêmico, obcecado pelo impulso de conhecimento [*Trieb des Wissens*], a filosofia nietzschiana pretende outra forma de verdade, obtida através da produção artística de uma visão de mundo [*Weltanschauung*], considerando a criação de conceitos no começo desse procedimento. É dessa forma pela qual deduzimos a inexistência de abandono ou de uma drástica variação conceitual dos termos da formação [*Bildung*] e da cultura [*Kultur*] até a fase de *Humano*, já que o caráter híbrido do conhecimento filosófico se propõe a atender às exigências da cultura. Tal como os antigos filósofos, o discurso filosófico, quando devidamente vinculado ao discurso científico, se desfaz do interesse pela busca do instinto de verdade, pois, para o filósofo, o interesse maior se torna a construção de mundo [*Weltkonstruktion*] pela ajuda da arte ao invés da perseguição da forma de conhecimento puro e verdadeiro expresso no dogmatismo da ciência. Dentre os diversos exemplos, destacamos a filosofia

---

<sup>271</sup> FP. [199] 1875.

de Tales de Mileto. Se por ora, as ideias do filósofo de Mileto conseguem propor dentro de um caráter natural a água como substância primordial, percebemos, no mesmo instante, a existência de um poder imagético, aparentemente contrário, com o poder de conter o exagerado instinto do saber pelo uso da tendência artística também característica do seu pensamento.

A partir da filosofia pré-socrática, o parágrafo anterior pode nos revelar a perspectiva de um embate entre as forças antagônicas da arte e da ciência. Por conta desse jogo de forças, notamos a precisa matriz grega que serviu como modelo para a elaboração dos conceitos filosóficos do filósofo alemão. Por isso, nada tão exemplar quanto os filósofos pré-platônicos, que superaram o dogmatismo científico e religioso ao recorrerem a um plano estético capaz de conceber uma nova interpretação à realidade. Nesse sentido, ciência e arte, embora antagônicas, se veem unidas em favor da vida quando mediadas pela filosofia, pois estão a serviço do homem para conhecer e também para criar. Os filósofos jônicos podiam “sentir de maneira mais intensa a dor universal: da mesma maneira que cada um dos antigos gregos expressa uma necessidade: aí, nesta falha, introduz o seu sistema. Constrói o mundo dentro dessa falha”<sup>272</sup>. Apesar da ambiguidade da filosofia e da arte, Nietzsche deixa clara as atribuições que compete a cada uma: ao filósofo, conhecer as necessidades e, ao artista, a produção daquilo que precisa.

Para Nietzsche, as forças do conhecimento e da criação precisam estar combinadas numa mesma pessoa, a exemplo dos filósofos pré-platônicos. Tratar-se-ia de um novo tipo de filósofo com o poder de reunir as características estéticas e científicas, permitindo identificar na corrente jônica uma relação agonística no período trágico grego – algo, conforme conferido na tese, como responsável pelo seu modo de pensar a filosofia ao concebê-la de forma experimental. Quais seriam as vantagens deste estilo tão singular de pensamento? Semelhante ao exemplo anterior da filosofia de Tales, caso agora comparássemos o atomismo de Demócrito com a física contemporânea, obviamente será preciso destituir todo o valor científico do filósofo atomista. Contudo, a validade filosófica ainda se mantém preservada uma vez creditado, não o valor científico, mas apenas o valor estético da sua criação. Em suma,

---

<sup>272</sup> FP. 19[23] 1872-1874.

Demócrito e os demais filósofos pré-platônicos souberam construir um pensamento atemporal devido à pulsão do saber orientado não apenas pelo parâmetro científico, mas também pelo artístico.

“Não existe nenhuma filosofia especial, separada da ciência: em um caso como em outro se pensa do mesmo modo”<sup>273</sup>. Interpretando as palavras de Nietzsche, isso significa que tanto o conhecimento filosófico quanto o científico possuem os mesmos impulsos de conhecimento, tornando-os, portanto, semelhantes no modo de pensar. No entanto, há uma certa diferença entre eles, uma vez que a filosofia mostra seu rigor ao selecionar aquilo que para ela é merecedor de tornar-se conhecido, ou seja, “o pensamento filosófico é especificamente da mesma natureza que o pensamento científico, mas se referindo em especial a coisas e a assuntos grandes”<sup>274</sup>. Desse modo, o filósofo consegue através da pulsão artística conter o instinto de verdade da ciência, conduzindo-a para outras finalidades que estejam em consonância com a vida.

A crítica do jovem Nietzsche no tocante ao problema da cultura moderna encontra seu remédio na arte. Trata-se de dominar o impulso de verdade irrefreável da ciência pelo poder da pulsão artística. Todavia, cabe a respeito desse entendimento certa prudência na intenção de compreendermos corretamente essa consideração, não como uma sentença responsável por erradicar de vez a ciência, porém, apenas mantê-la submissa aos desígnios da filosofia: “não se trata de destruir a ciência, mas de dominá-la”<sup>275</sup>, afirma Nietzsche. Podemos entender essa afirmação como transição do pensamento nietzschiano, mas também como aquilo que constitui as bases para a construção das diversas considerações a serem vistas no próximo capítulo. Tal noção retoma a filosofia pré-platônica quando de maneira habilidosa utiliza a ciência para reprimir o dogmatismo dos mitos e, ao mesmo tempo, utiliza da arte para reprimir os impulsos da verdade científica - eis a solução para dar fim ao problema da modernidade:

O domínio da ciência já não se produz mais senão pela arte.  
Trata-se de juízos de valor sobre o saber muito. Tarefa imensa

---

<sup>273</sup> *FP*. 19[76] 1872-1874.

<sup>274</sup> *FP*. 19[83] 1872-1874.

<sup>275</sup> *FP*. 19[36] 1872-1874.

e dignidade da arte nessa tarefa! Ela deve recriar tudo e *recolocar totalmente sozinha a vida no mundo*. Do que é capaz, são os gregos que o mostram: se não os tivéssemos tido, nossa fé seria quimérica.<sup>276</sup>

Em linhas gerais, Nietzsche atribui ao filósofo a missão de conduzir a rigor o seu saber para temas de natureza estética e moral do ser humano. Havendo o descumprimento desse papel, essa filosofia cairia no propósito desenfreado pela verdade, tornando-se “uma ciência cega” por pretender o saber a todo custo. A ciência sem qualquer orientação do saber filosófico resulta numa perseguição tola e desmedida da verdade. Porém, estando junto da filosofia, a ciência manter-se-ia salva graças à intervenção do impulso artístico, revelado em seu “*pathos da verdade*”, quando concebida por meio da arte uma verdade eterna. Razão pela qual é preciso entender que “lutar por uma verdade e lutar pela verdade são coisas completamente distintas”<sup>277</sup>. Uma coisa é o desejo de alcançar de maneira determinada a verdade e outra coisa é criar uma verdade de modo permanente. Outrossim, “o filósofo busca também agora, no âmbito em que dominam as religiões, o efetivo, o que permanece, no sentimento do eterno jogo mítico da mentira. Ele quer uma verdade que permaneça. Para tanto, estende a novos âmbitos a necessidade de convenções sólidas de verdade”<sup>278</sup>.

Semelhante à consciência mítica-religiosa, a consciência filosófica almeja um tipo de verdade que resista ao tempo, sendo autoconstruída sob a constante dinâmica da ilusão e da mentira. Isso significa que a tarefa filosófica consiste em dar novos rumos para o sentido da verdade, tendo o apoio da arte ao invés de eliminá-la. É nesse aspecto que podemos visualizar outro tipo de característica pertencente à filosofia nietzschiana concernente à capacidade de acolher a multiplicidade das coisas sobre a ideia de unidade. Portanto, durante o impulso artístico, o filósofo obtém a capacidade de abarcar a multiplicidade do vir-a-ser, enxergando-a dentro do princípio da totalidade. O mundo enquanto criação filosófica é também uma verdade que irradia e enobrece tanto os sentimentos artísticos quanto morais do homem, por isso se torna um

---

<sup>276</sup> FP. [39] 1872.

<sup>277</sup> FP. 19[106] 1872-1874.

<sup>278</sup> FP. 19[230] 1872-1874.

tipo de verdade da qual o filósofo acredita ser digna de ser eternizada. Assim, diante desta multiplicidade do vir-a-ser, os homens passam a depender da crença numa verdade permanente, precisando então da ajuda do filósofo, já que este é o único com o poder [*Vermögen*] de combinar a racionalidade e o impulso artístico capazes de eternizar a verdade.

A verdade resultante das combinações da razão e do impulso artístico em nada se assemelha ao desejo desenfreado da verdade puramente científica. A partir dessa revelação, a filosofia torna-se algo de suma relevância para a cultura, pois, ao definir seus feitos de modo grande [*Große*] no selo na eternidade, o filósofo revela sua habilidade de converter a pluralidade das ações humanas a uma unidade coesa. Desta feita, qualquer coisa considerada como grande será também eternizada em cada manifestação humana quando elevada moralmente. Sob esse prisma, Nietzsche define o filósofo como um legislador<sup>279</sup>, já que cria novos valores e, por efeito, fornece as contribuições necessárias ao desempenho da cultura. Em suas próprias palavras, “a cultura só pode partir da significação central de uma arte ou de uma obra de arte. A filosofia preparará involuntariamente a visão de mundo dessa obra de arte”<sup>280</sup>.

Porém, o que leva o homem a esse desejo desenfreado pela verdade? Assim como em *Verdade e mentira no sentido extra moral*, Nietzsche, nos fragmentos de *O Livro do filósofo*, define a verdade como “uma multidão movente de metáforas, de metonímias e de antropomorfismos”<sup>281</sup>, em suma, representa uma combinação de realizações humanas supervalorizadas pelo poder das palavras, dando, nesse aspecto, a impressão de ser um produto derivado de alguma força transcendente e universal. A origem do instinto de verdade humana é incerta, mas isso não importa, contanto que exista o

---

<sup>279</sup> Na obra *Nietzsche*, Deleuze interpreta o filósofo alemão como aquele que integra na filosofia dois meios de expressão: o aforismo e o poema. Ora, dessa forma, vemos o recurso adotado por Nietzsche para então se desvencilhar da abordagem objetiva e racionalizante comumente vista na linguagem científica. O recurso aforismático e dos poemas, nos diz Deleuze, demonstra uma nova concepção de filosofia que, concordando com o filósofo francês, pontuamos denominá-la de “experimento”. Com esse novo procedimento, vemos a substituição do sentido de verdade pelos termos de “interpretação” e de “avaliação”, salvaguardando o sentido de “multiplicidade” no seu pensamento. Segundo o filósofo francês, “O aforismo, precisamente, é ao mesmo tempo a arte de avaliar e a coisa a avaliar. O intérprete é o fisiólogo ou o médico, aquele que considera os fenômenos como sintomas e fala por aforismos. O avaliador é o artista, que considera e cria perspectivas, que fala pelo poema. O filósofo do futuro é artista e médico – numa palavra, legislador”. DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Antonio M. Magalhães. Porto: Rés Editora, 2001, p.17.

<sup>280</sup> *FP*. 23[14] 1872-1874.

<sup>281</sup> *FP*. [1] 1873.

cumprimento da obrigação de segui-la fielmente, ainda que seja uma mentira forjada tendo somente o intuito de atender aos interesses dos costumes enraizados numa cultura há longo tempo. Cria-se assim um sentimento que, apesar da origem mentirosa, acabou sendo internalizado pelos homens a ponto de os fazerem achar todos os seus juízos e valores como certos e verdadeiros:

Desse sentimento de ser obrigado a designar uma coisa como vermelha, outra como fria, uma terceira como muda, desperta-se uma tendência moral para a verdade: em contraste com o mentiroso em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que a verdade tem de honrosa, de confiante e de útil.<sup>282</sup>

A ciência trabalha na tarefa de armazenar todos os conceitos por ela elaborados – essa é a forma como ela explica os aspectos essenciais da realidade pertencentes a um povo e a sua cultura. Logo, é preciso ligar a vida à razão tal como “o sábio constrói sua cabana bem perto da torre da ciência para poder ajudá-la e para encontrar proteção para si próprio sob o baluarte existente”<sup>283</sup>. Isso depreende o esforço em promover a inteligente junção da criatividade artística com a inventividade e a circunspecção do saber científico. Nesse sentido, tende a se evitar os delírios da consciência mítica, bem como o desencanto desencadeado pelos exageros da ciência. Tarefa nada fácil a de conciliar essas forças, pois o homem possui uma irrefreável tendência de se permitir enganar quer seja pelos excessos do mito ou da ciência, acreditando cegamente nas diferentes narrativas que lhe convencem a aceitá-las como realidade.

Mas o próprio homem tem uma tendência invencível para se deixar enganar e fica ébrio de felicidade quando o rapsodo lhe narra, como se fossem verdadeiros, contos épicos ou quando o ator desempenha em cena o papel de rei de uma forma mais real do que acontece na realidade. O intelecto, esse mestre da dissimulação, é livre e libertado de seu trabalho de escravo tanto tempo quanto possa enganar sem prejuízo e celebra então suas saturnais. Nunca está mais exuberante, mais rico, mais orgulhoso, mais ágil ou mais temerário: com um prazer criador, lança as metáforas em confusão e desloca os limites das abstrações, de tal forma que, por exemplo, designa a

---

<sup>282</sup> *FP.[2]*, 1873.

<sup>283</sup> *Idem*.

corrente como caminho movediço que leva o homem para onde vai habitualmente.<sup>284</sup>

Concluimos até o presente capítulo a pretensão de Nietzsche de ressignificar a ciência ao combiná-la com a arte e com a filosofia. Para isso, é necessário dirigir o saber científico, porém, sem nenhuma intenção de dominá-lo, mas de simplesmente invertê-lo de tal modo que seja suficiente de desfazer-se do instinto de “verdade”. Diante desse novo panorama, compete ao filósofo do futuro determinar o valor da ciência de forma que seus resultados estejam sempre a serviço da vida. Mas, para tal feito, ressaltamos a importância do jogo entre as duas forças antagônicas da arte e da ciência, restabelecendo, por corolário, a mesma força [*Kraft*] da qual os gregos arcaicos possuíam no tempo em que combinaram nessa formação [*Bildung*] agonística os impulsos necessários para elevarem a vida através da construção de uma cultura superior.

Após elucidarmos a nova condição da ciência, depreendemos que o gradativo abandono de Nietzsche em relação à metafísica schopenhauriana do gênio artístico se fez como previsto ao tratar-se de parte daquilo que denominamos como sendo a sua “filosofia do experimento [*Versuch*]”. Isso nos leva a uma posição certamente oposta à ideia de uma simples incoerência superficialmente levantada por alguns intérpretes<sup>285</sup>. Nesse sentido, asseveramos que o caráter experimental do pensamento nietzschiano que nos

---

<sup>284</sup> *Idem*.

<sup>285</sup> Mais do que isso, podemos depreender da filosofia de Nietzsche a realização de um procedimento com o poder de unir arte, ciência e filosofia, conseguindo, assim, desvincular-se do entendimento circunspecto pertencente à maneira filosófica de toda tradição anterior ao seu pensamento. Apesar de Jürgen Habermas (1968a) considerar que o estilo aforismático e também hermético do filósofo alemão contribuiria para uma ampla variedade de interpretações, levando-o a descredenciar-se do rigor sistematizante comumente visto entre diversos filósofos, ousamos, contudo, discordar dessa posição. Ora, acredito haver uma questão essencial referente aos caminhos da ciência, uma vez que o problema da cultura parecia estar cada vez mais acentuado no povo alemão. A solução desse impasse significou a construção de um método em condição de evitar as restrições do discurso racional, uma vez que o pensamento nietzschiano se propôs a realizar a crítica da razão. Para o sucesso disso, caberia o desenvolvimento de uma linguagem para além do efeito racionalizante, tendo em vista a apreensão da vida dependesse de um novo modo de filosofar, combinado com a arte e com a própria ciência. Segundo José Nicolao Julião, “Nietzsche não é um bom aliado para quem prima por um discurso emancipatório, que possibilite uma interação racional entre os homens, a sua filosofia é desagregadora e crítica de todo discurso com pretensões de universalidade e, também, de plausibilidade, desse modo, deve ser abandonado e afugentado dos limites da razão.” JULIÃO, José Nicolao. *O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas.*, op. cit., p.173.

leva até a fase de *Humano, demasiado humano* é resultado de um processo gradual, maduro e bem elaborado, conforme analisamos por meio da contextualização de vários fragmentos.

No esforço de complementarmos os pontos restantes para o entendimento deste capítulo, é preciso agora esclarecer a diferenciação da cultura superior para a cultura moderna, tendo por base o conceito de cultivo [*Züchtung*]. Apesar das dificuldades de tradução de *Züchtung* para língua portuguesa, vemos o uso desse termo nos fragmentos da metade da década de 1870, momento em que a passagem para o projeto educativo e de formação [*Bildung*] começa a ter proximidade ainda maior com o estudo das ciências naturais. Com base na ideia da transmissão dos caracteres adquiridos, ou seja, que o indivíduo pode adquirir características novas durante a sua vida e transmiti-las à descendência, é certo defender que não existe diferença alguma de princípio entre o cultivo [*Züchtung*] e a educação humana ou ainda da domesticação [*Zähmung*] de qualquer animal. Essa maneira zoologizante de conceber a formação dos indivíduos é tratada nos fragmentos de 1875, demonstrando a pretensão de Nietzsche em formar homens vinculados à aristocracia inata do espírito e, ao mesmo tempo, exibir a dimensão histórica e supraindividual da educação<sup>286</sup>.

É nesse aspecto que notamos a indissociabilidade entre a cultura superior e a formação [*Bildung*]. Diante dessa constatação, é improvável admitirmos alguma cultura sem o apoio de um autêntico projeto educativo, disposto a ignorar a concepção cientificista largamente difundida no mundo moderno. Assim sendo, Nietzsche entende os termos da cultura e da educação [*Erziehung*] como sinônimos de “adestramento seletivo” e da “formação de si” [*Bildung*], mostrando com isso a dependência de uma cultura elevada a partir do cumprimento de uma rigorosa disciplina em condições de viabilizar a autoeducação dos homens. Dessa maneira, seria instaurada uma espécie de contraponto ao modo servil de ensino no qual a cultura moderna acabou ocupando. Mas como desenvolver esse projeto? Conforme vimos, a instrução artística destinada aos jovens seria o modo de revitalizar a cultura alemã, já que a pulsão artística aliada à ciência tornar-se-ia capaz de controlar o “instinto

---

<sup>286</sup> SALANSKIS, 2016, p. 171.

desenfreado de conhecimento”, evitando, portanto, os riscos de uma educação dissociada do interesse pela vida.

Já no fragmento 5 [25] da primavera/verão de 1875, o filósofo afirma que a meticulosidade de um cultivo antecede a necessidade de uma grandeza cultural, conforme vista entre os Antigos gregos: “Lá onde algo de grande aparece e dura pouco, podemos observar antes uma elevação diligente, por exemplo, nos Gregos. Como foi que tantos homens entre eles alcançaram a liberdade?” Nesse aspecto, se a afirmação nietzschiana de início nos remete à perspectiva de uma educação limitada, devemos, em seguida, notar o interesse do alargamento pela concepção de cultivo, levando em consideração as conclusões mais permanentes da história da cultura sobre o corpo humano<sup>287</sup>. Porém, aqui já nos parece suficiente afirmarmos graças à contribuição dos fragmentos trabalhados, indícios de uma reivindicação acerca de uma nova postura científica somada à arte, à filosofia e à vida enquanto projeto que se tornará ainda mais evidenciado em *Humano, demasiado humano*, conforme veremos no seguinte capítulo.

---

<sup>287</sup> *Idem.*

## CAPÍTULO 4

### CULTURA, FORMAÇÃO E HISTÓRIA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

“Experimente desligar-se de tudo que lhe cerca, faça este esforço sobre humano de sair vivo de seu corpo, de seus interesses, de seus pensamentos e de toda humanidade, para olhar o outro lado, e compreenderá como são tão pouco importantes as querelas entre os românticos e naturalistas, e a discussão da receita de despesas públicas.” (Guy de Maupassant)

O propósito do quarto e último capítulo é investigar em *Humano, demasiado humano* as noções de cultura [(C)Kultur], formação [Bildung] e história [Historie]. Publicado no ano de 1878, *Humano* é também a obra que marca o afastamento de Nietzsche de alguns preceitos teóricos que intencionavam a maior aproximação entre a filosofia e a arte, para então o filósofo utilizar-se da defesa por uma postura científica que passou a dar o novo tom de suas considerações sobre o homem e a cultura superior. Se durante a fase de *O Nascimento da Tragédia*, das *Extemporâneas* e das *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* é constatado o ambiente próximo da necessidade metafísica schopenhauriana como meio de impulsionar os interesses da cultura, desta vez perceberemos a revisão dessas concepções, dando lugar à valorização do método científico<sup>288</sup> pelo qual o filósofo já guardava interesse desde os seus primeiros anos de estudo<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> Basicamente, é possível entendermos por método científico no pensamento nietzchiano em *HH* a apropriação de elementos típicos da ciência, a exemplo da química, da fisiologia, da psicologia e da história, no intento de primeiramente denunciar e combater a cultura moderna por conta do seu seguimento à metafísica e, segundo, sentar as bases para a criação de uma nova ciência responsável pelo fortalecimento da cultura.

<sup>289</sup> Ao ler a obra *Fatum e história*, publicada no ano de 1862, percebo, a despeito da concepção metafísica desenvolvida nos anos posteriores, o interesse de Nietzsche pelas ciências naturais. Essa percepção é também conferida na tese de Rogério Lopes (2008), *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, pois o pesquisador menciona a aproximação do filósofo alemão com o método científico no início da sua juventude.

Tendo por base o novo contexto, veremos a resignificação dos termos *Kultur, Bildung e Historie* que, embora passassem a atender em maior plano às expectativas da ciência [*Wissenschaft*], manter-se-iam, contudo, fidedignos ao escopo inicial referente à construção de um tipo humano superior - um exemplo está na escrita aforismática de *Humano* combinando os elementos racionais e estéticos e convertendo-os numa forma do discurso. Mas por que a utilização dessa escrita? Não é novidade alguma o emprego antidogmático adotado pelo filósofo, logo, a crítica aos sistemas comumente expressos na filosofia tradicional só poderia se manter coerente estando expresso numa outra linguagem de características criativa e antissistemática. Por esse motivo, vemos na obra algo de experimental, permitindo-nos verificar os diferentes sentidos empregados aos termos supracitados, mantidos, a despeito das mudanças, alinhados aos âmbitos da arte, da ciência, da filosofia e da vida. Conforme as explicações adiante, esse entendimento permitiu a Nietzsche preservar o modelo antigo da cultura grega, tendo ênfase a postura filosófico-científica dos primeiros filósofos, chamados por Aristóteles de *physikoi*. Na verdade, teriam sido os pré-platônicos os primeiros a realizarem a investigação do mundo natural (*physis*) pautados numa explicação de causas estritamente naturais, sem em momento nenhum desmerecerem a arte como força complementar ao conhecimento científico.

#### **4.1 O alinhamento entre a *Bildung* e a ciência**

Para entendermos o momento no qual esteve inserida a filosofia nietzschiana no contexto de *HH*, desenvolveremos preliminarmente a análise do novo papel das ciências, destacando a história e a psicologia. Nesse contexto, Nietzsche invoca uma postura científica a fim de dar chance ao surgimento de novos valores, dispostos a ultrapassarem não somente a metafísica como também a ciência moderna, responsáveis, segundo ele, pelo aprisionamento dos homens aos interesses da tradição e do Estado. Mas como definir essa postura científica? É possível defini-la pelo desejo de um antídoto contra a metafísica e, para tanto, torna-se imprescindível a posição antiteleológica e antidogmática, pois estas permaneciam sempre sedentas pelo

impulso do saber [*Wissenstrieb*]. Ao consultarmos o aforismo 256, notamos quanto o desejo pela aquisição desse modelo sobrepõe-se inclusive ao interesse das descobertas científicas, levando-nos a inferir que a preocupação maior jamais esteve na busca da verdade, mas simplesmente no reconhecimento de um tipo humano devidamente alinhado à ciência.

O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma ciência rigorosa não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a alcançar um fim de modo pertinente. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência.<sup>290</sup>

Diante da explicação, assinalamos o propósito da constituição de um novo método filosófico, empenhado num esforço contínuo a fim de superar os efeitos paralisantes causados pelos excessos da metafísica, da religião e da moral. Uma forma de conhecimento inovadora, cujo procedimento investigativo possibilitaria entender corretamente a gênese dos acontecimentos, refutando assim as origens miraculosas dos objetos, já que a humanidade não pode mais ser protegida da “visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis”<sup>291</sup>. Essa compreensão deduz os desenvolvimentos da formação [*Bildung*] e da cultura [*Kultur*] alinhados a ciência, nos permitindo acreditar ainda que a educação [*Erziehung*] vinculada à ideia de vivência [*Erlebnis*] faria o homem enxergar a natureza em conceitos ao invés do modo ingênuo e contemplativo; permitiria, assim, pensar sobre a verdade de maneira despretensiosa, abandonando o desejo pela verdade absoluta. Como prova disso, no primeiro aforismo, o filósofo nos leva à desmitificação das origens históricas do humano apresentando-nos a seguinte explicação:

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual da ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como todas as emoções que experimentamos nas

---

<sup>290</sup> HH, 256.

<sup>291</sup> HH, 37.

grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade e mesmo na solidão.<sup>292</sup>

Destacamos nas páginas iniciais da obra a declarada oposição da filosofia histórica [*historische Philosophie*] em relação aos filósofos metafísicos. Afinal, em “quase todos os pontos, os problemas filosóficos são formulados tal como dois mil anos atrás; como pode algo originar-se do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”<sup>293</sup> Na continuação, o filósofo argumenta que, para fins de solucionar esse embate, os filósofos metafísicos simplesmente negaram a origem de um a partir do outro, abrindo espaço para uma explicação fantasiosa às coisas de maior valor<sup>294</sup>. Tamanha gênese estaria, de acordo com esses pensadores, fundada no próprio âmago, na essência da “coisa em si”. Dessa passagem, verificamos não somente a denúncia de uma cultura responsável pela continuidade dessa tradição metafísica, mas também a oportunidade de serem abertas novas áreas de entendimento, nas quais a ciência e a filosofia possam redefinir os seus rumos destinados à conquista de uma cultura superior.

É interessante analisarmos o primeiro aforismo revisitando a interpretação feita a Heráclito em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Nela, o pré-platônico é considerado exceção à tradição quando realiza a ruptura da concepção dualista dos mundos material e supraterrâneo, enxergando na natureza apenas o vir-a-ser [*Werden*]. *Panta rei*, ou seja, tudo flui sem persistir

---

<sup>292</sup> HH, 1.

<sup>293</sup> HH, 1.

<sup>294</sup> Ao se aproximar de Paul Rée, Nietzsche utiliza uma metáfora semelhante à do amigo a fim de explicar os intentos do seu trabalho em *Humano, demasiado humano*. Tratando-se de um processo físico-químico, a sublimação tem a ver com a transição de uma substância sólida para o estado gasoso ou o contrário. Simbolicamente, isso quer dizer que o entendimento de base metafísica costuma ser responsável pelos sentimentos morais, compreendendo a cultura como fruto de algum poder transcendente ou supraterrâneo. Diante disso, cabe ao método das ciências, apropriado pelo filósofo, denunciar os equívocos dessa explicação, mostrando-a unicamente através de formas e de procedimentos estritamente corporais e fisiológicos. Essa desmitificação também serve para entender a importância de “uma química das representações e dos sentimentos morais, religiosos e estéticos assim como em todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações de cultura e da sociedade, e mesmo na solidão [...]”. E quando invertido o processo, tendo então desmitificado a origem dessas conquistas sociais percebe-se unicamente “a irracionalidade das coisas humanas, sem vergonha nenhuma - esse é o objetivo, [...] endereçar a ciência a este fim é o meu desejo” (Nachlass/FP 5[20] primavera-verão de 1875).

e, tampouco, permanece a mesma coisa, levando-nos a crer num fluxo contínuo da natureza, impulsionada pela luta de forças antagônicas. Nesse aspecto, “o povo pensa, por certo, conhecer algo rígido, pronto, permanente; na verdade, há a cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um, ora outro, tem a supremacia”<sup>295</sup>.

Além de Heráclito, Nietzsche também buscou em Demócrito<sup>296</sup> outro modelo de rejeição à dualidade entre interior e exterior na natureza. Com isso, a tentativa era diferenciar alguns filósofos das correntes que transferiam a ideia de “interior” e “exterior” para a essência e a aparência do mundo. O pensador atomista, distante dessa posição, transfere a noção de dualidade para o espaço infinito sem a distinção da materialidade e dos pensamentos – em suma, todo o universo é composto de partículas indivisíveis. Diante disso, não há como chegar no profundo interior e, tampouco, nos aproximarmos do coração da *physis*<sup>297</sup>. Apesar da força dos sentimentos metafísicos, é preciso o compromisso com a verdade, porém, jamais subentendida no amparo do dogmatismo, mas sim na consciência do devir, razão pela qual postulamos o interesse de uma nova *Bildung* responsável por acolher uma posição oposta a qualquer verdade absoluta. Na ausência das respostas dogmáticas, restar-nos-

---

<sup>295</sup> FT, 6.

<sup>296</sup> Michel Onfray apresenta sobre Demócrito a seguinte reflexão: a de alguém cujo talento acabou sendo injustamente reduzido por conta da forte tradição platônica, bastante alargada pelo cristianismo. É preciso então valorizar o atomista, considerando sua capacidade de abranger a totalidade do mundo ao negar a ideia dualista, responsável há séculos pela estruturação do pensamento ocidental. O intento em estudar os ventos, as estrelas, os vulcões e os cometas teve o objetivo de racionalizar, superar a causalidade teológica e criar a causalidade fenomenal, retirando o espaço das divindades para dar lugar ao homem. Diante do exposto, vejo no argumento de Onfray razões suficientes que justificam o motivo pelo qual Nietzsche no §15 volta a citar Demócrito em *Humano*, uma vez que se trata do raro exemplo de pensador capaz de combinar as relações entre o espírito científico, a arte e a filosofia. ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp.51-52.

<sup>297</sup> Na *Metafísica* I,2, Aristóteles considera os primeiros filósofos como *physiólogos*, pelo fato de serem os estudiosos e teóricos da *physis*. Nesse sentido, não há diferença entre as interpretações aristotélica e nietzschiana acerca dos pré-platônicos terem realmente sido os primeiros filósofos responsáveis pela investigação da natureza, mantendo-as numa explicação puramente causal dos processos e dos fenômenos naturais. Como prova disso, Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos* declara no §1: “Os gregos filosofaram também como homens civilizados e com os alvos da civilização e, por isso, pouparam-se de inventar mais uma vez, por alguma presunção autóctone, os elementos da filosofia e da ciência, mas partiram logo para cumprir, aumentar, elevar e purificar esses elementos adquiridos, de tal modo que somente agora, em um sentido superior e em uma esfera mais pura, tornaram-se inventores. Ou seja, inventaram a cabeça filosófica típica, e a posteridade inteira nada mais inventou de essencial a acrescentar”.

ia a responsabilidade pela construção do nosso próprio vir-a-ser [*Werden*] ao produzirmos uma história da formação do pensar, capaz de negar as crenças compostas por qualquer multidão de erros e fantasias provenientes do desenvolvimento [*Entwicklung*] global do ser orgânico.

É importante observar que o ataque de Nietzsche ao conhecimento metafísico também consiste num ataque direto à filosofia tradicional, uma vez que, para ele, pouquíssimas vezes ela atua de forma investigativa, presa, de costume, aos seus equívocos conceituais demonstrados em suas dicotomias: “[...] a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente no âmago da ‘coisa em si’”<sup>298</sup>. Diferentemente da CE II: *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, o sentido histórico apresentado em *Humano* passa a estar intimamente voltado ao saber científico da época, motivo pelo qual o filósofo, além da História, recorre às ciências naturais no intuito de precisar ainda mais as críticas contra a metafísica. Todo esse empenho tem como propósito exortar a visão mítico-religiosa do mundo e, dessa forma, negar a ideia do suprassensível presente no imaginário das pessoas.

Através do sentido de “formação” [*Bildung*]<sup>299</sup>, propomos em *Humano* uma reflexão aguçada das origens dos nossos valores morais, recorrendo às ciências da história natural e da psicologia, concebendo a oportunidade de alcançar uma tipologia superior na qual o filósofo alemão chamou de “espírito livre” [*Freigeist*]. Enquanto a história natural desmitificaria a origem humana, a psicologia contribuiria para a conformidade da própria existência, ajudando-a a desapegar-se das ilusões supraterras. Vale ressaltar que a conquista dessa condição excepcional tornar-se-ia fruto do laboroso e exaustivo método das

---

<sup>298</sup> *HH*, § 1.

<sup>299</sup> Conforme explicado no capítulo 1, diferente de José Fernandes Weber, não vejo em *HH* um projeto que resulte no abandono radical da ideia de formação [*Bildung*] para o uso somente do termo “experimento” ou “vivência” [*Erlebnis*]. Minhas razões tendem à justificativa da permanência do termo *Bildung* em alguns aforismos de *HH*, que embora por vezes traduzidos como “educação”, a exemplo do § 20 ou “cultura”, visto no aforismo 474, jamais poderiam atestar o motivo do definitivo afastamento do conceito de *Bildung* ao projeto original tratado no início dos anos de 1870. O que analiso adiante é o desejo pela capacidade de conciliar as forças artística e científica, logo o filósofo das *Extemporâneas* apresentou pela ocasião maior inclinação à arte enquanto em *HH* percebemos maior inclinação à ciência, o que resultaria, dessa forma, na preservação do sentido de formação [*Bildung*], estudado nos capítulos anteriores.

ciências - alguém disposto a desfazer-se dos preceitos teleológicos, compreendendo a vida como fruto do vir-a-ser. É preciso, portanto, entendermos que a ideia de formação agora está vinculada numa educação [*Erziehung*], cujo escopo pedagógico significa a preparação e anunciação desse espírito livre, isto é, o florescimento do homem com a força [*Kraft*] necessária para combater os excessos da metafísica.

Para Nietzsche, é comum os filósofos da tradição reforçarem certos defeitos oriundos da humanidade quando acreditam que, analisando-a, seriam capazes de alcançar toda a sua verdade<sup>300</sup>. Ao estudar, entretanto, algumas características sociais, a exemplo da moral, da cultura e da religião, o filósofo alemão defende haver uma falsa ideia das nossas origens tendo em vista as valorações eternas e imutáveis - essa *aeterna veritas* resulta somente das características de um determinado homem durante um determinado tempo. Em decorrência disso, a falta de sentido histórico acaba sendo o defeito compartilhado entre muitos pensadores, quando simplesmente ratificam aquilo que fora dito pelas religiões ou pela política, ignorando a falta daquilo que poderia levá-los à verdadeira causa do nosso surgimento. Desta feita, verificamos a denúncia à tradição filosófica, defensora de preceitos metafísicos considerados a fonte dos seus pensamentos. “Mas, tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”<sup>301</sup>. Por isso, tem-se que a cultura superior jamais deve conceber suas verdades pelas versões do eterno e do transcendente, porém sempre de maneira despretensiosa, por isso encontradas a partir do rigoroso processo científico. Se Nietzsche, durante o período de *O Nascimento da Tragédia*, revela o problema socrático da superioridade da razão, também é certo admitirmos em *Humano* o desejo de postular um novo saber científico através da química, da psicologia, da história, da fisiologia e de outras ciências.

Mas como alcançar a *Bildung* de base científica disposta a substituir a beleza das narrativas metafísicas enraizadas no espírito imaginário? De início, as primeiras descobertas científicas podem ser tratadas com desprezo ao compará-las com o esplendor das diversas lendas sagradas: “Umas tão

---

<sup>300</sup> HH, 2.

<sup>301</sup> HH, 2.

modestas, simples, sóbrias, aparentemente desanimadoras, os outros tão belos, esplêndidos, encantadores, talvez extasiantes”<sup>302</sup>. Apesar da sedução e da loquacidade contidos na consciência mítico-religiosa, inferimos a respeito dessa passagem que não tão diferente da metafísica, o conhecimento histórico [*historischen Erkenntniss*] deve valorizar aquilo que venha a ser fundamental para o conhecimento posterior. Apegarmo-nos a esses valores significa demonstrar coragem, virilidade, simplicidade e moderação. E, assim, após algum tempo, os demais homens poderão conquistar a mesma virilidade quando, enfim, estiverem habituados “a uma maior consideração dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perderem toda crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades”<sup>303</sup>.

Nietzsche, porém, adverte sobre as dificuldades da trilha inversa ao caminho metafísico. A estima das verdades despreziosas alcançadas pelo espírito científico, antes de predominarem sobre a cultura [*Cultur*], sofreriam tanto pela dificuldade dos olhos humanos reconhecerem o significado das suas explicações *mais simples* quanto pela incapacidade das pessoas estarem realmente educadas pelo espírito científico<sup>304</sup>. Em tempos remotos, a ciência era pouco requisitada, no entanto, o presente passa a exigir cada vez mais o seu saber. A explicação das artes está sob o domínio do intelecto enquanto os sentidos encontram-se cada dia mais espirituais, comprovando o tempo em que o olhar inteligente [*Der Geistreiche Blick*] das ciências definitivamente se coloca acima das estruturas mais belas e das construções mais sublimes do ideário transcendente. Essas gradativas mudanças permitem o crescente movimento responsável pela contenção dos avanços metafísicos ao passo que vemos no fortalecimento da ciência a razão pela qual os sonhos foram desmitificados após um longo tempo em que eram tratados como a prova irrefutável da existência dos mundos supraterrâneos. Diferente dos metafísicos ou dos artistas que sonham acordados, o homem da ciência traz na base do seu pensamento o poder de desvendar a realidade, porém sem jamais autoproclamar-se o detentor de alguma verdade absoluta. Lemos no aforismo 5 que:

---

<sup>302</sup> *HH*, 3.

<sup>303</sup> *HH*, 3.

<sup>304</sup> *HH*, 3.

Nas épocas de cultura [*Cultur*] tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um segundo mundo real; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado o motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção de sonho, e igualmente a suposição de uma simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos continuam vivendo, porque aparecem em sonho aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios.<sup>305</sup>

A confusão provocada pelos sonhos<sup>306</sup> revela a típica arbitrariedade da elaboração das ideias experienciadas oniricamente enquanto dormimos. Foi devido a toda essa confusão mental que os antigos povos inventaram suas mitologias, levando em conta a interferência dos sonhos na função cerebral, especialmente na memória, cujos efeitos no seu funcionamento até hoje assemelham-se aos primórdios da humanidade<sup>307</sup>. Tentando desmitificar esse fenômeno, Nietzsche recorre à ciência para explicar o sonho como simples efeitos causados por estímulos do sistema nervoso, produzido quando os órgãos liberam substâncias durante a circulação sanguínea e também devido à pressão de determinados membros, a posição do corpo, a digestão, o funcionamento do intestino, a posição da cabeça, posturas musculares alternadas e outros: “Tudo isso, com sua extraordinariedade e conforme a alteração e o grau cotidianos, excita o sistema inteiro, até a função cerebral”<sup>308</sup>. Contudo, a busca e a representação das causas primeiras dos nossos sonhos levam os homens às mais diferentes elucubrações, dando passagem às

---

<sup>305</sup> *HH*, 5.

<sup>306</sup> O estudo dos sonhos nunca foi algo difuso na filosofia. Filósofos como Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz e Schopenhauer dedicaram tempo ao tratamento do tema, mas, diferente destes, Nietzsche desenvolve genuinamente uma explicação de ordem científica com o propósito de explicar o nexos causal existente entre as experiências oníricas com todo o nosso organismo. Nessa direção, Freud e outros psicanalistas deram aos sonhos uma definição funcionalista, explicando tratar-se de “um meio de suprimir as excitações psíquicas que perturbam o sono, supressão essa realizada através de satisfações alucinatórias.” Outra explicação pertinente dada pelo psicanalista austríaco diz o seguinte: “ninguém que se ocupe dos sonhos pode, creio eu, deixar de descobrir que é fato muito comum um sonho dar mostras de conhecimentos e lembranças que o sujeito em estado de vigília, não está ciente de possuir”. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p.34

<sup>307</sup> *HH*, 12.

<sup>308</sup> *HH*, 13.

crenças metafísicas. O estranho presságio de algum sonho com serpentes seria desconstruído caso houvesse o preciso nexos causal da experiência: “Quem, por exemplo, cingir os pés com duas correias, sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés [...]”<sup>309</sup>. O filósofo conclui existir há milênios povos interessados em extrair dos sonhos as mais diferentes conclusões míticas - esse é um fenômeno fundamental para entendermos as origens do comportamento humano e as diferentes fases da cultura.

Pautado no argumento científico, o efeito dos sonhos constitui a possível gênese da arte, da moral e da religião. Caso as origens do entendimento humano fossem somente explicadas sem qualquer hipótese de intervenções supraterras, tanto no começo quanto no curso dessa trajetória, seguramente, declara o autor de *Humano*<sup>310</sup>, conseguiríamos dar fim ao problema teórico da “coisa-em-si” e do “fenômeno”. Não obstante, Nietzsche admite que a arte, a moral e a religião, embora alcem voos pretensiosos na missão de desvendar os mistérios da natureza, ou da “essência do mundo em-si”, reconhece que, por mais certo que seja o simples fato de estarmos aprisionados ao domínio da representação, nenhuma forma intuitiva poderia nos levar adiante – elas são indispensáveis à consciência e à lucidez na esperança de concluirmos que apenas a vida e as experiências [*Erfahrung*] estão ao alcance do entendimento humano. Assim sendo, “quando Kant afirma que ‘o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas prescreve a ela’, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a associar a ela, mas que é a soma de muitos erros da razão”<sup>311</sup>. Logo, da busca pelo remédio contra tais devaneios, surge a fisiologia e a história da evolução dos organismos para darem novo sentido ao real, desconstruindo a ideia metafísica de uma essência do mundo [*Wesen der Welt*].

No aforismo 17, Nietzsche desenvolve como o homem inserido numa determinada fase cultural pode estar propenso às explicações metafísicas. Tal inserção é justificada pelo modo como lhe são revelados os acontecimentos “desagradáveis ou desprezíveis” da vida. Por isso, o conhecimento metafísico alivia a mediocridade da existência humana no momento em que reconhece “o

---

<sup>309</sup> *HH*, 13.

<sup>310</sup> *HH*, 10.

<sup>311</sup> *HH*, 19.

mais entranhado enigma ou miséria do mundo naquilo que tanto reprova em si”. Assim, o conhecimento metafísico oferece o duplo benefício: sendo o primeiro o de nos desobrigar da tarefa de conduzirmos nosso próprio destino e, o segundo, o de nos permitir a chance de compreender as coisas de maneira mais bela e interessante. A ideia de formação [*Bildung*] atrelada à noção de experimento [*Erlebnis*] científico levar-nos-ia a suspeitar de toda espécie de explicação metafísica, fazendo-nos compreender que os efeitos tranquilizantes existente nessas explicações também fazem parte da ciência: “as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade, e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas.”<sup>312</sup>

Qual o sentido da *Bildung* estando próxima da ciência? No aforismo 20, percebemos que, quanto maior o grau de formação, maiores serão as condições do homem vir a se abster dos “conceitos e temores supersticiosos e religiosos”<sup>313</sup>. A obtenção desse elevado nível permitiria as condições de o homem alcançar o “supremo esforço de reflexão”, de acordo com o filósofo, precisos para superar a metafísica. Sob a orientação dos critérios científicos, a nova ideia da *Bildung* analisada em *Humano* resulta da combinação da ciência histórica e igualmente da psicologia, tendo ambas o intuito de analisarem os recuos e avanços da humanidade, concluindo que sem o movimento de volta ao passado nos encontraríamos privados dos benefícios de aprendermos os meios para o fortalecimento da cultura. Embora a formação histórica [*historische Bildung*] reconheça a impossibilidade da transposição de qualquer cultura antiga [*alte Cultur*] para o presente, nada impediria os homens de edificarem uma nova cultura [*neue Cultur*], considerando, afirma Nietzsche, termos hoje melhores condições “para procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução [*Ausbildung*]<sup>314</sup>, podendo

---

<sup>312</sup> HH, 17.

<sup>313</sup> HH, 20.

<sup>314</sup> Minha interpretação está alinhada com a tese de Neomar Mignoni. Segundo ele, o aforismo 24 nos leva a crer que homem assumindo o protagonismo da sua história consegue melhorar as condições para a sua procriação, alimentação e instrução. Disso resulta a importância da filosofia histórica e das ciências naturais, pois servem de indispensável auxílio na construção da cultura superior por permitirem o uso consciente responsável de sua força, compreendendo então a capacidade de moldar o próprio destino. Afinal, o desenvolvimento humano é de responsabilidade dos próprios homens e não de forças externas que levam ao falso entendimento de algum *télos*. MIGNONI, Neomar. *A noção de Ciência no Humano, demasiado*

economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação as outras”<sup>315</sup>.

A compreensão da filosofia histórica apresentada em *HH* possui outra vertente se comparada às definições de outras obras do filósofo alemão. Prova dessa variedade de interpretações é constatada na primeira abordagem de *O Nascimento da Tragédia* ao vermos a história vinculada aos extremos conciliáveis das pulsões naturais do apolíneo e do dionisíaco; já durante a *Segunda Consideração Extemporânea*, a explicação fundamentada no sentido a-histórico e supra-histórico os tratava como partes constitutivas da cultura humana, representando a força criativa da cultura juntamente rivalizada com o entendimento histórico da historiografia hegeliana e do positivismo. Por fim, no contexto de *Humano*, existe a preocupação com o desenvolvimento de uma formação [*Bildung*] ou postura científica em condição de ir de encontro à metafísica e à moral. Nesse instante, o filósofo acredita que o tratamento dado à história está sempre remetido ao sentido metafísico, quer seja no historicismo hegeliano ou até mesmo no positivismo, cuja desfaçatez do seu materialismo esconde o modo obcecado da busca pela verdade. Em síntese, no pensamento nietzschiano de 1878, no uso da história [*Historie*] na formação [*Bildung*], subjaz o interesse de fundar uma cultura superior, percorrendo, para tanto, os processos sofridos ao longo de todo o desenvolvimento histórico da vida humana – a exemplo das origens, dos desenvolvimentos e dos diferentes ciclos da cultura.

O término das convicções metafísicas fará o homem se dar conta do seu curto período de existência, desestimulando-o a trabalhar na criação de instituições responsáveis por consolidar a importância da ciência e o fortalecimento da cultura. Portanto, a ideia de posteridade também é afetada, pois as pessoas deixarão de acreditar nas crenças e nos valores extraterrenos. Se as convicções metafísicas sempre nos levaram à crença de que existe dentro delas o fundamento primordial sobre o qual é preciso sedimentar e construir todo o futuro da humanidade, desta vez, anunciado o seu fim, não há mais em que se apoiar. Todavia, essa transição deve ser compreendida não só

---

*humano* de Nietzsche: de seus antecedentes à elevação da cultura. Tese de Doutorado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019, p.210.

<sup>315</sup> *HH*, 24.

como processo árduo, mas também bastante cuidadoso, já que seria incabível todo o esforço em combater à metafísica, passando despercebido os riscos de uma ciência objetiva da história que, semelhante às religiões, possui o instinto de verdade. Nesse sentido, percebemos a equiparação entre metafísica, religião e o cientificismo moderno - embora apresentem princípios diferenciados, comungam na prática o mesmo *modus operandi*, isto é, a perseguição por verdades eternas e imutáveis.

A motivação para construir igrejas ou mosteiros esteve justificada na recompensa da salvação da alma. Mas, e no presente? Como motivar os homens a construírem espaços de formação e valoração científica? “Pode a ciência despertar uma tal crença nos seus resultados?”<sup>316</sup> Em resposta a isso, Nietzsche observa a oposição entre a agitada e efêmera existência humana e o longo sossego das eras metafísicas, cuja força persiste em se manter. Por conta disso, nos orienta o filósofo, caberá da nossa parte paciência e maturação, tendo em vista que “os dois períodos se acham muito próximos um do outro; o indivíduo mesmo atravessa hoje demasiadas evoluções internas e externas para ousar estabelecer-se duradoura e definitivamente, ainda que seja pelo tempo de sua vida”<sup>317</sup>.

Portanto, é necessário reforçarmos o exercício da capacidade científica ao invés do instinto de conhecimento do qual a ciência moderna tornou-se vítima. Insistimos no quanto Nietzsche é devedor à filosofia pré-platônica pela exemplaridade de invocar a força estética, complementar às forças da ciência e da razão. Isso demonstra que o valor da rigorosa prática científica jamais esteve nos resultados, mas na postura adotada de quem a realiza, levando, por efeito, ao crescimento de energia vital, da capacidade dedutiva, de obstinação, aprendendo a alcançar um objetivo de maneira apropriada. Nesse aspecto, ressaltamos a consolidação do novo sentido de formação [*Bildung*], tratado em *Humano*: o “homem da ciência” distante do gênio artístico schopenhauriano das *Conferências* e das *Extemporâneas*. Alguém capaz de ver a parte instrutiva de algo e apontar o ponto em que, usando-a, consegue preencher um vazio do seu pensamento ou esclarecer uma ideia, detendo o tédio e a excessiva sensibilidade.

---

<sup>316</sup> HH, 22.

<sup>317</sup> HH, 22.

Outra peculiaridade marcante acerca da correlação entre a ciência, a cultura e a *Bildung* ocorreu no Renascimento<sup>318</sup>. Conforme explicado no aforismo 237, além dos gregos, a cultura moderna é devedora das forças positivas geradas pelos renascentistas italianos, sendo certeza disso a capacidade de recorrerem a uma postura responsável por introduzir uma visão de mundo condizente à força cultural daquele tempo. Bons exemplos de comportamento adotados no transcorrer dos séculos XIV, XV e XVI foram a emancipação do pensamento, o desprezo à autoridade, a vitória da formação [*Sieg der Bildung*] sobre a presunção da linguagem, o entusiasmo tanto pelas ciências como pelo passado científico da humanidade, a liberdade do indivíduo, o entusiasmo da verdade e o desgosto pela aparência. Circunstâncias indubitavelmente propícias para o florescimento de almas artísticas, altamente exigentes na criação de suas próprias obras: “Sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna. Foi a Idade de Ouro deste milênio, apesar de todas as manchas e vícios”<sup>319</sup>.

A ilogicidade garante a tranquilidade de jamais acharmos a razão dos nossos juízos e valores, diferentemente das crenças religiosas, sempre repleta das mais belas explicações sobre a origem dos homens, dos povos e da cultura. A reflexão do filósofo nos leva a depreendermos não somente a ideia da desconstrução dos preceitos religiosos, como ainda serve para impor limites à ciência quando torna o homem consciente das suas capacidades cognitivas. A forma como medimos a nós mesmos não possui qualquer grandeza imutável, mas somente disposições e oscilações, impedindo-nos de nos conhecer “como

---

<sup>318</sup> Reforçamos a influência de Jacob Burckhardt, não somente nesse aforismo, mas em toda a obra de *Humano, demasiado humano*. Algo não tão difícil de suspeitar, considerando, de acordo com as fontes biográficas de Curt Paul Janz e de Peter Burke, a forte amizade entre os dois pensadores, incluindo o tempo que lecionaram juntos na Universidade da Basileia. Segundo o pensador suíço, na Idade Média, o homem só se reconhecia unicamente como integrante de uma determinada raça, povo, família ou sob qualquer outra forma de coletividade. Isso começa a mudar no Renascimento italiano a partir do surgimento do Estado, o que concomitantemente a outras ocorrências históricas, a exemplo da ascensão burguesa, do mercantilismo e da revolução científica permitiram o despertar da plenitude dos poderes humanos, da sua subjetividade e da espiritualidade – era o surgimento do individualismo moderno. Ora, esse contexto emancipatório só poderia acontecer mediante um processo de formação [*Bildung*] capaz de impulsionar a cultura em direção a uma mudança de paradigma (antropocentrismo). Admitindo isso, podemos reconhecer a concordância de ambos no tocante à tese da presença de inegável força cultural do Renascimento na Itália. BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellarili. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p.25.

<sup>319</sup> *HH*, 237.

uma medida fixa”<sup>320</sup>. Desta maneira, “toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato”<sup>321</sup>. Nesse sentido, devemos admitir a eficiência da metafísica de consolar os homens, afastando-os da horrenda face da verdade, pois tudo é somente humano, demasiado humano. Para Nietzsche, caso alguém pudesse compreender integralmente o seu destino e seus dissabores, conseguiria, dessa maneira, “apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiriam, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum, e, por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero”<sup>322</sup>.

Mas como lidar com o desencantamento do mundo? Afinal, já não haveria mais a verdade das religiões. Não haveria mais a dicotomia entre o certo e o errado, o prazer e o desprazer: “Sendo isso verdadeiro, restaria apenas o modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?”<sup>323</sup> Certamente, diante da perspectiva nada promissora da realidade humana é preciso encontrar formas tranquilizadoras. Por isso, Nietzsche acredita num certo temperamento humano capaz de trazer efeitos menos nocivos alcançado através de um processo formativo exemplar: alguém de “alma segura, branda, no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia”<sup>324</sup>. Uma certa formação [*Bildung*] levando o homem a uma forma de vida mais simples e mais pura de paixões se comparada com a atual. Isso certamente não impediria os velhos medos e hábitos de outrora, já que haveriam resquícios do passado, porém diminuiriam gradativamente graças à influência do “conhecimento purificador” da ciência.

---

<sup>320</sup> HH, 32.

<sup>321</sup> HH, 32.

<sup>322</sup> HH, 33.

<sup>323</sup> HH, 34.

<sup>324</sup> HH, 34.

## 4.2 A desmitificação da origem dos sentimentos morais

Diante da desilusão causada pela falta de sentido da existência, surge a seguinte questão: como aplacar o sofrimento humano após a diminuição da influência metafísica? Daí o interesse de Nietzsche em revisar os conceitos da formação [*Bildung*], da cultura [*Kultur*] e da história [*Historie*]. Se, anteriormente, a valorização do espírito trágico mediante a pulsão artística foi o meio encontrado para restaurar o homem e a cultura, já em *Humano* o novo projeto formativo consistirá, além da história, no uso da *observação psicológica*. Essa observação psicológica pretende aliviar o peso da vida, proporcionando a certa compreensão do homem ao longo das fases mais difíceis, fazendo-o, assim, sentir-se um pouco melhor. Desse modo, a solução estaria na conciliação das forças artística e científica, propondo dissecar e compor a vida psicológica no âmbito social das diferentes classes, priorizando o ser humano. Além disso, a necessidade da leitura dos mestres da sentença psicológica, a exemplo de La Rochefoucauld<sup>325</sup>, garantiria o combate às vicissitudes, mas, para tanto, torna-se fundamental a instrução prática na intenção de permitir-nos apreciar a arte de produzir sentenças suficientemente capazes de atenuar as nossas dores.

A intenção disso era constituir outra noção de realidade, afastando-se definitivamente das crenças metafísicas que por longo tempo orientaram os sentimentos morais em diferentes culturas. Ao invés de partir de deduções acerca dos princípios universais para entenderem os fenômenos morais, o projeto da psicologia em *Humano* deveria inseri-los num quadro histórico, estritamente voltado a um determinado tempo e espaço. Assim, não haveria mais narrativas fundamentadas no preceito da alma humana; da mesma forma os fenômenos morais passariam a negar a ideia de essência – pois quando conhecidos cientificamente descobre-se que esses fenômenos têm sua origem diferente das explicações ilusórias e, por isso, encontram-se sujeitos ao tempo,

---

<sup>325</sup> François de La Rochefoucauld, escritor e moralista parisiense do século XVII. Filho de pais aristocráticos, serviu o exército e participou da Guerra dos Trinta Anos. Possui uma biografia extensa, repleta de desentendimentos políticos, a exemplo com o cardeal Richelieu, devido seu apreço à rainha Ana, da Áustria, sem contar as perseguições e prisões sofridas. Dedicou-se a literatura, vindo a se tornar um dos precursores do gênero das máximas e epigramas que foram populares no mundo literário europeu. Podemos destacar duas máximas como “Prometemos segundo nossas esperanças e cumprimos segundo nossos temores” e “Nunca somos tão felizes nem tão infelizes quanto imaginamos.”

podendo mudar ou até mesmo desaparecer. Trata-se de algo diretamente relacionado à organização social dos homens, permitindo-nos entender que, de acordo com as diferentes sociedades, também existiriam diferentes regras sociais.

Semelhante à filosofia histórica, a observação psicológica também está sujeita aos riscos da rejeição devido ao ideário metafísico defensor de uma fé cega na bondade natural dos homens. Tal crença prefere o pudor ao invés da exposição mais indiscreta da alma, negando, por efeito, a própria obscuridade e a falta de sentido da vida – as revelações sobre a condição demasiadamente humana, de certo, tornam-se insuportáveis para aqueles que acreditam na semelhança entre os homens e o divino. Considerando o desencanto da existência, é bem mais aturável a confiança na bondade, no virtuosismo e na boa vontade das ações humanas, ajudando então a diminuir a incredulidade em relação ao mundo e a nós mesmos. Mas, a despeito das ilusões metafísicas, Nietzsche reconhece que suas crenças permitiriam ao homem avançar, apesar dos equívocos bem apontados por La Rochefoucauld. Este e outros mestres franceses responsáveis pelo estudo da alma foram assertivos ao elucidarem os pontos mais obscuros da natureza humana, fato que lhes renderam admirações no meio acadêmico, mas também o desprezo de muitos por plantarem “na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita”<sup>326</sup>.

Sem mais preocupações em poupar a humanidade da natureza humana, Nietzsche propõe uma espécie de dissecação psicológica no interesse de desmitificar as origens dos nossos sentimentos morais. Em um de seus aforismos, no de número 14, o filósofo explica a origem desses sentimentos com base em estados de “espírito mais fortes”, cuja ressonância causada pelas experiências do passado tem o poder de ativar nossas memórias. Por conta disso, “algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem”. Essas conexões trazem a ideia de coincidência de sentimentos e de pensamentos, passando, conseqüentemente, a serem entendidas como unidades ao invés de complexos ou de reações causadas pelo nosso organismo. Desse falso entendimento, surgem os sentimentos

---

<sup>326</sup> *HH*, 37.

morais e também os sentimentos religiosos, tratados como unidades quando “na verdade são correntes com muitas fontes e afluentes”<sup>327</sup>.

O avanço da nova ciência permitirá a resolução dos problemas sociais, uma vez reconhecida a incapacidade da filosofia em dar conta dessas questões, vindo a se limitar a subterfúgios e sempre escapando, desse modo, dos fundamentos investigativos sobre a origem dos sentimentos morais. Para Nietzsche, a postura negligente e superficial dos filósofos metafísicos trouxe interpretações equivocadas, restringindo a origem histórica da moral ao campo das religiões e dos mitos. Assim, é mister a construção de uma revisão corajosa o suficiente para enfrentar o perigo dos preconceitos e das emboscadas colocadas pelo conhecimento metafísico. Em suas próprias palavras:

as consequências podem hoje ser vistas claramente, depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida na falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo. Mas é certo que a superficialidade da observação psicológica estendeu e continua a estender ao raciocínio humano as mais perigosas armadilhas, então é necessária agora a persistência que não cansa de amontoar pedra sobre pedra, pedrinha sobre pedrinha, é necessária uma austera valentia, para não nos envergonharmos de trabalho tão modesto e afrontarmos todo desdém de que for objeto.<sup>328</sup>

A despeito das vantagens e desvantagens do desencantamento do mundo, Nietzsche considera relevante o uso científico da observação psicológica. Não se trata de pensar a ciência como forma de saber predestinado a nos levar à essência das coisas, tendo em vista sua tarefa única que consiste em imitar a natureza através dos conceitos, promovendo eventualmente vantagens aos homens, mesmo que estes de início as rejeitem. Logo, imitar a natureza significa traduzi-la segundo as causas naturais, sendo o

---

<sup>327</sup> HH, 14.

<sup>328</sup> HH, 37.

homem responsável por dar a ela as suas leis e, desse modo, desvinculá-la de qualquer preceito teleológico – conformando-se somente com o eterno vir-a-ser. A desconstrução da visão mítica da realidade passa pelo conhecimento das fases consecutivas da história dos sentimentos morais: primeira, a de reconhecer as ações isoladas, quer sejam boas ou ruins, ignorando qualquer juízo de valor; na segunda, são verificadas as qualidades do ser “bom” ou “mau” conforme o nexos causal das ações; logo, na terceira, damos as atribuições de bondade e de maldade às causas e voltamos a olhar as ações como fenômenos moralmente vagos. Mas, avançando um pouco mais, começamos a dar “o predicado ‘bom’ ou ‘mau’ não mais ao motivo isolado, mas a todo ser de um homem, do qual o motivo brota como planta no terreno”. Isso contribui na compreensão dos efeitos, das ações, dos motivos e, então, de uma ideia a ser construída pelo próprio homem. Assim, essa sequência nos leva à conclusão de que a história dos nossos sentimentos morais é também a história do erro de responsabilidade, baseado no erro do livre arbítrio. Entretanto, ninguém é inteiramente consciente dos seus atos, nem, tampouco, responde pelo seu ser, fazendo-nos deduzir que ocorre injustiça tanto naqueles que julgam os outros como daqueles que julgam a si próprios - prova da contingência da natureza. Todo o comportamento humano é unicamente resultado de uma complexidade orgânica que, de acordo com as diferentes reações químicas do organismo, tende a determinar as nossas infindáveis reações psíquicas.

Ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos do livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor se razão e finalidade, ela se isola e se considera arbitrária. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la

como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.<sup>329</sup>

Sem os erros desencadeados pelas suposições morais, o homem permaneceria preso à condição animal; por conta disso, prefere afastar qualquer suposição científica disposta a remetê-lo às suas origens mais primitivas. Um claro exemplo é a hipótese sugerida de os homens corresponderem a uma fase evolutiva de determinada espécie animal<sup>330</sup>. Aparentemente irônico, o filósofo<sup>331</sup> se reporta à adaptação da ideia darwinista da teoria da evolução das espécies, significando que, se os humanos vieram do macaco, poderão algum dia voltar a sê-lo novamente. Essa é a razão pela qual as pessoas preferem a versão enaltecida do caráter imutável, pois “durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos”. Mas, diferente disso, caso tivéssemos a sorte de vivermos por dezenas de milhares de anos, certamente atestaríamos o caráter mutável da condição humana porque a brevidade da existência é costumeiramente o problema das más conclusões acerca das nossas origens. A partir disso, depreendemos a respeito da brevidade da vida humana a necessidade de sermos levados à busca de consolo, dando então início às religiões<sup>332</sup>.

---

<sup>329</sup> *HH*, 18.

<sup>330</sup> *HH*, 247.

<sup>331</sup>De acordo com Frezzatti, há uma séria crítica de Nietzsche à noção positivista de progresso, que ele acredita haver na teoria darwinista da evolução das espécies. Contrário a isso, o filósofo entende que essa “ideia de progresso” faria apenas parte das noções decadentes relacionadas à civilização. Portanto, não é possível cremos na iminente melhora da espécie humana, porém, simplesmente entendê-la dentro de um vasto campo de possibilidades que poderia “melhorá-la” ou “piorá-la”. FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, v.39, n.1, 2018, p.194.

<sup>332</sup> Não é demais associarmos essa passagem com o pensamento de Ludwig Feuerbach, filósofo pertencente ao hegelianismo de esquerda, cujo pensamento contribuiu para algumas ideias de Karl Marx e de outros pensadores. Ademais, Brian Leiter nos diz que, segundo a pesquisa de Thomas Brobjer, é certo de que Nietzsche chegou a ler a *Essência do cristianismo*. Para Feuerbach, as religiões desencadeiam no homem uma alienação religiosa, sendo um fenômeno responsável pelo processo antropomórfico do qual faz projetar no além-mundo a sua própria imagem idealizada. Desta feita, semelhante ao aforismo 39 de *HH*, Feuerbach oferece a conclusão de não ter sido Deus o responsável pela nossa criação, mas, ao contrário, fomos nós quem o criamos e, conseqüentemente, nos despersonalizamos, deixando de nos pertencer após o esquecimento de nossa relação com a vida e com a natureza.

Nesse caso, se viéssemos a reconstruir historicamente o tempo mais remoto de alguma religião, bem no auge da sua força, perceberíamos, segundo Nietzsche, aquilo que já não existe mais, isto é: a relação desta religião com a natureza. Há milhares de anos o homem sabia muito pouco das leis naturais, desconhecia as estações do ano e qualquer outra causalidade dos fenômenos. Todos os acontecimentos eram explicados de acordo com a motivação divina; acreditava-se que as doenças e a morte eram resultado de influências mágicas. Os acontecimentos na vida dos homens não sobreviviam naturalmente, já que não havia ideia de ocorrência natural, até o momento em que os gregos inauguraram uma forma de entendimento racionalizante sobre o homem, o mundo e o universo. Porém, anterior a isso, se “alguém atirava com o arco, havia sempre uma mão e uma força irracional; se as fontes secavam de repente, pensava-se primeiro em demônios subterrâneos e suas maldades; se um homem caía, era certamente o efeito invisível da flecha de um deus”<sup>333</sup>. Em suma, as religiões sempre imaginaram a natureza como uma soma de ações e seres conscientes e desejosos, resultando num imenso “complexo de *arbitrariedades*”<sup>334</sup>. Nietzsche, contudo, assegura sermos incapazes de avaliarmos a verdadeira causalidade dessas forças mágicas, considerando somente seguro e calculável a nós mesmos. O homem é o costume enquanto a natureza é ausência de costumes – “este princípio contém a convicção fundamental que domina as grosseiras culturas [*Cultur*] primitivas, criadoras da religião”. Com isso, estabelecemos vínculo com o propósito de imitação à natureza em conceitos, atendendo a descoberta de uma *Bildung* disposta a interpretá-la sem pressupostos metafísicos, admitindo-a para além do dogmatismo e de alguma noção teleológica.

Na condição mais primitiva, vê-se uma incrível capacidade dos povos de obediência às leis e à tradição, justificada pelo poder divino, regente das forças naturais. A incompreensão e os mistérios da natureza são também considerados o reino da liberdade, do arbítrio, do poder superior, mantida sempre acima dos homens. Diante da ausência de respostas claras e concisas, a origem da vida, a felicidade, a família, o Estado e outros fenômenos sociais

---

LEITER, Brian. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 2011, p.84.

<sup>333</sup> *HH*, 111.

<sup>334</sup> *HH*, 111.

dependem da arbitrariedade do mundo natural. Ademais, torna-se um grande sofrimento a incapacidade de decifrar as incógnitas deste mundo misterioso. No entanto, a insistência humana reconhecida desde os primórdios nos leva à pergunta: sem a ciência, haveria outro meio de dominar essas “potências regulares” mediante o uso das leis ou da tradição? A resposta de Nietzsche é sim: “as reflexões daqueles que acreditam em magia e milagres levam a impor uma lei à natureza -: e, em poucas palavras, o culto religioso é produto dessas reflexões”. As súplicas e orações, bem como toda submissão, tributos, oferendas e exaltações podem convencer até mesmo os mais fracos da capacidade de guiarem os espíritos mais poderosos da natureza:

O meio principal de toda magia é termos em nosso poder algo que seja próprio de alguém: cabelos, unhas, um pouco da comida de sua mesa e mesmo sua imagem, seu nome. Com tal aparato se pode então praticar a magia, pois o pressuposto fundamental é de que a todo ser espiritual pertence algum elemento corporal; com o auxílio deste se pode vincular o espírito, prejudicá-lo, destruí-lo; o elemento corporal fornece a alça com que podemos apreender o espiritual.<sup>335</sup>

As diferentes relações mágicas favoreceriam o surgimento de várias cerimônias religiosas, que após algum tempo passaram a empenhar esforços cada vez mais sistematizados, aspirando o interesse de se organizarem melhor. Esse sistema de procedimentos deu aos povos antigos maior inteligibilidade às suas tarefas, presumindo um conhecimento mais amplo dos mistérios da natureza. Sendo assim, o propósito do culto religioso consiste em “influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não o tem*”<sup>336</sup>, algo, para Nietzsche, diferente da época atual disposta a entender as forças da natureza e, dessa maneira, adaptar os homens a elas. As considerações desse aforismo de forma alguma tentam desqualificar a narrativa histórica sobre a origem das religiões<sup>337</sup>, uma vez que o filósofo atribui aos cultos religiosos o

<sup>335</sup> *HH*, 111.

<sup>336</sup> *Idem*.

<sup>337</sup> Émile Durkheim reforça a visão de Nietzsche, afirmando que não existem religiões falsas. Para o sociólogo francês, todas elas são verdadeiras de sua própria maneira, levando em consideração as condições dadas da existência humana, sendo, por isso, incorreto dispô-las numa ordem hierárquica. A superioridade de uma religião em relação à outra se dá somente pelo uso de funções mentais superiores, da riqueza de ideias, em sentimentos e por apresentar

desenvolvimento de “concepções mais nobres; o laço de simpatia entre os homens, a existência de boa vontade, gratidão, atendimento aos suplicantes, acordo entre inimigos, concessão de garantias, direito à proteção da propriedade”<sup>338</sup>. Quanto à nobreza desses cultos, a cultura grega se mostra o melhor exemplo<sup>339</sup>. Entre os gregos eram vistas duas castas, sendo uma mais nobre e mais poderosa do que a outra; “mas por sua origem elas de algum modo estão ligadas e são uma única espécie; não precisam se envergonhar uma da outra. Eis o que há de nobre na religiosidade grega”<sup>340</sup>.

Retomando as explicações contidas em *A disputa de Homero*, Nietzsche descreve as capacidades humanas ainda que várias vezes consideradas desumanas, podendo eventualmente favorecer a realização de grandes feitos. Ora, o argumento contido nos *Cinco Prefácios* parece ir ao encontro da fase intermediária de *Humano*. Nesse ponto, as duas obras aparentemente convergem no escopo de alcançar a cultura superior mediante o equilíbrio das forças. Conforme analisado no aforismo 45, se a ideia de “bom” equivale em igual retribuição às ações de gratidão ou vingança, características do espírito nobre, o ainda professor Nietzsche defende, em 1872, para a saúde da cidade-Estado grega a austeridade entre as forças dos membros daquela cultura. Para tanto, o filósofo<sup>341</sup> cita o fragmento 121 de Heráclito ao afirmar que “entre nós ninguém deve ser melhor; se alguém for, todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outros”. Com isso, presumimos não existir nessa

---

conceitos mais bem elaborados. Logo “todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, dos mais humildes plásticos ao homem. Portanto, se nos dirigimos às religiões primitivas, não é com a ideia de depreciar a religião de uma maneira geral, pois essas religiões não são menos respeitáveis do que as outras. Elas correspondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto, podem servir muito bem para manifestar a natureza da vida religiosa e, conseqüentemente, para resolver o problema que desejamos tratar.” DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, 2009, p. 7-8.

<sup>338</sup> HH, 111.

<sup>339</sup> Para Jaeger (2013, p. 231), do ponto de vista educativo, a nobreza grega sempre possuiu interesse pela formação consciente, visando um tipo superior de homem. Uma busca, sem dúvida, similar ao sentido de formação [*Bildung*] pensado pelo filósofo alemão. A necessidade de uma formação interior pautada na construção do indivíduo e na natureza precisava estar mantida sob os alicerces de uma assombrosa força moral e religiosa. Cabe destacarmos (2013, p. 314) o mito de *Prometeu*, acorrentado numa montanha tendo o fígado constantemente devorado por uma águia. Isso não apenas revela o sentimento trágico da dor como ainda oferece o sentido da harmonia de Zeus, aos quais os desejos e pensamentos humanos nunca poderão ultrapassar, e à qual, em último recurso, também a titânica criação da cultura humana terá de submeter-se.

<sup>340</sup> HH, 111.

<sup>341</sup> CP. *A disputa de Homero*.

parte diferença nos escritos de Nietzsche de 1872 e 1878, pois ambos acreditam na manutenção de uma cultura superior tendo por base a equidade das forças, isto posto, da necessidade de eliminar aqueles que se sobressaíssem para que o jogo da disputa ascendesse novamente. Como ele próprio argumenta:

Um pensamento que é inimigo da exclusividade do gênio, em sentido moderno, mas supondo que, em um ordenamento natural das coisas, há sempre vários gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantém mutuamente nos limites da medida. É esse o germe da nação helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só, teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio.<sup>342</sup>

Na tarefa de entendermos um pouco mais o tema da história dos sentimentos morais, a antiga cultura grega tem muito a nos oferecer. No aforismo 45, *A dupla pré-história do bem e do mal*, Nietzsche descreve o modo como são definidos o homem bom e o homem mau na sociedade grega. Logo, ser “bom” tratar-se-ia daquele capaz de retribuir o bem com o bem e o mal com o mal. Isso significa ter força o bastante para empenhar, caso necessário, a gratidão ou a vingança, sendo esses sentimentos formas de atestar a qualidade superior, ou melhor, a bondade para os gregos. Tal superioridade do espírito permitia ao nobre se aproximar de outros sempre iguais a ele, edificando, por conseguinte, um sentimento comunal entre eles. Diferentemente disso, ser “mau” tem a ver com a submissão e impotência, portanto, ser incapaz nessa situação do sentimento comunitário: “Os bons são uma casta; os maus, uma massa como pó. Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo”. Nota-se que alguém na condição de inimigo jamais se tornava propriamente mau, já que tinha o poder de retribuir na mesma intensidade do seu oponente. Nietzsche exemplifica sua reflexão referindo-se à *Ilíada*, obra referente à guerra entre gregos e troianos<sup>343</sup>: ambos os exércitos, embora inimigos, viam-se como bons, diferente

---

<sup>342</sup> CP. *A disputa de Homero*.

<sup>343</sup> Vale recordar o memorável trecho da *Ilíada* sobre a disputa de Aquiles, filho da deusa Tétis contra o príncipe de Tróia, Heitor, filho do rei Príamo. Quando Aquiles se recusa a participar da guerra, seu primo e amante Pátroclo rouba-lhe a armadura e disfarçado de guerreiro vai à guerra no lugar do herói grego, onde acaba sendo morto em combate por Heitor. Após o

da ideia de homem desprezível, devendo este simplesmente ser ignorado pelos espíritos nobres. Apesar da conotação científica atribuída na fase de 1878, ressaltamos a permanência da cultura grega como modelo de força usada na construção da cultura superior.

No tocante à formação [*Bildung*] na antiga Grécia, Homero certamente tornou-se o grande influenciador da cultura helênica. Essa capacidade encontra justificativa na incrível habilidade de espriar e ao mesmo instante centralizar os instintos manifestantes do povo grego - algo que comprova a importância do equilíbrio das forças enquanto meio de fortalecimento da cultura. Embora Nietzsche reconheça que eventualmente pudessem surgir no sentimento grego protestos contra essa educação, esta sempre conseguia sair vitoriosa ao aprender a exercer sobre a cultura uma influência opressora, além daquela libertadora: “mas sem dúvida há diferença se é Homero, a Bíblia ou a ciência que tiranizam os homens<sup>344</sup>. Essa interpretação parece fazer ligação com o aforismo 224 no instante em que o filósofo nos explica o papel do educador como aquele que deve às vezes causar ferimentos no discípulo – nesse caso, é preciso entender a palavra “ferimento” como ensinamentos repletos de tensão e de provações. Afinal, a dor provocada pelos ferimentos da alma concede a chance de surgir “algo de novo e nobre”, uma vez que a tarefa da educação consiste em tornar os indivíduos firmes e seguros, impedindo-os assim de se desviarem dos seus propósitos.

O esforço em direção à equiparação das forças na cultura grega reflete o interesse de salvaguardar a sua superioridade. No entanto, é importante sabermos que qualquer cultura está submetida a diferentes fases<sup>345</sup> do seu desenvolvimento, tornando-a sujeita às mutações em constante acordo com os desígnios da natureza: “Assim também é na história da humanidade; as forças

---

ocorrido, tomado pela fúria e pelo desejo de vingança, o líder dos mirmídonas não somente mata o príncipe troiano em duelo, como, em seguida, arrasta o seu corpo amarrado numa charrete, impedindo-o de submeter-se ao ritual fúnebre. Apesar do acúmulo de tantos sentimentos brutais, cabe depreendermos em conformidade com o pensamento de Nietzsche: que Aquiles jamais enxergou seu oponente como alguém desprezível, pelo contrário, no instante do ódio, percebe-se somente o desejo de reparação e equilíbrio das forças entre estes que se equiparavam.

<sup>344</sup> *HH*, 262.

<sup>345</sup> Em acordo com Frezzatti, vemos que o desenvolvimento cíclico da cultura não está explicitado nos textos do filósofo alemão, embora percebam-se sinais desse tema em alguns aforismos de diferentes obras, a exemplo de *HH* (245) e *ABM* (262). FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano.*, op. cit., p.195.

mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto sua ação é desnecessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali a sua morada”<sup>346</sup>. O filósofo compreende o processo histórico descrito em *HH* como sendo um movimento cíclico distribuído ao longo da história em diferentes fases. Por isso, apenas recorrendo à consciência histórica os homens se tornam conscientes da inserção de suas vidas dentro das diferentes etapas da cultura. É nesse estado que reconhecemos o sinal da cultura superior, haja vista a capacidade de estarmos conscientes [*Bewusstsein*] sobre as fases do desenvolvimento [*Phasen der Entwicklung*], diferentemente daqueles cujo enfraquecimento da cultura sequer teria dado a eles a condição de pensarem nisso. Isso, sobretudo, reforça a certeza de duas contribuições: a da desconstrução de qualquer entendimento teleológico da existência e a de estarmos sujeitos à mutabilidade. Contudo, apesar do sentido histórico na fase de *Humano* representar a crítica à tradição metafísica a ponto de desconstruir a concepção schopenhauriana do gênio artístico, é certo reconhecermos a permanência de um aspecto trabalhado nas obras anteriores. Conforme veremos na seção sobre o “médico da cultura” [*Artz der Cultur*], a filosofia de Nietzsche em 1878 não representa unicamente o lado da ciência, mas também cede espaço para aquilo que não é ciência, isto é, a arte, a religião e a metafísica.

As melhores descobertas acerca da cultura o homem faz em si mesmo, ao encontrar em si dois poderes heterogêneos que governam. Supondo que alguém viva no amor das artes plásticas ou da música e também seja tomado pelo espírito da ciência, e que considere impossível eliminar essa contradição pela destruição de um e total liberação do outro poder: então só lhe resta fazer de si mesmo um edifício da cultura tão grande que esses dois poderes, ainda que em extremos opostos, possam nele habitar, enquanto entre eles se abrigam poderes intermediários conciliadores com força bastante para, se necessário, aplainar um conflito que surja [...].<sup>347</sup>

Recuperar a arte, a metafísica e a religião jamais cairia numa contradição diante da proposta de *Humano, demasiado humano* e sim, tal

---

<sup>346</sup> *HH*, 246.

<sup>347</sup> *HH*, 276.

como os sonhos, possam apenas servir de descanso, considerando as exigências da cultura superior<sup>348</sup>. É necessário compreender cada uma dessas formas de estado como partes constitutivas do processo histórico que marcam as diferentes fases da cultura<sup>349</sup>. Nos aforismos 236 e 272 da obra, vemos duas metáforas interessadas em esclarecer as etapas que representam cada um dos ciclos: na primeira, nos é dito sobre a missão dos homens de abandonarem a zona tropical, composta de calor intenso e das tempestades para enfim acharem outra zona mais temperada, onde possa haver clima ameno, céu claro e tempo agradável<sup>350</sup>. Mas qual o significado disso? Isso tem a ver com o sujeito que apreende uma cultura largar os arroubos das paixões e os delírios tropicais, típicos da pulsão artística para encontrar a calma e equilíbrio na ciência. Do mesmo modo, a segunda metáfora refere-se aos anéis anuais do desenvolvimento da árvore como forma de explicar os ciclos<sup>351</sup>. A fim de obterem a mesma cultura dos pais, os filhos precisam empreender muita energia [*Energie*], precisando usar seu excedente durante a condução desse processo – situação análoga “ao acréscimo de um anel no tronco da árvore”<sup>352</sup>. “As fases habituais da cultura espiritual [*geistigen Cultur*] que foram adquiridas no decurso da história [*Geschichte*] são recuperadas sempre mais rápido”<sup>353</sup>. Em suma, Nietzsche acredita viver num tempo no qual as crianças aos dez anos encontram-se cada vez mais enfraquecidas do saber religioso, dirigindo-se então às ciências, mas passando antes pelas inquietações metafísicas que tendem a se converter em arte ou em filosofia. Percebe-se, nesse sentido, um movimento repetitivo na humanidade, o que contraria a noção de progresso

---

<sup>348</sup> *HH*, 13.

<sup>349</sup> De acordo com Frezzatti, o destaque dado à religião, ou à arte, ou à ciência constitui diferentes fases do processo histórico. Isso demonstra em *Humano, demasiado humano* a sequência de etapas ou também chamado ciclos de uma cultura, explicados por Nietzsche através de metáforas. Entendo que a importância disso não se limita apenas a compreendermos historicamente o percurso que vai do desenvolvimento até o enfraquecimento da cultura, mas juntamente com isso a oportunidade de o homem tomar consciência de suas próprias origens, além de desconstruir a ideia de progresso positivista e definir estratégias para uma duração ainda maior do tempo de uma cultura superior. FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano.*, op. cit., p.24.

<sup>350</sup> *HH*, 236.

<sup>351</sup> *HH*, 272.

<sup>352</sup> FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano.*, op. cit., p.24.

<sup>353</sup> *Idem*.

haja vista que a humanidade é incapaz de evoluir constantemente em direção à força e, tampouco, à superioridade.

A decisão de agregar as forças da ciência juntamente com a arte, a metafísica e a religião serão pensadas como modo de equilíbrio, assegurando o devido sentido do vir-a-ser e o enaltecimento da cultura. Apesar de *Humano* significar o abandono da meta a-histórica, defendida em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, acreditamos, entretanto, na permanência de uma função não menos relevante para aquilo que não é ciência. Trata-se exatamente do acolhimento de forças intermediárias, conciliadoras, que possuem poder o bastante para eliminar possíveis distorções. A tarefa da educação [*Erziehung*], portanto, consiste em elucidar e instruir os indivíduos de uma cultura superior permitindo-os fazerem o uso certo das forças aparentemente dissonantes. Nietzsche explica que em diferentes tempos uma cultura teve seu início e fortalecimento mediante os esforços de harmonizar as forças opostas entre si. O sucesso dessa tarefa dependia da coalizão hegemônica das potências [*Mächte*] mais compatíveis, mas sem representar alguma opressão ou aprisionamento das forças dissonantes. Em vista disso, a exemplaridade humana consiste no acolhimento do *devenir* obtendo a coragem de assumir a própria vida num esforço por tornar-se no mesmo instante o artista e também a própria obra de arte<sup>354</sup>.

Em linhas gerais, a ideia de formação de Nietzsche em 1878<sup>355</sup> reivindica um sentido científico<sup>356</sup>, de maior inclinação à ciência natural, à história e à psicologia como forma de gerar uma cultura superior pautada por rigorosos métodos<sup>357</sup>, enquanto a arte, a metafísica e a religião assumiriam

---

<sup>354</sup> Para Frezzatti, o projeto de ação histórica contra a tradição metafísica ter sido mais radical em *Humano, demasiado humano* se comparado a *II Co. Extemporânea*, ainda não existe radicalidade parecida com a dos textos futuros que irão pressupor a doutrina da vontade de potência. FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano.*, op. cit., p.29.

<sup>355</sup> *HH*, 272.

<sup>356</sup> Para Frezzatti (2014, p. 136), apesar de Nietzsche ter demonstrado inclinação maior a certas ciências como a biologia, a fisiologia e a psicologia, não é certo, entretanto, afirmarmos que os conteúdos dessas disciplinas, sustentadas na época por Haeckel, Darwin e Lamarck, serviram de base para construção das suas ideias. Na verdade, “Nietzsche ruma e digere as ideias científicas, transformando-as e incorporando-as ao seu pensamento conforme suas necessidades filosóficas, suas perspectivas.”

<sup>357</sup> Ao interpretar o aforismo 272 é inegável a proximidade deste com a lei dos três estados apresentados na obra o *Curso de filosofia positiva*. Segundo Augusto Comte (1991, p. 3-4), “no estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam, numa

uma significação mais branda e mais modesta. Mas por qual motivo apenas mais branda e modesta? O aforismo 159 nos oferece pistas a respeito do assunto. Nele, vemos a explicação da arte interferir fortemente no espírito do indivíduo, levando-o de volta a concepções mais remotas. Esse regresso traria como consequência a veneração das emoções, fazendo o artista se perder e voltando a acreditar em deuses e demônios, além de torná-lo odioso da ciência e das demais associações contrárias à arte. Eis a importância do advento da nova cultura quando contém os excessos valorizando a ciência. Algo que de modo algum imita a cultura grega, mas unicamente a acolhe, pensando-a como modelo de força para engendrar no presente um projeto que possa ser realizado por homens superiores a quem o filósofo chamou de os “médicos da cultura”.

### 4.3 O médico da cultura

A inserção do tema o “futuro do médico” revela a urgência de ascenderem homens superiores para diagnosticar e remediar a cultura, aprendendo a reconhecer suas diferentes fases e evitando os males do adoecimento e da depauperação. No aforismo 243, o argumento inicia com a defesa da superação das crendices e das superstições vindas dos chamados “pastores da alma” [*See/sorger*]. Diante do exposto, não parece exagero inferirmos que tais críticas estariam destinadas à filosofia socrática, bem como

---

palavra, para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais. No estado metafísico, que, no fundo, nada mais é do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades inerentes aos diversos seres do mundo. Enfim, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar da origem e destino do Universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e similitude. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, se resume de agora em diante na ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, cujo número o progresso da ciência tende cada vez mais a diminuir.” A partir dessas explicações, precisamos reconhecer a questão fulcral que distingue os pensamentos comteano e nietzschiano: enquanto na filosofia de Comte vemos os três estados diferenciados se excluírem por conta de um movimento evolutivo em direção ao estado positivo, Nietzsche, na fase de *Humano*, contrariamente aponta para não exclusão ou superação de diferentes forças, mas sim a necessidade da cultura aprender a conciliá-las. COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. Tradução de J.A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 4.

toda a corrente metafísica. Resistente a essa tradição, o médico da cultura deve possuir eloquência o bastante para atingir o coração das pessoas; ser alguém cuja virilidade consiga afugentar a covardia, além da flexibilidade e diplomacia dispostas a conciliar as causas daqueles que precisam ou podem doar alegria. Outra peculiaridade condizente ao seu serviço é o poder de reunir os artifícios e as habilidades de várias classes profissionais, a exemplo da sutileza do agente policial e a discrição a e compreensão dos mistérios da alma características do advogado. Em suma, o médico da cultura é o benfeitor da sociedade, o constante estimulador do espírito da alegria e da fecundidade; é o homem que espanta os maus pensamentos, as armadilhas e as más intenções. Essa é a tarefa do filósofo: como curador dos doentes torna-se responsável pelo surgimento de “uma aristocracia do corpo e do espírito, eliminando todos os tormentos espirituais e remorsos da consciência: apenas assim o ‘curandeiro’ se transforma em salvador, sem precisar fazer milagres nem se deixar crucificar”<sup>358</sup>.

Aspirando ao advento da cultura superior, é fundamental a correlação entre as forças [*Kraft*] da arte e da ciência, motivo pelo qual Nietzsche concebe a tipologia do médico da cultura. A missão desse tipo será a de resistir e combater a falsa erudição do seu tempo, contendo “os efeitos bárbaros do impulso do saber” [*Wissenstrieb*]<sup>359</sup>, preparando então o terreno para o florescimento do gênio. Caso as forças estejam em desarmonia, tornar-se-ia inviável a preservação da cultura por conta de o curso do desenvolvimento humano acabar sofrendo gravíssimos danos relativos à perda do interesse pelo prazer e pela verdade. Se, por um lado, o excesso do saber científico trouxe consequências lastimáveis como o enfraquecimento da pulsão artística, por outro, ignorar de vez a ciência traria problemas relacionados ao erro, às ilusões e às fantasias. Nos primeiros escritos do filósofo, constatamos a relevância estética alinhada ao sentido da *Bildung* enquanto modo de estabelecer os limites da ciência. O papel da formação esteve sobreposto ao desse conhecimento, mas sem jamais querer abandoná-lo. Dentro desse novo panorama, cabe pensarmos o papel do filósofo como o de alguém cuja função

---

<sup>358</sup> HH, 243.

<sup>359</sup> FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano.*, op. cit., p.190.

similar ao do médico saiba diagnosticar e combater os problemas do mundo conciliando as forças da arte e da ciência.

No entanto, essa apropriação às ciências apontaria para alguma contradição a respeito dos argumentos apresentados nos capítulos anteriores? No contexto de *HH*, é possível acreditarmos no abandono da arte em proveito da supervalorização do método científico? Obedientes ao escopo do terceiro capítulo, respondemos que não, já que essa apropriação demonstra unicamente a conveniência de maior inclinação à ciência enquanto modo de superar as visões dogmática e teleológica provenientes da metafísica. Ao seguirmos o aforismo 251, o papel da ciência futura estará ligado ao fundamento da pesquisa - mas, certamente, isso não será tudo. Ciente dos riscos do homem contrair os sentimentos da tristeza ou da desilusão, uma vez lançadas as suspeitas na direção da metafísica e da religião, Nietzsche preocupou-se em elaborar a tese das duas câmaras, ou seja: “Dar ao homem um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques; isto é uma exigência de saúde”<sup>360</sup>. É preciso dominar uma fonte de energia ao passo da existência de outra força capaz de controlá-la. Com base nisso, notamos a continuidade da tese já apresentada nos fragmentos póstumos acerca do controle do impulso do saber: “as ilusões, parcialidades, paixões, devem ser usadas para aquecer, e mediante o conhecimento científico deve-se evitar as consequências malignas e perigosas de um superaquecimento”<sup>361</sup>.

Até aqui procuramos explicar claramente a tarefa de Nietzsche em desenvolver sua outra concepção de *Bildung* no transcórrer da fase de *Humano*. Concepção esta correlata a um discurso científico capaz de imitar a natureza em conceitos mediante o uso de certos princípios concernentes às ciências naturais. Mesmo que essa nova postura demonstre a eficácia no combate às crenças metafísico-religiosas, entretanto, é preciso reconhecermos que ela só vale quando desenvolvidos os meios para conter os perigos de sua superabundância – essa é a razão para a tese das duas câmaras: se a ciência consegue esfriar os possíveis devaneios provenientes das explicações

---

<sup>360</sup> *HH*, 251.

<sup>361</sup> *HH*, 251.

transcendentes, a arte, ao oposto disso, teria a função de esquentar, já que ainda é uma força indispensável, considerando a responsabilidade de evitar os possíveis excessos do saber científico. Na verdade, o excesso de ciência conduziria o homem à dureza dos sentimentos, à incredulidade e à frieza da alma, ao passo que o excesso da metafísica, conforme tratamos, o leva à paralisia e ao desconhecimento de si e da natureza.

O trabalho feito pelo filósofo da cultura [*Philosoph der Kultur*] só conseguirá prevalecer no momento em que forem superadas de vez as credences das curas milagrosas. Para tanto, a educação [*Erziehung*] é a chave para a desconstrução dos falsos preceitos, encalacrados há vários séculos pela tradição metafísico-religiosa. Tendo isso por base, Nietzsche no aforismo 242 considera que a educação só ganhará força algum dia quando for capaz de abandonar a crença num deus e na providência divina. O grave são os homens persistirem no credo de uma educação milagrosa, por isso a exigência da acuidade, a fim de examinarmos cuidadosamente os diferentes casos da vida humana, concluindo não haver milagre em nenhuma das nossas descobertas. Em condições parecidas, declara o pensador que vários indivíduos parecem ser perenes, mas a pessoa capaz de ser salva torna-se normalmente mais forte, porque suportou as mais difíceis situações por intermédio de uma inabalável força inata: essa é forma como se explicam os milagres. Porém, uma educação imune às investidas das crenças milagrosas precisa levar em consideração os seguintes questionamentos:

Primeiro, quanta energia é herdada?; segundo, de que modo uma nova energia pode ainda ser inflamada?; terceiro, como adaptar o indivíduo às exigências extremamente variadas da cultura, sem que elas o incomodem e destruam sua singularidade? – em suma, como integrar o indivíduo ao contraponto de cultura privada e pública, como pode ele ser simultaneamente a melodia e o acompanhamento?<sup>362</sup>

Como apontado, a resposta parece estar na correlação entre formação [*Bildung*], cultura e ciência. O equilíbrio das forças artística e científica, tratado na tese das duas câmaras (aforismo 251) e também desempenhado pelo médico nietzschiano, fornece os cuidados à cultura. Nesse contexto,

---

<sup>362</sup> HH, 242.

percebemos que o filósofo alemão revela maior atenção à cultura comparada ao indivíduo, conforme demonstrado no *Fragmento Póstumo* 3 [I] 159 do verão-outono de 1882. Nas palavras de Nietzsche: “nos indivíduos, a loucura é rara – mas nos grupos, partidos, povos, épocas, é a regra: e por isso os historiadores não têm falado da loucura até hoje. Mas chegará o tempo em que os médicos escreverão a história”, tendo em vista a capacidade de dosarem sabiamente as forças do sentimento artístico e do espírito da ciência. Pois, apesar da postura científica ser a guia da fase de Nietzsche em 1878, de modo a distinguirmos a função daquilo que seja ciência daquilo que não o é, já no aforismo 22 observamos a necessidade do ilógico, ou melhor, a certeza da ilogicidade enquanto complemento da condição humana. Não obstante, as paixões e os desejos expressos dentro da linguagem, da religião e da arte são também aquilo que empresta valor à vida, por isso nenhum homem conseguiria extirpar tais coisas sem causar dano a si próprio. Afinal, “mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua ilógica relação fundamental com todas as coisas”.

Não seria demais supormos a respeito do médico da cultura algum tipo de experimento realizado pelo próprio filósofo<sup>363</sup>. Uma boa evidência para acreditarmos nisso encontra-se nos escritores posteriores, a exemplo de *Ecce Homo*. De maneira autobiográfica, Nietzsche relata seus problemas de saúde que o obrigaram a deixar a cátedra na Universidade da Basileia. A confissão de sua fraqueza fisiológica, destacando as dores de cabeça e a enfermidade da visão acompanhada de grande debilidade do sistema gástrico intestinal. Em resumo, problemas que o fizeram autodenominar-se um *décadent*, conforme dito por ele mesmo nessas palavras: “da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso”<sup>364</sup>. Entretanto, diferentemente no primeiro aforismo do capítulo “por que

---

<sup>363</sup> Na explicação de Scarlett Marton (2018, p. 895-896), Nietzsche, ao longo da vida, esteve à procura de ambientes e situações que lhe pudessem oferecer maior bem-estar. Essa procura o fez buscar não somente fontes de estudos como juntamente a isso formas de alimentação, lugares e condições climáticas propícias ao seu estado de saúde. Alguém que, devido ao interesse de tornar a própria vida num experimento, acabou transformando seus problemas de saúde em problemas filosóficos.

<sup>364</sup> *EH*, 1

sou tão sábio”, de *EH*, percebemos uma reviravolta ao vê-lo de maneira otimista contrapor-se aos relatos descritos no aforismo anterior<sup>365</sup>. As causas dessa extraordinária recuperação estavam na escolha dos “remédios certos contra os estados ruins”<sup>366</sup>, logo, obtendo resistência contra qualquer abatimento, tomando a si mesmo em mãos e curando a si igualmente.

Pois atente-se para isso: foi durante os anos de minha menor vitalidade que deixei de ser um pessimista: o instinto de autorrestabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo... E como se reconhece, no fundo, a *vida que vingou?* Um homem que vingou faz bem aos nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para as injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece. De tudo o que vê, ouve e vive forma instintivamente sua soma: ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado. Está sempre em sua companhia, lide com homens, livros ou paisagens: honra na medida em que *elege, concede, confia*. Reage lentamente a toda sorte de estímulo, com aquela lentidão que uma larga providência e um orgulho conquistado nele cultivaram – interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de infortúnio como de culpa: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* - é forte o bastante para que tudo tenha de resultar no melhor para ele. – pois bem, eu sou o oposto de um *décadent*: pois acabo de descrever a *mim mesmo*.<sup>367</sup>

Apesar do abandono da concepção schopenhauriana do gênio artístico, encontramos certas referências de *Humano* em sintonia com os *Fragments Postumos de 1873-74* no que tange ao tema do médico da cultura<sup>368</sup>. O bom médico é aquele capaz de curar a si mesmo, tendo assim condições de curar

<sup>365</sup> Em *EH*, no capítulo de *Humano, demasiado humano*, 4, o filósofo declara nunca ter sido tão feliz consigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas da sua vida, dando, além da fase de *Humano*, outros exemplos, como do tempo em que escreveu *Aurora* e “O andarilho e sua sombra”. Certamente, não é o caso de analisarmos de maneira contraditória essa declaração, mas de a vermos como a confissão de alguém cujos momentos de maiores dores físicas permitiram o retorno a si mesmo, conciliando o próprio espírito e, desse modo, alcançando “uma suprema espécie de cura.”

<sup>366</sup> *EH*, 2.

<sup>367</sup> *EH*, 2.

<sup>368</sup> A rigor sigo o argumento adotado por Frezzatti. Nele, são apontadas algumas semelhanças da personagem “Schopenhauer” com o tema do “médico da cultura” conforme bem demonstrado em alguns fragmentos e no aforismo 134 de *Aurora*. É interessante notarmos o quanto o tema do médico da cultura esteve presente em diversos escritos de Nietzsche, sendo entendido como preparação para o advento da cultura superior e também para o florescimento do gênio. FREZZATTI, Wilson Antonio. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano.*, op. cit., p.191.

os demais – “Médico, cura-te a ti mesmo”<sup>369</sup>. Insinuando a inscrição do oráculo de Delfos, “Conhece-te a ti mesmo”, a passagem nietzschiana remete ainda à noção de autoeducação ou da *Bildung* analisadas em *Schopenhauer Educador* e nas *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Outra passagem sobre o médico está em *Aurora*, no aforismo 134, no qual identificamos a orientação de uma postura para alguém que verdadeiramente queira se tornar um homem dedicado aos interesses da humanidade. Alguém que, além de aprender a conhecer e a atenuar o sofrimento, também deve ter a tarefa de evitar o sentimento da compaixão, motivo, para Nietzsche, causador das nossas debilidades. Para o filósofo, o médico realmente interessado em “servir à humanidade em qualquer sentido, terá de ser muito cauteloso para com tal sentimento (compaixão) – ele o paralisa em todos os instantes decisivos, atando seu conhecimento e sua mão solícita e sutil”<sup>370</sup>.

O interesse na busca desse tipo forte de espírito perpassa as diferentes publicações do filósofo alemão. Se na *Terceira Extemporânea* e nas *Conferências* vimos a noção de gênio coadunada à ideia schopenhauriana de artista, na fase de *HH*, isso assume outra perspectiva, de caráter histórico, por isso inteiramente desvinculada dos preceitos metafísicos. Nesse caso, quem seria esse homem de raríssima força? Segundo Nietzsche, trata-se daquele com o poder de pensar de maneira atípica, contrariando o esperado, tendo por base a sua origem, seu meio, sua posição social e função. Alguém desprendido das opiniões alheias, que no decorrer do curso da própria formação [*Bildung*] enxerga o mundo com interesse, aprendendo o lado instrutivo de uma coisa e indicando o ponto em que, utilizando-a, pode completar uma lacuna do seu pensamento ou confirmar uma ideia. Alguém que “anda entre os homens como um naturalista entre as plantas, e percebe a si mesmo como um fenômeno que estimula fortemente o seu impulso de conhecer [*Wissenstrieb*]”<sup>371</sup>.

Embora as contribuições do médico-filósofo pareçam valiosas para a preservação da cultura elevada [*höhere Kultur*], Nietzsche chama atenção para os riscos de surgirem no seu lugar os falsos adoradores. Homens superiores são apenas bons exemplos, aqueles capazes de demolirem as superstições e

---

<sup>369</sup> *FP*, 29 [213] 1873.

<sup>370</sup> *A*, 134.

<sup>371</sup> *HH*, 254.

o dogmatismo ao invés de serem cultuados como salvadores do mundo. Muitos enganadores creem saber penetrar na essência do mundo, mesmo destituídos da ciência, presumindo inclusive manifestar seu poder de compreensão acerca dos mistérios da humanidade e do mundo. Tal entendimento é sem dúvida um perigo não somente para os homens quando os enxergam dessa maneira, como também para o próprio gênio alçado os riscos dele próprio se convencer da ideia de algum deus ter penetrado em seu cérebro, tornando-o sobrehumano. Os efeitos disso a longo prazo seriam: “o sentimento de irresponsabilidade, a crença de nos estar agraciando com o seu trato, uma raiva insana frente à tentativa de compará-lo a outros, ou de estimá-lo inferior e trazer à luz as falhas de sua obra”<sup>372</sup>. Problemas que tendem a abalar as raízes da sua força a ponto de transformá-lo num hipócrita. Nesse sentido, é melhor tomarem consciência da verdadeira origem das suas forças, compreendendo tratar-se de qualidades puramente humanas. Como conseguilas? Através da energia incessante, da dedicação determinada a certos fins, de grande coragem pessoal e também ter a sorte de uma educação [*Erziehung*] em condições de lhe oferecer os melhores mestres, modelos e métodos.

[...] a atividade do gênio não parece de modo algum essencialmente distinta da atividade do inventor mecânico, do sábio em astronomia ou história, do mestre na tática militar. Todas essas atividades se esclarecem quando imaginamos indivíduos cujo pensamento atua numa só direção, que tudo utilizam como matéria-prima, que observam com zelo a sua vida interior e a dos outros, que em toda parte enxergam modelos e estímulos, que jamais se cansam de combinar os meios que dispõem. Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio? Mas nenhuma é um “milagre”.<sup>373</sup>

Ao se colocar em posição diametralmente oposta às pretensões metafísicas, Nietzsche desenvolve outra ideia de gênio artístico, nesse instante, alinhada às ciências naturais. Com a ajuda desse conhecimento, o filósofo pretende desmascarar as concepções suprassensíveis, vistas como “falsas conclusões e maus costumes do intelecto, que o fazem cair na malha

---

<sup>372</sup> *HH*, 164.

<sup>373</sup> *HH*, 162.

do artista”<sup>374</sup>. Em outras palavras, a arte trabalha graças ao auxílio de procedimentos indispensáveis à elaboração e à produção, inviabilizando qualquer especulação de caráter sobrehumano do artista. Sua arte em nada possui vínculo com a essência do mundo, sendo unicamente resultado de uma atividade laboriosa, decorrente do empenho e do esforço da energia humana. Nesse aspecto, temos consolidada em *HH* outra definição de gênio, sujeito ao domínio da técnica e, sobretudo, obediente aos rigorosos métodos da ciência. Frisamos novamente a necessidade do médico da cultura: alguém responsável por preparar as condições para o surgimento do gênio, tornando todos cientes de que a sua excepcionalidade decorre unicamente de esforços demasiadamente humanos.

Em síntese, ao desenvolver a noção de médico filósofo, Nietzsche consolida o diagnóstico da vida moderna, objetivando nesse ponto a cura dos males da cultura [*Cultur*]. Isso viabilizaria as chances da construção de pensamentos singulares, atuantes na luta contra o dogmatismo e a metafísica. Homens semelhantes ao médico nietzschiano, eficientes no fortalecimento da cultura quando negam a moralidade dos costumes e todo o resto opressivo da tradição. Como trataremos adiante, esses são os “Espíritos Livres”, isto é, manifestações ressonantes expressas pelo pensador alemão no decorrer da fase de *Humano* como solução diante dos males de um estado cultural [*Culturstaat*]<sup>375</sup> incapaz de preparar homens para o enfrentamento e o crescimento da vida.

#### 4.4 Os espíritos livres

Definimos por “espíritos livres” [*Freigeist*] seres cuja liberdade de consciência lhes possa permitir tratar das questões existenciais tornando-os

---

<sup>374</sup> *HH*, 145.

<sup>375</sup> No *FP* 35 [14] de 1874, Nietzsche trata da cultura estatal fortemente orientada pela ganância e o egoísmo, tendo homens ludibriados pela felicidade terrena, sempre motivados a satisfazerem seus desejos mais cobiçosos. Isso aparentemente coincide com o discurso cristão daqueles que perseguem as satisfações mundanas em detrimento da alma, contudo o filósofo propõe uma crítica largamente apresentada nos capítulos anteriores sobre o distanciamento do homem do seu vir-a-ser, exatamente por conta dos interesses da utilidade e da rentabilidade difundidos pelo Estado moderno.

potencialmente criadores de novos valores. Assim, esses espíritos nunca estariam presos à consciência da culpa, haja vista jamais permitirem serem escravizados por nenhuma moral dominante. Esse poder ou força plástica consiste na capacidade de renunciar a certas valorações, tornando-se então responsáveis pela construção de suas próprias virtudes. Desse modo, a excepcionalidade desses homens é demonstrada pela inversão da ordem do sentido de valoração, isto é, ao invés de seguirem as regras de condutas normalmente impostas pela tradição, acabariam negando-as a fim de construir suas próprias virtudes e torná-las instrumentos de seus próprios interesses. É preciso “ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins”<sup>376</sup>. A importância de percebermos aquilo que existe de perspectiva em cada valor, o afastamento, a alteração e a “aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra”<sup>377</sup>.

Outra definição oportuna para os “espíritos livres” está no aforismo 225. Assim sendo, é tratado como “espírito livre” todo aquele com o poder de pensar sempre de maneira diferente dos demais, desligando-se da origem, do meio, da posição e da função segundo as opiniões predominantes do seu tempo. Conforme percebemos, diferente dos “espíritos cativos” [*gebundene Geister*], ou seja, aqueles permanentemente presos aos costumes vigentes, este tipo é de rara exceção, jamais submetido a nenhuma regra que por ventura pudesse remetê-lo a uma moral cativa. Para muitos, os princípios advindos desses homens superiores é fruto da excentricidade e da excitação mental, porém, Nietzsche, mesmo que de forma econômica, nos revela tratar-se de seres cuja origem pode ser concebida de um ou de outro modo: “Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade”. Contudo, a despeito de estarem ou não com o valor de “verdade”, o importante é sabermos da capacidade de estarem libertos do peso dos costumes.

---

<sup>376</sup> *HH*, prólogo, 6.

<sup>377</sup> *HH*, prólogo, 6.

Contudo, não devemos confundir a formulação dessa tipologia com a ideia de gênio artístico concebida nas publicações anteriores a *Humano*. Apesar de nos propormos a amplamente esclarecer o afastamento do filósofo alusivo à concepção metafísico-schopenhauriana tratada entre os anos de 1872 a 1874, é incorreto pensarmos que na fase de *Humano* a noção de genialidade esteja somente inserida no contexto científico. De acordo com o aforismo 146, o gênio jamais abriria mão “dos pressupostos mais eficientes para criação da sua arte”, isso significa jamais rejeitar qualquer componente necessário para a sua criação, como “o fantástico, o mítico, o incerto, o extremo, o sentido para o simbólico, a superestimação da pessoa e a crença em algo miraculoso.” Tudo tende a ser alimento que venha potencializá-lo, enquanto os espíritos livres seguem outras características, tornando-se sujeitos à frente do seu tempo, concebidos num grau de valoração estreito à razão e à ciência e ainda oposto à predominante moralidade dos costumes.

Ao analisarmos a origem dos sentimentos morais enquanto fenômeno que descreve as razões pela qual os espíritos cativos encontram-se detidos numa tradição, é preciso também averiguarmos o movimento oposto realizado pelos espíritos livres<sup>378</sup>. Avessos ao costumeiro aprisionamento da moralidade dominante, reiteramos que esse novo tipo tem como marca a capacidade de postular novos valores. Nesse sentido, inferimos que semelhante ao médico da cultura, o espírito livre pressupõe a posição antimetafísica, antidogmática e antiteleológica da sua época, pois intentam valorar conforme a rigorosidade científica junto à liberdade e à inventividade do artista. Porém, ainda que semelhantes nessas características, isso jamais os tornariam iguais. Vale destacarmos que, enquanto o médico assume o papel de promover o diagnóstico da cultura, apontando inclusive as prováveis soluções para o seu fortalecimento, facilitando assim o surgimento do gênio artístico, o espírito livre, entretanto, estaria destituído dessa intencionalidade. Apesar de estarem conscientes da situação decadente da qual a cultura moderna se encontra,

---

<sup>378</sup> Nesse ponto, estou de acordo com a posição de Weber, quanto ao “espírito livre” tratar-se da representação da crítica à moral. Como ele diz, essa tipologia se trata de “uma espécie de irrupção da consciência intelectual em meio à estupidez opressiva dos costumes, e, por essa razão, ele representa um ponto, embora improvável e esporádico, de elevação crítica aos costumes”. WEBER, J.F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011, p.71.

notamos que a preocupação dos espíritos livres se restringe apenas no distanciamento desse ambiente depauperante. Sempre interessados em respirar um “ar mais leve”, desobrigados dos vínculos costumeiros, lançando-se numa dura batalha contra os hábitos - despreocupados com a culpa e, tampouco, com as opiniões e os julgamentos das suas ações.

Em vista do exposto, não é estranho percebermos a ávida perseguição dos “espíritos cativos” aos “espíritos livres”, em motivo das atitudes diferenciadas incomodarem os princípios defendidos pelos guardiões da moral. Todavia, reafirmamos que os espíritos livres agem libertos dos vínculos da tradição, tendo destarte concluído suas opiniões a despeito das regras vigentes, e diante disso pautando a verdade de acordo com a razão, enquanto os espíritos cativos tentam alcançá-la pela fé. Vemos, de um lado, um tipo reconhecido pela capacidade de criação, estando acima dos costumes e, do outro, aqueles que estão presos a qualquer moral em vigor. Diferentemente dos espíritos livres, caso algum espírito cativo fosse obrigado a justificar suas razões sobre qualquer tema, o filósofo explica que suas respostas não estariam respaldadas na investigação e, tampouco, no rigor da ciência, por estarem agindo sempre em decorrência do hábito<sup>379</sup>.

Mas como conquistarmos tal liberdade de espírito? Certamente, o alcance dessa condição passa pelo rigoroso processo na busca do autoconhecimento. Salientamos serem esses os espíritos que desatam os nós criados pelos espíritos cativos, preocupados somente com a observância da moral e dos costumes autoritários. Diante do quadro paralisante fartamente denunciado da cultura moderna, o autor de *Humano* enxerga como saída a educação de si mesmo, razão pela qual acreditamos que guardadas as devidas diferenças no tocante às obras anteriores, o sentido e a utilização do termo *Bildung* conservam sua essencialidade nos escritos nietzschianos de 1878. De

---

<sup>379</sup> Esse tema persiste em outras obras como em *Aurora*. Nesse livro, o aforismo 9 ressalta, assim como em *Humano, demasiado humano*, as diferenças entre o espírito livre e o espírito cativo: “O homem livre não é moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’. Sempre conforme o padrão desses estados originais. Já a palavra “tradição” tem a ver com uma “autoridade superior, a quem se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante o incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há superstição nesse medo.”

modo prático, atingir o *Freigeist* requer a consciência da solidão e o rompimento com o passado, isto é, a força plástica capaz de banir as diferentes crenças supramundanas, obcecadas pela busca de uma verdade absoluta. Sem dúvida tal conquista não é nada fácil de alcançar, embora imprescindível para nos autoconhecermos – isso é o que se espera de homens engendrados numa autêntica cultura. Sabemos que o filósofo nunca encontrou esses espíritos superiores. Seres, para ele até então inexistentes, no entanto, apesar disso, serviriam de fonte inspiradora durante a época em que vivera submetido às longas enfermidades e à solidão<sup>380</sup>. Como ele mesmo confessa:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres”, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*: não existem esses “espíritos livres”, nunca existiram – mas naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam.<sup>381</sup>

Reforçamos que o acúmulo de força [*Kraft*] só é de fato obtido mediante o intenso processo do sofrimento e da solidão. Não há outro modo de pensarmos na autoformação sem antes passarmos pela via dolorosa dos sucessivos acontecimentos inerentes à existência humana – acerca disso, não

---

<sup>380</sup> Curt Paul Janz (2015, p. 620-621) trata das composições musicais de Nietzsche, entre elas a do “Hino à solidão”, na qual pretende, conforme escrito em carta de 5 de fevereiro de 1875 a Rohde, captar o sentimento de solidão “em toda a sua beleza lúgubre”. Sem dúvida um momento artístico disposto a sublimar a fase complicada em que vivia. Os problemas de saúde se tornavam ainda maiores, conforme relatado na sua biografia. No ano de 1877, o filósofo já admitia abertamente as dificuldades de retornar a dar aulas, “por isso escreve no começo de agosto uma carta a Paul Rée dizendo”: “Após tentar durante um ano – graças ao favor que me foi concedido por meio da licença – recuperar minha saúde por todos os tipos imagináveis de cuidados e tentativas de cura, preciso infelizmente confessar ao fim deste prazo que de forma alguma consegui alcançar esta meta; sim, um recente exame minucioso por três médicos deu-me a triste certeza de que se aproximam perigos ainda muito maiores, principalmente referentes à minha visão, e de que serei obrigado a tomar medidas mais incisivas. Os médicos foram unânimes em sua exigência segundo a qual eu devo me abster absolutamente durante vários anos de qualquer leitura e escrita [...]” Nesse período, Nietzsche abandonava de vez as atividades docentes, tendo escrito nesse ambiente de desilusão e tristeza sobre a ideia dos espíritos livres. Presumo que criava um modo de engendrar forças suficientes para dar outra configuração ao seu imenso martírio. JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016, pp.660-621.

<sup>381</sup> *HH*, prólogo 2.

vemos nenhuma diferença em relação aos escritos anteriores. Entretanto, bem longe da ideia da vontade e do sofrimento schopenhauriano, a intenção se torna transformar em força as vicissitudes, tal como a interdição em estímulo – por isso, é possível resgatarmos a alegria recorrendo ao poder de criação. Tratar-se-ia do meio indispensável de se alcançar o espírito livre, provando, outrossim, a ideia de experimento [*Erlebnis*] juntamente com o propósito de ruptura com a tradição. É desse modo que “o espírito livre se aproxima novamente da vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, um tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele”<sup>382</sup>.

É incorreto, no entanto, acreditarmos que esse tipo humano represente o estágio final da filosofia nietzschiana, uma vez que apenas quando a experimentação seja condição ativa é que ele conseguirá assumir a leveza da criação<sup>383</sup>. Embora Nietzsche jamais tenha nos revelado a estrada de acesso na direção da conquista dos espíritos livres, ao menos nos serve de consolo a informação sobre o quanto se torna imprescindível a disposição interna responsável pelo seu surgimento: “Tal como sucedeu a mim, diz ele para si, deve suceder a todo aquele no qual uma tarefa quer tomar corpo e vir ao mundo”. Isso significa admitir a presença de uma estranha força, com o poder de agir como impulso tão resistente e ao mesmo instante criador, permitindo-os enfrentar o instinto paralisante da verdade e, dessa maneira, construírem seus próprios valores. Sobre a visão de *HH*, os espíritos livres concebem uma postura crítica, considerando a capacidade de revelarem os enganos das origens dos sentimentos morais.

Por isso, contrário aos interesses da moral vigente, o *Freigeist* consolida o fundamento da verdade recorrendo à razão. A constituição das classes, o casamento, a educação, as normas jurídicas e toda e qualquer orientação de ordem social obteve força e permanência unicamente pela fé, oriunda dos

---

<sup>382</sup> *HH*, prólogo 5.

<sup>383</sup> Estando de acordo com a análise de Weber (2011, p. 73-74), somente na fase posterior ao Zaratustra, quando foram elaborados mais precisamente os conceitos de “vontade de potência”, “amor fati”, “transvaloração” de todos os valores, além de novas tipologias como o “além-do-homem”, juntamente com as noções de “filósofo do futuro”, “legislador” e a do “indivíduo soberano” é que veremos a ideia de liberação correlata à figura do espírito livre tornar-se efetivamente afirmativa e criadora. Nesse sentido, depreendemos sobre a ideia do espírito livre tratar-se de um projeto embrionário a partir de *Humano, demasiado humano*, que tomará ainda mais forma nas obras futuras.

espíritos cativos. Precisamente exposto na origem dos sentimentos morais, há, portanto, “ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões”<sup>384</sup>. O bom exemplo disso é a tradição cristã, quando rejeita os fundamentos requerendo a fé como forma de chegarmos à bem-aventurança. Do mesmo modo, o Estado procede quando impõe a aceitação da verdade não com base na racionalidade, mas pautada na utilidade do indivíduo junto à sociedade. O Estado, portanto, imputa a ideia do valor de verdade de acordo com aquilo que vem a beneficiá-lo, opondo-se veementemente a qualquer outra coisa, cujo princípio indique algum perigo que o prejudique.

Os espíritos cativos dispõem da tradição e de explicações políticas ou teleológicas na esperança de legitimarem os seus atos. A duração de um ou vários valores, aquilo que não perturba a tradição, bem como aquilo que lhe traga vantagens e a imposição de certos sacrifícios dispensam as explicações racionais, considerando que já bastam as justificativas embasadas na fé e na utilidade. Bem ao oposto disso, o espírito livre deve enfrentar as adversidades de um mundo hostil, repleto de inseguranças provocadas pelo confronto de situações pouco conhecidas – afinal, esses espíritos livres ainda têm a “mão insegura, não exercitada”. Como então conseguem engendrar a força para combater toda a tradição? Agora distante de todo ressaibo mitológico ou religioso, o filósofo concebe a ideia do “gênio”<sup>385</sup> por vias estritamente naturais, isto é, “a engenhosidade com que o prisioneiro busca meios para a sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio”<sup>386</sup>.

Outra dificuldade tem a ver com os perigos do descontrole e da indevida canalização das forças atuantes dos espíritos livres - motivo pelo qual correriam o risco de serem tratados como loucos ou criminosos. A solução dessa situação passaria pela educação [*Erziehung*] disposta a bem prepará-los através da organização dos seus impulsos. O filósofo no aforismo 265 afirma: “a escola não tem tarefa mais importante do que ensinar o pensamento

---

<sup>384</sup> *HH*, 227.

<sup>385</sup> O aforismo 232 reforça a diferença entre a concepção de gênio artístico e os Espíritos Livres. Vale sustentarmos acerca da ideia de “espírito livre” como algo que correspondente originariamente ao plano de *HH*, enquanto o “gênio artístico” perpassa as obras anteriores, destacando as *Co. Ext.* e o *NT*.

<sup>386</sup> *HH*, 232.

rigoroso, o julgamento prudente, o raciocínio coerente; por isso ela deve prescindir de todas as coisas que não são úteis a essas operações, por exemplo, a religião”. Assim sendo, a religião e a metafísica novamente trariam sérios obstáculos para a manifestação dos espíritos livres. O ensino orientado por princípios religiosos costuma afrouxar o “arco demasiado tenso do pensar”<sup>387</sup> porque geralmente distancia o homem da natureza, desviando-o da realidade ao introjetar-lhe os sentimentos da culpa e do ressentimento.

Desde as primeiras obras, Nietzsche reconhece a dificuldade de encontrar esses homens diferenciados, acreditando terem florescido somente num certo período da humanidade. Não há, portanto, como prever a existência, e tampouco é fácil reconhecer indivíduos com poder suficiente para tornarem-se legisladores da própria moral. Espíritos esses com habilidade necessária para se absterem de metas supramundanas, aprendendo a andar sobre a Terra desprendidos de qualquer valor perene e inconstante. Espíritos esses ainda dispostos a enfrentar tempos ruins, resistindo a qualquer abatimento, aprendendo o valor da resignação frente a recusa do abrigo e da consolação. Devem por vezes sentir o cansaço do “cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar”<sup>388</sup>. Esse aforismo nos revela as dificuldades da negação à metafísica, devendo cada homem assumir a vida sem artifícios fabulatórios. E mesmo após o surgimento do “sol matinal”, manter-se-á a sujeira, a ilusão e a insegurança daqueles que ainda insistem nas crenças da fé e da conveniência, para somente após tremendos esforços surgir a recompensa da inteira liberdade de espírito. Em decorrência, avistamos novamente a correlação entre a formação [*Bildung*] e a cultura: o poder de engendrar homens resultantes da arte e da ciência, verdadeiramente empenhados no ultrapassamento das superstições oriundas de algum plano transcendente.

A organização das obras analisadas nesta tese revela o perfil estrategista de Nietzsche, dando-nos segurança disso quando inicialmente se apropria da figura de Schopenhauer para se opôr ao Estado e aos filisteus da cultura; ou quando se alia a Burckhardt para fins de combater o historicismo hegeliano e o positivismo. Nesse aspecto, asseveramos que nada mais

---

<sup>387</sup> HH, 232.

<sup>388</sup> HH, 638.

apropriado do que o uso da escrita aforismática, pois concebe de forma assistemática a oportunidade de perseguir ideias em detrimento de outras, incluindo a chance de compreendermos a abordagem dos temas por meio de diferentes perspectivas. Essa peculiaridade leva-o ao preciso distanciamento da uniformidade de estilo identificada em vários filósofos, já que o pensador alemão não teme experimentar em seus livros, a exemplo de *Humano*, diferentes formas estilísticas.

É inegável o quanto os acontecimentos da vida do filósofo puderam influenciá-lo em suas diferentes produções. Do professor da Basileia até o homem doente e solitário dos anos seguintes, vimos nos seus escritos a melhor expressão da sua trajetória filosófica. Mesmo tendo a certeza de que a apresentação deste último capítulo venha a consolidar uma ruptura com a matriz metafísica schopenhauriana, todavia, procuramos mostrar que os sinais do desenvolvimento de outra perspectiva mais próxima das ciências já começavam a se explicitar muito antes da publicação de *Humano*. Enfim, o texto das *Conferências* e também o projeto das *Considerações Extemporâneas* possuíam a preocupação de realizar a crítica à cultura alemã do século XIX. Ademais, vários argumentos responsáveis pela fundamentação da crítica aos estabelecimentos de ensino, ao Estado e a cultura moderna reaparecem nas anotações não publicadas dos fragmentos, embora associadas às reflexões tratadas em 1878. Queremos concluir, dessa forma, que tanto o projeto da *Bildung*, da Cultura e da *Historie* perpassam as diferentes obras do autor alemão. Mas é preciso prudência ao avaliarmos as possíveis variações conceituais desses termos, ora exibidos de maneira mais estética como nos escritos de 1869 a 1876, ora tratados de maneira mais científica conforme abordado em *HH*.

Para finalizar, semelhante às *Extemporâneas*, *Humano*, *demasiado humano* é também o livro sobre a interpretação rumo à conquista do vir-a-ser. Conforme explicamos no início deste capítulo, a obra de 1878 marca o distanciamento das influências anteriores, passando a dar o tom científico como forma encontrada de superar os problemas denunciados desde os escritos da juventude. Trata-se do movimento em busca da própria liberação, o que, para tanto, deve empenhar-se em conduzir ao campo filosófico os

elementos que a tradição metafísica negligenciou e, assim, suscitar uma postura capaz de afrontar a tradição e promover precisas mudanças em prol da cultura. Para a realização desse feito, analisamos a origem dos sentimentos morais e logo em seguida, a relacionamos às noções do “médico da cultura” e do “espírito livre”. Ademais, é preciso entendermos a diferença entre a educação [*Erziehung*] voltada ao nascimento do gênio [*die Geburt des Genius*] e a realidade dos estabelecimentos de ensino no século XIX, destinados à subserviência de um modelo científico-tecnocrático absorvido pela economia monetária e os valores ultramundanos. Logo, tratarmos do vir-a-ser nietzschiano não requer de forma alguma a perseguição de um modelo de ensinamento objetivando a imutabilidade, mas, pelo contrário, o de aprendermos a nos colocar numa constante dinâmica de construção e destruição das nossas relações por vezes estabelecidas com o mundo e principalmente conosco – essa deve ser a compreensão de filosofia do experimento realizada pelo filósofo alemão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Deixem-me em paz com essa medonha realidade! Que quer isto dizer, a realidade? Para uns é negra, para outros é azul, para multidão é estúpida [...] A preocupação com a verdade exterior é um sinal da baixeza contemporânea; e, a caminhar assim, a arte acabará por tornar-se coisa reles, abaixo da religião, em poesia, e abaixo da política em interesse.”<sup>389</sup>

Se no início deste trabalho estivemos empenhados em dar explicações sobre as manifestações da formação [*Bildung*] e da cultura [*Cultur*] inspiradas no romantismo de Goethe em *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, desta vez, vislumbramos um novo tom, certamente bem próximo do realismo de *A educação sentimental*, de Gustave Flaubert. Mas, o que mudou na filosofia nietzschiana? Antes de desenvolvermos as nossas considerações, declaramos ter havido prudência na resolução deste trabalho, evitando, desse modo, acharmos que a sua conclusão refletiria apenas o mais duro desencantamento da realidade, conforme muitos supõem tratar-se do conteúdo de *Humano, demasiado humano*. Nosso propósito está muito além disso. Outrossim, o fato do papel da arte começar a ceder espaço para a ciência não significaria de modo algum acreditarmos no desfacelamento da pulsão criadora devidamente guardada no espírito humano, pois sendo o erudito o triste resultado da falha da vida obcecada pela vertiginosa pressa do conhecimento, Nietzsche verá na pulsão artística o contrapeso capaz de frear a obsessão humana pelo instinto de verdade.

Veja-se que buscamos no primeiro capítulo desenvolver o tema da cultura, apontando os diferentes sinais atribuídos ao seu crescimento e também aos riscos da sua depauperação e nele vemos que o distanciamento da exemplaridade dos antigos gregos para a ocupação ainda maior da

---

<sup>389</sup> FLAUBERT, Gustav. *A educação sentimental: história de um jovem*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Nova Alexandrina, 2015, p.64-65.

modernidade tornou-se em geral a mais importante denúncia realizada pelo filósofo alemão. No aforismo 1 da primeira *Co. Extemporânea*, a cultura é definida como “unidade de estilo artístico que atravessa todas as manifestações da vida de um povo”, sendo que, em oposição a essa definição, exposto nas *Conferências sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, o Estado a veria de maneira mais eficiente por meio da sua massificação por meio de uma redução e enfraquecimento. Diante da contrariedade de interesses, não só a crítica às cinco *Conferências* estão interessadas em perscrutar alternativas para a salvação da cultura. Teria sido esse o motivo pelo qual Nietzsche pensou num projeto referente a *Bildung* enquanto forma potencializadora dos valores que estivessem em conformidade com o vir-a-ser. Em vista disso, nada mais oportuno quanto a adoção de medidas como a inspiração na cultura grega, o retorno aos cuidados com a língua materna e a contribuição de Arthur Schopenhauer.

Os desafios do indivíduo para com o seu próprio tempo se tornaram o principal tema da educação do século XIX. Considerando esse panorama, o filósofo teceu acusações ao modelo de ensino unicamente focado na criação de unidades produtivas, contudo, apesar do quadro desolador, haveria oportunidades de serem introduzidas outras perspectivas, já que a virtude humana reside na capacidade de elaborar novas experiências e permitir acrescentar novas visões de mundo e novos comportamentos<sup>390</sup>. Esse é o motivo pelo qual aparentemente percebemos o apoio incondicional à figura de Schopenhauer, porém, conforme explicado no capítulo inicial, há diferenças entre as apropriações da doutrina e da postura schopenhauriana, sendo esta última aquilo que mais interessou o autor da *Terceira Extemporânea*. Logo, é válido recordarmos como prova da proximidade entre a filosofia nietzschiana e a postura schopenhauriana a distância e precaução em relação às instituições de ensino, a ausência de compromisso no tocante ao Estado e as declarações altamente incisivas dirigidas à filosofia acadêmica.

O remédio pensado para conter o declínio da cultura moderna e desmascarar de vez o filisteísmo que perversamente a apoiava encontra-se, tanto nas *Conferências* como na *Primeira* e na *Terceira Extemporâneas*, no

---

<sup>390</sup> MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa da Palavra, 2010, p.17.

estudo aprofundado da filosofia. Não exatamente da filosofia universitária, propagada nos estabelecimentos de ensino e sim de uma educação [Erziehung] responsável por viabilizar uma formação [Bildung] digna, voltada à tarefa de decifrar os códigos da natureza, facilitando, por conseguinte, o acesso de homens extraordinários e superiores. Mas, para tanto, era preciso um aprendizado inteiramente desvinculado da interferência estatal; a criação de espaços privilegiados de ensino verdadeiramente libertos dos interesses dominantes da política, da economia e da religião - chance infelizmente remota na visão do pensador alemão, mesmo assim persistente em sua busca como solução de combate à mediocridade, à depauperação e ao desinteresse nas causas da liberdade e da cultura superior.

Mas quem era o professor Friedrich Nietzsche? Diferente dos problemas de doença, do pessimismo e da solidão geralmente imaginados, nossa pesquisa revela a personalidade de um educador cativante, cujo charme e fascínio tornou-se motivo de apreço vindo de diferentes alunos. Sua excepcionalidade consistia na rejeição do ensino tradicionalista, preso ao acúmulo irrestrito de informações e da memorização em favor da adoção de práticas educativas dispostas a liberar a capacidade criadora, impedindo a defasagem do interior e do exterior dos educandos. No decorrer das aulas, o professor de filologia incentivava os discentes a externarem de maneira livre e responsável suas ideias, encorajando-os a lerem suas produções sem deixar de ajudá-los, inclusive aqueles mais desatentos. Essas observações de caráter biográfico provêm de fontes extraídas dos registros feitos por Louis Kelterborn, aluno de Nietzsche durante os anos de 1869 a 1879 e também por registros dos depoimentos de Traugolt Siegfried, 1869 a 1870<sup>391</sup>. Além desses, outro relato anônimo publicado num suplemento de 13 de outubro de 1929<sup>392</sup> mostra o filósofo como alguém parcimonioso nos elogios, de pouquíssimas reprimendas em sala de aula e habitualmente contente quando percebia o progresso dos seus educandos.

No segundo capítulo, demos ênfase ao sentido histórico e às suas contribuições para o fortalecimento da cultura. Curiosamente, o primeiro título

---

<sup>391</sup> Essas informações foram retiradas do artigo de Rosa Dias, *O professor Nietzsche*. DIAS, Rosa. *Nietzsche e a música.*, op. cit., pp.169-175.

<sup>392</sup> DIAS *apud* artigo anônimo publicado no suplemento dominical do *Baseler Nachrichten*, no dia 13 de outubro de 1929.

da *Segunda Co. Extemporânea* havia sido pensado como *A doença histórica* [*Die historische Krankheit*] e as razões parecem fáceis de entendermos. Sem perdermos de vista a rigorosidade de Nietzsche, vemos na continuidade desse trabalho os elementos constitutivos da crítica ao historicismo, em especial à filosofia da história de Hegel e do historicismo cientificista da época. Os motivos desse ataque foram justificados tanto pela submissão e o conformismo ao presente quanto pelo incômodo à teleologia idealista, difundida pelos acadêmicos alemães. Nessa situação, Nietzsche sequer poupou as tentativas realizadas por Eduard von Hartmann de conciliar e apaziguar a rivalidade hegeliana e schopenhauriana. Para o autor das *Extemporâneas*, o pensamento de Hartmann consiste apenas num grave pessimismo e na necessidade de dissolver todos os desenvolvimentos, levando o mundo de volta a uma espécie de estado primário, que resultaria na volta do espírito a si mesmo, quer dizer, ao nada. Amplamente contrário a esse abstracionismo, a vida [*das Leben*] é somente aquilo que devemos adotar enquanto critério para a abordagem histórica, por isso devendo-se tomar em consideração o valor ou o não valor que a história possa representar para ela. Dessa maneira, analisamos o sentido histórico na modernidade chegando a duas diferentes conclusões: de um lado, o fascínio causado pelas ciências e todo progresso encobririam o excesso da história, tornando-a nociva e estagnante para a cultura; por outro lado, a possibilidade de existir na história algo favorável, podendo, portanto, contribuir para o crescimento da vida ou fazê-la deteriorar.

A fim de estabelecer a crítica ao sentido histórico da modernidade, Nietzsche encontra outra vez na cultura grega a sua referência. Essa estratégia jamais teve interesse de transpor os elementos constitutivos dos antigos gregos no centro do mundo moderno, senão de unicamente resgatar a força e a exemplaridade existentes naquela cultura. Esse retorno aos exemplos do passado reforça a importância da correta aplicação do sentido histórico. Trata-se de voltar no tempo com a missão de capturar algo já esgotado, mas que ainda é permitido compreendê-lo e explicá-lo no presente e torná-lo um típico condutor do futuro. Todavia, é necessário nos atemos aos riscos das falhas desse procedimento, pois a sedução e atração ao passado fariam o historiador se desorientar nessa temporalidade, perdendo o contato com a vitalidade do presente e, conseqüentemente, impedindo-o de produzir qualquer sentido para

o futuro que não fosse somente a mera expiação de tudo aquilo que já passara. Por isso, a necessidade de conciliar as forças a-histórica e supra-histórica na esperança de esquecer o que há de pouca importância, recordando-se apenas do mais vantajoso para a vida.

Na tarefa de atingir o supra-histórico, Nietzsche apresenta os três diferentes tipos de história sendo estas a Monumental, a Antiquária e a Crítica. A história Monumental nos conta os grandes feitos realizados no passado, servindo de modelos a serem recriados no presente e afirmando, dessa forma, a capacidade humana de recuperar a força de uma cultura perdida; já a história Antiquária revela as conquistas de outrora como estímulo às ações a serem perseguidas na nossa época e, por último, a Crítica, propondo-se à realização de maneira assertiva dos empreendimentos atuais, reconhecendo as falhas anteriores e o aprendizado alcançado proveniente dessas ocorrências. Seriam essas as vantagens da história, porém, passariam a ser encaradas de maneira desvantajosa quando, nas histórias Monumental e Antiquária, as pessoas estivessem presas aos grandes feitos do passado a ponto de se considerarem incapazes de engendrar ações idênticas, enquanto, na história Crítica, os erros cometidos pudessem causar paralisia, levando-as a desconfiarem do retorno das mesmas falhas no presente.

Consideramos o capítulo terceiro como o “coração” deste trabalho. No decorrer da pesquisa, era explícito o interesse de atestarmos certa coerência entre os escritos de até 1874 com as ideias conferidas em 1878. No cumprimento disso, recorreremos aos diferentes anos dos *Fragmentos Póstumos*, motivo pelo qual constatamos verossimilhanças concernentes ao escopo de uma *Bildung* capaz de integrar os campos da arte, da ciência, da filosofia e da vida. Isso significou pensar num projeto muito além da denúncia sobre a falência do desenfreado instinto da verdade, defendido pelos conhecimentos científico e religioso. Nietzsche reconheceu ao longo dos vários experimentos a importância de reconstruir a relação do homem consigo mesmo e, para isso, era preciso buscar a autoformação [*Bildung*], possibilitando-o conciliar as próprias forças trazidas em seu interior. Portanto, para Nietzsche, recuperar a pulsão artística, responsável por aflorar os instintos, os sonhos e as ilusões, contendo o instinto dos saberes da ciência e da religião, que

comumente escravizam, alienam e destroem quase sempre sob o pretexto da verdade, é essencial. Por isso, a nova postura gradativamente adquirida consiste no abandono da ideia de verdade absoluta, compreendendo agora a natureza como fluxo constante das transformações, desvinculada de qualquer causa teleológica. Notamos aqui os primeiros passos na direção de *Humano, demasiado humano*.

Muitos fragmentos distribuídos desde a juventude até a maturidade de Nietzsche revelam a sua preocupação em produzir um pensamento correlato aos interesses da vida. Vemos nisso uma boa razão para entendermos o porquê no período correspondente às *Co. Extemporâneas* de o filósofo estar mais próximo da estética, passando, em seguida, a estar mais próximo das ciências. Nesse sentido, concluímos se tratar de equívoco pensarmos ter existido em algum momento o interesse implícito de alguma das obras nietzschianas declararem inteiro abandono à ciência, mas, contrário a tal feito, a tarefa consistia na inversão da ordem de submissão que a certeza científica sugeria a cada homem. Daí o esforço em dominar e submeter todo e qualquer método científico aos valores da arte e do fortalecimento do ser humano, razão de os pensadores pré-platônicos terem se tornado tão especiais. Afinal, homens, a exemplo de Tales, Anaxímenes e Demócrito, conforme apontado nos fragmentos escritos especialmente de 1874 a 1875, souberam estabelecer o devido valor da ciência, controlando sabiamente o instinto da verdade junto às precisas dosagens do valor artístico, conferindo assim seus resultados à vida.

A tese é finalizada no quarto capítulo quando anuncia a consolidação do abandono da metafísica schopenhauriana para a aquisição de uma nova postura científica em *Humano, demasiado humano*. Tratar-se-ia de alguma revisão conceitual? Devemos pensar de outra maneira, reconhecendo o interesse muito mais estratégico ao invés da revisão proveniente de qualquer erro conceitual eventualmente cometido durante a juventude do pensador alemão. Desse modo, percebemos na estratégia nietzschiana a apropriação à postura schopenhauriana eficaz no combate à cultura estatal, enquanto sua apropriação às ciências naturais a partir de *HH* garantiria a preparação tanto do “médico da cultura” quanto dos “espíritos livres”. Nisso asseveramos a importância do recurso aforismático, visto que essa linguagem permite

volatilidade para serem desenvolvidas certas ideias e abandonar outras, dando margem para diferentes opiniões acerca de determinado tema. Isso posto, as contradições podem se mostrar às vezes imprescindíveis quando servem de estratégias ou simples meios estilísticos com o poder de ajustarem-se aos pensamentos, sempre convenientes ao horizonte reflexivo do filósofo.

Nesse contexto percebemos quanto o movimento da arte para as ciências, identificado na filosofia nietzschiana, responde ao tema da querela dos modernos. Ora, o filósofo, promovendo o equilíbrio das forças estética e racionais, sustenta o valor da cultura grega, equilibrando-a com os interesses da ciência e da razão atuantes na modernidade. Recordemos que as considerações mais limitantes do apriorismo kantiano deram margem à construção de teorias como as de Fichte, Schelling e Hegel. Tratava-se de um período de acusações ao racionalismo exacerbado e da tentativa de superá-lo, abrindo caminho para a sensibilidade, para os sentimentos mais sublimes e para a produção artística. Apesar de todo esforço de Schopenhauer em tentar superar a cisão teoria e prática, conhecimento e ação, deslocando a ideia de vontade da perspectiva romântica e pondo-a na natureza, diríamos que isso fora pouco suficiente. A novidade da radicalidade de Nietzsche valoriza a arte e o indivíduo, preservando a relevância do tema da vontade, mas sem jamais perder o valor da ciência e da razão. Recorrendo aos pré-platônicos, o filósofo extrai o antídoto suficiente no combate à fraqueza do homem e ao mal estar do mundo moderno, elaborando um pensamento disposto a combinar o poder criador do artista com a posição racionalizante e experimental do cientista – essa é a tese das duas câmaras do aforismo 251: a existência de “dois cérebros” capazes de perceberem a importância daquilo que é e daquilo que não é ciência.

Nesse aspecto, não há como negar o caráter experimental contido nas obras do autor, levando em conta a coerência e certa continuidade do projeto da *Bildung*, da *Historie* e da *(C)Kultur* tratados através da base científica em *Humano*. Para melhor conhecimento disso, percebemos novamente a apropriação nietzschiana, voltada nesse momento à filosofia do atomista Demócrito, responsável por introduzir uma visão de mundo antiteleológica e antidogmática. Essa e outras interlocuções foram encontradas no transcorrer

da pesquisa de 1878, levando-nos à culminância de duas diferentes tipologias: a do médico da cultura e a do espírito livre. Personagens dispostas a acentuar a posição antimetafísica, promovendo uma maior aquisição da autonomia e da liberdade do pensamento. Tudo isso só veio a ser possível graças ao movimento de afastamento das ideias metafísico-schopenhaurianas, dando lugar à compreensão de que os fenômenos pertencentes à cultura jamais se separariam da história natural. Tal justificação legitima o implemento da observação psicológica, posto que, como ciência deverá desmitificar as ilusões humanas, revelando as origens do mundo através de causas estritamente naturais e nos preparando para o duro esclarecimento de sermos unicamente humanos, demasiadamente humanos.

Os esforços na organização dos quatro capítulos também perpassam a discussão a respeito da noção de “gênio artístico”, explorada nos primeiros livros do filósofo alemão. Essa misteriosa tipologia representa uma exceção destacada da massa e, conforme abordamos, Nietzsche procurou explicá-la basicamente de dois modos: metafísico e naturalista. Bem sabemos que nas *Conferências* até as *Extemporâneas* a ideia de gênio esteve vinculada à metafísica schopenhauriana. Mesmo tratado no contexto de *O Nascimento da Tragédia*, consideramos válida a explicação de que por meio do gênio, o “Uno primordial” consegue admirar o lado externo da vontade enquanto aparência, causando deleite estético. Ao mesmo tempo, a fragmentação e a contraditoriedade presentes na sua figura revelam a força atuante desse Uno, bem como o destaque a respeito dos demais homens. Principalmente explorado no primeiro capítulo, concluímos não haver como negar o quanto Nietzsche centralizou a ideia do gênio metafísico em torno da educação do século XIX. Presumimos ter sido esse o motivo da defesa dos estabelecimentos de ensino estar a serviço dos intentos da natureza, viabilizando as condições para o surgimento de homens especiais e da sua separação em relação ao restante daqueles não possuidores dos mesmos talentos.

Se até as *Extemporâneas* a reforma da cultura responsável pela geração de espaços de constituição do gênio foi a resposta diante do problema da massificação e do utilitarismo, perceberemos ainda que, com a manutenção da crítica à modernidade, o nascimento de outra concepção de genialidade

artística em *Humano*. A reformulação da ideia de gênio possui nessa nova etapa o viés naturalista, reconhecendo-o como algum fruto do vir-a-ser. Seu surgimento decorre de duas possíveis explicações: primeira, da reunião de situações favoráveis, destacando-se a formação privilegiada, a alimentação e o clima ideal, segunda, o que no transcorrer de 1888 será compreendido como um ser proveniente do acúmulo de gerações anteriores, não dependendo do seu meio e do seu tempo<sup>393</sup>. É preciso, entretanto, atenção nessa interpretação, de modo a evitarmos sérios enganos haja vista que o projeto de ascensão da cultura nietzschiana jamais esteve associado a qualquer movimento político nazifascista<sup>394</sup> criado décadas após. Há intérpretes consagrados dispostos a esclarecer os prováveis problemas dessa vinculação, a começar por Antônio Candido<sup>395</sup> quando recorda que Nietzsche, em parceria com seu amigo Jacob Burckhardt, costumava advertir os alunos na Universidade da Basileia sobre a diferenciação entre “expansionismo ou triunfos militares do Estado” e os legítimos sinais de uma cultura superior.

O projeto “cultural” pensado por Nietzsche só pode ser apropriadamente compreendido no caso de serem corrigidas eventuais distorções contra o seu pensamento. Precisamos apurá-lo de todos os desvios posteriores, diversas vezes cometidos em seu nome para corretamente afirmá-lo justamente como um pensador antitotalitário. Nesta ocasião, se o sentido de decadência remete ao processo de submissão do pensar, sobretudo partindo do Estado comumente mais preocupado com a uniformização dos indivíduos do que na atenção das suas particularidades, acabaríamos sendo incorretos caso defendêssemos qualquer relação entre a filosofia nietzschiana e a política nacionalista totalitária. Para o filósofo, o Estado será sempre uma instituição interessada na domesticação dos homens, impedindo as chances do

---

<sup>393</sup> NASSER, Eduardo. *Dicionário Nietzsche*, p. 245-246.

<sup>394</sup> Esse é um problema bem assinalado por Adriana Delbó Lopes (2009, p. 02), já que Nietzsche é um filósofo quase sempre visto de fora dos estudos filosófico-políticos. Aqui se percebe o Estado como instituição que direciona para a seleção e a coerção, impedindo o direto envolvimento entre fortes e fracos e com isso vislumbrando uma política de cultivo de gênios e a implementação de novas regras sociais e de novas ordens de vida opostas a qualquer tradição antiga. Para ela, o motivo pelo qual o pensador alemão é afastado do centro das discussões políticas se justifica não apenas pela dificuldade de enquadrá-lo numa corrente de filósofos dedicados a essa área, mas também ao uso indevido do seu nome no regime totalitário nazifascista e a indevida publicação póstuma da *Vontade de Potência*, elaborada sem nenhuma imparcialidade. DELBÓ, Adriana. *A questão da vontade nas análises políticas de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Revista trágica, vol.2, n.1, 2009, pp.245-246.

<sup>395</sup> NIETZSCHE, 1996, p. 14.

desenvolvimento da cultura tornando-a paralisante e estereotipada. Ao inverso dessa situação, restaria a essa instituição a improvável tarefa de servir de meio para o fortalecimento da cultura, cultivando ao mesmo instante o terreno para o florescimento do gênio.

Embora a noção do homem superior em comparação com as demais tipologias desenvolvidas nos diferentes livros da vida do filósofo tenha sofrido revisões e até mesmo abandonos, é correto admitirmos a constante permanência no interesse dos temas da cultura e da *Bildung*. Após vários anos, a obra *Crepúsculo dos Ídolos* nos traz considerações que se assemelham àquelas do período das *Conferências* até *Humano, demasiado humano*. Nada diferente dos anos anteriores. Em 1888 os estabelecimentos de ensino superior se desviaram dos propósitos e dos meios cabíveis de alcançá-los. Parecem ter substituído a finalidade da formação [*Bildung*] pelo sentimento político do *Reich*, gerando assim profissionais mais interessados no adestramento ao invés da educação de estímulo ao vir-a-ser. No capítulo “O que falta aos alemães”, o filósofo prossegue revisitando outra reflexão exposta na *Terceira Extemporânea* quando declara a importância dos homens serem “eles próprios educadores, espíritos superiores, nobres, provados a cada momento, provados pela palavra e pelo silêncio, de culturas maduras, tornadas doces”<sup>396</sup>. Postura realmente acima dos falsos eruditos, que lecionam em ginásios e universidades ofertando aos jovens serviços parecidos com os de “amas-de-leite superiores”<sup>397</sup>.

E sobre o Brasil? É possível balizarmos o nível dos nossos estabelecimentos de ensino? Arriscamo-nos a opinar que, apesar dos textos apresentados neste trabalho terem sido escritos há mais de 130 anos, algum leitor desatento à vida e às obras de Nietzsche suporia tratar-se de uma visão crítica e atualizada da educação brasileira. Sua filosofia combativa encontrou forte eco não só nos países europeus, mas em boa parte dos países latino-americanos. As queixas do ensino mercadológico, da rápida maturação dos alunos, do interesse na subserviência estadista, do pragmatismo e o ganho de dinheiro parecem ter se naturalizado em nossa sociedade a ponto de abarrotarem várias instituições acadêmicas de promessas que asseguram aos

---

<sup>396</sup> Cf. “O que falta aos alemães”, 5.

<sup>397</sup> Cf. “O que falta aos alemães”, 5.

seus estudantes uma formação rápida, útil e rentável. As semelhanças são ainda mais evidentes quando percebemos a partir de 2018 a defesa do projeto político dos atuais governos Federal e distrital de implantarem o ensino da gestão militarizada em várias escolas públicas do país<sup>398</sup>. Todavia, nas palavras de Nietzsche: os “privilégios militares impõem formalmente a *excessiva frequência* das escolas superiores, ou seja, da decadência”<sup>399</sup>. Vemos a passos largos a domesticação e a burocratização das escolas substituírem os dons artísticos da pintura, da música, da literatura e do teatro a serviço de planos e metas de ensino estabelecidos pelo Estado. A censura de trabalhos artísticos, a inflexibilidade ou “pressa indecente” do capitalismo exige de maneira rápida trabalhadores dóceis, obedientes aos desígnios da família brasileira, do Cristianismo e da pátria.

Diante do exposto, torna-se mais fácil entender a extensão e a intempestividade da filosofia nietzschiana. Assim sendo, damos por encerrada as nossas considerações finais, declarando junto com Jorge Larrosa<sup>400</sup> que atualmente Nietzsche “escreve” textos muito melhores. Obviamente, o filósofo já nos deixou há várias décadas, porém, o notamos escrever ainda melhor porque suas obras analisadas através de seus talentosos intérpretes permanecem contribuindo no surgimento de pensamentos cada vez mais críticos, singulares e transformadores. A história nos mostra filósofos e escritores incapazes de resistirem ao tempo, mas também existem aqueles capazes de resistirem aos séculos e isso faz de Nietzsche um pensador que hoje em dia “escreve melhor”. Acima da precisão exegética das suas palavras, o mais importante é a continuação do seu pensamento, da inovação da sua linguagem, da maneira como submerge fatos despercebidos e cria novas associações. Esperamos, com a ajuda dos filósofos e comentadores a quem recorreremos - o que inclui a bibliografia brasileira e estrangeira - termos

---

<sup>398</sup> Segundo órgãos da imprensa, destacando a publicação da revista *Carta Capital*, de 22 de janeiro de 2020, o então Presidente da República Jair Messias Bolsonaro recebeu em reunião oficial o atual Ministro da Educação, Abraham Weintraub para tratar da implantação das escolas cívico-militares. Durante a conversa, segundo foto da revista, é exibido um exemplar do livro *A verdade sufocada: a história que a esquerda não quer que o Brasil conheça*, do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra. A despeito da temporalidade, meu interesse é ilustrar o intento do Estado brasileiro em desenvolver uma política de ensino compartilhada, situação que entendo assemelhar-se com o retrocesso e a decadência cultural já apresentadas há mais de um século pelo filósofo alemão.

<sup>399</sup> Cf. Capítulo VIII, parágrafo 5.

<sup>400</sup> LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*, op. cit., p.11.

fornecido dados suficientes que sirvam de apoio e indicação para novas pesquisas sobre a recepção de Nietzsche acerca dos conceitos da cultura, da história e da formação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ABELLÁN, Joaquín. La idea de Universidad de Wilhelm von Humboldt. In: *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad* (de Kant a Nietzsche). Edición de Faustino Oncina Coves. Madri: Editorial Dykinson, p. 273-298, 2008.
- ALMEIDA, Rogério Miranda. *A Cultura, o Estado e a Educação nos “Escritos trágicos” de Nietzsche*. In: *Filosofia e Educação*. Curitiba: Editora PUC Paraná, 2014.
- ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, 3 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- ARALDI, Clademir. Verbete “Tipo”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Coleção Sendas e Veredas), p. 394-396.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mario W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BLONDEL, Erik. *Nietzsche, les corps et la culture*. Paris: PUF, 1985.
- BORNHEIM, Gerd A. Introdução à leitura de Winckelmann. In: WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- BROBJER, Thomas H. *Nietzsche’s philosophical context: an intellectual biography*. USA: University of Illinois Press, 2008.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia de bolso, 2018.
- CHAVES, Ernani. *Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jacob Burckhardt*. São Paulo, Cadernos Nietzsche, n. 9, p. 41-66, 2000.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2010.
- COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

CORBANEZI, Eder. Verbete “Experimento”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Coleção Sendas e Veredas), p. 220-221.

COSTA, Abraão L. F. *Relações entre o Iluminismo alemão e a concepção goethiana de formação*. Brasília: Revista Água Viva, v. 3, n. 1, p. 1-9, 2018.

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia: história e grandes temas*. São Paulo: Saraiva, 2006.

COVES, Faustino Oncina. *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad*. Madri: Editorial Dykinson, 2008.

DASTUR, Françoise. Tragédia e Modernidade. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 145-214.

DELBÓ, A. *A questão da vontade nas análises políticas de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Revista trágica, vol. 2, n. 1, p. 1-19, 2009.

\_\_\_\_\_. *Estado e promoção da cultura no jovem Nietzsche*. 2007, p. 27-57. Cadernos Nietzsche, 23.

\_\_\_\_\_. *Misteriosa conexão entre arte e Estado: a reflexão sobre a cultura no jovem Nietzsche*. Tese de Doutorado apresentado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, 2006,

DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Antonio M. Magalhães. Porto: Rés Editora, 2001.

DENAT, C. *A filosofia e o valor da história em Nietzsche*. Uma apresentação das Considerações Extemporâneas. Tradução de Ivo da Silva Jr. In: Cadernos Nietzsche, São Paulo, GEN, nº 26, 2010, p. 85-96.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, pensador da história? Do problema do sentido histórico à exigência genealógica*. Tradução de V. Gosselin. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche, um francês entre franceses*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DIAS, R. M. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1991.

DROZ, Jacques. *História da Alemanha*. Tradução de José Luís C. Monteiro. Men Martins, Europa-América, 1999.

DROZ, Jacques. *Histoire de l'Allemagne*. Paris: Ed. PUF, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nietzsche: esquecimento como atividade*. In. Cadernos Nietzsche, São Paulo, GEN, nº 7, p. 27-40, 1999.

FLAUBERT, Gustave. *A educação sentimental: história de um jovem*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2015.

FOUCAULT. Nietzsche, a Genealogia e a História. In. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1984, p. 15-37.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FREZZATTI, Wilson Antonio. *A fisiologia de Nietzsche: superação da dualidade Cultura/biologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

\_\_\_\_\_. *As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, v. 39, n. 1, p. 9-30, 2018.

\_\_\_\_\_. *Educação e cultura em Nietzsche: o duro caminho para “tornar-se o que se é”*. In. *Nietzsche: Filosofia e Educação*. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 39-65.

GALLO, Silvio. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

GOETHE, J.W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: 34, 2015.

GUERVÓS, Luís E. de Santiago. *Ciencia y creatividad enfrentadas. Las posibilidades del arte*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos (1869-1874)*, V. 1. Trad.: Luis E. de Santiago Guérvos. Madri: Tecnos, 2010, p. 39-55.

HALL, H. R. *The Ancient History of the Near East*. London, Methurn & Co. Ltd, 1936.

HARTMANN, Karl R. E. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Haacke, 1882.

HEGEL, G.W.F. *A fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Paidéia: a crueldade espiritualizada*. In. Nietzsche: *Filosofia e Educação*. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 129-153.

\_\_\_\_\_. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino da filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2010.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Luiz Antonio Aguiar. São Paulo: Melhoramentos.

ITAPARICA, A. L. M. Introdução. In. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Tradução de A.L.M. Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017, p. 9-25.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e o sentido histórico. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 2019, p. 79-100.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, 3 volumes.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

JULIÃO, José Nicolao. O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas. São Paulo: Revista Transformação, 2008, p. 153-175.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, v. 38, 179-186.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queria apresentar-se como ciência*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

LARGE, Duncan. *Nosso maior mestre: Nietzsche, Burckhardt e o conceito de cultura*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, n. 9, p. 3-39, 2000.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

LEBRUN, G. *O avesso da dialética*. Hegel à luz de Nietzsche. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEITER, Brian. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, 2011, p. 77-126.

LOPES, Rogério A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado apresentado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2008.

MAGLIANO, Roberto Mario. *Trabalho, escravidão, rivalidade: um modo de organização social trágico a propósito de “O Estado grego” e “A disputa de Homero”*. Trad.: Ivo da Silva Jr. In. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, GEN, nº 26, 2001, p. 113-120.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MARTON, Scarlett. *Claustros vão se fazer outra vez necessários*. In. AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: Filosofia e Educação*. Ijuí – RS/Unijuí, 2008, p. 17-38.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: A Transvaloração de Todos os Valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa da Palavra, 2010.

MAUPASSANT, Guy de. *Bel-ami*. Tradução de Clovis Ramalhete. São Paulo: Abril, 1981.

MEDRADO, Alice. *Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cadernos Nietzsche, n. 29, p. 293-308, 2011.

MELO SOBRINHO, Noéli. *Apresentação* In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Tradução de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 7-47.

MIGNONI, Neomar S. *A noção de ciência no Humano, demasiado, humano de Nietzsche: de seus antecedentes à elevação da cultura*. Tese de Doutorado apresentado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná: Toledo, 2019.

MONTAIGNE, Michel de. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MÜLLER, Marcos. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou direito natural e ciência do Estado e compêndio*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

NIETZSCHE, F. W. *A Filosofia na época trágica dos gregos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofar com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *David Strauss: o crente e escritor*. In: NIETZSCHE, F. Considerações intempestivas. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1992. p. 7-100. (Coleção Síntese).

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre história*. NIETZSCHE, F. W. Escritos sobre educação. Tradução de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Tradução de Luis E. de Santiago Guervós. v. I. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos finais*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *O livro do filósofo*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia, o Helenismo ou Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Para além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como Educador*. In: Nietzsche, F.W. Escritos sobre educação. Tradução de Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: Puc-Rio/Loyola, 2003b. p.138-222.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad.: André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra LTDA, 2014.

\_\_\_\_\_. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*. NIETZSCHE, F. W. Escritos sobre educação. Trad. Noéli C. M. Sobrinho. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003c. p. 41-137.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.

PASCHOAL, Antonio E. *Da utilidade da filosofia para a vida*. Ijuí: Unijuí, 2008.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2012.

QUESADA, Julio. *Un Pensamiento Intempestivo. Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.

RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad.: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.

SALANSKIS, Emmanuel. Verbete "Cultivo". In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Coleção Sendas e Veredas), p. 170-172.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Tradução de Jair Barboza. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. *Le Monde comme volonté et représentation*. Paris: PUF, 1966.

\_\_\_\_\_. *Parerga e Paralipomena: a collection of philosophical essays*. La Vergne (EUA): Lightning Source, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre o sofrimento do mundo e outros ensaios*. Trad.: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&M Pocket, 2019.

SHAKESPEARE, Willian. *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&M Pocket, 2016.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. *Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo: UNIJUÍ, 2007.

STIRNIMANN, Victor-Pierre. Schlegel, carícias de um martelo. In: SCHLEGEL, Fredrich. *Conversa sobre poesia e outros fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1994.

TROELSCH, Ernst. *Religion in History* (trans and ed by James Luther Adams). Mineapolis, Fortress Press, 1991.

WEBER, J. F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1970.

WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução de Cláudia Berlinger. São Paulo: Martins Fontes, 2011.