UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Kaline Viviane de Souza

Sobre a Extemporaneidade da Genealogia: crítica e apropriação do sentido histórico na filosofia de Nietzsche

(Versão Corrigida)

São Paulo
2019

Kaline Viviane de Souza

Sobre a Extemporaneidade da Genealogia: crítica e apropriação do sentido histórico na filosofia de Nietzsche

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello de Oliveira Cacciola.

São Paulo

2019

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Kaline Viviane de Souza

Data da defesa: 12/09/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Maria Lúcia de Mello de Oliveira Cacciola

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 07/11/2019

Assinatura do (a) orientador (a)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Ds

De Souza, Kaline Viviane
Sobre a Extemporaneidade da Genealogia: crítica e apropriação do sentido histórico na filosofia de Nietzsche. / Kaline Viviane De Souza ; orientadora Maria Lúcia Mello de Oliveira Cacciola. - São Paulo, 2019.
120 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Nietzsche. 2. História. 3. Genealogia. 4. Valor. 5. Segunda Consideração Extemporânea. I. Cacciola, Maria Lúcia Mello de Oliveira, orient. II. Título.

SOUZA, K.V. *Sobre a Extemporaneidade da Genealogia: crítica e apropriação do sentido histórico na filosofia de Nietzsche*. 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Prof. Dr. _____ Instituição:_____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Para minha irmã

“Tenho um medo pavoroso de um dia me declarem santo: perceberão por que publico este livro antes, ele deve evitar que se cometam excessos comigo”

Nietzsche, *Ecce Homo*

RESUMO

A presente pesquisa tem como principal objetivo investigar o conceito de história ou, ainda, o sentido histórico no *corpus* da filosofia de Friedrich Nietzsche. Com esse escopo em mente, partiremos de um de seus textos considerados de "juventude", as *Considerações Extemporâneas* (1873), chegando até o período tardio da *Genealogia da Moral* (1887). A hipótese que aqui se coloca é a da existência de uma continuidade no tipo de apropriação e de crítica que nosso autor faz da história, não obstante as transformações operadas em seu pensamento. Pensador alemão da segunda metade do século XIX e homem de seu tempo, Friedrich Nietzsche já anuncia os perigos da autonomização da história como um saber e o consequente caráter totalizador contido em tal concepção. E, indo além, quer também entender, em sua concepção de história, como esta pode servir à vida e nos mostrar a formação dos valores: essa é sua filosofia histórica. Pretendemos, ainda, relacionar a crítica da cultura histórica das *Segundas Considerações Extemporâneas* de Nietzsche – ou a demarcação de sua utilidade – com a crítica (do período da *Genealogia*) aos valores da modernidade e à dicotomia platônico-cristã reiterada por esta.

Palavras-chave: História. Modernidade. Nietzsche. Valor.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate the concepts of history and historical sense in Friedrich Nietzsche's philosophy, focusing on one of his youth texts, the Untimely Meditations (1873), and on one of his mature age writings, On the Genealogy of Morality (1887). Our hypothesis is that there is a continuity of guiding principles concerning our author's understanding and criticism of history, regardless of the changes his views on the matter might have undergone throughout his years as a philosopher. A German thinker living in the second half of the nineteenth century and a man of his time, Friedrich Nietzsche anticipates the dangers of turning history into some sort of autonomous knowledge as well as its resulting metaphysical totalizing nature. Moreover, Nietzsche explains how history can promote life and how values were created – that is his historical philosophy. The Nietzschean criticism of the historical culture in the Second Untimely Meditation (or the demarcation of its usefulness) seems to us linked to the criticism (in the Genealogy period) of modernity's values and of the Platonic-Christian dichotomy reiterated by the latter.

Keywords: History. Nietzsche. Modernity. Value.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO……10

CAPÍTULO I - Crítica e apropriação do sentido histórico na *Segunda Consideração Extemporânea* ……...…….. 17

a) Contexto do surgimento da *Segunda Consideração* e a época da história b) Visão trágica na filosofia de juventude e influências da metafísica de Schopenhauer c) Caráter afirmativo da vida d) Viés crítico das quatro Extemporâneas e afastamento da modernidade e) Relação entre história e vida; crítica ao sentido histórico f) Memória, esquecimento e tempo g) Os três tipos de escrita histórica h) Diálogo com Jacob Burckhardt.

CAPÍTULO II - *Genealogia* extemporânea: sentido histórico numa filosofia das forças.....……..65

a) Influência de outras ciências na pesquisa genealógica b) Teoria das forças e Vontade de potência c) Perspectivismo e valor d) A metodologia histórico-genealógica e) História do processo civilizatório: Estado e má-consciência f) Conceitos de "bom" e "mau" a partir da moral de escravos X moral de senhores g) Crítica aos ideais ascéticos e à modernidade h) Niilismo e filosofia da história.

Considerações Finais….……113

Referências Bibliográficas…..……..…….…....118

INTRODUÇÃO

Obras complexas e plurais como a de Nietzsche exigem dos leitores compreensão e estudo abrangentes, situando cada texto na dimensão das grandes questões que norteiam o pensamento do autor, a fim de que se possam apreender seus principais motes. Isto posto, não queremos assumir uma perspectiva de leitura meramente totalizante; ignorar completamente a economia e a argumentação de um texto específico acaba por diminuir o entendimento de seu papel e lugar **naquele conjunto de obras.** Assim, partimos da compreensão de que a experiência total de um pensamento filosófico possui seus compassos e descompassos, momentos diversos, mas, principalmente, contém uma questão norteadora comum que (re)aparece em todo o trajeto do filósofo. Logo, perscrutar a visão inicial do autor é importante para entender o caminho crítico que Nietzsche viria a traçar ao fim de sua produção filosófica, bem como seus distanciamentos e retomadas acerca do assunto tratado.

Impulsionados por tal pressuposto, faremos aqui um estudo a respeito da transformação do conceito de *história* ou sobre o *sentido histórico* em dois momentos distintos da filosofia de Friedrich Nietzsche. Partimos, assim, de um de seus textos considerados de sua "juventude", no caso a *Segunda Consideração Extemporânea: sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida* (1873), chegando, então, até o período tardio da *Genealogia da Moral* (1887). A intenção é mostrar, por meio de tais textos, os tipos de apropriação – e concomitante crítica – que nosso autor faz da história levando em conta as mudanças operadas em seu referencial teórico: o que Nietzsche entende por História, ainda que tal entendimento venha a ser modificado posteriormente, mantém traços essenciais da apreensão primeiramente desenvolvida. Como pensador alemão da segunda metade do século XIX e homem de seu tempo, Friedrich Nietzsche desde logo já anuncia os perigos da autonomização da história como um saber e o caráter totalizador contido nessa concepção, bem como nos mostra que utilidade esta disciplina pode ter à afirmação da vida, não se desfazendo do conceito de história por completo em nenhum dos períodos. Ou seja, pretendemos relacionar a crítica aos excessos históricos da *Segunda Consideração Extemporânea* com o procedimento genealógico e o uso consequente da história para indagar sobre a origem dos valores da modernidade e a recusa à metafísica platônico-cristã. Examinando, assim, o que permanece e o que se modifica quanto ao uso da história em diferentes momentos de sua filosofia, tentaremos trabalhar as acepções do conceito de vida que

aparecem centrais em ambos os textos. A tentativa a que se dará curso é a de identificar um primeiro momento no desenvolvimento do conceito de história no jovem Nietzsche argumentando, através da leitura atenta do texto *Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a vida*, que há nele uma inspiração – ou, ainda, uma polivalência – relacionada com a preocupação histórica da *Genealogia*. Compararemos esses dois momentos tanto em suas semelhanças quanto em suas diferenças, utilizando como único critério para tal relação os textos nietzchianos e seus pontos de partida.

Cabe o esclarecimento de que a intenção aqui não consiste em encontrar sem mais a crítica ao discurso metafísico tradicional de raiz platônica na filosofia de juventude nietzschiana, mas sim investigar nas teses e argumentos da *II Considerações Extemporâneas* um *primeiro* passo para se chegar à crítica das categorias de um discurso filosófico-metafísico, fundamentando tal hipótese através das recorrentes tensões e ambiguidades presentes no texto do autor. Se em sua produção inicial há um pano de fundo metafísico, essa não é uma metafísica como as outras; é uma *metafísica de artistas*, o que já indica um afastamento da grandiloquência e sistematicidade filosófica que permanecerá em toda a sua obra. Por mais que em sua maturidade Nietzsche tenha rompido com o fundamento metafísico do qual partilhara inicialmente, sua preocupação histórica posterior aparece em germe nas *Considerações*. Admitimos que a filosofia de juventude esteja enraizada num pressuposto diverso daquele discurso que se cristalizará em 1887; no entanto, ainda que tenha inicialmente influência schopenhaueriana, nosso autor já elabora um pensamento singular e que será condição para o aparecimento de seu projeto final de transvaloração dos valores. Tendo passado por um mundo metafísico, ele é capaz, então, de criticá-lo – um sistema perfeitamente harmônico e não caótico, além de nunca ter sido o alvo de Nietzsche, vai contra sua própria visão a respeito da efetividade.

Apesar de estar imerso em um referencial teórico diverso daquele de sua maturidade, queremos ressaltar o caráter matizado dessa *II Consideração*, na qual Nietzsche é justamente o pensador extemporâneo. Ou seja, é inevitavelmente um homem de seu tempo, porém busca pensar para além dele e não se submeter acriticamente ao espírito de época; o que ele reconhece – a todo o momento no texto – é proceder com uma crítica "interna". Nas *Considerações*, é o filólogo que interroga como se dá a desvitalização da cultura de um povo quando esta última é tomada como mera erudição, registro inerte como os livros enciclopédicos, mostrando como o pensamento tornado nocivo pela perda de contato com a vida e a hiperestimulação da memória

através de um historicismo hegemônico impede a verdadeira formação de indivíduo e povo, um malefício de seu tempo contra o qual ele se opunha. Assim, próprio título – *Considerações* – vai na contramão do espírito cientificista vigente: a escolha pela palavra "considerações" no sentido de "considerar"/"refletir" aponta para um tratamento axiológico. A formulação pela busca do valor ou não valor da história para a vida revela por si só o caráter nuançado desse questionamento a respeito da cultura moderna; sua pretensão é interrogar o *valor* de sua cultura atual. No texto de juventude, vemos a aurora de uma filosofia da suspeita e não dogmática expressa no questionamento do *valor* que direciona sua época e a faz exceder em erudição: "Todo lo que es histórico se *mide* respecto a algo. ¿A qué se ha contrapuesto nuestra época?" (NIETZSCHE, 2008b, p.533/FP 1874, 29[145]) – aqui já temos um primeiro desenvolvimento do valor que será fundamental na maturidade (ainda que posteriormente desenvolvido a partir da teoria das forças), além do afastamento da modernidade mantido em ambos os períodos; a crítica genealógica de sua época é igualmente extemporânea por realizar a crítica de seu tempo ainda que seja parte deste.

No texto sob o título de *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, o pensamento colocado por Nietzsche executa uma crítica da razão precisamente histórica de seu tempo para, assim, definir os limites de perigos e benefícios que a história pode trazer à vida: essa era uma filosofia que pretendia de fato *agir* contra a virulência de um historicismo ameaçador da vitalidade de uma nação que deve ser de fato formada. A *Segunda Extemporânea* buscava traçar para a razão histórica os seus limites a partir de seus efeitos sobre a vida e implicações sobre a cultura de indivíduos e povos. O filósofo crítico é assim um médico e a cultura, seu paciente; sua crítica não produz critérios ou categorias epistemológicas, e sim o que podemos chamar de "formas de vida mais saudáveis".

Para Nietzsche, a forma como a história foi encarada em sua época demonstra uma falta de virtude, já que ao mesmo tempo em que o homem precisa da história para viver, o excesso de história pode ser nocivo à vida. Uma das consequências dessa visão é que em contrapartida de uma alta valorização da memória, o esquecimento é uma das condições mais saudáveis à vida humana. Ou seja, na medida em que o homem transforma sua memória em um grande repositório de épocas, histórias e costumes de todo tipo, ela vai gradualmente se degenerando e perdendo seu poder criador. Pelo fato de ter o passado como um elemento constitutivo do presente, o homem não pode aspirar à felicidade a-histórica do animal que não conhece o

instante a partir de um saber sobre o tempo; o que lhe resta é a capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu. Porém, há um grau de "ruminação" do sentido histórico pelo qual homens, povos e culturas sucumbem. Nosso autor deixa explícita a necessidade do esquecimento tanto quanto a de história, na medida em que concluímos experiências passadas e, a partir disso, somos jogados para frente rumo a outras. A memória tem um papel negativo quando retém os homens no passado: não os deixa viver o presente e fecha as portas para o novo.

No contexto em questão, a crítica da história é feita enquanto esta é um domínio específico do saber, uma ciência. Como se tivesse fundamentos objetivos iguais aos da matemática, tal modo de conhecimento histórico acaba por instaurar uma contradição no interior do homem moderno, pois ele digere e empanturra-se de conhecimentos sobre o passado, ao mesmo tempo em que tenta dar um tratamento frio e objetivo a esse mesmo conhecimento.

O que fica disso é que a história apresentar-se-á como útil à vida se servir ao presente e ao passado. Regulada pela força plástica do presente, ou seja, pelo poder que a vida tem de gerar o novo através do velho, a história é uma força cultural elevada quando ela mesma é uma força geradora da verdadeira cultura[1]. Assim, a história desligada de tal força e então tornada autônoma – tendo o conhecimento como fim em si mesmo – é instrução que não vivifica e não gera nada. O historicismo do século XIX busca pelo conhecimento neutro e desvinculado da ação para a vida; a crítica nietzschiana à modernidade passa pelo direcionamento que esta dá ao sentido histórico, isto é, como um sexto sentido ou quase como uma segunda natureza, sem utilizá-lo em favor da vida. Daqui, interessa-nos a tensão presente neste escrito de não fechar posições últimas sobre a história, o que a deixará em aberto para formulações futuras. Ao criticar a historicidade acadêmica, Nietzsche jamais se desfez da história e de suas possíveis utilidades; ao contrário, quis aproveitar o que ela ofereceria de mais profícuo, o que futuramente serviu à crítica genealógica.

Caminhando ao longo da produção nietzschiana, trabalharemos o texto *A Genealogia da Moral* para mostrar como Nietzsche retoma, em idade mais avançada, o conceito de *história* em sua filosofia. Tendo ele em 1885 desenvolvido mais completamente sua teoria das forças, vemos que a ideia de Vida passa a se identificar com a Vontade de Potência, sendo esta última o próprio

[1]De acordo com Nietzsche, determinado povo possui uma cultura autêntica quando suas formações culturais expressam e dão forma à sua natureza e seus instintos, deixando a vida ter predominância.

efetivar-se de forças em luta. Tudo se passa num vir a ser que é um contínuo combate de forças, no qual essas não são entes, mas sim o próprio movimento; assim, a vontade de potência é o impulso que as forças têm para se efetivarem, buscando sempre mais potência e formar o "real". Por conseguinte, na *Genealogia da Moral*, a noção de *valor* agora ganha um significado mais apurado do que aquele da *II Consideração Extemporânea*: é a própria vida que valora através dos homens, os impulsos que se colocam avaliam e criam os valores humanos ou, como explicita Marton: "O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida" (MARTON, 1990, p. 87).

Em última instância, o liame positivo entre vida e história no procedimento genealógico permanece (com termos diversos) desde o texto das *Extemporâneas*, com a diferença de que *vida* é vontade de potência e os valores humanos são produzidos pela inter-relação das forças e impulsos que constituem a efetividade, obedecendo a uma hierarquia. Se em sua juventude nosso autor enunciava a necessidade de uma dose do supra-histórico, aqui ela é imprescindível para entender a história das morais rivais dos fortes e dos fracos ou como uma autêntica fisiopsicologia. Tal fisiopsicologia está fundamentalmente ligada à vontade de potência, teoria que entende os homens como pluralidade de afetos e forças, criando uma estrutura hierarquizada de morais dos que ordenam e dos que obedecem. *Vida* em Nietzsche é tomada como expansão e luta no jogo de forças, e não apenas algo fisiológico. O autor pensou a vida como algo dinâmico e móvel: a vida é o impulso que vai além de si mesmo, impulsiona sempre à ação e é Vontade de Potência, isto é, Vontade de Potência é o mesmo que uma vontade de crescimento quanto a tudo o que existe – tudo o que existe de valor ou ficções humanas são produtos ou subprodutos da vontade de potência. Diante disso, os valores para Nietzsche devem ser avaliados a partir de sua força de vida. Todos os valores são, portanto, sintomas que devem ser interpretados a partir da pluralidade de forças, pois a combinação de forças traz diferentes perspectivas aos acontecimentos, não havendo, assim, valores universais. O conceito de Vontade de Potência torna-se, desse modo, fundamental, pois a vida será produção de valores e sentidos que, de acordo com o autor, possuem um significado fisiológico, vital e prático, cujas interpretação e avaliação devem constituir o alvo central dos esforços direcionados a um uso da história para superação da metafísica.

O sentido histórico, que falta aos filósofos, para o genealogista agora serve para "descer" ao plano de imanência, questionando os valores humanos demasiado humanos e mantendo,

assim, a perspectiva axiológica e nuançada de seu primeiro momento (1873). Com efeito, Nietzsche visa combater o essencialismo tradicional metafísico (por isso uma *certa* metafísica) que, com sua vontade de verdade, duplica o mundo (verdadeiro x falso), nega a efetividade e a vida. Nosso autor permanece extemporâneo: mantém a postura crítica com relação à modernidade e seu tempo; é o psicólogo que questionará o valor dos valores de sua época, procedendo com uma avaliação das avaliações a partir do único critério possível, a saber, a vida. A retomada do filosofar histórico como aliado não é simplesmente uma aceitação da cientificidade/objetividade da história desde sempre criticada e da qual Nietzsche jamais teria se aproximado; esta, na verdade, será útil na medida em que é uma disciplina que auxilia a desfazer preconceitos morais e entender como se deu o triunfo da moral do ressentimento.

Contrapondo-se ao "azul" dos moralistas ingleses, Nietzsche busca o "cinza", ou a cor que representa a história efetiva da moral, do que de fato existiu. O sentido histórico permite ver como as forças em luta de vontade de potência instituem valores nos homens e em sociedades; além disso, essas valorações obedecem a uma hierarquia – diz o filósofo, "los valores y su alteración están en relación con el crecimiento de poder de quien pone los valores" (NIETZSCHE, 2008d, p.243/FP 1887, 9[39]). Desse sentido histórico – ainda que em termos diferentes –, Nietzsche já suspeitara desde sua juventude e, na maturidade, pôde executar uma crítica histórica extemporânea de seu tempo.

Para mostrar tal relação entre o tema da história na *Segunda Extemporânea* e na *Genealogia*, escolhemos por dividir esta dissertação em dois capítulos que giram ao redor dos textos principais, acreditando que essa escolha não é aleatória, mas se relaciona com o ponto de vista aqui expresso. Se pensamos que há continuidade entre os dois momentos – ainda que trazidos em termos diferentes –, não haveria por que fazer um "intermédio" ou um capítulo do meio apenas para contar uma história do que ocorreu naquele meio tempo entre os dois livros. Isso não significa que não faremos todas as transições dos conceitos; muito pelo contrário, trabalharemos com diversas obras visando mostrar os diferentes momentos da filosofia nietzschiana e por qual transformação seu proceder passou.

Assim, o primeiro capítulo apresenta uma discussão inicial sobre como a história aparece no século XIX e é entendida naquele momento intelectual, de que forma Nietzsche se encaixa e entra nesse debate, as condições de aparecimento das *Considerações* e, por conseguinte, sua apreensão da filosofia de Schopenhauer, bem como as transformações que ele opera na filosofia

de seu mestre. Seguimos, então, para as extemporâneas e trabalhamos de modo geral as quatro considerações. Finalmente, analisamos a Segunda Consideração, que é o nosso objeto propriamente dito, examinando os conceitos de história e vida no pano de fundo da crítica à modernidade. E, por último, analisamos o debate com historiador Jacob Burckhardt.

O segundo capítulo apresenta a análise do que é história na *Genealogia da Moral*; queremos mostrar como a pesquisa genealógica de Nietzsche, para se questionar a respeito dos valores civilizatórios, vale-se de conhecimentos das ciências da natureza. Seu método *histórico* mescla saberes para desmascarar a moral humana; por isso, para entendermos o que a moral quer, precisamos conhecer a teoria das forças de Nietzsche e da Vontade de Potência enquanto efetividade. No mundo só existe embate de forças que buscam mais potência, liberando a existência de uma explicação metafísica que divide o mundo entre aparência e essência; só temos jogos de forças que se assenhoram umas das outras para produzir valor, não há verdade que possa postular uma moral. Na história da civilização ocidental, o instinto vencedor é o dos fracos e, a partir disso, chegamos às acepções de "bom" e "mau". Continuando o caminho genealógico, mostramos como os ideais ascéticos advindos dessa moral fraca e vencedora formaram o que Nietzsche chama de "modernidade". Por fim, fazemos um balanço da avaliação dos valores na *Genealogia* e reafirmamos o que vem a ser o senso histórico.

De modo geral, sobre nossas fontes: trabalhamos e consultamos principalmente as obras completas de Nietzsche da editora Gallimard, em francês, traduzidas a partir da versão Colli e Montinari. Também é importante anotar uma escolha que fizemos em certos momentos de utilizar traduções do Grupo Companhia das Letras (realizadas em sua maioria por Paulo César Souza, e o *Nascimento da Tragédia*, por Jacó Guinsburg). Algumas dessas traduções são eventualmente contestadas e questionadas por estudiosos de Nietzsche, porém tivemos o cuidado de utilizar como fonte principal, além de sempre compará-las com as boas traduções francesas, espanholas e alemãs quando imprescindível e na medida do possível. A opção por utilizar as citações de outros livros da Companhia das Letras – já em língua portuguesa – visa uma maior fluidez no trabalho, evitando um desnecessário acúmulo de processos intelectuais, como seria o da tradução; tendo em vista o cuidado tomado na escolha dos excertos, acreditamos que tal alternativa não prejudicou a precisão conceitual buscada nesta dissertação. E, quando sentimos a exatidão dos conceitos prejudicada em algum momento, optamos pelas traduções francesa ou espanhola.

Capítulo I – Crítica e apropriação do sentido histórico na *Segunda Consideração Extemporânea*

A) Contexto do surgimento da *Segunda Consideração* e sua época histórica

As quatro Considerações Extemporâneas – escritas no período que vai de 1873 a 1876 – são direcionadas aos contemporâneos de Nietzsche, a fim de contribuir para a discussão corrente naquela Alemanha oitocentista[2] sobre formação [*Bildung*], cultura e educação. A publicação de tais textos é o nosso grande exemplo do surgimento de uma das questões fundamentais que permearão toda a obra nietzschiana: o questionamento e a avaliação da cultura aliados à crítica ao tempo presente, com vista a uma construção futura. Aqui, temos em foco a Segunda *Consideração Extemporânea (1874) "Sobre a utilidade e desvantagem da História para a vida"*. A produção de Nietzsche vai ao encontro à modernidade[3], sendo igualmente fruto de sua época e decorrência das reformulações científicas de seu tempo. Trazemos nossa leitura da análise de Koselleck sobre o tempo histórico e sobre os conceitos produzidos no século XIX visando inserir o próprio Nietzsche no século da história, embora ele critique tal relação com a história em seu tempo. Assim, ele é o crítico, teve a capacidade de antever as dificuldades que as filosofias da história e o historicismo exacerbado poderiam trazer futuramente. Colocando-se muito acima do orgulho histórico de seu tempo, Nietzsche logrou ver à frente dele, ainda que submetido *malgré lui* ao tempo vivido historicamente. Sua discussão sobre o sentido histórico é fruto do debate corrente naquela Alemanha e, apesar de crítico, jamais deixa de reconhecer o papel fundamental da história na experiência humana. Sob esse aspecto, seria ele justamente "o filósofo da história" (nunca num sentido hegeliano) que reconheceu os perigos da pretensão de verdade pura e objetividade no trabalho dos historiadores do século XIX, assim como no trabalho dos filósofos da História que buscariam dar um sentido à História como um processo totalizante; a seu ver, a filosofia da história estava procurando também "a verdade" do progresso histórico. Na juventude do autor, a relação nietzschiana com a filologia é a de reconhecer esta como um trabalho histórico.

---

[2] Período compreendido a partir dos anos 1800.

[3] Moderno aqui entendido como a datação levada em consideração por Nietzsche de seu tempo e seus contemporâneos.

Influenciado e indicado para lecionar por seu mestre Friedrich Wilhelm Ritschl, Nietzsche teve importante formação clássico-helenista[4]; seus primeiros cursos e pesquisas referiam-se à Grécia antiga, tendo ele inevitavelmente que lidar com a história, e de maneira a não se restringir somente ao trato com palavras e sentido. A formação filológica é fundamental para o surgimento de uma filosofia propriamente nietzschiana – Nietzsche pensa a história filosoficamente: como essa disciplina se relaciona com o homem, como surgiu, como pode servir à formação de uma civilização e como pode ser nociva. O tempo da *história* é justamente uma criação historicamente localizável, como ele bem percebera, e por isso mesmo a história estaria sujeita a modificações ao longo do tempo, sem se configurar como uma verdade última. Segundo Anthony K. Jensen, Nietzsche é:

> […] not merely a philosopher interested in history. He was himself a philosopher of history. And there is good reason why this herald of the 'philosophy of the future' was on nearly every page of his writing concerned with the past. The permanence of things, the subsistence of identities, the inalterability of laws of physics or logic, the immutability of values, the univocity of the meaning of truth: these are each topics about which Nietzsche understood he could not in earnest write without reckoning their development, their change over time – in short, their history" (JENSEN, 2013, pp.1-2).

Pensando a partir de um contexto europeu que reutiliza as concepções de progresso herdadas do Iluminismo e gera campos específicos do saber como o da história, vemos que se fortalece solidamente uma perspectiva historicizante a respeito da realidade, tendência essa que se espalha completamente por todos os meandros da cultura moderna do século XIX. Além disso, a exigência da fundação de um Estado-nacional – principalmente na Alemanha, que figurava entre os últimos países europeus a se unificar – coloca inevitavelmente a necessidade de autonomização da história: não é mais a mera narrativa de fatos, é *a* História unificadora de um povo (KOSELLECK, 2006), o que levará a inúmeras concepções a respeito da disciplina e a cristalizará definitivamente como domínio específico do saber.

Seguindo a concepção de Koselleck, "história" seria um dos conceitos modernos mais revolucionários e característicos da época em questão, configurando o abandono do *tópos* antigo de história da "*Historia Magistra Vitae*", como quisera Cícero, uma história que serviria de modelo ou "mestra" para o presente. Havia forte tendência entre os modernos da segunda metade

[4] Cf. JANZ, P. C. *Friedrich Nietzsche: Biografia*. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2016, pp. 437 – 471.

do século XIX de empreender dois movimentos, criadores de seus conceitos: de abstração e de universalização. Não teríamos mais "estórias" ou relatos (*Historie*) a serem colecionados e reproduzidos, mas sim um novo singular coletivo da *Geschichte*, em que as estórias individuais corresponderiam ao âmbito da História Universal, subsumidas em um conceito produtor e concomitante expressão de um novo tempo e, portanto, gerador de um novo horizonte de expectativas e experiências; tal "virada" viria se desenhando desde a Renascença, ganhando contornos mais evidentes com a Revolução Francesa, até sua deflagração no século XIX. Como nos mostram Bourdé e Martin (1997), a partir do impacto da revolução francesa e de outros acontecimentos na Europa, todos os filósofos do século XIX – ainda que com perspectivas diversas – tinham em comum a busca por um sentido histórico ou mesmo um questionamento acerca do tema. A relação com o passado é automaticamente reconfigurada e, o fundamental, uma nova temporalidade é experimentada. O Iluminismo europeu no geral e a consumação dos Estados modernos trouxeram a vida do tempo histórico à tona: passado, presente e futuro são experimentados de outra maneira, organizando as experiências do agora. Portanto, a própria experimentação da história é fruto de um tempo[5].

Tendo em vista que para Koselleck a própria natureza do tempo histórico se diz no tipo de relação que se dá entre passado e futuro, a especificidade desta relação na modernidade se diria pelo afastamento entre experiência e expectativas, pois o futuro (expectativas) jamais poderá repetir o que acontecera até então (experiência). Estariam, desse modo, emancipados do passado e de fato na busca da produção do novo, um tempo que não é apenas histórico, mas também historicizado, uma vez que cada geração teria a possibilidade de alterar sua relação com o passado; a filosofia do século XIX, por exemplo, seria fruto e criadora da experiência de realização do futuro. Pensando a partir da Revolução Francesa e dos conceitos de revolução e progresso, teríamos a experimentação de um tempo sempre inédito e novo; o futuro se colocaria como desconhecido, e mais do que isso: como uma tarefa a ser realizada e perscrutada. O novo horizonte coloca em jogo a utopia – que aparecerá igualmente na formação do político – do nunca vivido; a consciência "histórica" não é mais uma emulação ou volta à origem como configurava o conceito original de Revolução que agora se ressignifica. Com efeito, o tempo é passível de ser acelerado, o homem é colocado como agente da revolução que pode trazer sua tão sonhada liberdade e progressão "à força", não se vive mais de outra maneira a não ser "fazendo

[5] Cf. GARDINER, P. *Teorias da História.* Lisboa: Fundação Calouste, 1964, pp.4-80.

história com as próprias mãos". Experimentou-se o passado a partir de seu elemento de "futuro", na medida em que o primeiro sirva para explicar o segundo. Como mostra Koselleck:

> [...]Diderot perguntava: "Quais serão as consequências da revolução que se aproxima? Não se sabe." Com tais questões, propostas pelas cabeças mais sagazes do Iluminismo e a que hoje não somos mais capazes de responder, inaugura-se um novo horizonte de expectativa. A revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores; a partir de 1789 ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política. "Le mot révolution a perdu son aception originelle" [A palavra revolução perdeu seu sentido original], constatou Haréau em retrospectiva (KOSELLECK, 2006, pp. 68-69).

Como já mencionado acima, desde o fim do século XVII até o século XVIII, quando as filosofias da história[6] começam a surgir com Voltaire, Kant e Herder, irmanam-se delas os historicismos acadêmicos do século XIX. O tempo experimentado em direção ao futuro e ao progresso é o mesmo princípio que fez emergir os dois tipos *diferentes*[7] em seu fazer de abordagens históricas, tanto a "especulativa"[8] das filosofias quanto a "científica" ou do historicismo positivista: a temporalidade está pautada em algo a ser atingido. Ambas são decorrentes de uma mesma experiência de tempo característica de uma era, diz Koselleck:

> O vetor da moderna filosofia da história foi o cidadão emancipado da submissão absolutista e da tutela da Igreja, o "prophète philosophe", como precisamente se caracterizou ainda no século XVIII. Tanto as especulações sobre o futuro, agora livres da religião cristã, quanto as previsões resultantes do cálculo político apadrinharam a consagração do filósofo profeta. Lessing descreveu-nos esse tipo que "elabora perspectivas bastante acertadas sobre o futuro": mas que se iguala ao entusiasta, "pois ele não consegue apenas esperar pelo futuro. Ele quer acelerar esse futuro, deseja ser ele próprio capaz de acelerá-lo, [..] pois que proveito teria se aquilo que ele considera ser o melhor não se tornar o melhor ainda em seu tempo de vida?" O tempo que assim se acelera a si mesmo rouba ao presente a possibilidade de se experimentar como presente, perdendo-se em um futuro no qual o presente, tornado impossível de se vivenciar, tem que ser recuperado por meio da filosofia da história (KOSELLECK, 2006, pp. 36-37).

---

[6] Koselleck sugere que uma das primeiras formulações feitas na literatura filosófica sobre "filosofia da história" pode ser encontrada em Voltaire.

[7] Koselleck distingue as especificidades e preocupações das ciências históricas e a filosofia da história; aqui, para os intentos argumentativos da pesquisa, não nos interessa explorar tal diferenciação entre os modos de proceder, que são evidentes. Preocupamo-nos com um "espírito de época".

[8] Termo kantiano explicitado na *Crítica da Razão Pura* em B66, utilizamos especulação aqui no mesmo sentido de Kant, isto é, como aquilo que se opõe à dimensão objetiva dos dados empíricos.

Nos séculos XVII e XVIII criou-se a base das ciências matemáticas e físicas, com a finalidade de atingir o rigor e exatidão em suas investigações, a partir da elaboração de leis universais para então compreender processos. A filosofia da história seria igualmente fruto de um movimento intelectual e racional de busca por leis gerais, com o escopo de entender o desenvolvimento histórico através do trabalho filosófico do conceito. Guy Bourdé (1989), em seu livro sobre as escolas históricas, afirma que as diversas filosofias de Hegel, Comte e Kant procedem de maneira teleológica, buscando uma finalidade na história a partir da racionalidade encontrada no sujeito e privilegiando o estudo do gênero em detrimento do individual. Para Kant, especificamente, o conjunto da história humana, inclusive seus fatos empíricos, é a efetivação de um plano ou fim oculto existente na própria natureza, e não obstante realizada através dos homens e de sua razão: "Nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para a história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor." (KANT, 1986, p.11). Ora, assim como o físico compreende os *processos* da natureza e tenta dominá-la, os filósofos que pensam e concomitantemente criam a História conseguem "formular/controlar" os fenômenos sociais. Entendendo que a própria criação do Estado moderno como teoria política é devedora de uma temporalidade progressiva, queremos trazer a posição de que, quando a história – influenciada pela especulação filosófica – ganha na Alemanha a formulação *Geschichte,* o sentido da experiência dos eventos e o conhecimento a respeito deles passam a estar inseparáveis. Logo, o historicismo acadêmico que muitas vezes quis se diferenciar das filosofias da história ou criticá-las ainda parte das questões fundamentais colocadas pela metafísica. Ora, história não é apenas uma categoria, é também uma condição para o conhecimento do sujeito (moderno). Ranke, Von Humboldt e Dilthey – com os quais Nietzsche também está debatendo na *Segunda Extemporânea* – são os maiores expoentes dessas escolas da história "científica" alemã levada ao ápice no século e herdeiros das filosofias da história, tanto a de matriz hegeliana como a de matriz kantiana: a possibilidade de constituição de uma abordagem científica da história só acontece pelo fato de a metafísica moderna ter criado os conceitos de consciência e sujeito. Se reclama sua diferença com relação à filosofia, a metodologia científica precisaria igualmente reconhecer que suas fundamentação e possibilidade de existência foram, em primeiro lugar, ontológicas.

Assim, a não diferenciação clara em Nietzsche entre a filosofia da história hegeliana da científica na *Extemporânea* diz respeito à própria concepção nietzschiana de história. Como não

poderia deixar de ser, ele também está pensando as possibilidades do tempo histórico que se experimentam no século XIX. A originalidade de sua filosofia da história é a crítica *avant la lettre*, ou seja, do seio da modernidade ele consegue ver de maneira extemporânea e visionária os perigos da consciência histórica.

B) Visão trágica nietzschiana na filosofia de juventude e influências da metafísica de Schopenhauer

Para defender a posição de que nas *Extemporâneas* já encontramos um dos cernes da filosofia nietzschiana como um todo, a saber, a de crítica à modernidade, é preciso entender com quais pressupostos metafísicos Nietzsche estava dialogando em sua filosofia de juventude – os quais viria abandonar posteriormente. A tradição de comentadores acaba por distinguir os escritos de Nietzsche em três períodos: entre 1870 e 1876, entre 1876 e 1882, e entre1882 e 1888. O primeiro período abrange alguns textos como *O Nascimento da Tragédia* e as quatro *Considerações Extemporâneas*, entre outros, compreendendo sua aproximação com Schopenhauer, assim como também com a música de Richard Wagner. A Grécia antiga é então modelo paradigmático para a renovação da cultura alemã, e cabe assinalar que esse paradigma grego vinha sendo debatido desde Winckelmann[9], passando pelo romantismo e ao longo do século XIX[10]. Tal debate no pensamento alemão cria uma ambientação para o surgimento das obras de Nietzsche, formado por essas questões. A tentativa de criar uma cultura alemã influenciada pelo modelo clássico grego não é uma elaboração exclusivamente nietzschiana, contudo ele acaba por colocá-la em seu pano de fundo metafísico apolíneo-dionisíaco. (Veremos adiante como a ambição clássica de Nietzsche está a todo momento em conflito com suas influências românticas.) Além disso, a própria fundamentação da existência é feita por meio da arte – com o exemplo monumental da arte grega –, sendo ainda digno de nota que sua formação de filólogo é muito presente nesses escritos.

---

[9] O ideal de força altamente moral e heroica dos Gregos defendido por Winckelmann (Cf. WINCKELMANN, 1975, pp. 40-54) aparece em alguns desses escritos do jovem Nietzsche, muitas vezes sem referência direta, apresentando-se apenas através da explicitação de noções como as de educação [*Erziehung*] e formação [*Bildung*] dos jovens e estudantes de seu tempo. Entendemos J. J. Winckelmann como um dos precursores do classicismo helenista alemão no século XVIII e peça fundamental para o que seria produzido de "filosoficamente alemão" em seu tempo.

[10] Cf. WINCKELMANN, J.J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Porto Alegre: Movimento, 1975 e BORNHEIM, G. Filosofia do Romantismo. In: *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

Já no segundo período (intermediário), 1876-1882, há forte crítica à metafísica e a visões transcendentes; nesse momento o conhecimento científico se torna aliado (e não uma finalidade) na disposição para libertar-se de crenças, o que prefigura por sua vez o terceiro momento (1882-1888), que será o da crítica da moralidade, da criação do conceito de valor e da concretização da operação genealógica, maturando assim sua filosofia. Levar em conta essas periodizações do pensamento nietzschiano não é o mesmo que considerá-las como unidades absolutas e separadas; elas são importantes, na verdade, para que possamos dialogar com o que fora definido e com o campo conceitual do autor.

Mesmo o jovem Nietzsche jamais reproduzira *ipsis litteris* os ensinamentos de seus mestres, sempre os transformando em suas próprias ideias. Tendo passado por um mundo metafísico, ele é capaz, então, de criticá-lo. Além de nunca ter sido o alvo de Nietzsche, um sistema perfeitamente harmônico e não caótico vai contra sua própria visão a respeito da efetividade. Müller-Lauter, em seu primoroso livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, aponta que essas tensões que buscamos levantar são próprias do modo de Nietzsche de filosofar, ou mais do que isso: são constitutivas do cosmos nietzschiano:

> [...] [Nietzsche] buscou sustentar o antagonismo como sendo constitutivo do mundo. Pois, para ele, o todo da efetividade se determina pela "luta" entre antagonismos; ele se vê compelido, no curso de seu filosofar, a elaborar com rigor os antagonismos em seu caráter próprio. De fato, tem como meta a síntese daquilo que, já por meio de sua contraposição, se encontra em relações próprias (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 35).

Apesar de o autor estar imerso em um referencial teórico diverso daquele de sua maturidade, queremos ressaltar o caráter matizado dessa *II Consideração*, na qual Nietzsche é justamente o pensador extemporâneo. Ou seja, é inevitavelmente um homem de seu tempo, mas busca pensar para além dele e não se submeter acriticamente ao espírito de época; o que ele reconhece – a todo o momento no texto – é proceder com uma crítica "interna".

Antes de entrarmos propriamente nas extemporâneas que não nos fornecem quase nenhuma explicitação de pressupostos metafísicos, investigaremos a primeira obra publicada por Nietzsche que fornece a base filosófica inicial e é imediatamente anterior às considerações

extemporâneas. Queremos mostrar como, mesmo em um de seus textos iniciais, nosso autor se encaminha para uma filosofia própria.

A relação de Nietzsche com Schopenhauer neste seu primeiro livro não é simplesmente de filiação ou apenas paradigmática; para entender alguns conceitos, precisamos examinar com atenção seu caráter de oposição. Uma análise de *O Mundo como vontade e como representação* nos faz indagar a respeito dos limites e da extensão da influência de Schopenhauer em *O Nascimento da Tragédia*[11], sendo este último, a nosso ver, plural. Sua característica de escrita "literária" traz uma questão propriamente filosófica com contornos menos dogmáticos e menos bem resolvidos. Vejamos.

Decorrente da divisão kantiana entre Coisa em si e Fenômeno, a metafísica schopenhaueriana formula um mundo dividido entre Vontade e Representação. A primeira é posta como essência do mundo e de todas as relações, da qual nenhum ser existente pode escapar, sendo caracterizada por um querer incessante de se afirmar, o que determinaria o homem e seu estado de sofrimento infinito. Já a segunda seria o mundo como representação, aquele que nos *aparece* em suas multiplicidades e especificidades; tais fenômenos podem ser conhecidos e organizados através do *principium individuationis*, a saber, espaço e tempo – é aí que os fenômenos estão organizados e sucedem-se/movimentam-se no tempo, obedecendo à causalidade e sua lei. O princípio de razão (ou a causalidade) explicaria por que os fenômenos acontecem de um certo modo, e assim conseguimos colocar os objetos em relação de causa e efeito, num horizonte de interdependência. São as formas da intuição (tempo e espaço) – de um sujeito apenas – que permitem o surgimento do mundo objetivo ou fenomênico. Diz Schopenhauer:

> [...] surge de um só golpe o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade. O mundo mostra agora o seu segundo lado. Até então pura e simples VONTADE,

[11] Vale ressaltar a "polêmica" acadêmica que o livro traz à época, justamente pelo fato de a obra reunir diversos saberes e empreender um discurso verdadeira e originalmente filosófico, sem que fosse uma investigação apenas filológica. Nietzsche, filólogo de formação, teve como um de seus principais opositores o filólogo alemão Wilamowitz-Moellendorff, que faz severas críticas à sua obra. O que nos foi interessante notar é como Nietzsche fora criticado por ir além da "ultraespecialização" acadêmica que se desenha em seu tempo. Sendo tal movimento acadêmico rechaçado, em primeiro lugar, pelo próprio Nietzsche, ele é levado a criar sua filosofia. Compartimentar saberes como se a ciência não tivesse uma perspectiva única (em última instância, metafísica) detrás da sua organização é um problema que Nietzsche começa a identificar de início nas *Considerações Extemporâneas* já nos meios universitários. Os textos de tal polêmica podem ser encontrados no livro *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

> doravante é simultaneamente REPRESENTAÇÃO, objeto do sujeito que conhece (SCHOPENHAUER, 2005, p.215).

A representação e seus fenômenos seriam a aparência enganadora da Vontade, e não ela própria; tal dimensão se caracteriza pela teatralidade ilusória, isto é, o mundo coberto pelo véu de Maia[12], onde tudo está sempre se modificando no tempo. Embora se apresente ao homem como verdade e proximidade, o mundo como representação não deixa de ser aparência de um mundo que é, principal e essencialmente, Vontade; é esta última que move qualquer existência e não pode ser racionalizada – ela é o ser uno, e não a multiplicidade fenomênica. Por mais que Schopenhauer parta da discussão kantiana, seu sistema filosófico claramente se difere da colocação de Kant de que a única experiência possível de conhecimento do mundo se encontra restrita aos fenômenos[13]. Para Schopenhauer, a Vontade não se submete à legislação representativa do princípio de razão, tampouco depende desta – ela é em si mesma: seu princípio e sua causa estão nela. A Vontade existe sem a representação, para além do tempo e do espaço:

> Em virtude disso, a essência toda de meu querer não é explanável por motivos, já que estes determinam exclusivamente sua exteriorização em dado ponto do tempo, são meramente a ocasião na qual minha vontade se mostra. A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei da motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei. Assim, só ao fazer a pressuposição de meu caráter empírico é que o motivo é fundamento suficiente de explanação de meu agir. Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o fenômeno da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, nesse sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 164-165).

Por conseguinte, Vontade como essência não obedece ao intelecto, distanciando-se de qualquer racionalidade. Ela é livre, a razão em nada altera sua natureza. Em contrapartida, o fenômeno não é livre, pois, por mais que em certo nível ele seja um tipo de individuação da Vontade, não pode expressar a existência em geral ou o próprio Ser que desconhece mediações representativas. A vontade imediata se mostra "na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida" (SCHOPENHAUER, 2005, p.357). É

[12] Véu de Maia, originário da filosofia hindu, tem igualmente o significado em Schopenhauer de uma dimensão que esconde a verdade e engana o olhar dos homens.

[13] É importante, deixar claro, que assumimos tal consideração neste tipo de leitura e comparação - a partir de Schopenhauer - que estamos fazendo aqui; existem comentadores e até mesmo filósofos que postulam que no esquematismo kantiano a coisa em si pode sim ser conhecida.

pelo corpo enquanto potencialidade afetiva e interna que o homem chega ao conhecimento profundo de que é Vontade, e não pelo corpo fenomênico ou por uma realidade objetiva externa – aqui Schopenhauer está falando das afecções imediatamente experienciadas pelo homem. A Vontade desperta as pulsões de afirmação e dominação nos desejos que movem o homem. O sofrimento é um grande exemplo disso, pois se os homens transferem esses quereres para os objetos, ao atingir suas finalidades a Vontade não cessa sua prerrogativa de desejar e buscará outras aspirações nunca satisfeitas, uma vez que seu próprio modo de funcionamento é o querer cego e sem objeto que jamais se extingue, fazendo com que a vida seja um círculo perpétuo de falta, dor e sofrimento.

Existe, ainda, uma forma superior à representação mediata ou aos objetos: as Ideias, ou "ideias platônicas", que seriam uma realidade anterior ao princípio de razão. Afirma o autor: "a Ideia e a coisa em si não são absolutamente uma única e mesma coisa. Antes, a Ideia é para nós apenas a objetidade imediata e por isso adequada da coisa-em-si [...]" (SCHOPENHAUER, 2005, p.241). Portanto, a Ideia é uma objetidade mais imediata da Vontade. Ao contemplar as Ideias, o homem está despido de sua individualidade ou subjetividade, tendo em vista o fato de que as Ideias estão fora do tempo, espaço e da causalidade. Diante das ideias, não se veem mais objetos em suas respectivas particularidades – o homem é, então, um sujeito liberto da dor e do tempo. A Ideia não participa da finitude do princípio de razão, individuação ou representação; ela contém a eternidade. Temos que:

> A Ideia, ao contrário, não se submete a esse princípio [de razão]; por conseguinte não lhe cabem pluralidade nem mudança. Enquanto os indivíduos, nos quais a Ideia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm-a-ser e perecem, ela permanece imutável, única, a mesma, o princípio de razão não tendo significação alguma para ela [...] Entretanto, caso as Ideias devam se tornar objeto do conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade no sujeito cognoscente (SCHOPENHAUER, 2005, p.236).

Após essa breve exposição do funcionamento do mundo entendido como Vontade e Representação, queremos introduzir a concepção estética de Schopenhauer a fim de fazer as comparações mais específicas com *o Nascimento da Tragédia*. Schopenhauer nos apresenta duas possibilidades de supressão da Vontade – são elas a Arte e a Ascese[14]. Na arte, teríamos o

[14] Termo deflagrado em diversas religiões, Schopenhauer traz a ascese para sua metafísica como um comportamento de negação dos quereres da Vontade.

impulso perturbador da Vontade interrompido de modo mais temporário e com diferentes graus de contemplação da Ideia ante cada tipo artístico, de maneira inconsciente; com efeito, ele aponta para uma direção mais eficaz e duradoura. Já a Ascese configura-se como a própria privação do *corpo* (castidade, rejeição de prazeres, compaixão, pobreza voluntária, entre outros) e consequente negação da Vontade. Jair Barboza comenta:

> A contemplação estética é curativa no sentido supremo, anulando o foco da Vontade [...]; o mesmo ocorre na ascese. A diferença é que a negação do gênio artístico se dá inconscientemente e momentaneamente, é tão somente "uma hora de recreio", já no asceta sem dúvida, no primeiro instante, ela é inconsciente e espontânea, mas depois intervém o conhecimento que se esforça reflexivamente para mantê-la, até atingir a libertação final (BARBOZA, 2001, p. 138).

Na contemplação estética, há uma trégua da dor e do sofrimento, um instante de calma (*Quietiv*), haja vista ela ser a possibilidade de transcender o mundo e interromper a afirmação individual da Vontade. O gênio – ou sujeito puro do conhecimento – se coloca para além do querer individual da vontade, fora do tempo e da causalidade. Entrevendo a dimensão do eterno, ele se encontra destituído de vontade. A arte é capaz de levar os homens a reconhecerem as Ideias; estas, como dito anteriormente, são a objetidade imediata e mais adequada da vontade. Nos gêneros artísticos, a Vontade tem sua objetividade desde suas manifestações mais baixas até a mais alta, crescendo da arquitetura até a Tragédia, que seria uma forma poética mais elevada. Tal como Schopenhauer, Nietzsche também irá atribuir à música uma superioridade em relação às demais artes. Schopenhauer localiza a música fora desse esquema de tipos de arte; ela vai além da própria Ideia, aproximando-se ainda mais da essência do mundo. "De fato, a música é uma tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Idéias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares." (SCHOPENHAUER, 2005, p.338).

Dito isso, parecem saltar aos olhos as semelhanças entre *o Nascimento da Tragédia* e a filosofia schopenhaueriana. Que diferença considerável ou mais substancial se apresenta entre esses dois pensamentos? É justamente isso que queremos trazer aqui: essa tensão de aproximação e afastamento.

Nietzsche se apropria do legado de seu precursor e opera nele uma mudança. No livro de 1872, é sob a égide dos deuses Dioniso e Apolo que ele fundamenta seu pensamento estético-

metafísico, decorrendo destes os dois impulsos artísticos da natureza – o apolíneo e o dionisíaco. *Grosso modo*, as divindades simbolizariam a distinção schopenhaueriana entre Vontade e Representação. É indispensável, no entanto, apontar uma importante dificuldade do texto para o nosso trabalho, uma vez que em Nietzsche podemos encontrar um terceiro termo próprio de sua filosofia: o Uno-primordial (*das Ur-eine*). Este acaba por dificultar a identificação completa com a Vontade schopenhaueriana, já que ora o uso do conceito "vontade" aparece ligado ao dionisíaco, ora a este Uno que, na realidade, seria o efetivo existente, e os impulsos apolíneo e dionisíaco seriam ambos o movimento interno ao fundamento. Logo, a Vontade de Schopenhauer estaria mais próxima do Uno-primordial, por mais que Nietzsche não tenha a sistematicidade filosófica do primeiro e esse conceito permaneça algumas vezes obscuro e árduo na letra do texto. De qualquer maneira, em linhas gerais, este Uno-primordial seria algo do nível da essência do mundo ou mesmo da coisa em si; de modo análogo a Schopenhauer, Nietzsche acredita que tal essência do mundo contém uma dor fundamental.

Faz-se necessária outra ressalva: em Nietzsche, essa distinção schopenhaueriana (vontade-representação) fica fechada apenas ao âmbito estético, no sentido de que não se discute a forma do conhecimento científico. Como exemplo, temos que, para Schopenhauer, a representação e as ideias demarcam a diferença entre ciência e arte, uma vez que o conhecimento das ciências seria mera representação e a arte, contemplação de Ideias; já Nietzsche pensa o apolíneo e o dionisíaco apenas no universo das formas e classificações artísticas – logo, as artes apolíneas estariam submetidas aos princípios de razão e individuação e, com Dioniso, os homens estão livres de toda subjetividade e individualidade, participando do "eu" universal/essencial.

Ao retomar o espírito da filosofia de seu mestre e não a reproduzir *ipsis litteris*, Nietzsche coloca de um lado o Uno-primordial, como a coisa em si e de outro, o fenômeno, o mundo apolíneo da representação; entre eles, assim como a Ideia schopenhaueriana[15], estaria a vontade, o dionisíaco como forma fenomênica mais geral. Num procedimento análogo, cabe às formas mais adequadas de objetidade – sejam as Ideias, seja o dionisíaco – romper com o princípio de individuação. O Uno-primordial é a chave para entender a fórmula nietzschiana e a relação entre os gênios apolíneo e dionisíaco; sendo "o eterno padecente e pleno de contradição" (NIETZSCHE, 2007, p.36), ele soa como quase inacessível ao homem. A transfiguração da dor e da contradição iniciais do Uno-primordial é realizada nas artes, por meio de seus impulsos.

[15] Cabe ressaltar que Nietzsche raramente emprega o conceito de Ideia.

Apolo, na figura de um deus resplandecente, que formula o aparente/ilusão (a representação) e com isso traz harmonia e organização representativa, é a luz que faz surgir o mundo a partir do caos originário. O "resplendente"[16] – na voz de seu oráculo em Delfos – recomenda "conhecer-te a ti mesmo" e "nada em demasia"; dá forma às coisas e oferece comedimento e equilíbrio, além de uma ordenação temporal (princípio de individuação). Divindade também do sonho, Apolo permite que os indivíduos primeiro vislumbrem as belas formas no mundo onírico, representando nas artes aquilo que sonharam. No sonho, é possível desejar uma realidade para além daquela vivida cotidianamente.

Em contrapartida, Dioniso simboliza a desmedida, o dilaceramento da vida humana, o caos, o deus da sexualidade, das orgias, da fecundidade e da expressão musical. *Principium individuationis suspenso*: na embriaguez e na emoção dionisíacas, há a experiência da unidade fundamental, em que o homem não vê mais a diferença entre si e o outro. Nietzsche afirma que, lançados à embriaguez nas festas dionisíacas, os homens conseguem rasgar o Véu de Maia e atingir a união universal. Na lenda, Dioniso por pouco não nasce, é perseguido, e sua vida é marcada por morte e renascimento, representando o eterno vir a ser; tal dinâmica que marca o nascimento e perecimento de Dioniso se relaciona, inclusive, com a dor característica do Uno-primordial. Nem bem chegado ao mundo aparente, nesse nascer dionisíaco, ele já se depara com os perigos da morte; o sofrimento do vir à existência emana do deus e acomete os homens. Para ilustrar esse movimento de nascer e morrer, Nietzsche nos conta que o Rei Midas pergunta ao sábio Sileno o que seria o "melhor" para os homens; com um sorriso amarelo, Sileno responde que o melhor seria não ter nascido, mas diante de algo inevitável e fora da possibilidade de escolha, a segunda melhor coisa, para os homens, era querer a pronta morte.

O caráter (terrível) dionisíaco coloca em questão a inevitabilidade do vir a ser que, vindo à evidência, perece. Sendo o movimento da vida de Dioniso já a manifestação do dinamismo do Uno-primordial, o impulso dionisíaco seria, então, a forma mais geral da coisa em si. No nascimento e morte de Dioniso, aparece a necessidade interna de redenção (aparição) do próprio Uno-primordial que está sempre em conflito. Tudo se passa como se ele necessitasse sempre se fragmentar, ser também múltiplo, fixando-se no mundo da representação e das formas finitas. Apolíneo e Dionisíaco, portanto, possuem uma relação de dependência, pois, no princípio de sua geração, o Uno-primordial encontrará alívio e transfiguração de sua dor no mundo apolíneo das

[16] Raiz do nome de Apolo que é, para Nietzsche, *der Erscheinende*, aquele que, sendo luz, aparece.

belas formas – "[...] a aparência [*Schein*] é aqui reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas." ((NIETZSCHE, 2007, p.37). Mesmo submetidos à realidade empírica – vivendo na ilusão aparente –, os indivíduos participam da dor e da contradição do Uno-primordial. A dimensão fenomênica, por ser resultado desse movimento do querer, tem marcas da unidade fundamental.

A partir do momento no qual transfigura esses seus movimentos na realidade empírica, o Uno-primordial tenta outra vez se redimir, uma vez que a imagem apolínea não será suficiente para expressá-lo. Isso significa dizer que não basta a mera existência isolada ou separada do apolíneo ou dionisíaco; por mais que exista, na filosofia nietzschiana, a precedência metafísica do dionisíaco com relação ao apolíneo e sua maior proximidade à essência, a justa medida apolínea é fundamental – e diz Nietzsche "[...] através da aparência ele (aqui, o Uno-primordial) nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar." (NIETZSCHE, 2007, p.37). Se a arte se encontrasse unicamente no domínio das paixões e do descontrole dionisíaco, retrocederíamos à era Bárbara ou pré-apolínea. Da mesma maneira – levando em consideração que para Nietzsche a essência é um vir a ser, fundamentado nas ininterruptas construção e destruição –, o frágil refrigério no mundo das aparências, como podemos imaginar, é momentâneo e não se conserva. A transfiguração do terror nas aparências não perdurará: é como se Dioniso juntasse seus pedaços destruídos de outrora e se refizesse – a dor do início renasce.

Dioniso traz consigo uma grande satisfação, a saber, a do êxtase dionisíaco, uma vez que há a alegria inevitável diante da destruição das formas apolíneas. Os homens celebram ao se reencontrarem com sua natureza primeira: entoam cantos e dançam! Perceber a máscara da individuação e sua destruição é o que Nietzsche entende como visão dionisíaca do mundo ou como o trágico; encontrar alegria nesse trágico é o que nosso autor chamará de consolo metafísico. Afirma ele: "Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual – e não devemos todavia estarrecer-nos: um consolo metafísico nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes" (NIETZSCHE, 2007, p.100).

Assim como o apolíneo age sobre o dionisíaco, este último deve garantir o movimento da dor primitiva quando o princípio de individuação não der mais conta de fazê-lo. Como já dito, o dionisíaco é primeiro metafisicamente e representa uma forma mais adequada da essência; isso não parece ser entendido como simples e evidente superioridade, pois é sabido que o caminho ao Uno-primordial envolve os dois impulsos que se completam. Ora, o regozijo do ser primevo seria encontrado através desse jogo ou dessa *tensão* – como pretendemos no mote deste texto – entre os impulsos apolíneo e dionisíaco: ao se gerar primeiro por meio da vontade (dionisíaco), seguindo-se daí o mundo da representação (apolíneo), o vir a ser reproduz em sua geração o mesmo processo de criação e destruição, ou seja, toda a dor originária.

Aqui se faz indispensável uma digressão. Tendo demarcado a distinção entre as metafísicas schopenhaueriana e nietzschiana, queremos fazer ecoar mais algumas diferenças importantes entre os dois pensadores. Levemos em conta as afirmações:

> [O poeta lírico] se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno-primordial em forma de música [...] Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do principium individuationis, único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção, ao passo que, sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas (NIETZSCHE, 2007, p. 41).

Ambas as passagens mostram que Nietzsche, diferentemente de Schopenhauer, indica – e de maneira mais sugestiva do que propositiva ao longo do livro – que a coisa em si não seria acessível, pois parece que, ao romper o princípio de individuação no culto dionisíaco, não se chega ao conhecimento do Uno-primordial mesmo, e sim a uma experimentação dele. A única possibilidade parece ser essa forma mais geral, o dionisíaco ou a vontade que é um meio de redenção do Uno-primordial que, ao se gerar e buscar alívio para sua dor, o faz através da vontade que permite tal liberação. É nela que os homens alcançam uma certa unidade mística com o verdadeiro existente, propiciada pelo êxtase da embriaguez. Parece, e esta é uma hipótese nossa, que Nietzsche coloca a impossibilidade de conhecermos de modo claro o Uno-primordial; é como se as experiências que tivéssemos fossem expressão desse Uno, mas a ele não teríamos acesso direto.

O Uno-primordial se reconforta consigo tanto no mundo da beleza aparente quanto na supressão do individual. Toda expressão artística deve se dirigir ao Uno – o mundo da aparência existe para que as artes transfigurem, por meio das obras, a dor que paira no coração da natureza. Logo, o fenômeno estético propicia uma alegria que, no limite, é uma exigência da natureza. É a transfiguração da dor do Uno-primordial que possibilita a metafísica de artistas. Em Schopenhauer, não há a redenção da Vontade como há a do Uno primordial, nem essa relação de interdependência entre os dois impulsos. A Vontade schopenhaueriana em nada precisa da representação ou da individuação como o Uno – pelo contrário, toda representação é algo ilusório e de natureza completamente diferente da Vontade. Só temos algo da Vontade quando na dimensão e contemplação da Ideia (suprimindo a individuação), e não do aparente. Há claramente na filosofia de Schopenhauer uma independência ontológica da Vontade com relação à representação, o que parece indicar mais uma mudança significativa operada por Nietzsche na filosofia desse pensador. A aparência (apolínea) ganha, em Nietzsche, um estatuto de relevância, pois faz parte do movimento essencial do Uno-primordial; em alguma medida, o aparente não é mais rebaixado ou relegado à condição de "segunda natureza". Em *O nascimento da tragédia* temos a elaboração de um edifício filosófico próprio – "Mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente existente [*Wahrhaft-Seiende*] e Uno-primordial, enquanto eterno-padecente e pleno de contradição necessária, para sua constante redenção, também da vida extasiante, da aparência prazerosa" (NIETZSCHE, 2007, p. 36). Logo, o Uno necessitará intrinsecamente dessa transfiguração na aparência. Por mais que tenha uma leitura heterodoxa do trágico em Nietzsche, Michel Haar pode ajudar neste caso: "Tous les fragments qui concernent l'"Un originaire" démontrent contre Schopenhauer que sa simplicité est toujours déjà dédoublée: l'Un originaire est à la fois volonté et apparence, douleur suprême et plaisir suprême, mais cette dissonance originaire est la mélodie de son extase intérieure" (HAAR, 1993, p. 77).

C) Caráter afirmativo da Vida em sua filosofia primeira

Por conseguinte, é na tragédia ática (pré-socrática) que Nietzsche encontrará a expressão maior desses impulsos naturais apolíneo e dionisíaco oriundos da essência metafísica locada no Uno-primordial. Para nosso autor, o mundo só pode ser justificado esteticamente, uma vez que arte e natureza estão em completa ligação – ambas refletem a dor e a contradição presentes do Uno. Apolíneo e dionisíaco expressam a dinâmica do vir a ser, um cedendo diante do outro; tal jogo aparece, na arte, de modo que à arte apolínea é necessária uma "forma" que contenha o dionisíaco, e o dionisíaco ressurge para aniquilar a individuação. Partindo da embriaguez dionisíaca (anterior), pode-se transfigurar a dor primordial em formas. É a partir dos próprios impulsos naturais, ou melhor, fisiológicos, que os indivíduos procedem para o segundo momento de criação artística, transfigurando dor e caos primordiais. Temos nos sonhos (Apolo) e na embriaguez (Dioniso) as sensações nas quais os seres humanos dão lugar a seus impulsos.

Nietzsche faz a caracterização das artes: a poesia lírica e a música seriam dionisíacas; as artes plásticas e a poesia épica, apolíneas. Para ele, os gregos souberam muito bem dar vazão a seus impulsos, sentindo de forma clara o espetáculo doloroso do vir a ser; sua própria religião mítica demonstra a dor, a ilusão e a luta às quais os homens estão lançados.

De modo análogo a essa ordem natural, Nietzsche exemplificará as artes apolíneas por meio da epopeia grega. Com Homero, os helenos veriam em seu passado uma dimensão bárbara da qual desejavam se distanciar; tal olhar ao passado significa a medida ou o limite apolíneo aos indivíduos (partindo sempre do jogo essencial apolíneo-dionisíaco). Homero afirma o horror inicial justamente na transfiguração de sua poesia, surgindo como antídoto à dor; ao dar forma aos mitos gregos, o autor da Ilíada torna palatável viver em um mundo que é naturalmente regido pelo vir a ser (nascimento e perecimento). Se nos épos nosso autor reconhece o impulso apolíneo, este não pode domar o espírito disruptivo advindo de Dioniso *ad aeternum* – e é na música que Nietzsche encontrará o caráter dionisíaco por excelência.

Assim como em Schopenhauer e agora pela influência de Wagner, Nietzsche diferencia as artes qualitativamente, conferindo um lugar de superioridade à música "porque ela [a música] se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do Uno-primigênio, simbolizando em consequência uma esfera que está acima e antes de toda aparência." (NIETZSCHE, 2007, p.94). Tanto a música quanto a poesia lírica – na figura do Arquíloco – são

capazes de demonstrar a essência primeva para além de qualquer princípio de individuação. Se concordamos com Schiller, a poesia lírica é, sim, uma arte dionisíaca, uma vez que esta não é outra coisa senão música traduzida em conceitos quando introduz a canção popular na poesia; assim temos, num segundo instante, que a música popular surge da música dionisíaca. O impulso dionisíaco brota dos seres, que, ao verem a essência do mundo, criam melodias; numa próxima etapa, surge neles a força do mundo apolíneo, fazendo-os transformar em palavras o que era primeiramente apenas música. O Arquíloco é a figura capaz de reunir apolíneo e dionisíaco em sua lírica.

Ao vislumbrar nos gregos a maior possibilidade de renascimento do trágico, Nietzsche avança na discussão se perguntando como se dá o nascimento e configuração da tragédia – e reconhece que ela vem à existência devido àquela mesma associação essencial entre os impulsos apolíneos e dionisíacos. Assim, os caracteres apolíneos da tragédia estão no texto e na figura física do herói representado em cena, enquanto os dionisíacos estão expressos através do coro, da música e do elemento primordial *oculto* na imagem do herói; tal elemento seria uma *máscara* do próprio deus Dioniso, que viria à tona como um ente propriamente apolíneo. Comprova-o o filósofo: "[...] as luminosas aparições de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha." (NIETZSCHE, 2007, p.60)

Em primeiro lugar, investiga-se o elemento do coro[17] e como ele surge a partir da dimensão encantada dos sátiros dionisíacos. Tal coro seria uma saída que os gregos encontraram para este mundo de essência e dores terríveis, isto é, as festas em homenagem a Dioniso procuram na revelação da finitude de toda existência uma certa alegria que os reconforta com a natureza[18]. Os sátiros também teriam procedido dessa forma ao constituir o coro, uma vez que somente com o festejo era possível não sucumbir ante a crueldade do mundo. No efeito do coro dionisíaco, a música faz romper com a dimensão do "eu"; nesse êxtase, em que cada integrante do coro se sente participante de uma unidade, todos acabam por esquecer-se de suas respectivas

[17] Aqui, Nietzsche marcará sua posição diante das concepções cristalizadas a respeito do coro, discordando de qualquer possibilidade de este ser a representação de uma esfera política grega ou mesmo o 'espectador ideal', como quis Schlegel. Assim, concorda com a ideia acertada de Schiller de que "[...] ele [o coro] deveria ser para nós uma muralha viva que a tragédia edifica ao redor de si para se isolar puramente do mundo real e preservar seu solo ideal e sua liberdade poética" (SCHILLER, 2004, p.190). Ora, Nietzsche mostra que os adoradores do sofrimento de Dioniso, ao se depararem com a problemática da natureza, criam o coro como muralha isolante da realidade, afastada da aparência do real.

[18] "É neste coro que se reconforta o heleno com o seu profundo sentido das coisas, tão singularmente apto ao mais terno e o ao mais pesado sofrimento [...]" (NIETZSCHE, 2007, p. 52).

individualidades, reunidos com o cerne da natureza – é então que a vontade nietzschiana como forma mais adequada do Uno-primordial, mais uma vez, se reconforta consigo mesma. Entretanto, a manifestação artística da tragédia, como é possível imaginar, não é apenas constituída pelo coro. Se no coro os gregos conseguiam se sentir como os próprios sátiros, segue-se disso o aparecimento do Dioniso nesses festejos. Pensando fisiologicamente, à embriaguez soma-se a visão apolínea que modela a imagem do deus. Temos, assim, a tragédia à nossa frente: ela é a união das artes apolíneas, ou da cena, com as artes dionisíacas precedentes (coro).

Aparece, por conseguinte, o drama ou a encenação mesma, como resultado de um processo que começa com a intromissão do apolíneo no culto dionisíaco. Voltando à embriaguez – momento no qual os servidores podem vislumbrar Dioniso –, o drama passa a existir no momento em que tais celebrantes desejam que o deus esteja de fato e 'fisicamente' presente, ou melhor: "No encantamento o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo como sátiro e como sátiro por sua vez contempla o deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma nova visão, que é a ultimação apolínea de sua condição. Com essa nova visão o drama está completo" (NIETZSCHE, 2007, p.57). A necessidade em questão faz o impulso apolíneo irromper: o que antes era imagem, agora se torna presença, dotada de linguagem; é como se a imagem do deus fosse transformada em figuras míticas. Dioniso fala através da máscara (em cena) do herói ou de outros deuses; quando o mito entra na cena dionisíaca, o deus está falando por meio da linguagem homérica. Nietzsche salienta que o verdadeiro padecente da cena trágica seria Dioniso, a pulsão vital que se encontra por trás de todo o mistério da individuação. Dessa maneira, os grandes heróis trágicos, tais como Prometeu e Édipo, seriam máscaras dionisíacas, personagens que representam extensivamente a potência do deus no momento de seu desmembramento cósmico. Contudo, o filósofo ressalta que a existência necessariamente brota dessa torrente de dor, pois a fragmentação de Dionísio proporciona a maravilhosa formação das inúmeras expressões da vida; o deus fragmentado representa assim o tormento da individuação, do qual ele cria, com seu sorriso, os deuses olímpicos, e com suas lágrimas, a vida humana. A própria força da música dionisíaca permitiria o advento dos mitos gregos. Portanto, a tragédia representa a união da música dionisíaca às artes apolíneas: música, palavra e imagem partem do mesmo princípio. Nas palavras de Nietzsche:

> A tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo (NIETZSCHE, 2007, p.57).

> [...] se pensarmos agora que a música, em sua suprema intensificação, tem de procurar atingir também uma suprema afiguração, devemos considerar como algo possível que ela saiba encontrar outrossim a expressão simbólica para a sua autêntica sabedoria dionisíaca; e onde mais haveremos de buscar tal expressão senão na tragédia e, em geral, no conceito do trágico? (NIETZSCHE, 2007, p. 99).

Diante de tais considerações, apontaremos outra tensão presente no *Nascimento da Tragédia*, que novamente nos direciona a enxergar uma elaboração propriamente nietzschiana. O filósofo parece concordar com Schopenhauer no sentido de que a tragédia teria por objeto mostrar o lado terrível da vida; todavia, diverge amplamente de seu mestre na afirmação de que a verdade revelada pela tragédia ou, no limite, pela arte no geral – como já mencionado – leva o homem "à resignação, à renúncia, à ascese e à abdicação da vontade viver."[19] Para Schopenhauer, teríamos na arte produzida pelo gênio uma renúncia à vontade, um colocar-se acima com relação aos objetos da vontade. Numa resultante oposta, em Nietzsche, por mais que o artista trágico logre revelar a crueldade e os sofrimentos existenciais, é possível, por trás dessa verdade, encontrar uma alegria ou o consolo metafísico. A tragédia ática, na medida em que era uma obra de arte total[20] por conter em si mesma formas apolíneas e dionisíacas, oferece aos homens o consolo metafísico completo; os indivíduos desejavam viver a vida assim como ela é, em toda a sua completude e ainda que terrível.

Dirá Schopenhauer: "Assim, vemos ao fim da tragédia os mais nobres, após longa luta e sofrimento, desistirem dos alvos até então perseguidos veementemente, e, para sempre, abdicam de todos os gozos da vida, ou desta se livram com alegria [...]" (SCHOPENHAUER, 2005, pp.333-334) Ele igualmente vê na tragédia o maior de todos os gêneros poéticos, porque nela a vontade atinge um maior nível de objetivação. Assim, o sofrimento humano mostrado na tragédia é o resultado da multiplicação da Vontade nos fenômenos. Ao revelar o enigma do mundo, e nele apontar o caráter terrível, a experiência trágica leva à renúncia desse estado da multiplicidade ou do princípio de razão – a completa recusa ao mundo dos indivíduos ou dos fenômenos, conduzindo àquela contemplação artística desinteressada. Pelo fato de a tragédia revelar algo de mais verdadeiro no que concerne à existência, esta faz a vontade lutar consigo mesma, encaminhando o indivíduo pela renúncia de si próprio.

---

[19] Ideias expostas nos parágrafos 52 e 53 de *O mundo como vontade e representação.*
[20] Terminologia atribuída a Wagner.

O autor de *O nascimento da tragédia* não concordaria com a hipótese de a tragédia ser a arte na qual os indivíduos negam seus quereres. Vontade e Representação, em Nietzsche, aparecem como meios de que se vale o Uno-primordial para fugir de sua dor. A tragédia representa aquela busca teleológica do inevitável vir a ser: unindo em si o apolíneo e o dionisíaco, essa forma de arte atinge com maior êxito o alvo que é chegar perto do Uno-primigênio. O alívio para a dor original é mais facilmente encontrado no mundo das artes, na medida em que o artista o faz por meio de sua metafísica. Para Nietzsche, pelo fato de a vontade ser a forma fenomênica mais próxima da essência primeva, revelando a crueldade que paira no cerne do mundo, é na tragédia que existe a oportunidade de reverter essa realidade; no drama, supera-se a visão assombrosa na explosão de uma intensa alegria. Seja qual for o modo pelo qual venha a se manifestar, a vontade sempre se afirma plenamente, e não se nega como quis Schopenhauer. A tragédia[21] seria o momento máximo de sua afirmação, em que a metafísica de artista atinge seu ponto mais alto, porque nela a transfiguração também é alcançada quase que perfeitamente – a seriedade e a crueldade da existência são vividas com maior alegria artística. A arte serve e é necessária para a afirmação da vida, e a ciência só serve para fundamentar a obra de arte que enaltece a vida.

Para efeitos ulteriores, precisamos reforçar as definições referentes à noção de Vida no jovem Nietzsche levando em conta todo o acima exposto, ou seja, que o mundo, e todas as suas particularidades que foram individuadas, veio de um mesmo pano de fundo originário. Assim, a unidade originária do Uno-primordial dá existência ao homem e à natureza, comungando dela na mesma medida. Esse Uno é igualmente um uno-vivente e organizador; não há diferença entre o orgânico e o inorgânico, todos são frutos e participantes dessa mesma essência. É na unidade

[21] Nietzsche identifica no advento do racionalismo socrático o fim da tragédia grega; o próprio Eurípides seria um dos responsáveis pelo ocaso de tal arte, pois gerou um desvio na interpretação imposta ao ensinamento mítico de Apolo. O fim da tragédia se dá também pelo fato de terem abandonado a sabedoria dionisíaca, embora o verdadeiro mentor desse fim tivesse sido Sócrates ao condenar a tragédia em sua essência, como se se tratasse de um gênero irracional, destituído de causa e efeitos, necessitando ser corrigido, racionalizado e inserido no modelo dialético – em resumo: solapando o êxtase dionisíaco e suprimindo o jogo entre os dois impulsos. Se essa visão teria suas consequências práticas na apropriação que da tragédia fez Eurípides, o legado teórico encontraria respaldo em Platão. Uma vez que Platão pensara que a arte como mera imitação da realidade – realidade esta que já configuraria uma cópia imperfeita do mundo eterno das Ideias –, a arte se torna cópia da cópia, sendo assim ainda mais grosseira e baixa do que o próprio mundo empírico. Ao levar a sério a tragédia surgida do coro como muralha que o protege da realidade, Nietzsche só poderia ir contra tal concepção platônica. Essa constatação a respeito do decaimento da tragédia e seus resultados assombram-nos como o prenúncio da crítica à *décadence* moderna da derradeira filosofia nietzschiana. O antidogmatismo aí já presente muito lembra a atitude de inversão do platonismo, tão presente nos escritos tardios. Mesmo esboçando de modo bem primitivo uma crítica à dicotomia platônica, com a recusa do socratismo, Nietzsche ainda é legatário (n*'O Nascimento da Tragédia*) da mesma divisão metafísica entre aparência X essência da qual só se distanciará tardiamente de modo mais conclusivo.

originária que temos a vida, da qual todos os outros entes surgem – ela é *zoé* e também impulso dionisíaco. Se os indivíduos surgem do que é originalmente uno e indiviso, instaura-se uma contradição no interior da vida: a multiplicidade surge da unidade e a condição para que a individualidade exista é o espaço e o tempo. No interior dessa unidade, Nietzsche identifica dois impulsos criadores e destruidores, o apolíneo e dionisíaco: o primeiro seria, como vimos, as representações e os indivíduos existentes a partir do princípio de individuação; entretanto, é na embriaguez dionisíaca que o indivíduo e as formas apolíneas se esgotam e a parte se sente parte do todo, entrevendo e experimentando a unidade originária. Portanto, é no devir do Uno que as formas apolíneas são configuradas, imprimem medida e posteriormente serão destruídas no vir a ser essencialmente dionisíaco (Dioniso nasce, morre, renasce e reafirma a vida). Tal processo que revela o que é a Vida ou o que Uno-primordial fora figurado na arte trágica.

Mesmo se tratando de um texto de juventude, nele existe a preocupação afirmativa ou um *pathos* afirmativo do trágico: ainda que não seja Vontade de Potência, a vida já se apresenta inerente a um dispositivo de afirmação. Em seu ensaio de autocrítica, Nietzsche adverte que suas formulações já iam contra a filosofia de seus mestres ou a invertiam:

> Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto (NIETZSCHE, 2007, p.18).

Tendo no horizonte todas as tensões e contradições que quisemos fazer ressoar a partir da obra por meio de uma análise detida, resta a questão: Não teríamos aqui já a primeira expressão de uma filosofia afirmativa da vida, ainda que problemática, em Nietzsche? Ele indica o caráter irrestrito de afirmação da vida no trágico em *Ecce Homo*, ao comentar *O Nascimento da Tragédia*: "O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante uma veemente descarga – assim o entendeu mal Aristóteles –, mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir..."

(NIETZSCHE, 2008a, p.61). O filósofo alemão encontra na problemática do existir uma necessidade positiva. É característico da afirmação do vir a ser o criar e o destruir, logrando já transpor o dionisíaco em *pathos* filosófico.

Por mais que ele tenha rompido com o fundamento metafísico do qual partilhara n*'O Nascimento da Tragédia* após seus primeiros escritos ou obras de juventude, a afirmação da vida aparece aí. Na filosofia tardia, Nietzsche provoca uma inversão ao deixar de lado a dicotomia metafísica entre aparência e essência, afirmando que nosso intelecto só àquela têm acesso. Sua tese inicial no *Nascimento* é a de que só esteticamente a vida poderia ser justificada e afirmada; com efeito, a justificação estética que antes era a meta do Uno-primordial agora diz respeito tão somente à vida do homem e aos seus problemas frente ao mundo. Se o Nietzsche da maturidade não pensa mais um mundo verdadeiro, ou um em si, o afirmar da vida neste momento é o da realidade como única aparência que pode ser conhecida – o que acontece igualmente por meio da arte. Em ambos os momentos, mesmo que em panos de fundo diferentes, a arte permite que o homem se agarre à vida, engrandecendo-a. Ainda que Nietzsche abandone qualquer fundamentação metafísica para dar lugar a uma concepção psicológica do poeta trágico, a imbricação entre arte e vida permanece. Em seu primeiro livro, Nietzsche vê na criação artística a celebração de todo existente, não sucumbindo a qualquer tipo de moralidade: "Aqui [no mundo olímpico] nada há que lembre a ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau" (NIETZSCHE, 2007, p. 33). Ou seja, ele pende para uma abordagem não moralizante. Ora, parece que, se errara no diagnóstico, o autor acertara no sintoma. Sabemos, então, que existe, sim, um rompimento com as filosofias de Wagner e Schopenhauer, já que Nietzsche pretende se afastar de qualquer fundamentação nos moldes metafísicos.

Além disso, compreendemos que todas as considerações posteriores do próprio autor sobre *O Nascimento da Tragédia* – tanto em *Ecce Homo* como em *O Crepúsculo dos Ídolos* ou em *Gaia Ciência* – representavam a tentativa de inserir a primeira obra no interior da lógica de seu projeto final, e isso passa, sem dúvida, pelo "acerto de contas" da Tentativa de autocrítica. De algum modo, Nietzsche quer indicar que seu plano final já estava ali, de um certo modo, presente. É por isso que ele afirma que *O Nascimento da Tragédia* foi sua primeira transvaloração dos valores.

D) Viés crítico das quatro *Extemporâneas* e afastamento da modernidade

Conhecido o viés metafísico – extremamente singular – de Nietzsche em seus primeiros textos, podemos adentrar as *Considerações Extemporâneas* e colocar em evidência o caráter ainda mais crítico de sua empresa filosófica a partir desses textos, nos quais ele está se distanciando cada vez mais de preceitos metafísicos. Além desse afastamento, a elaboração das Extemporâneas visa debater com a cultura moderna alemã e criticar o que fora produzido academicamente pelos "filisteus da cultura", pensando conjuntamente cultura e educação.

As *Considerações* são quatro: a primeira, *David Strauss o confessor e o escritor*; a segunda e nosso objeto de estudo, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*; a terceira, *Schopenhauer como educador*; e finalmente a quarta, *Wagner em Bayreuth*. Todas se acham sob a égide do mesmo projeto crítico nietzschiano – "As quatro primeiras Considerações Extemporâneas tentaram falar de minhas experiências e de meus compromissos para comigo mesmo, de maneira a não sublinhar minha particularidade, mas aquilo que eu tinha em comum com muitos filhos de nosso tempo." (NIETZSCHE apud ANDLER, 2016, p. 591). Concordamos aqui com Céline Denat: "Em segundo lugar, o termo "considerar" ou "as considerações" tem, por extensão, uma conotação anti-idealista. A atividade do filósofo se encontra determinada aqui não por uma exigência de "pensar" ou de "conceber" abstratamente, mas por uma exigência de "ver" o que muito frequentemente é ignorado ou deixado de lado por ser indigno de interesse filosófico. Por último, o termo "considerar" implica uma significação e uma exigência de ordem axiológica" (DENAT, 2010, p.87). Logo, o próprio título "Considerações" vai na contramão do espírito cientificista vigente, ou seja, a escolha pela palavra "considerações" no sentido de "considerar"/"refletir". Diz Deleuze:

> O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. É evidente que a filosofia moderna, em grande parte, viveu e ainda vive de Nietzsche. Mas talvez não da maneira como ele teria desejado. Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores; este é então um dos principais móveis da obra nietzschiana. Aconteceu que na filosofia moderna a teoria dos valores gerou um novo conformismo e novas submissões [...] quando se trata de Nietzsche, devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e concebe, é a verdadeira realização crítica [...] (DELEUZE, 1976, p.4).

As *Considerações* foram escritas, como já mencionado, num período em que a Alemanha passava por grandes mudanças políticas, sociais e culturais, época na qual as vitórias militares lideradas por Otto Von Bismarck na guerra franco-prussiana e em outros combates animam as ideias de unificação e o nacionalismo alemão. A partir de 1870, coloca-se a necessidade de criar fortes vínculos culturais entre os nacionais, com vistas a que o Estado alemão viesse a se tornar uma potência pujante e desenvolvida. Nietzsche está no olho desse furacão, e encontramos nos seus textos dois tipos de cultura que o jovem autor tem em mente: a cultura efetivamente superior, ligada à *Bildung*, a um projeto de educação consequente, oposta à política; e a cultura decadente, que impulsiona o acúmulo de conhecimentos iluministas ou enciclopédicos e nada forma, sendo apenas quantitativa, e não qualitativa.

Na primeira Consideração – *David Strauss, o devoto e o escritor* –, Nietzsche aponta que um dos grandes obstáculos ao desenvolvimento de uma cultura superior seriam os filisteus da cultura, muitos deles professores universitários, que acabam encorajando e difundindo uma cultura acrítica. Segundo ele próprio, posteriormente em *Ecce Homo*, tal texto teria causado grande barulho à época, visto tecer críticas ao nacionalismo excessivo dos alemães e tentar alertar, devido ao entusiasmo reinante nos meios germânicos com as vitórias nas guerras travadas, que a superioridade militar jamais coincidiria com a superioridade cultural. Teólogo, professor universitário e erudito, David Friedrich Strauss é o alvo de Nietzsche no primeiro texto das *Extemporâneas*; é também expressão dessa cultura degenerada, ainda que apenas um exemplo dentre muitos. De acordo com Andler, no opúsculo em questão Nietzsche "[...] ataca também a doutrina do determinismo científico e o darwinismo. Para ele [Nietzsche], os hábitos da ciência contemporânea e o servilismo gregário dos alemães atestam a decrepitude do espírito que está ajoelhado." (ANDLER, 2016, p.572). Pouco interessam a Nietzsche os detalhes filosóficos da abordagem dos livros de Strauss ou sua visão sobre o cristianismo; o que ele pretende investigar é esse espírito iluminista – partilhado pelo teólogo – que pretendia instaurar um novo paradigma cultural na Alemanha da falsa erudição. O acúmulo de conhecimento característico dessa ciência moderna é a mistura inescrupulosa de diversos estilos, e que acaba por não formar nenhum tipo de cultura forte e com univocidade de estilo, transformando a modernidade em barbárie. Diz Nietzsche: "[...] de onde, para onde, para que toda a ciência, se não for para levar à civilização? Ora, talvez à barbárie! E nessa direção vemos já a comunidade

erudita pavorosamente avançada, se pudermos pensar que livros tão superficiais como o de Strauss dão satisfação a seu grau atual de civilização" (NIETZSCHE, 2014, p.73).

De acordo com Andler, Nietzsche amplia o termo "filisteu", que já era presente nos meios acadêmicos desde o século XVI em analogia à narrativa bíblica na qual o povo filisteu, em luta contra os hebreus, era tido como um dos vilões que Deus prometera derrotar em prol do "seu" povo (escolhido) de Israel. Antes de Nietzsche, o uso de "filisteu" se restringia aos meios acadêmicos, numa referência à burguesia completamente submissa às leis e à ordem, sem qualquer liberdade e autonomia criativa. Poetas como Heine consideravam esses "filisteus" pessoas de espírito rebaixado, pois tratavam na mesma medida conhecimentos culturais e bens materiais; ao darem medida ao imensurável da cultura, os filisteus eram apenas incultos. Comungando desse julgamento, Nietzsche vai ampliar o termo para "filisteu da cultura"– expressão que aparecerá também na *Segunda Extemporânea* –, estendendo a crítica à modernidade, e não apenas à academia, um desdobramento daquela. Com os filisteus, a cultura se torna mera reprodução de saberes supérfluos, superficiais e até mesmo jornalísticos[22]. Ameaçada, a vitalidade cultural alemã lidava com esse obstáculo do filisteísmo para se tornar superior:

> Em primeiro lugar, essa cultura [filisteia] exibe um ar de satisfação e não quer mudar nada de essencial ao estado atual da pseudocultura alemã; ela está notadamente convencida da singularidade/originalidade de todas as instituições pedagógicas alemãs, particularmente da escola média e das universidades, não deixando de recomendá-las para estrangeiros, e sem duvidar por um só instante que – graças a elas – teríamos nos tornado o povo mais culto do mundo, e o mais astuto de todo o planeta Terra (NIETZSCHE, 2000, p.58; tradução nossa)23.

De acordo com Nietzsche, o filisteu é o idólatra do passado que se vincula a normas preconcebidas para empreender o edifício pretensamente seguro da cultura moderna. Seus interesses são mundanos e superficiais; eles enchem a boca – de maneira eloquente e excessiva – para falar que seus alicerces estão nos "clássicos", clássicos esses apenas utilizados no intuito de

[22] Cf. NIETZSCHE, 2014, p. 73.

[23] "Cette culture, premièrement, arbore un air de satisfaction et n'entend rien changer d'essentiel à l'état actuel de la pseudo culture allemande; elle est notamment convaincue de l'originalité de toutes les institutions pédagogiques allemandes, particulièrement des gymnases et des universités, et ne cesse de les recommander à l'étranger, ne doutant pas un seul instant que c'est grâce à elles que nous sommes devenus le peuple le plus instruit et le plus avisé de la terre." (p.58, p. 8).

demonstrar uma erudição vazia e que se aproveita deles de modo utilitarista. Esses indivíduos reproduzem saberes de modo passivo, minando qualquer possibilidade de crítica e criação; sua relação com a história é de subserviência: utilizam-na para não agir. Instrução e cultura, para Nietzsche, passam então a se confundir; na sua visão, cultura diz respeito à unidade de estilo e compreensão de um povo muito bem delimitado – é organização, singularização e principalmente *criação* em meio ao caos.

Tanto o Estado alemão quanto a filosofia hegeliana, dirá Nietzsche, coroam esse processo filisteu da cultura: o primeiro por fornecer uma formação educacional que institucionaliza a cultura decadente, e o segundo por ser a filosofia que tudo pode totalizar. Ora, se o Estado se vê como o fim absoluto que só quer expandir a si próprio, os verdadeiros interesses de uma cultura superior ficam submetidos a ele e, consequentemente, em segundo plano. Um Estado recém-formado como o alemão necessita de acesso e universalização educacionais para o maior número de pessoas possível, o que certamente não garantiria a qualidade da formação; assim, em última instância quem prescreveria o alcance e os limites da cultura era o próprio interesse estatal, apoiado no desenvolvimento científico. Por fim, a "cultura de filisteus" não era apenas aquela propagada nos meios universitários e acadêmicos; ela seria (para utilizar a expressão de nosso tempo) a própria ideologia necessária para a criação de um Estado moderno como o prussiano. Positivismo, otimismo, progressismo, cientificismo, hegelianismo e todos os "ismos" do século XIX são expressão do mesmo espírito de época "*décadent*", dirá nosso autor. A crítica de Nietzsche intui um desdobramento histórico e tem um alcance magistral.

Deixando de lado momentaneamente a *Segunda Consideração Extemporânea*, que será tratada extensivamente nos próximos tópicos, queremos mencionar a Terceira e a Quarta, nas quais Nietzsche prossegue no embate entre educação e cultura. Valendo-se da voz e da figura de Schopenhauer na III, ele faz ecoar o que chama de "modelo" para a formação do indivíduo e fomento da boa cultura. Além de crítico e distante das instituições acadêmicas da Alemanha, Schopenhauer seria esse exemplo de filósofo e mestre antípoda dos filisteus da cultura e pseudointelectuais da época. Mais do que sua filosofia de teor crítico, suas atitudes são, para Nietzsche, exemplares: insubmisso às tendências filosóficas e acadêmicas de sua época, ele não se deixou levar pelas instituições, e sua personalidade "simples e honesta" era louvável – seria o

mestre que guiaria os indivíduos a "se tornarem quem eles são"[24], uma vez que toda formação coloca em jogo um pensamento que pensa por si próprio, sem a imposição de ideias alheias e permitindo a constituição de individualidades[25] distintas. Indo além, é a capacidade de ser extemporâneo, assim como fora Schopenhauer: pensando contra si mesmo e contra sua época, vencendo os obstáculos impostos pelo egoísmo do Estado, da ciência, da falsa arte, do comércio e de todos os valores modernos. Contrário a todo o pedantismo comum ao meio em que circulava, o Schopenhauer lido por Nietzsche fora capaz de ser muito mais que um mero erudito; sua genialidade consistia, assim como em Goethe, na utilização da cultura superior em sua própria vivência. Para Nietzsche, o perfeito educador é igualmente um "libertador" de seus discípulos e jamais poderia exigir filiação inconsequente; esse mestre insistirá para que seus alunos, que o adotaram como diretriz formativa, não repitam o modelo integralmente, não copiem os pensamentos do mestre, mas sim os utilizem para encontrar *leitmotiv e sentidos* singulares, como fizera o próprio Schopenhauer:

> Tudo de que ele [Schopenhauer] se apropriou mais tarde, da vida e dos livros, de todos os reinos da ciência, era para ele quase que somente cor e meio de expressão; mesmo a filosofia de Kant foi adotada por ele, antes de tudo, como um extraordinário instrumento retórico, com que acreditava pronunciar-se ainda mais claramente sobre essa imagem: como lhe servia para um mesmo fim, ocasionalmente, a mitologia budista e cristã. Para ele, havia somente uma tarefa e cem mil meios para resolvê-la: um sentido e inúmeros hieróglifos para exprimi-lo [...] (NIETZSCHE, 2014, p. 97; grifos do autor).

Esse mestre se consagra como gênio pelo fato de seus seguidores mais do que poderem se libertar de todas as imposições externas – eles têm, conforme o que aprenderam, a obrigação

---

[24] O aforismo do poeta Píndaro "Torna-te quem tu és" é uma inspiração para Nietzsche em toda sua ideia de formação e educação, já aparecendo de maneira embrionária no primeiro capítulo da terceira *Extemporânea*. Isto é, o homem que não quer se igualar à massa deve buscar, a partir de sua autonomia e formação, seus caminhos próprios. Logo, o essencial em toda formação é o desenvolvimento daquilo que é mais próprio e singular; toda educação genuína é uma autoeducação em último nível. Além disso, o aforismo em questão dá o subtítulo a um dos últimos livros de Nietzsche: *Ecce Homo, como alguém se torna o que é*.

[25] Aqui trazemos a ressalva feita por Rosa Maria Dias em seu livro "Nietzsche educador" de que esse individualismo nietzschiano é – em toda sua obra – algo diferente do individualismo romântico. Pois, neste último, para que se constitua, o indivíduo deve primeiramente se tornar uma individualidade única, diferenciando-se do social e de todos os outros indivíduos, encontrando em si mesmo o "eu" perdido nas profundezas de seu próprio ser. No sentido oposto, a tarefa nietzschiana de "tornar-se o que é" (e que significa que o indivíduo deve distanciar-se do rebanho e da cultura artificial moderna) somente à primeira vista assemelha-se à do romantismo, pois de modo algum o filósofo concorda com esse "eu" perdido que haveria no âmago de cada um. Muito pelo contrário, Nietzsche alerta que esta pretensão de descer ao fundo de si é não somente algo ineficaz como também perigoso, pois, diz ele em *Schopenhauer como educador*: é muito grande o risco de ferir-se de modo que nenhum médico possa encontrar remédio. Ver: DIAS, 1993, p. 68-69.

fazê-lo, desvencilhando-se de todas as instituições da época. Os discípulos estarão aptos, ao fim da formação, a ultrapassar a tentação humana que consiste em sujeitar-se ao seu mestre, imitá-lo e tentar copiar suas atitudes, adotar piamente suas teorias, tomando esse mestre como modelo rígido a ser mimetizado. Por tudo isso, cada aprendiz, ao encontrar um mestre tão singular, irá inevitavelmente perdê-lo, abandoná-lo. O próprio Zaratustra, na filosofia de maturidade, ordena aos discípulos que o esqueçam, deixem-no sozinho, sigam seus caminhos e logrem ser espíritos livres. Desse modo, Nietzsche está honestamente dizendo que não reproduz a filosofia de seus mestres, daqueles que o inspiraram, mas a supera, vai além dela. Neste terceiro texto, ele já anuncia algum tipo de afastamento de Schopenhauer sob a necessidade de "superação do mestre", não obstante o interesse pela filosofia crítica que este último lhe despertara.

Finalmente, na quarta *Consideração – Richard Wagner em Bayreuth –*, Nietzsche também nos apresenta Wagner como um homem extemporâneo, pensador inovador na área estética. Comentando o festival que apresentava óperas e peças wagnerianas na cidade de Bayreuth, nosso filósofo mostra, por meio da análise da obra do compositor, as possibilidades da reformulação artística. Desde o *Nascimento da Tragédia,* Nietzsche buscava na música e na ópera wagneriana o fundamento trágico da arte que servia para a afirmação da vida. Como dito anteriormente, o enaltecimento da vida se dá através do extravasamento da consciência objetiva que a experiência do trágico possibilita, sem ter por norte qualquer racionalismo teórico. Em harmonia com essa perspectiva, temos na obra de arte wagneriana a possibilidade de resgatar o estético e o trágico na modernidade: arte e vida convergem. Wagner é o paradigma da obra de arte total por aproximar a música das demais artes de encenação: o teatro, o coro, a dança e o drama. Ele não apenas tem sua referência na tragédia ática, mas ainda coloca a possibilidade de o artista transformar-se na grande experiência de seu ofício. Para isso, é necessário mudar o próprio modo de percepção: se o ideal do artista revolucionário pulsa na obra wagneriana é porque exige o esforço de uma nova interpretação a respeito da vida. Richard Wagner é, por assim dizer, o dramaturgo que mais levou a cabo as pulsões características do dionisíaco. A partir da experiência trágico-dionisíaca entre arte e vida, poder-se-ia vencer o filisteísmo da cultura e a erudição vazia[26]: "Se algo diferencia sua arte [de Wagner] de toda arte dos tempos modernos, este algo é não falar mais a linguagem própria à cultura de uma casta, passando a

[26] O afastamento de Nietzsche e suas decepções com relação a Wagner aparecem substancialmente nas obras de maturidade.

ignorar completamente a oposição entre gente culta e gente inculta. Sua arte se contrapõe, assim, a toda cultura do Renascimento, que até agora havia envolvido a nós, homens modernos, em sua luz e em sua sombra" (NIETZSCHE, 2000, p.162; tradução nossa).[27]

E) Relação entre História e Vida; crítica ao sentido histórico

Na Segunda Consideração Extemporânea, sob o título de *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, o pensamento proposto por Nietzsche executa uma crítica da razão precisamente histórica de seu tempo para, assim, definir os limites de perigos e benefícios que a história pode trazer à vida: eis a filosofia que pretendia de fato *agir* contra a virulência de um historicismo ameaçador da vitalidade de uma nação. Para começar a pensar a filosofia da história em Nietzsche, é preciso recorrer a essa segunda consideração tão ambígua e cheia de tensões. Há aqui, mais do que nas outras *Considerações*, um afastamento ainda maior da filosofia de Schopenhauer – um mestre, claro, a ser superado. Nietzsche convida seus leitores a todo momento a "lançar um rápido olhar para a nossa época"! (NIETZSCHE, 2017a, p.65), atitude fundante de toda a sua filosofia tardia. Além disso, abandona o campo estético-ético d'*O Nascimento da Tragédia* para pensar a *vida*[28] e passa a pensá-la agora em termos *valorativos.* Analisando a filosofia da história de Nietzsche na II *Consideração*, Kaufmman nos diz: "In the second and third *Meditation* […] he is taken to the point where he begins to realize the inadequacy of his early philosophy" *(*KAUFMANN, 1965, p.142). Anthony Jensen (2013), por sua vez, afirma que a segunda consideração estaria ainda mais próxima do texto não publicado e não finalizado *Sobre Verdade e Mentira* do que de O *Nascimento da Tragédia* no que concerne às preocupações filosóficas.

Diferentemente de como fora abordada em seu primeiro livro publicado, a noção de *vida* na *Segunda Extemporânea* não é mais tratada nos termos de uma pulsão artística do apolíneo e do dionisíaco, essência originária da natureza. Agora, vida está diretamente relacionada à cultura,

[27] "Car s'il est un trait par lequel son art se démarque de tout l'art des temps modernes, c'est qu'il ne parle plus le langage propre à la culture d'une caste, qu'il ignore superbement l'opposition entre gens cultivés et gens incultes. Son art s'oppose ainsi à toute la culture de la Renaissance qui nous a jusqu'à présent enveloppés, nous, hommes modernes, de sa lumière et de ses ombres."

[28] O conceito de Vida no jovem Nietzsche ainda não está formalmente presente como Vontade de Potência. No primeiro momento da filosofia nietzschiana, o autor já confere grande importância ao caráter afirmativo da vida (ainda que sob o pano de fundo trágico). De qualquer modo, exploraremos mais à frente o conceito de vida que – no jovem Nietzsche e na Segunda Extemporânea – está ligado à saúde de uma cultura, de um povo e dos indivíduos.

à unidade estilística da arte presente em um povo e, consequentemente, em indivíduos verdadeiramente bem formados. É, por exemplo, o estilo de uma obra de arte que a organiza e une que deve inspirar povos e indivíduos a hierarquizar e classificar a multiplicidade caótica dos conhecimentos para formar suas características próprias. Mas, para além da letra do texto, fica o questionamento: não seria essa forma organizadora de um estilo do povo a dimensão do impulso artístico apolíneo? Não estaria Nietzsche abandonando certa essência primeva para dar lugar apenas ao questionamento com relação ao que os homens podem e devem conhecer na aparência (apolínea) de maneira comedida? Ensaiaremos respostas para tais perguntas ao fim desta dissertação.

Ao criar um critério do que deve ser cultura e sobre qual a maneira mais saudável de vida (não no sentido biológico, mas sim no de unidade estilística) para um povo, Nietzsche pôde fazer a crítica do exagero teórico de seu tempo para então pensar usos profícuos da história. Ou seja, é a partir da força plástica do presente que está nos homens e nos povos que é possível utilizar o passado em sua dimensão criadora do novo, permitindo que no presente seja formada de fato uma cultura, e não um mero "saber" sobre a cultura. Para tanto, é imprescindível que os jovens sejam de fato bem instruídos e formados, que não se sobrecarreguem de conhecimentos vazios, que aprendam o necessário e também o modelo que servirá de inspiração para AÇÃO:

> A cultura de um povo [...] é unidade do estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo; essa designação não deve ser mal-entendida como se se tratasse de uma oposição entre barbárie e belo estilo; o povo a que se prescreve uma cultura deve ser, em toda efetividade, apenas uma unidade viva [...] Quem quer incentivar e fomentar a cultura de um povo incentiva e fomenta [através da formação] essa unidade superior e contribui com a aculturação moderna em favor de uma cultura verdadeira (NIETZSCHE, 2017a, p.69).

Se ainda é um paradigma nesta *Segunda Consideração*, o mundo grego antigo serve para fazer uma crítica e promover uma reflexão sobre seus contemporâneos. Estudioso da antiguidade, Nietzsche mantém com ela uma relação diferente da dos especialistas e cientistas modernos: sua visão não é a de imitação pura do passado, muito menos a de conhecimento vazio ou erudição; ao contrário, ele quer buscar o caráter exemplar das experiências do passado, pensando que é possível fazer história e examinando o *valor [Werth]* que aquele modelo tem – o passado não é simplesmente um *fato*, ele exprime valores. É o "possível" do passado que mostra aos homens ser factível criar o novo e a unidade viva/estilística de um povo. Um dos pontos

principais deste opúsculo é mostrar que a história é algo a ser considerado e está para além do estatuto de ciência pura; não é um inventário no qual devemos colecionar registros, mas sim nos permite produzir efeitos e ações no tempo presente e também futuro.

A *Segunda Extemporânea* buscava traçar os limites para a razão histórica a partir de seus efeitos sobre a vida e suas implicações sobre a cultura de indivíduos, povos e épocas. Na medida em que a história não pode mais ser um fim – como se dominasse e submetesse a vida –, deve ser, sim, um meio produtivo à vida, sem excessos: "A cultura histórica é apenas em consequência de uma nova e poderosa corrente vital, de uma cultura em transformação, por exemplo, algo salutar e alvissareiro, portanto apenas quando dominada e conduzida por uma força superior, e não quando domina e conduz." (NIETZSCHE, 2017a, pp.44-45). O filósofo crítico é, assim, um médico, e seu paciente é a cultura; sua crítica não produz critérios epistemológicos, e sim o que podemos chamar de preceitos "mais saudáveis". Por meio da afirmação de que não há nenhuma verdade exterior ao poder plástico de formulação do presente e da ação imediata, Nietzsche anuncia no prefácio que essa dimensão de criar um presente crítico através do que resta do aprendizado das experiências passadas está evidente em sua própria filosofia: "[...] e que eu, somente na medida em que sou pupilo de uma época mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas." (NIETZSCHE, 2017a, p.31). Do mesmo modo, então, pensar a história em Nietzsche passará pelas questões: em que medida a história é uma atividade própria do homem? Em que sentido seu valor, quando visto a partir da vida, tem um caráter positivo?

Embora os argumentos de Nietzsche acerca da história, neste texto, reúnam muitas tendências e correntes como se se tratassem da expressão de um mesmo fenômeno, em linhas gerais, quando trata da história como *Historie*, o filósofo visa à tendência dos historiadores modernos – os alemães de seu século – de transformar todo fenômeno histórico em conhecimento científico. Já quando analisa a História como *Geschichte*, ele apresenta uma variedade de formas pelas quais a história se manifesta, e uma delas é a da filosofia da história universalizante, propagada principalmente por Hegel e Hartmann. Para nosso autor, ambas são fenômenos do mesmo espírito de época, por isso ele mistura as duas expressões a todo o momento: *Geschichte* e *Historie* confundem-se. Ainda assim, fica fácil identificar aí duas correntes históricas criticadas, a do positivismo e a da filosofia da história. Nietzsche buscará pensar a história em uma terceira via, a de retirar do conhecimento histórico – que advém da

experiência humana a partir da consciência do tempo – seus melhores usos, combinados de diversas formas para então fazer crescer homem, vida e cultura.

F) Memória, esquecimento e tempo

Nietzsche inicia seu texto por diferenciar a experiência com relação ao tempo entre homem e animal. Abre o primeiro capítulo com a descrição de um rebanho a pastar; para ele, os animais não partilham da experiência do tempo, vivendo um dia após o outro sem ao menos se dar conta disso. O que parece de fato importar a cada elemento do grupo é unicamente o momento presente no qual ele "come, digere e descansa" (NIETZSCHE, 2017a, p.33), experimentando apenas as sensações fugazes de prazer e desprazer. Ao voltar seu olhar ao rebanho, o homem sente desgosto e inveja, pois, ao contrário do que ocorre com o animal, sua existência não se dá sem a *lembrança* ou sem a *memória* – ele experimenta o real através da repetição do acontecer [*Es war*], ao passo que rebanho não diferencia o que é "ontem" e o que é "hoje". Segundo nosso autor, a paz que o animal experimenta em determinado instante não é atormentada pelo que já foi, uma vez que ele jamais poderia se distanciar reflexivamente do agora. Um animal desconhece qualquer distinção temporal, pois seu acesso ao "real" não possui a marca da temporalidade; ele se liga ao presente tão somente por aquelas sensações de prazer e desprazer. Nesse tipo de relação, os fenômenos se tornam dispersos e iguais; diferentemente do que ocorre com os homens, o "a-histórico" é a realidade da qual participam os animais. Podemos utilizar uma anotação póstuma da mesma época da escrita das *Extemporâneas* para compreender como o homem articula sua experiência racionalmente e de forma oposta ao animal:

> Nuestro entendimiento es una fuerza de superficie, es superficial. A eso se le llama también "subjetivo". El entendimiento conoce mediante conceptos: eso quiere decir que nuestro pensamiento consiste en clasificar, en etiquetar. Por lo tanto, se trata de algo que se reduce a una arbitrariedad del hombre y no a la cosa misma. […] ¿Cuál puede ser el fin de una tal fuerza de superficie? Al concepto le corresponde en primer lugar la imagen, las imágenes son pensamientos primordiales, es decir, las superficies de las cosas resumidas en el espejo del ojo. La imagen es una cosa, la operación aritmética otra. ¡Imágenes en el ojo humano! ¡Esto es lo que domina todo ser humano: desde el ojo! ¡Sujeto!" (NIETZSCHE, 2008b, p. 360/FP 1872-1873, 19[66]).

Ora, as sensações humanas não são fechadas em si mesmas ou, se se concorda com Kant,

“se todo conhecimento se inicia *com* a experiência isso não prova que todo ele derive *da* experiência” (KANT, 2010, p.36). Nosso conhecimento de objetos da experiência se origina na intuição, e os conceitos do entendimento descobrem seu conteúdo nas representações espaço-temporais. A experiência da realidade do sujeito, também humano, se dá conceitualmente na intuição, extrapolando meras “sensações” e dando início à atividade cognitiva. Portanto, para o homem é inevitável lembrar, pois em primeiro lugar sua relação com a efetividade é outra: ele cria cultura e conhecimento (conceito) visando, no limite, prolongar sua existência.

Em outro fragmento póstumo à época, Nietzsche transcreve o poema “Canto Noturno do pastor na Ásia”, de Giacomo Leopardi, que servira de inspiração para tal discussão: “Ah, como te invejo!/ Não apenas porque pareces livre/ De quase toda dor/ Labuta, perda, o pior temor são esquecidos no instante/ Mais ainda porque o fastio nunca te tortura! [...]” (NIETZSCHE, 2008b, p.522/FP 1873, 29[98]). Apesar de se orgulharem e se beneficiarem de sua memória, os homens também devem almejar a circunscrição do animal no imediato, uma vez que esse não conhece a finitude e, por isso, é verdadeiramente feliz. Se quiser fugir da melancolia que sua condição temporal impõe, o homem deve olhar para a felicidade do animal de maneira cínica, desejando-a enquanto um *ethos*, tendo em vista que ele jamais poderá atingi-la de fato. Vale ressaltar que Nietzsche não está propondo aqui um retorno à natureza, muito pelo contrário: a todo momento ele enfatiza que o homem é um ser temporal e histórico, e a condição totalmente a-histórica do animal jamais será atingida em qualquer instante pela humanidade. Como “parente do animal”, o homem possui, sim, a faculdade do esquecimento – que obviamente não é total, nem tão forte quanto a lembrança. Se o homem tem a característica distintiva de lembrar, que o animal não possui, isso não quer dizer que não seja capaz, em alguma medida, de esquecer: o a-histórico seria um desdobramento do histórico mesmo. Nesse sentido, nos diz o próprio Nietzsche:

> Pensem num exemplo extremo de um homem que não possuísse a faculdade de esquecer, que fosse condenado a ver um devir em tudo: ele não acredita mais no seu próprio ser, não acredita mais em si, vendo tudo fluir de um ponto móvel a outro e se perdendo nessa correnteza do devir; por fim o íntegro discípulo de Heráclito, ele quase sequer ousará a apontar o dedo. A toda ação pertence o esquecimento: assim como pertence à vida de todo organismo não somente a luz, mas também a escuridão (NIETZSCHE, 2017a, p.36).

O homem jamais poderá abandonar sua historicidade, no entanto é capaz de amenizar efeitos maléficos dela decorrentes. A memória aqui tem o objetivo de questionar o papel da

história na modernidade; tratando da memória, Nietzsche quer chamar atenção para a possibilidade, quase inconsciente no homem, do esquecimento. O problema não é a condição negativa apenas do lembrar, mas sim a exacerbação e o exagero da memória – que também é virtude do homem e agora fica hipertrofiada pela falta de balanceamento com a medida (limitada para o homem) do esquecer.

Fundamental para tal discussão é fazer uma digressão com relação à especificidade do problema do tempo em Nietzsche. Em sua produção primeva, o filósofo estaria, não sem ambiguidades mais uma vez, filiado à tradição kantiana do idealismo transcendental. Apoiado em Schopenhauer, Nietzsche pensa tempo e espaço como determinações ou categorias ideais que, para serem representadas, dependeriam da intuição subjetiva a priori – buscando, portanto, restaurar a eternidade do tempo através do mito. Todavia, concordamos com a tese de Eduardo Nasser[29] de que a partir de 1873, na obra não publicada "A filosofia na idade trágica dos gregos", Nietzsche já começa a reconhecer a irrefreável realidade do tempo e do vir a ser, o que fica de certo modo implícito nesta *Segunda extemporânea*. Acreditamos, como mostrado diversas vezes, que as *Extemporâneas* também façam parte da crise "metafísica" de Nietzsche e de sua passagem ao realismo. Veremos, mais adiante, que nosso autor colocará como necessária a medida do supra-histórico pensado como o olhar voltado para o eterno da arte, porém no sentido de esse meio supra-histórico refrear um pouco os poderes avassaladores de um devir – e que, embora tenha medo do caráter letal deste vir a ser, ele o está admitindo também: "*as doutrinas do devir soberano*, da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da ausência de toda diferença cardinal entre homem e animal, *doutrinas que tomo por verdadeiras mas letais* [...]" (NIETZSCHE, 2017a, p.128, grifo nosso). Para o Nietzsche maduro, há apenas o vir a ser em sua imediaticidade; sua "ontologia" está fundada apenas no devir, não existindo dicotomia entre ser e vir a ser, pois a única efetividade é a mudança. Os conceitos não dão conta do caos real do vir a ser (exploraremos essa temporalidade no próximo capítulo).

Voltando à concepção do a-histórico, ele emerge, de acordo com nosso autor, como um contraponto ou como um manto protetor aos exageros da doença histórica de sua época. A forma

[29] Cf. NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir a ser*, São Paulo: Edições Loyola 2015, p. 45: "Nietzsche passa a ocupar-se, por volta de 1873, com as dimensões defeituosas do argumento que abastece a teoria da idealidade do tempo, mais especificamente a teoria kantiana da idealidade do tempo, seguindo, assim, nomes como Lambert, Mendelssohn, Schultz e, mais diretamente, Spir. Nietzsche passa, então, a assumir não só que o tempo é uma evidência factível para se reconsiderar a plausibilidade do realismo, mas também que o tempo é o eixo fundamental e praticamente exclusivo desse realismo".

como a história era encarada demonstra uma concepção defeituosa de história já que, ao mesmo tempo em que o homem precisa da história para viver, o excesso de história pode ser nocivo à vida. Uma das consequências dessa crítica é que, em contrapartida a uma alta valorização da memória, o esquecimento acaba se tornando uma das condições mais saudáveis à vida humana. Isso quer dizer que, à medida que o homem a transforma em um grande repositório de épocas, histórias e costumes de todo tipo, a memória vai gradualmente se degenerando. Pelo fato de possuir o passado como um elemento constitutivo do presente, o que resta ao homem é a "capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu que o homem se torna homem." (NIETZSCHE, 2015, p.30). Porém, há um grau de "ruminação" do sentido histórico pelo qual homens, povos e culturas sucumbem. Nosso autor deixa explícita a necessidade do esquecimento tanto quanto a de história à medida que concluímos experiências passadas e, a partir delas, somos jogados para frente rumo a outras. Assim, a memória tem um papel negativo quando retém os homens no passado, não os deixa viver o presente e fecha as portas para o novo. Nietzsche quer um tempo que libere para a vida e para a ação.

A cultura de sua época, que produz conhecimento rapidamente em larga escala, não permite que esse conhecimento seja de fato absorvido e analisado por aqueles a serem "formados". No interior dos homens modernos "está a sensação daquela cobra que engoliu um coelho inteiro e então descansa tranquilamente ao sol e evita qualquer movimento [...]" (ibidem, p.68); esse empanturrar-se não dá lugar a qualquer tipo de ação ou de movimento realmente transformadores, pois os indivíduos estariam ocupados com a assimilação excessiva. Ante a incapacidade de refletir de maneira detida sobre o passado, apenas se repete o que aconteceu.

Nos primeiros capítulos, a crítica da história é feita tomando essa disciplina como um domínio específico do saber, uma ciência – como se ela tivesse fundamentos objetivos iguais aos da matemática. Tal modo de conhecimento histórico acaba por instaurar uma contradição no interior do homem moderno, pois ele digere e empanturra-se de conhecimentos sobre o passado ao mesmo tempo em que tenta dar um tratamento frio e objetivo a esse mesmo conhecimento. A contradição, instaurada pela associação entre o consumo descomunal de história e a memória dos homens constrangida a abarcar todas as informações (seu intelecto não é capaz), revela-se em termos de um interior caótico que não corresponde ao exterior pretensamente ordenado. Há um descompasso entre forma e conteúdo no interior da cultura decadente moderna. A crítica

nietzschiana à modernidade passa pelo direcionamento que esta dá ao sentido histórico, isto é, como um sexto sentido ou quase como uma segunda natureza, sem utilizá-lo em favor da vida. Daí a contradição entre exterior e interior. Todo o saber acumulado interiormente não se converte em modelo de ação para a vida. O sentido histórico ficaria completamente neutralizado. Com efeito, cria-se um distanciamento entre vida e conhecimento, teoria e prática – essas esferas não mais se tocam. Os homens passam a viver a partir de um impasse, ficam engessados com relação à vida, sem criar nenhuma nova ação para formação e renovação de uma cultura una e sadia. A partir da história universal e do método histórico, os jovens de sua época passam a ter que se apropriar do acumulado de saberes e diversidade de culturas, restando-lhes uma atitude indiferente e apática.

Para formar o novo e a ação efetiva, deve-se prescindir do esquecimento que a dimensão do a-histórico propicia no rompimento ainda que instantâneo – ou através do momento estético – com o *continuum* inevitável da história e do tempo. O manto protetor do a-histórico serve para fomentar a ilusão que permite ver o que antes não era possível; é propriamente um modo seletivo e transfigurador de construção da realidade. Nietzsche exemplifica tal situação por meio da imagem de uma pessoa que está sendo levada pelos fortes sentimentos de uma grande paixão: nessa situação, passa-se a valorizar em demasia pontos que talvez não merecessem tanto crédito, percebem-se coisas e detalhes que jamais foram percebidos anteriormente, elementos novos passam a ser iluminados. E, do mesmo modo passional, é o homem de ação; seu esquecimento é ativo, tem espaço para ocorrer e permite a verdadeira reflexão: interpreta, cria, seleciona, rearranja a partir dos fatos do passado, acaba escolhendo o que deve ser levado em conta e o que pode ser realmente deixado de lado. Esse indivíduo apaixonado cria certo véu de ilusão que lhe permite "esquecer" ou abandonar aspectos do real num instante para, assim, criar o novo. Sendo o estado passional – afirma Nietzsche, citando o aforismo de Goethe – inescrupuloso, cego a alguns perigos e eventualmente até leviano, acaba sendo também fundador tanto de atos injustos com o passado como igualmente de todo e qualquer ato justo. Todo ato criador, original ou extraordinário requer a libertação das limitações impostas pelo tempo presente, gerando novos caminhos históricos. O homem de ação "conhece apenas um direito, o direito daquilo que agora deve vir a ser." (NIETZSCHE, 2017a, p.40).

O esquecimento ativo permite criar o que Nietzsche chama de *força plástica* "de um homem, de um povo, de uma cultura, quero dizer, aquela força que cresce a partir de si mesma,

de transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, de substituir o que se perdeu e reconstituir a partir de si formas arruinadas" (ibidem, p.37). Tal força não deixa de lado a história – parte daquilo que aconteceu, apropriando-se dele de modo a elaborar perdas e sofrimentos, deixando de lado o que não é necessário, refletindo sobre o que é não é mais importante e, finalmente, retirando do passado o que fortalece e liberta uma cultura. É a força plástica que permite elaborar o que passou, tendo como ferramenta o esquecimento em prol do que virá e formará indivíduos e culturas; a força plástica faz o trabalho completo de digestão, tirando do histórico o que é saudável para o presente e, ao mesmo tempo nos liberando para fazer a história nova.

"O histórico e o a-histórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura" (ibidem, p.38). Ao fazer a crítica de seu tempo, Nietzsche logra argumentar em favor de uma proposta de história e um uso comedido dela. A relação com o passado que propõe não é mais aquela excessiva em memória e conteúdo, que decai na sensação de estar-se empanturrado de impressões das quais é impossível dar conta, mas sim uma busca pelo equilíbrio com o a-histórico, fazendo o uso da força plástica que permite um olhar seletivo e reflexivo ao passado, tomando dele apenas o fecundo para a vida no presente. É a interação entre o histórico e o a-histórico, ou entre memória e esquecimento, entre o conhecimento e a vida, que traz a potência criadora à tona e realça as forças afirmativas da vida. O que fica é que a história se apresentará como útil à vida se servir ao presente e ao passado. Regulada pela força plástica, ou seja, pelo poder que a vida tem de gerar o novo através do velho, a história é uma força cultural elevada quando ela mesma é uma força geradora da verdadeira cultura. De acordo com Nietzsche, determinado povo possui uma cultura autêntica quando suas formações culturais expressam e dão forma a sua natureza e a seus instintos, deixando a vida ter predominância. Assim, a história desligada de tal força e então tornada autônoma – tendo o conhecimento como fim em si mesmo – é instrução que não vivifica e não gera nada. Segundo Foucault, o olhar histórico nietzschiano deve ser "aquele que sabe tanto de onde olha quanto o que olha" (FOUCAULT, 2008, p.30). Seguindo esta chave crítica, o historicismo do século XIX tem uma busca pelo conhecimento neutro e desvinculado da ação para a vida.

Nietzsche ainda insere uma forma distinta do a-histórico e do histórico: a de supra-histórico. Para elucidar tal diferenciação, propõe uma reflexão a ambos os homens, o histórico e o supra-histórico: gostariam de reviver os últimos dez anos de suas vidas? Os dois responderiam

que não, porém por razões opostas. Na busca por evidenciar criticamente o otimismo que cerca a era moderna, Nietzsche afirma que o homem histórico responderia que não desejaria reviver seus últimos anos, alegando que os futuros vinte anos seriam ainda melhores. Nessa resposta, tudo se passa como se o sentido da existência estivesse esclarecido em um *processo* no qual o passado seria justificado no futuro, sendo menor a importância do presente e passado, já que estes estariam submetidos a um sentido maior. Há claramente aqui uma crítica à influência da filosofia hegeliana no pensamento e formações culturais do século XIX, uma vez que esta, a partir da racionalidade, propagaria uma compreensão teleológica da história – ao se crer na racionalidade como característica do processo histórico, conferindo-lhe um sentido, diviniza-se o presente da época moderna enquanto desdobramento de uma necessidade do processo universal; é como se a própria razão tivesse engendrado os acontecimentos conforme determinados fins. Para se distanciar de tal perspectiva, Nietzsche opera uma diferenciação entre interpretação e leitura de documentos históricos que produzem um sentido valorativo e a ideia da história como capaz de desvelar a racionalidade do processo ao qual ela seguiria; esta última seria o desejo moderno de encontrar a "verdade" da história.

É por meio dessa crítica que nosso filósofo insere o parâmetro do supra-histórico para avaliar o conhecimento; o propósito é apoiar o conhecimento em seu *valor [Werth]*, e não em sua *verdade*. Assim, o homem supra-histórico responderia que não quer reviver os últimos dez anos por não ver nenhuma incompletude no passado e muito menos no presente. Para esse homem, o mundo estaria completo e não teria nada a atingir, tampouco haveria alguma jornada a completar – cada instante possui sua singularidade, bem como seu ensinamento. Não acreditando que a marcha histórica trará salvação, esse indivíduo não vê necessidade de reviver o passado, e pergunta: o que dez novos anos poderiam ensinar que dez anos passados não puderam!" (ibidem, p. 42). Diriam ainda os supra-históricos: "[...] o passado e o presente são uma e mesma coisa, ou seja, em toda multiplicidade, são tipicamente iguais e, como uma onipresença de tipos perpétuos, são uma imagem paralisada e de significado eternamente idêntico" (ibidem, p.43).

O supra-histórico reflete o valor da história; sem reconstituir os acontecimentos como submetidos ao sentido do processo, quer encontrar o que chama de tipos indestrutíveis: obras, criações originais e feitos singulares que foram capazes de produzir efeitos que ultrapassam o contínuo do tempo. A saída supra-histórica tenta refrear os efeitos quase incontornáveis da temporalidade. Se no supra-histórico passado e presente são o mesmo, isso se dá porque têm a

história como algo exemplar; é nos grandes momentos modelares do passado, de profunda transformação, que os homens conseguiram se reinventar a partir de sua criação estética. Todos os momentos que suscitaram o nascimento de monumentos na história são considerados em seu valor, destacando a singularidade e a força daquilo que se repete, transformando o acontecimento não em uma parte do processo, mas sim em grande símbolo. Diante de infinitos fatos, interessam aqueles que conservam o caráter de exemplo e monumento humano, inspirando por sua vez a criação de novas obras e monumentos. Na última seção desta *Extemporânea*, Nietzsche acrescenta ao sentido de supra-histórico, mencionado acima, as produções da arte e da religião: "[...] chamo de supra-histórico o poder de desviar a visão do devir em direção daquilo que dá à existência o caráter de eternidade e identidade, a *arte* e a *religião*." (NIETZSCHE, 2017a, p.142).

Entendemos nesta dissertação que o caráter de exemplo que dá identidade ao passado e presente, desviando o olhar ao eterno que deve ser encontrado nos exemplos artísticos ou religiosos, é uma tentativa de Nietzsche de escapar do abismo do devir, visando o que há de comum ou essencial na experiência humana. De qualquer maneira, não deixa de suscitar mais uma ambiguidade e tensão no pensamento jovem de nosso autor: embora assuma a existência e a realidade do devir, quer dele escapar por outros meios.

G) Os três tipos de escrita histórica

Nosso autor reconhece que o homem *necessita* da escrita histórica, isto é, a história corresponde a certas características dos viventes, pois abarca algumas de suas necessidades como indivíduos "atuantes e determinados", "conservadores e reverentes" e, por fim, "sofredores e carentes de libertação". A história é útil para a vida quando corresponde a essas necessidades ao existir em diferentes tipos de apreensão do passado: monumental, antiquária e crítica. Os três tipos servirão à vida e impulsionarão à ação se utilizados apropriadamente e segundo exatamente as necessidades dos indivíduos, sem excessos; do contrário – ou seja, se forem aplicados de maneira excessiva –, apenas prejudicarão os homens. Afirma Jensen: "Nietzsche holds that each of the types of life-serving historiography has as its task the construction of a story about the past, one that is to help its writers and readers existentially as a means of orienting ourselves to our past, present, and future lives" (JENSEN, 2013, p. 83).

Com a história monumental, segundo Nietzsche, percebe-se que a grandeza foi possível e, por isso, nada impediria que viesse a se tornar possível novamente (estando essa ideia muito ligada àquele caráter de "modelo de possibilidade" de que falamos anteriormente). Nosso autor nos dá o exemplo de Políbio, que acreditava que as experiências da história política prepararíam um homem de ação para o governo de Estado, já que o fariam lembrar-se dos acertos alheios; embora agindo à sua própria maneira, e com o conhecimento de que todos os homens são capazes de atingir seus intentos, ele não deixaria de ter em mente a possibilidade de ser grande mais uma vez. "O pensamento fundamental da crença na humanidade expresso pela exigência de uma história monumental é o de que grandes momentos na luta dos indivíduos formam uma corrente que os une, no decorrer dos séculos, na cordilheira da humanidade; que, para mim, o mais elevado de cada momento há muito ocorrido ainda é vivo, claro e grandioso" (NIETZSCHE, 2017a, p.48). O que de grandioso aconteceu e foi produzido no passado não será repetido, mas coloca a facticidade do novo grandioso ocorrer mais uma vez – enquadra-se, portanto, na necessidade vital dos indivíduos de "atuar e se determinar". O problema está, segundo o autor, em converter em exemplo o que fora monumentalizado, correndo-se o risco de transformá-lo em uma ideia sedutora e, com isso, fazendo com que venha a perder seu caráter extraordinário em função de algo meramente regulamentado, a ser copiado.

O tipo antiquário – o mais perigoso, mas que mesmo assim deve ser contrabalanceado com os outros – refere-se a engrandecer, venerar e conservar a existência e seu sentido justificado, à delimitação de um horizonte e à identificação apaixonada por aquilo que a ciência trataria de transformar em "objeto". O sentido antiquário de um povo consiste em dar ao passado exagerada importância: conservar como em um museu tudo que faz referência a raízes e ancestrais, além de venerar, manter guardados e conhecer todos os costumes e valores antepassados. Seriam virtudes que se perdem sempre que caem na indiferença que transforma todo resquício em algo digno de ser repetido. Como o instinto de conservação pode aniquilar o impulso criativo, a história passa a ser uma necrofilia e, em lugar de conservar, seu uso excessivo e solitário mumifica, quando na verdade ela deveria ser usada em pequenas doses em conjunto com os outros tipos de escrita histórica. O problema da história antiquária seria que "Ela só sabe *preservar* a vida, mas não a produzir; por não possuir nenhum instinto divinatório para o devir – como possui, por exemplo, a história monumental –, ela sempre o subestima. Assim, ela impede aquela decisão forte pelo novo, assim ela lamenta o homem de ação, que, como aquele que age,

sempre deve e terá de ferir qualquer piedade.” (NIETZSCHE, 2017a, p.61).

Quanto ao modo crítico, ele é fundamental na medida em que rompe com o tradicionalismo mórbido do antiquário e exige que se crie algo novo. O horizonte que ameaça o antiquário precisa ser gerado pelo crítico, que coloca o passado em um tribunal a serviço da vida criadora que deseja a si mesma. Assim, a história crítica exige a coragem de romper com tradições milenares ou ideias preconcebidas da modernidade; é o empreendimento nietzschiano por excelência em toda sua filosofia, que obviamente precisa dos outros modos históricos para existir. A injustiça e a desmedida do passado precisam perecer; contudo, vale dizer que a história crítica não é simples negação do passado, e sim libertação das amarras impostas por ele – ou ainda, um antídoto à aceitação pura e simples do passado e de seus valores. Diz Nietzsche: “Pois lá onde somos resultado de gerações anteriores, somos também resultado de seus desvios, paixões, erros e até mesmo crimes; não é possível se livrar dessa cadeia. Se condenarmos aqueles desvios e nos tomarmos como libertos deles, isso não elimina o fato de que dele descendemos.” (NIETZSCHE, 2017a, p.63).

Vemos que assim como toda maçã tem seu verme, diria nosso filósofo, cada tipo de história tem seus benefícios e malefícios para a cultura. Também é necessário não perder de vista que cada tipo é combatido em seu veneno pela intervenção de um dos outros tipos. Nenhum deles possui precedência ou maior destaque para Nietzsche: são na verdade complementares.

H) Diálogo com Jacob Burckhardt e ressonâncias na II Extemporânea

Os primeiros contatos entre Nietzsche e Burckhardt se deram na Universidade da Basileia, aonde Nietzsche fora lecionar filologia clássica. Apesar da diferença de idade entre ambos e de Burckhardt já ser um professor de história consagrado, os dois se admiravam intelectualmente. E como Nietzsche dedicou parte de seu tempo a assistir às aulas de história ministradas pelo prestigiado professor, ele e Burckhardt tiveram a oportunidade de debater ideias e, principalmente, conversar sobre a civilização grega (ANDLER, 2016). Independentemente das boas relações pessoais, da concordância de ideias e da correspondência que ambos mantiveram, pretendemos examinar filosoficamente como os estudos históricos de Burckhardt aparecem especificamente na *Segunda Consideração Extemporânea*, a partir da análise do texto buckhardtiano *Reflexões sobre história*, que possui em seu título original a mesma palavra que

Nietzsche utiliza nas suas *Betrachtungen.* Os dois autores tinham por meta considerar, refletir e não fechar definições – vê-se isso não somente por Burckhardt ser citado nominalmente no opúsculo nietzschiano (NIETZSCHE, 2017a, p.58), mas também, e sobretudo, pelo fato de diversas ideias gerais do historiador estarem na base da criação do filósofo. Mais uma vez, sublinhamos que não se trata de uma influência direta: Nietzsche se reinventa e cria sua noção própria de história a partir da de seu mestre.

Nietzsche via a história de modo distinto do que estava "na moda" nos estudos acadêmicos do século XIX, sentindo-se pouco confortável com as opiniões de seus colegas sobre o tema, e Karl Löwith nos relata que o mesmo se dava com Burckhardt. "Por último, Burckhardt rejeitou as interpretações teológicas, filosóficas e socialistas da história, reduzindo consequentemente o sentido da história à continuidade, sem princípio, progresso ou fim" (LÖWITH, 1991, p.194). Nos escritos de Burckhardt, veem-se inúmeros afastamentos tanto do hegelianismo quanto da ciência histórica; o que ele estudava e almejava com respeito ao estudo sobre a história deveria estar claramente afastado das "filosofias da história", uma vez que, no seu entender, não seria possível imputar qualquer finalidade ao processo histórico. Por não ser filósofo, Burckhardt não apresenta argumentações e teses conceituais, oferecendo mais indicações de seus pressupostos. Quanto à ciência histórica, a discordância em relação a ela se dá pelo fato de Burckhardt ver a história, assim como a literatura, como uma arte a ser aprendida; para ele, ambas as disciplinas teriam o poder de agradar e enaltecer o espírito, o que pode ser constatado conferindo-se seu livro quase poético *A cultura do Renascimento na Itália*. Seu interesse não estava no acúmulo historiográfico de narrativas e fatos; mais lhe interessavam aqueles episódios "monumentais", que evocavam a grandeza humana e marcaram uma época, visto que a história não está isolada da cultura. Em harmonia com o pensamento de Nietzsche, Burckhardt entendia a história como uma força verdadeiramente formativa de indivíduos, concepção de que nos informa nos objetivos de *Reflexões sobre a História*:

> Não é nosso propósito elaborar um guia para os estudos históricos, no sentido erudito que se empresta a esse termo, mas sim fornecer indicações para o estudo do elemento histórico nas diversas esferas do mundo intelectual. Salientamos ainda que renunciamos a qualquer sistematização, não é nossa ambição formular ideias sobre a História mundial, satisfazemo-nos com observações genéricas da História, em tantas direções quantas possíveis. Fique bem claro que não nos propomos absolutamente a fazer uma filosofia da história (BURCKHARDT, 1961, p.10).

Para começo de discussão, Burckhardt tinha a filosofia de Hegel como um tanto problemática, em virtude de esta promover uma reflexão sobre o mundo e a existência utilizando a razão como único critério a comandá-los, uma vez que esse pensamento preconiza que a História "universal" é participante de um processo evolutivo do espírito – por sua vez racional e necessário – que se realizaria em todo o mundo. Diria Hegel, na leitura de Burckhardt, que essa História universal seria um processo em que a consciência chegaria a sua própria significação, ou seja, estaríamos numa marcha cuja finalidade é a liberdade dos povos. De sua parte, o historiador argumentará que "[...] não fomos iniciados nos desígnios da sabedoria eterna e portanto não a conhecemos. Esta audaz antecipação de um plano mundial conduz a erros por partir de premissas errôneas" (BURCKHARDT, 1961, p.11). Sem argumentações extensas, Burckhardt não parece convencido da ideia de que um Espírito Absoluto determinaria a história, alegando que tais teorias necessitariam ser ainda mais bem estudadas.

Para ele, um dos primeiros pontos de partida equivocados da filosofia hegeliana seria a estruturação de uma percepção temporal em termos cronológicos – um dos perigos que levam à enganosa universalização da história e, assim, menosprezam profundamente as particularidades dos acontecimentos, levando ao pressuposto de que a história tenha certa completude a se realizar com a fundação de Estados. Em outras palavras, tudo se desenrolaria como se a época em que se vive fosse a culminação de todas as épocas passadas, e assim por diante. Burckhardt não concorda com que o passado seja considerado apenas pelo ponto de vista do futuro; na sua visão, este possui um significado em si mesmo que somente de maneira secundária se liga aos homens do presente e ao futuro; desse modo, seria impossível delimitar as origens ou mesmo os estágios finais de uma determinada cultura, uma vez que a humanidade constitui um todo indivisível. Ao contrário dos hegelianos – que olham para o tempo cronologicamente e pelas diferenças entre épocas –, a premissa de Burckhardt se apoiará no próprio homem e no que se repete de grandioso na história, desconsiderando que a história seja uma "evolução": "Nosso ponto de partida é constituído pelo único elemento invariável e que consideramos passível de ser analisado: o ser humano, com seu sofrimento, suas ambições e suas realizações, tal como ele é, sempre foi e será [...] Nós, porém, levamos em consideração os elementos que se repetem, os elementos constantes, típicos, considerados sob o ponto de vista de sua analogia com a nossa natureza [...]" (ibidem, p. 12).

Por conseguinte, o que interessa a Burckhardt é fazer uma pesquisa histórica que leve em

consideração principalmente as dificuldades e as realizações humanas e o que permanece no tempo. Desse modo, para o historiador pouco importa uma perspectiva individual; seu trabalho pressupõe sempre uma tensão entre a obtenção de um conhecimento objetivo e a dimensão subjetiva que espelha intenções (incontornáveis), a qual interferiria numa pesquisa cuja meta é buscar permanências. O próprio "individualismo" desembocaria na crença no progresso, pois dele decorreria a ideia de que a época "atual" ou "a nossa" seria melhor do que as passadas. Além disso, o egoísmo e o anseio por viver da melhor maneira possível fazem com que os homens se enganem ao pensar que momentos e povos passados foram *necessários* ou instrumentos para chegarmos até aqui. Por tudo isso, criam-se grandes expectativas e esperanças com relação ao futuro: é como se os homens mirassem apenas o progresso que chegará e a expectativa se resumisse à terra prometida do amanhã, originando sempre a falsa necessidade, a partir do caminhar da história, de se prever e se calcular o imponderável do acontecimento vindouro. Desse modo, tanto presente como passado são diminuídos, já que há tão somente a relação unilateral com o tempo esperado; Burckhardt dirá que, assim como para um indivíduo não seria produtivo conhecer a data e ocasião de sua morte, também para a humanidade jamais seria desejável um conhecimento prévio sobre o futuro. Vejamos as palavras do autor:

> [...] logo que a História se aproxima de nosso século e de nossa excelentíssima pessoa, passamos a achar tudo "mais interessante", ao passo que, na realidade, somos nós que "estamos mais interessados". A isso acrescente-se a inescrutabilidade do futuro, tanto no que diz respeito ao destino do indivíduo como ao destino global. Apesar disso, continuamos a fixar nosso olhar nessa região ignota, ligada por inumeráveis elos ao passado, de uma maneira que nos parece clara e evidente, sem que, no entanto, a possamos seguir (BURCKHARDT, 1961, p. 18).

> Nosso egoísmo tão profundamente arraigado em nosso espírito e tão ridículo considera felizes as eras que correspondem a nossos anseios e ao nosso temperamento, enaltecendo as forças e os homens de épocas passadas que possibilitaram o conforto de nossa existência atual. Procedemos como se o mundo e a História existissem meramente em função de nossas sagradas pessoas, assim, cada um de nós imagina que a sua época é o apogeu de todas as épocas precedentes e não, como acontece realmente, uma de inúmeras ondas que se sucedem no tempo (ibidem, p. 261).

Nietzsche procede com a mesma crítica à noção de progresso dos "homens históricos", que seriam tanto os hegelianos quanto os cientificistas; assim como Burckhardt, acredita que a

relação destes últimos com o passado é instrumentalizada por uma visão que tem por finalidade apenas o futuro, deixando de viver o presente e paralisando a ação. De qualquer forma, esses "homens históricos" conseguem comungar do que há de comum e monumental em diversos feitos e obras ao longo da história; é como se essa perspectiva fosse inclusive otimista por crer num "desvelamento" do sentido do processo histórico, atingindo sempre a melhor finalidade realizada. Diz Nietzsche na *Segunda Consideração*: "Esses homens históricos creem que o sentido da existência sairá à luz paulatinamente no decurso de um *processo*; por isso eles só olham para trás, a fim de entender o presente pela consideração do processo até o momento, e aprendem a desejam ansiosamente o futuro." (NIETZSCHE, 2017a, p.42).

Há outras duas noções semelhantes no pensamento desses autores com relação à interpretação da história, ambas caminhando lado a lado: grandeza e criação artística. Na visão de Burckhardt, seria comum aos homens consideraram grandiosos indivíduos do passado que nos trouxeram grandes males ou cujas personalidades não seriam tão admiráveis assim; projetando nossa pequenez em outrem e buscando alimentá-la, confundimos grandeza com detenção de poder e seguimos os piores exemplos. Por outro lado, em seu entendimento as ações de homens grandiosos ressoam em todos os períodos da história, ultrapassando épocas: eles inspiram por suas grandes obras intelectuais e morais, deixam sua marca na história e configuram exemplos notórios; colocando em jogo a eterna possibilidade da produção humana, realizam algo tão valioso para a humanidade que se tornam singulares, como se tomados pela afeição à vida e suas potencialidades. "Só é único e insubstituível o homem que dispuser de forças intelectuais e morais extraordinárias, cuja atividade se reflete sobre uma coletividade, isto é: sobre povos e culturas inteiros ou até mesmo sobre toda humanidade" (BURCKHARDT, 1961, p.215). Artistas, poetas e filósofos são considerados homens de grandeza por excelência pelo fato de produzirem obras únicas, impossíveis de serem repetidas e que mudaram o rumo da história humana. A concepção atual de mundo se deve a essas produções monumentais, que captaram o espírito de seu tempo e o transmitiram a toda a humanidade. Porém, assinala o mestre de Nietzsche, os grandes homens não se restringem a esses três tipos: "Devem ser incluídos na categoria de filósofos todos aqueles que veem a vida de maneira tão objetiva que parecem pairar acima dela, documentando essa sua *Weltanschauung* transcendente em observações formuladas sobre os mais diversos assuntos" (ibidem, p.221). Ora, a grandeza não é exclusividade de uma elite intelectual – qualquer homem dito comum que veja na vida possibilidade sem limites de

criação e produção humana, deixando igualmente um legado ético para humanidade, também faz história

Quem quer que seja tomado pela vida e nela veja uma eterna possibilidade do vir a ser e de criação também é para Nietzsche um grande homem. No texto nietzschiano, homens que tenham passado por ricas experiências podem fazer história ao reconhecer que a vida é esse *pathos* da possibilidade, da afirmação de si própria e reiteração do vir a ser; quando se vê na vida tal potência, temos grandes obras de artes e do pensamento humano. É interessante notar que ambos os autores discordariam da época moderna, que vê grandeza nos estadistas e generais; aliás, e ainda que utilizem terminologias diversas, os dois concordam que a potência criadora da vida se expressa na arte. Desse modo, a história humana pode ser entendida através da arte, já que ela é um dos meios pelo qual os homens deixam suas marcas, entrando no instante extraordinário da experiência de criação.

Nesta seção, quisemos ressaltar mais as similitudes entre os pensamentos de Nietzsche e Burckhardt a fim de indicar a inspiração nietzschiana de suas reflexões sobre a história. Mas o fato é que o *métier* do historiador e o do filósofo tomam rumos divergentes – muitas vezes, vemos em ambos modos de apropriação completamente diferentes e difíceis de serem comparados. Em Burckhardt, a maneira de tratar a filosofia parece ser um ponto discordante das teses nietzschianas; já no capítulo inicial do texto aqui em questão, o historiador – antes de apresentar o problema da noção de progresso como em Nietzsche – pensa a ideia de "filosofia da história" como uma "*contradictio in adejcto*". Essa contradição em termos se daria pelo fato de filosofia e história serem campos do saber completamente independentes e que trabalham de formas opostas, como se "história" não fosse também um conceito a ser pensado e apropriado pela filosofia. Segundo Burckhardt, a história coordenaria e organizaria elementos, enquanto a filosofia, por sua vez, subordinaria elementos para pensar "grandes" questões – como se a história estivesse abaixo da filosofia e não suscitasse questões filosóficas. Tal concepção não afirma simplesmente que as formas de tratamento da história e filosofia, com relação a seus objetos, são diversas; ela vai além, querendo no fundo dizer que esses campos estão verdadeiramente separados. Nossa leitura discorda desse tipo de divisão profunda que, em verdade, parece aceitar a perspectiva cientificista da metodologia ainda que a negue, pois se não se confundem em suas particularidades e especificidades, filosofia e história se relacionam profundamente. Parece-nos que Nietzsche, opostamente, não concordaria com tal perspectiva, já

que ele mesmo está pensando a história sob a ótica profundamente filosófica e a considera constitutiva da experiência temporal humana.

Capítulo II – *Genealogia* extemporânea: sentido histórico numa filosofia dos valores

A) Influência da ciência natural na pesquisa genealógica

Faremos um corte temporal necessário à análise que pretendemos aqui, qual seja, a discussão e a reflexão sobre textos de períodos diferentes. É válido lembrar que não se trata, nesta dissertação, de percorrer o pensamento nietzschiano caminhando por cada período ou transição de sua obra, mas sim de retratar em dois textos de sua filosofia o tratamento referente à *história*. Seja pelas semelhanças, seja pelas diferenças, queremos encontrar no "jovem Nietzsche" o *leitmotiv* que culminará no Nietzsche genealógico. De qualquer modo, não abriremos mão de localizar no mapa conceitual qual é a roupagem da discussão que está por trás da *Genealogia da Moral* e quais são os novos pontos de partida – sem perder de vista o caráter não sistemático da obra de nosso autor.

No seu texto de maturidade, e diferentemente das observações formuladas na *Segunda Consideração*, a ideia de Vida expressa por Nietzsche passa a se identificar com a Vontade de Potência, sendo esta última o próprio efetivar-se das forças. Tudo se passa num vir a ser que é um contínuo combate de forças agindo e reagindo umas sobre as outras; não são substâncias, mas sim o próprio movimento. Assim, a vontade de potência é o impulso que as forças têm para se efetivarem, buscando sempre mais potência e também constituir o "real". Por conseguinte, na *Genealogia da Moral* a noção de *valor* vai ganhar um significado mais apurado do que aquele da *II Consideração Extemporânea:* é a própria vida que atribui valor através dos homens; são os impulsos que se colocam, avaliam e criam os valores humanos – e o único critério que se põe e impõe por si próprio é o de vida como potência. Compreenderemos adiante a Teoria das Forças e da Vontade; por ora, precisamos compreender que vida é busca por mais potência, visando absorver o processo histórico-genealógico.

Como já observado aqui, Nietzsche não vê as ciências naturais (*Naturwissenschaft*) apartadas daquelas do espírito (*Geistewissenschaft*). Conforme apontado por Andler (2016, p.400), ele havia tido contato com as ciências naturais através das teorias biológicas de Darwin por intermédio dos escritos de Lange, Spencer e Lamarck. Aliás, é necessário lembrar que os modelos das ciências naturais ganham inestimável força na segunda metade do século XIX, e

Nietzsche os tem como certo parâmetro (muitas vezes não direto) em sua filosofia – o próprio método genealógico é a congregação de diversos conhecimentos científicos: "Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos [...]" (NIETZSCHE, 2005a, p.15).

Tendo lido os moralistas franceses, Nietzsche se debruçará sobre outra obra que lhe será de grande influência, e cujo teor confirma essa mescla entre as ciências naturais e as ciências do espírito a partir do entendimento de que ambas são genuinamente filosóficas: *A Origem dos Sentimentos Morais*, de Paul Rée, que fora amigo próximo de nosso autor, citado nominalmente tanto em *Humano, demasiado Humano* como em *Genealogia da Moral.* Esse opúsculo inspira Nietzsche justamente por fazer uma análise psicológica acerca da origem dos sentimentos morais por meio da teoria da evolução natural – afinal, como nos diz Nietzsche, Rée havia lido Darwin:

> O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz - e maroto -, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu - com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era A origem das impressões morais [...] (NIETZSCHE, 2009, p.9).

Nietzsche nos mostra que a "filosofia histórico-natural", seguindo as diretrizes de Paul Rée, adota "observações e sentenças psicológicas" (NIETZSCHE, 2005a, p.42) como principal método analítico, unindo a história natural à crítica no estilo aforismático de "mestres" moralistas franceses como La Rochefoucauld[30]. Embora partindo do que fora pensado por esses autores, seu texto deixa claro, na seção 4 do prólogo da *Genealogia*, que ele não se identifica com todas as conclusões do livro de Rée. Mas ainda que não se proponha refutar ou substituir as teses do amigo, nosso autor deixa claro o que lhe parece improvável no pensamento expresso por ele: "Tratava-se, em particular, do valor do 'não egoísmo' [ou altruísmo], dos instintos de compaixão, de abnegação, sacrifício." Enquanto Schopenhauer havia divinizado a compaixão e o "não egoísmo", Rée teria identificado, através da evolução da moral, a possibilidade de certos comportamentos inatos, como as atitudes altruístas, serem transmitidos a gerações futuras – um comportamento reforçado pela seleção natural ao longo dos séculos. Nietzsche identifica no

[30] De acordo com Paul-Laurent Assoun, no préfácio que faz da tradução para a língua francesa do livro de Rée: "Rée serait donc La Rochefoucauld moderne, aussi perspicace et pessimiste que son précurseur du XVIIe siècle, que Nietzsche, d'ailleurs, prise fort à cette époque" (ASSOUN, 1982 apud RÉE, 1982, p. 24).

trabalho de Rée a desvantagem de não realizar uma discussão sobre a origem metafísica dos valores de “bom” e “mau”, o que seria fundamentalmente o propósito do próprio Nietzsche, fechando-se exclusivamente no debate biológico acerca do comportamento moral. Na obra do nosso filósofo, segundo Assoun, “Rée aparece, assim, como o homem que tocou o ‘despertador para a observação psicológica’ e realocou ‘a matéria da dissertação psicológica’ com ‘seus bisturis e pinças’ – uma crueldade necessária” (ASSOUN, 1982 apud RÉE, 1982, p.25).

Ora, Rée procura realizar o “darwinismo” dos comportamentos morais elaborando uma espécie de índice dos sentimentos morais como se eles se sucedessem por hábito, nos moldes do processo evolutivo do homem. De modo utilitarista, propõe que existiriam dois tipos de ação em determinado momento da espécie: um não egoísta, caracterizado pela disposição do agente de lançar mão de seu bem-estar para oferecer bem-estar a outros e, com isso, então se sentir realizado; e um egoísta, no qual o bem-estar do indivíduo seria atingido por si mesmo, ainda que causasse dano a outros. Ações altruístas foram julgadas "boas" e ações egoístas, "más" por quem tenha sido beneficiado por uma ou outra delas; os impulsos egoístas ou não egoístas seriam inatos, porém a ação não egoísta foi julgada, através dos juízos de bom ou mau, como boa numa espécie de hábito ou regra passada adiante no desenvolver da espécie. Rée diz que bem e mal se estabelecem pelo julgamento das ações mais recorrente.

Embora afirme que a obra de Rée foi imprescindível, Nietzsche dirá também que serviu apenas como ponto de partida para as “observações psicológicas”, pois sua intenção era ir além e buscar o que está na *origem, o que motivou aqueles instintos* e *como se transformaram* – instintos esses que ele jamais aceitaria serem inatos. Assim, seu propósito não era apenas uma constatação ou uma genética, mas também uma avaliação dos valores criados; Nietzsche não quer, como Rée, buscar unicamente a origem e a compreensão de sentimentos como altruísmo e egoísmo nos grupos de espécies ou se transmitiram por hábito, o que faz com que a diferença entre os dois autores seja de um passo a mais no conteúdo. O procedimento de Nietzsche não é descritivo-genético, é genealógico – e isso lhe permite a crítica/avaliação das morais, bem como a prescrição futura de formas de vida superiores. Diz ele:

> Algo de escolaridade histórica e filológica, inclusive um inato sentido seletivo em vista de questões psicológicas em geral, transmudou em breve meu problema neste outro: sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? E que valor têm eles mesmos? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de

> indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro? (NIETZSCHE, 2014, p.303).

Na contramão da empresa crítica nietzschiana, Rée opera descritivamente:

> Le comportement non égoïste s'explique selon Darwin de la manière suivante: des nombreuses espèces animales comme les abeilles et les fourmis connaissent, comme nos ancêtres les singes, l'instinct social. 'L'attachement réciproque des membres d'une tribu (de chimpanzés) est très grand. Les mâles aiment extraordinairement les femelles, celles-ci leurs petits, et les plus forts défendent toujours les plus faibles.' Cet instinct social est né d'une extension de l'instinct maternel et paternel, il a eté ensuite maintenu et renforcé par la sélection naturelle, c'est-à-dire par le fait que les espèces animales dont les représentantes étaient le plus étroitement liés entre eux par les instincts sociaux supplantèrent les autres espèces et subsistèrent seules (RÉE, 1982, p.54).

A origem da moralidade perscrutada por Nietzsche é de outra ordem e supera o cientificismo utilitarista, embora sem negar que surja dessa tradição e tenha influência dela (tradição essa da qual Paul Rée faz parte), porém destacando a pretensão de uma análise mais ampla, com um caráter propositivo. Para Nietzsche, o equívoco do dispositivo genético-descritivo é a falta de *sentido histórico* no associar a função atual de um conceito à sua função de origem. A filosofia nietzschiana quer justamente os estudos das ciências "naturalistas" para daí extrair sua escolha ética e filosófica. Se a realidade é a expressão de um conjunto de forças em combate devido ao gesto expansionista dessas, tais forças estão no todo orgânico (homem, natureza, e assim por diante), aparecendo como impulsos físicos em seres naturais (homens) que também possuem impulsos de expansão e continuidade, almejando sempre mais poder – poder esse que, na produção de cultura e racionalidade, se estabelecerá por intermédio de uma moral vigente que permite controle e domesticação. Uma psicologia da moral consequente jamais poderia desconsiderar quais forças se impuseram e suas consequências; o "não egoísmo" não se dá por mero desejo de conservação, como quiseram os darwinistas, ele aparece através de um embate de forças que querem impor sua perspectiva. Trata-se de entender que o que fora estabelecido como "bom" e "mau" são ficções e valores criados, cuja necessidade se justifica a partir do ponto de vista humano que, por alguma razão (a ser buscada pelo método histórico), os escolheu:

> [...] somente com um declínio de juízos de valor aristocráticos acontece que essa oposição "egoístas – não egoístas" se imponha mais e mais à consciência humana, é, para me servir de minha linguagem, o instinto de rebanho que, com ela, afinal, toma palavra (e também as palavras) (NIETZSCHE, 2014, p.304).

B) Teoria das Forças e Vontade de Potência

Antes de adentrarmos no método genealógico, fez-se indispensável a aproximação da filosofia de Nietzsche com os naturalistas, elaborada na seção precedente, para melhor compreensão de sua teoria das forças e a formação conceitual da Vontade de Potência, uma vez que ambas possuem características biofisiológicas muito evidentes. Além disso, trata-se de conceitos nos quais nosso já está apoiado ao escrever a *Genealogia* e, portanto, será necessária nova digressão.

A partir de seu interesse pelo estudo dos fenômenos biológicos, Nietzsche cria o conceito de Vontade de Potência, que servirá para explicar fenômenos psicológicos – os sentimentos morais. Para nosso autor, Vontade de Potência e vida possuem um elo fundamental, identificado como uma característica orgânica presente em todos os seres vivos e na natureza, e não apenas no homem. A Vontade de Potência contém em si mesma uma força que a impele a buscar expansão, uma potência cada vez maior. Como exemplo, teríamos uma célula[31] (animal ou vegetal) que, ao enfrentar resistências, esbarra em outras e é estimulada ao crescimento, configurando, assim, um combate de forças que culminará numa organização hierárquica daqueles que chegaram a uma posição de maior importância; quando se organizam, células dão origem a tecidos que, por sua vez, formam órgãos maiores, dando origem a organismos complexos por meio desse motor expansionista. Por conseguinte, um indivíduo é a soma de forças atuantes em um organismo em imanente luta – todos os órgãos elaboram suas funções na afirmação perante outras forças (resistências), produzindo conflitos e criando novas configurações. Vontade de Potência é justamente como Nietzsche vai denominar essa multiplicidade de forças em *combate*:

> La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste, – está la tendencia del protoplasma cuando extiende seudópodos y

[31] Aqui, é importante lembrar que Nietzsche não estava preocupado com o rigor dos termos e dos avanços científicos; mais uma vez, ele faz a apropriação a seu modo.

> tantea a sua alrededor. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado (NIETZSCHE, 2008d, p.282/FP 1887, 9[151]).

É importante que se compreenda como a Vontade de Potência surge na crítica de Nietzsche diante de uma *metafísica específica*[32] platônico-cristã, que se difundiu pela filosofia ocidental moderna. A vontade de verdade e o impulso lógico duplicaram o mundo entre verdadeiro e falso, aparência e essência, impedindo que a efetividade da Vida seja vista; essa metafísica presente a partir do platonismo e reiterada no cristianismo tem dois pilares conceituais que servem de guia – transcendência e substância – que veem o mundo cindido em duas dimensões. Na tradição cristã, por sua vez, a operação distintiva entre mundo suprassensível e mundo sensível é a mesma: Deus, enquanto ser transcendente, é visto como o valor supremo, superior ao mundo sensível.

A Ideia [*Eidos*] platônica está para além do mundo físico; é uma forma que pode ser apreendida pelo intelecto, porém de maneira completamente diversa da apreensão sensível/material, visto ser a essência de todas as coisas sensíveis, acima delas, em si e por si. Seu grau de realidade é maior e absoluto, pois as ideias são eternas e imutáveis; os objetos sensíveis (e, portanto, inferiores à perfeição da Ideia) e seu "caos" seriam cópias imperfeitas, subprodutos das Ideias. O mundo ideal e imperecível caracterizaria a instância determinante de todo valor; por ser perecível e mutável, a dimensão sensível se localiza abaixo de um mundo meta-físico que supera toda matéria, que a ultrapassa e a determina enquanto essência fundante. Da forma como acabamos de descrever, estabelecemos a transcendência da filosofia *décadante*.

Em Nietzsche, a transcendência é negada não como ultrapassagem, mas por ser a invenção de um mundo para além deste: uma outra realidade criada como meio de fuga aos dissabores do aquém, um subterfúgio. Contra tal transcendência, Nietzsche vai propor a imanência encontrada na Vontade de Potência – que é a própria vida e tudo que se produz na efetividade. Vejamos:

> [...] Fabular sobre um "outro" mundo, que não este, não tem nenhum sentido, pressupondo que um instinto de calúnia, apequenamento, suspeição contra a

[32] Aqui não nos cabe a discussão heideggeriana questionando se Nietzsche era ou não um metafísico, mas sim examinar a quais metafísica e lógica ele direciona sua crítica para entendermos melhor seu conceito de vontade de potência.

> vida, não tenha potência em nós: neste último caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma "outra" vida, de uma vida "melhor" [...] Dividir o mundo em um "verdadeiro" e um "aparente", seja ao modo do cristianismo, seja ao modo de Kant é somente uma sugestão da décadence – um sintoma da vida declinante [...] (NIETZSCHE, 2014, p.339).

Outro ponto de afastamento de Nietzsche do que ele chamou de metafísica ocidental diz respeito à ideia de substância, cujas primeiras formulações se encontram na *Metafísica* aristotélica, na qual Aristóteles introduz o conceito de sujeito da mudança, isto é, em todas as mudanças e diferenças qualitativas temos o que subjaz, o que permanece – a substância. O substancial é o por si, independentemente de qualquer alteração, o que está imune à mudança; sua identidade é fixa e impassível. Diz Aristóteles: "Ora, nenhum dos outros entes é separável à parte da substância: todos se afirmam da substância como subjacente" (ARISTÓTELES, 2009, p. 25/ 185ª). "De fato, em todas as mudanças que ocorrem entre os opostos há algo que serve de substrato às mudanças" (ARISTÓTELES, 2002, p.371/1042ª). Desse modo, a substância seria precisamente o ser inalterado; Nietzsche, no caminho oposto, dá ênfase justamente ao não substancial – o efetivo (o próprio "ente", se quisermos seguir essa lógica) é apenas mudança, movimento, vir a ser e não o ser.

Continuando na análise sobre a crítica nietzschiana a uma metafísica produzida na história da filosofia, queremos analisar a seção 111 do Livro III de *A Gaia Ciência*, no qual nosso autor fará uma crítica ao que chama de "lógica tradicional", crítica essa já ensaiada em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*. Segundo Nietzsche, devemos em primeiro lugar considerar a lógica como uma criação, um artifício inventado a partir da vontade de verdade para ordenar o mundo e tornar a existência humana possível: "Esta coacción de formar conceptos – un mundo de casos identicos – no debe comprenderse como si con ello estuviéramos en condiciones de fijar el mundo verdadero; sino como coacción de arreglarnos un mundo en el que nuestra existencia sea posible – con ello creamos un mundo que es para nosotros calculable, simplificado, comprensible" (NIETZSCHE, 2008d, p.279/FP 1887, 9[144]). Ou seja, os conceitos da lógica criam a ilusão, movida pelo *desejo de verdade*, de que não apenas conhecemos realmente todos os objetos como também os dominamos, o que nos faz pensar que a multiplicidade não existe, pois a origem do mundo está na unidade do sujeito ou substância. Os axiomas e conceitos lógicos permitem a própria criação de um "real" para os homens existirem. Nietzsche explica que o lógico se dá primeiramente a partir da crença na "coisa" (ente), e admitir

a existência de “coisas” seria retomar o esquema aristotélico do Ser que mencionamos anteriormente. “Coisas” seriam apenas predicativos da substância.

Numa experiência genealógica, Nietzsche busca investigar de onde surgiu a lógica e, como visto na citação acima, localiza sua origem no pressuposto de um princípio de identidade: na tentativa de ordenação dos seres vivos, opera-se a partir do procedimento de igualar o que em si mesmo jamais é igual; o diverso/múltiplo é posto como idêntico a si mesmo e fixado para gerar o conforto do que sempre será esperado. Para nosso autor, ao contrário, na efetividade há apenas vir a ser e nenhum ponto fixo.

> Antes de la lógica, que opera siempre igualando, tiene que haber imperado el igualar, el asimilar: y todavia sigue imperando, y el proprio pensar lógico es un medio continuo de asimilación, del querer-ver casos identicos (NIETZSCHE, 2008c, p.854/FP 1885, 40[33]).

> A tendência preponderante, porém, a tratar do semelhante como igual, uma tendência ilógica – pois não há em si nada igual – foi a primeira a criar todos os fundamentos em que assenta a lógica (NIETZSCHE, 2014, p.209).

Tal tendência permite a aparição de conceitos como o de substância (um ente último e elementar), o que serve para silenciar a mudança e a particularidade. Ao postular uma identidade ao que não é idêntico em si mesmo, a lógica esquece toda a individualidade dos objetos e as diferenças entre eles, conhecendo, dessa maneira, de modo errôneo. A fim de criar um conceito, a lógica precisa hipertrofiar a marca única daquilo que nomeia em prol da suprema igualdade dos modelos e de suas cópias residuais. Nosso filósofo assinala também que a lógica não se conforma à efetividade, não é algo a ser ignorado.

Nietzsche ainda expressa a lúcida consciência de que sem a lógica o homem jamais chegaria onde está e de que, eventualmente, foi ela mesma o que contribuiu para a expressão humana e a comunicação dos homens entre si: “la lógica fue pensada como facilitación: como medio de expresión, – no como verdad” (NIETZSCHE, 2008d, p.706/FP 1888, 18[13]). Como vemos, a lógica pode ser entendida como uma linguagem arbitrária, um meio escolhido para a comunicação, mas nunca como verdade absoluta do pensamento. A necessidade do erro se coloca justamente na possibilidade de percebê-lo enquanto equívoco: “Hoje, inversamente, na exata medida em que o preconceito da razão nos coage a pôr unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser, vemo-nos, de certo modo, enredados no erro, necessitados ao

erro" (NIETZSCHE, 2014, p.338). É na crença cega de que o conceito representa a realidade ou a "verdade das coisas" que a escolha lógica cobra um alto preço: o da separação entre vida e conhecimento. Seguimos aqui embasados na argumentação de Müller-Lauter e concordando com ele: "Um mundo meramente aparente é apresentado como verdadeiro e posto acima da efetividade: a lógica degenera-se em doutrina-de-dois-mundos, em metafísica" (MÜLLER-LAUTER, 2004, p.44). O falso antagonismo metafísico entre aparência *versus* essência maquia o verdadeiro antagonismo que constitui o caos e a luta de forças da efetividade. A lógica viria da necessidade de comunicação entre os semelhantes, já que a própria linguagem e a gramática formulariam a realidade, ou seja, da comunicação necessária sairia uma linguagem metafísica de predicados que interpreta e organiza o efetivo a partir da ilusão gramatical do "eu"; o mundo é compreendido como idêntico à linguagem/gramática e, a partir dessa falsa igualdade, a ontologia substância *versus* acidente/sujeito *versus* predicado é criada:

> [...] se decomponho o processo que está expresso na proposição "eu penso", obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível - por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um "Eu", e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar - que eu sei o que é pensar (NIETZSCHE, 2005b, p.21).

Assim sendo, o conceito oferece duas ilusões: iguala o que possui diferenças e fixa a realidade como se ela não fosse um processo ou um constante vir a ser. A linguagem e os conceitos devem servir apenas como norteadores na tentativa de aproximação das coisas, e não como forma de determiná-las. Diz Nietzsche:

> O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal , não mais como moedas (NIETZSCHE, 2014, p.66).

Guardadas as devidas proporções, a própria noção de "sujeito"[33] da modernidade

[33] Aqui Nietzsche mescla concepções de sujeito diversas, aproxima o sujeito cartesiano do sujeito kantiano como querendo tirar daí um mesmo fundamento ou uma mesma motivação metafísica, sem se preocupar nos textos - dessa

filosófica empresta esse procedimento do esquema da substância aristotélica, uma instância subjacente que determina todo conhecimento e realidade. De acordo com Nietzsche, o conceito de "sujeito" sempre subjaz às ações, conferindo-lhes intencionalidade; tudo se passa como se essa unidade (subjetiva) fosse o fundamento de toda e qualquer experiência/fenômeno. E o problema do sujeito está igualmente na crença na causalidade – mais uma ficção lógica: a consciência humana seria vista nessa perspectiva como "motivadora" de toda ação, fator que daria ao homem responsabilidade pelos seus atos, derivando daí uma suposta consciência "ontológica" da qual esses são tirados. Disso decorre que a vontade se torna a causa da ação humana, a consciência se torna a causa da vontade e, por fim, o "sujeito" é a causa da consciência[34]. Eis o engano da metafísica: derivar "efeitos" de "causas". Para nosso filósofo, não existem coisas agindo umas sobre as outras; logo, a ficção ou a invenção do "Eu" não é apenas linguística, mas metafísica – ela garante nosso domínio sobre todas as coisas.

Os saltos são tantos e tão amplos que a genealogia nietzschiana nos atordoa: o filósofo aproxima séculos de filosofia do sujeito em apenas alguns parágrafos. Assim como o substrato aristotélico, o "cogito" cartesiano nada fundaria para Nietzsche, já que seria apenas mais um remédio para explicar o que se chama de causas ou, ainda, apenas mais uma invenção antropomórfica: "Todo es subjetivo", decís vosotros: pero ya eso es *interpretácion*, el "sujeto" no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. – ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis" (NIETZSCHE, 2008d, p.222/FP 1886-1887, 7[60]). Caso não houvesse um sujeito fixo e preexistente (causa primeira) a toda experiência, o homem teria que experimentar a efetividade com o desconhecido: o disruptivo, ilógico e o não calculável, perdendo seu norte e não mais mascarando "o real". Resta-nos o desejo de Nietzsche:

> [...] Que ninguém mais seja responsabilizado, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma causa prima, que o mundo, nem como sensorium, nem como "espírito", seja uma unidade, isto somente é a grande libertação – com isto somente é restabelecida a inocência do vir a ser… O conceito "Deus" foi até agora a máxima objeção contra a existência… Nós negamos Deus, negamos a

---

época com a qual trabalhamos - com as nuances, particularidades e esquema de cada filósofo. Seguimos essas "reduções" (alguns podem contra-argumentar neste sentido) propostas por Nietzsche, sem nos deter e debater o projeto filosófico desses outros autores, visando a economia da dissertação para chegar à expressão que ele deseja transmitir.

[34] Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, seção 3.

> responsabilidade em Deus: com isto somente redimimos o mundo (NIETZSCHE, 2014, p.343; grifo do autor).

Chegamos ao ponto em que o filósofo nos informa que o pensamento, a partir da ótica de subjetivar o processo do acontecer, é fixado como se fosse uno quando, para ele próprio, o acontecer é um contínuo de múltiplos. Isto é, ao colocar o mundo e o próprio homem como *relações de forças*, Nietzsche pretende dar à própria noção de *força* (Kraft) um sentido mais amplo e visceral, e não apenas mecânico (ao modo newtoniano, por exemplo). No lugar de pontos fixos, é colocado o constante "efetivar-se" das forças, ou a constante ação de umas contra as outras – as forças apenas existem em aspecto plural e não há força única. Não se trata de uma sucessão temporal de forças agindo umas sobre as outras, como causas e efeitos, mas sim de um contínuo incessante. O tempo não é sucessão nem justaposição, ele é simultaneidade de instantes que não são efeitos ou causas uns dos outros, são irrupções. E o espaço é a relação de forças, sem postular nenhum a priori. Nietzsche oferece uma concepção de temporalidade que, sem tender ao imobilismo, é mudança e movimento – pura dinâmica.

A vida agora é total afirmação e plenitude de forças (no texto de 1874, já era vista de modo afirmativo); como dissemos, uma célula já tem na própria constituição a potência da força de vida e da apropriação. Assim, entendemos que o constante vir a ser e impor-se das forças são constitutivos da Vontade de Potência: é o *querer vir a ser*, o combate sem fim. Diferentemente do argumento de Darwin, o conjunto de forças que se impôs não foi o mais apto, mas aquele que quis prevalecer sobre outros – não por sobrevivência, e sim pela sua constituição expansiva inevitável.

Nietzsche ainda nos esclarece sobre o modo de nos referir a essa multiplicidade e sobre a possibilidade dessa temporalidade incessante. Se as forças estão em constante luta e enfrentamento na busca de se positivar/autoafirmar, umas se sobrepõem às outras e, no interior de uma multiplicidade, lutam pelo domínio sobre ela e por sua continuidade. Esse domínio de uma força não é fixo, pois outras continuam em combate no esforço de se efetivar; como dissemos, elas encontram resistência e obstáculos (que são outras forças na tentativa de se afirmarem). Segundo Müller-Lauter, cada força e combinação de forças exercerá uma "espécie de despotismo", impondo sua norma aos outros impulsos daquele domínio: "Tal oposição dos impulsos, isto é, forças, é a condição de todo acontecer. Este nunca pode chegar ao repouso, pois "por meio de cada impulso se estimula seu impulso oposto" (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.51).

A efetividade é isso: oposição de forças (mas, é preciso dizer uma vez mais, não à maneira newtoniana). Nietzsche encontra positividade nessa oposição na medida em que não é a atividade originária (como causas sobre seus efeitos) que produz a oposição, mas porque a *aparente reação* nada mais é do que a expressão de uma constituição interna da própria força de sempre buscar mais potência. Essas forças não possuem início ou fim; apenas sustentam seu domínio o quanto podem, se reconfiguram e produzem valor: "Todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como una fijación de relación de relaciones de grado y fuerza, como una *lucha* [...] (NIETZSCHE, 2008d, p.261/FP 1887, 9[91]). Cada força está tentando validar sua perspectiva nas outras, "Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos" (NIETZSCHE, 2008d, p.222/FP 1886-1887, 7[60]).

Antes de prosseguir com nossa argumentação, precisamos ter em mente o modo de Nietzsche expressar-se para de algum modo elaborar a constituição do efetivo, sem tomar essas descrições aproximadas como conceitos reais, finais e verdadeiros. Tendo o perspectivismo como um de seus parâmetros, a linguagem nietzschiana é metafórica, aforismática e tem por propósito distorcer um tipo de preceito conceitual metafísico-lógico.

No intento de combater qualquer atribuição qualitativa às coisas (essência *versus* aparência) que resida no ponto de partida subjetivo, Nietzsche diz que a realidade é formada por "quanta" dinâmicos, apresentando-se numa interconexão de *quanta* de forças em tensão e constante embate no seu campo de relações. A oposição é a natureza desses *quanta* de forças em ação e, se de alguma forma conseguimos vislumbrar uma "ordem" ou "totalidade", é pelo fato de as forças em relação produzirem configurações e perspectivas a partir de sua reunião em luta; elas jamais cumprem finalidades ou determinações totalizantes. Vejamos: "Si eliminamos estos ingredientes: entonces no quedan ya cosas, sino *quanta* dinámicos en una relación con todos los otros *quanta* […]" (NIETZSCHE, 2008d, p.534/FP 1888, 14[79]). Assim, o que no dualismo metafísico se chamaria diferença de qualidade (donde de uma deduz-se outra) é denominado por Nietzsche de diferença de grau na constituição do efetivo. Cabe aqui notar que há no universo um *quantum* de forças definido; os *quanta* não nascem e não cessam, e afirmar o contrário seria aceitar o começo e o fim da existência. Assim, temos um efetivo eterno/infinito que se passa no embate de forças em relação, buscando impor sua regra ou perspectiva, criando-as ou destruindo-as a cada nova combinação.

Dessa maneira, para que o universo e o acontecer não sejam imóveis, fixos ou mesmo sem vida, não é possível reduzi-los unicamente à quantidade/*quantum*. À vista de uma efetividade em puro movimento, compreende-se a dinamismo dos *quanta* a partir de um *quale*, qualidade que estaria presente ou constituiria o próprio movimento das forças. E o que moveria essas forças? O que constituiria a oposição e embate entre elas? Para Nietzsche, é o querer interno das forças que busca expansão. E todo esse agir interno carrega o princípio de sua oposição, designada como qualidade única: a vontade desdobrada em todas as suas gradações (*quanta*), que é imanente e não busca um fim – é o processo das forças, e não o seu resultado. Müller-Lauter nos aponta como a formulação de vontade de Nietzsche se diferencia de uma concepção teleológica:

> A diferença em relação a um conceito de vontade marcado pelo pensamento de entelechie destaca-se de forma clara num manuscrito em que se volta contra a concepção teleologicamente determinada de história de Hegel. Nietzsche escreve 'Que minha vida não tenha nenhuma finalidade, já fica claro pela causalidade de sua emergência: que eu possa colocar uma finalidade a mim mesmo, é outra coisa. Mas um estado não tem nenhuma finalidade: somente nós é que lhe concedemos essa ou aquela (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.58).

Buscando compreender melhor essa noção de "vontade" nietzschiana, ou esse *quale* – mais adiante falaremos no termo mais específico e desenvolvido de "vontade de potência" –, vale trazer à tona a diferença entre o ponto de vista de Nietzsche e o de Schopenhauer no que diz respeito ao conceito de Vontade, como já demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação, em que abordamos o escopo do sistema de Schopenhauer e sua superação pelo jovem Nietzsche. Sabemos que a vontade schopenhaueriana seria a essência do mundo, de todas as coisas e todos os fenômenos. Embora imediata, essa vontade se "mediatiza" através do princípio de individuação no mundo fenomênico por meio das representações colhidas por um "eu" (substância), que as organiza e que também é "efeito" da "causa" vontade. Mesmo colocando o ser (Vontade) e a representação (fenômenos/ente) como interligados no "Eu" – que faz a comunicação entre os dois mundos –, Schopenhauer ainda postula a independência, a transcendência e a precedência da Vontade em relação à representação. No mundo da individuação, as coisas se passariam de acordo as determinações da racionalidade humana e, para Schopenhauer, esse mundo é totalmente inferior ao absoluto metafísico do ser. Na tese schopenhaueriana, não obstante podermos nos reconhecer como sujeitos participantes deste

absoluto que é a vontade e está além de toda individuação, jamais a apreendemos em sua totalidade inacessível – apenas nos aproximamos dela conforme seus graus de objetivação. O que se destaca nessa concepção, portanto, é a diferença qualitativa no que constitui o mundo: vontade e representação, dois níveis qualitativamente opostos. Vejamos o que diz Schopenhauer:

> Fenômeno se chama representação e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIDADE. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente [...] (SCHOPENHAUER, 2005, pp.168-169).

Nietzsche não poderia concordar com seu educador Schopenhauer nesse sentido, pois a "Vontade" nietzschiana não divide o mundo em dois (vontade e representação); a efetividade é apenas Vontade, forças em luta e afirmação, com diferenças de grau do único *quale*. Não há mais "Ser" e "Ente" em desníveis qualitativos; se se quisesse usar os termos da lógica metafísica, teríamos apenas a realidade do "ente", o mundo é apenas o real, não há nada atrás dele. A realidade nietzschiana não permite dois níveis, por mais sedutor que seja tal equívoco. O que está em seu horizonte interpretativo é destruir a unidade do mundo – não há dois níveis ou cisão em qualidades diversas.

Tendo explicitado a teoria das forças, chegamos agora à caracterização deste *quale* nietzschiano que vem a ser vontade de potência (*Wille Zur Macht*), que em Nietzsche nos servirá para indicar a única constituição do efetivo e colocá-la no *como se dá* o movimento daquilo que existe. Já sendo o critério fundamental para toda interpretação nietzschiana desde os textos de juventude, "vida" agora se torna vontade de potência. Vontade de potência é aquilo que move as forças, que as torna o que elas são, é o desejo de expansão, preponderância e potência. O "quanta" das forças é o mesmo que a quantidade de potência ou do "querer-potência". Na verdade, nas forças temos gradações diversas da vontade de potência, de estabelecer domínio. A vontade de potência é o que constitui mesmo a força, e não algo acima ou atrás dela; seu movimento incessante de expandir-se e dominar continuamente manifesta sua característica: querer ser mais.

A Vontade de Potência – menos um conceito e mais um fato último da efetividade – nos coloca no cerne da cosmologia do filósofo. Pois essa compreensão abarca todo o orgânico e a

relação de forças nele envolvida; as forças que afetam órgãos, células, seres vivos de toda espécie não se configura como um "em si", mas sim como um "agir relacional". Mesmo em "unidades" complexas como o corpo do homem temos a multiplicidade de forças agindo, ainda que ele seja autônomo e consciente de si. É o embate de forças por mais potência que o torna um organismo tão complexo e peculiar.

As forças são um *efetivar-se da potência*, e sua natureza é exercer-se buscando mais, mostrar-se e produzir, nunca criando efeitos, mas sendo ela mesma o real e o que se conhece, num movimento autoproducente (de si e para si). Se os homens veem essa manifestação na forma de efeitos ou de produção a partir de algo detrás da força, precisamos voltar ao entendimento de que a racionalidade humana criou tal ficção; a vontade não faz efeito sobre matéria ou algo diverso de si. *Forças agem em forças, e não em coisas*. A crítica que Nietzsche faz ao mecanicismo é a mesma crítica que fizera à causalidade, pois na mecânica supõe-se que há "coisas" agindo sobre outras (átomos), projeta-se a lei da causalidade em todo movimento para que a "realidade" seja superficialmente calculável, incorrendo sempre no mesmo resultado e nos ditames do esperado:

> Una traducción de este mundo de efectos a un mundo visible – a un mundo para los ojos – es el concepto de "movimiento". En esta traducción se subentiende siempre que algo es movido – con lo cual, que sea en la ficción de un átomo-grumo o incluso de su abstracción, en el átomo dinámico, se sigue pensando aquí en una cosa que produce efectos, – es decir no hemos salido de la rutina hacia la cual nos encaminan los sentidos y el lenguaje. Sujeto, objeto, un agente del hacer, el hacer y lo que el hacer hace, separados: no olvidemos que esto es una mera semiótica y que no designa nada que sea real. La mecánica como teoría del movimiento es ya una traducción al lenguaje de los sentidos del ser humano (NIETZSCHE, 2008d, pp.533-534/FP 1888, 14[79]).

A intencionalidade e a causalidade estão na forma subjetiva de compreensão do mundo, e não na vontade de potência. Esclarece Nietzsche:

> Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e a ramificação de uma forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é minha proposição –; suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e da nutrição – isto é um problema –, com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como: vontade de potência. O mundo visto de dentro, o

> mundo determinado e designado por seu "caráter inteligível" – seria justamente "vontade de potência", e nada além disso (NIETZSCHE, 2014, p.280).

Se a vontade schopenhaueriana é um "a priori", a de nosso autor nunca se configura como abstração, já que todo querer é querer alguma coisa (mais potência, mais domínio), portanto, corporificado. É preciso entender a vontade como indistinta do pensar e do sentir subjetivos. Caso separássemos a vontade de potência do pensar, estaríamos mais uma vez fazendo teoria/conceitualização de dois mundos ou de duas realidades; diretamente em virtude disso, a vontade de potência é complexa e escorregadia, difícil de comentar. O filósofo confirma, na seção 16 de *Para Além de Bem e Mal*, a complexidade de falar sobre o querer, assinalando que a vontade é ***apenas una enquanto mera palavra***. O "um" de Nietzsche se refere ao sentido gramatical, transitório e organizacional; se se quer falar em unidade, é necessário entendê-la como formação de um domínio de forças temporário – uma espécie de fotografia que não reduz o tempo real do externo à foto ao tempo virtual estático do registro –, pois mesmo a força só o é *enquanto* é múltipla e relacional. Assim, só podemos falar em "um *quanta*" de força quando outras forças estão em jogo. A unidade mesma não existe, não está por trás do múltiplo enquanto essência; é ficcional, dado que não há Ser, agora com maiúscula, e somente diversas forças. A qualidade única apenas existe na multiplicidade e no *rapport* - lembrando Deleuze (1976) - entre forças. Diz Nietzsche:

> Toda unidad sólo es unidad en cuanto organización y juego de conjunto: de manera no diferente a como es una unidad una comunidad humana: o sea, lo opuesto de la anarquía atomista; por lo tanto una formación de dominio, que significa algo uno, pero no es uno (NIETZSCHE, 2008d, p.102/FP 1885-1886, 2[87]).

A multiplicidade é a relação em jogo, e não uma categoria do entendimento. Essa multiplicidade é constituída pelo afeto ou impulso de comando, presentes em todas as forças. Temos:

> […] querer' no es 'desear', aspirar, exigir: contrasta con todo eso por el afecto del mando. No hay ningún 'querer', sino solamente un querer-algo: no hay que separar la meta situándola fuera del estado: como hacen los teóricos del conocimiento (NIETZSCHE, 2008d, p.399/FP 1887-1888, 11[114]).

Com esse afeto de comando, Nietzsche pretende devolver à filosofia uma concepção ativa da vida e da existência. É a dinâmica inevitável do comando enquanto matriz de um jogo de forças entre impor a norma ou segui-la, comandar ou submeter-se seguindo seu *quantum* de potência. Esse caráter ativo da concepção nietzschiana quer transformar a pergunta "O que é o ser?" em "Como se constitui o vir a ser? O que está em jogo?"; tirando a primeira questão dos ditames da lógica e da epistemologia, temos como critério único o dinamismo-múltiplo-imanente da vontade de potência. Na definição de Müller-Lauter:

> Enfim, a efetividade a que se refere a filosofia de Nietzsche é a da multiplicidade de vontades de potência, que diz respeito a antagonismos inter-relacionados, formando o mundo em tal relação. A vontade de potência é, na verdade, a qualidade comum ao que é quantitativamente distinto (conforme a potência). Contudo, não se pode reduzir esse traço comum à simplicidade de um princípio fundante: essa qualidade existe somente na pluralidade das diferenças quantitativas (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 68).

Podemos retornar àquele germe da filosofia *sui generis* de Nietzsche que defendemos no primeiro capítulo, *O Nascimento da Tragédia.* Se neste ponto do trabalho sobre a vontade de potência não há mais o Uno-primordial, cabe a nós ver os traços de uma relação de forças inseparável entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, agindo um sobre o outro. Tais impulsos reproduzem um processo de criação e destruição: ***enquanto o princípio apolíneo dá forma, ordena e dá a representação, o princípio dionisíaco vem destruí-la e devolver os homens ao trágico – e ainda assim necessita das belas formas apolíneas para transfigurar sua dor e equilibrar sua exacerbação.*** Nesse sentido, vemos que o anterior Uno-primordial de Nietzsche, inspirado por Schopenhauer, tem a forte tendência ao múltiplo, à fragmentação na "aparência", a um infinito vir a ser.

Não havendo mais unidade primordial, mas apenas vontade de potência, temos o encaminhamento da primeira filosofia nietzschiana a uma concepção filosófica ativa e imanente. A vontade de potência não é causa primordial, nem primeira; ela é a única constituição das forças e do vir a ser. O que vem a ser e perece nunca cessou de fazê-lo, não há início ou fim no mundo.

É também importante notar que o "querer mais" próprio da vontade de potência não se define por uma simples falta desta última, que deverá ser suprida, e é menos ainda um movimento para "chegar a si mesmo", como se fosse uma substância teleológica; esse *querer*

mais é o aumento de seu *quanta* numa autoafirmação incessante de si, como um *pathos* afirmativo. Existem apenas processos de agregação e desagregação de vontade de potência, em constante jogo e domínio.

Conforme o exposto, escolhemos interpretar a vontade de potência como um *afeto* ou *pathos* no centro da filosofia nietzschiana[35] para, desse modo, entender como a vontade de potência cria a hierarquização de forças e dos valores. E, com isso, chegar ao entendimento *histórico*-genealógico da moral.

A efetividade, os homens e o mundo como vontade de potência, o postulado de que "ser" e "pensar" não são categorias separadas, a própria forma do homem (que não é substância, mas sim jogo de forças) são uma forma de apropriação da realidade, dominando o acontecimento e lhe conferindo sentido conforme essa potência. Nossas necessidades e instintos que interpretam o mundo operam como se cada instinto quisesse impor sua interpretação aos demais instintos. O filósofo esclarece em sua *Gaia Ciência*: "*intelligere* [...] é somente *uma certa proporção dos impulsos entre si"* (NIETZSCHE, 2014, p.213). Cada um desses impulsos apresenta seu ponto de vista unilateral sobre a coisa a apreender, e este agir é um modo de afirmar a vontade de potência e impulsos, ainda que esta última tenha sido transformada ilusoriamente em "ser". Para Nietzsche, a própria vontade de potência *interpreta*, gera um saber, e com isso tenciona impor sua perspectiva; assim, teremos sempre interpretações conflitantes, umas querendo exercer seu domínio sobre as demais, de tal forma que todo acontecer terá um caráter interpretativo. Vejamos: "Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno "sólo hay hechos", yo diriá, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones." (NIETZSCHE, 2008d, p.222/FP 1886-1887, 7[60]). Assim é a vontade de potência, o "buscar mais potência" que interpreta, determina e limita. A diferença entre graus de potência só pode ser notada através desse interpretar que tenta se apoderar de outro, o que gera continuamente – nos processos orgânicos – um contínuo interpretar[36].

C) Perspectivismo e valor

Colocar essas interpretações como "perspectivas" confere amplitude à filosofia de

[35] Cf. NIETZSCHE, 2008d, p.534/FP 1888, 14[79].
[36] Cf. § 354 e § 374 de *A Gaia Ciência*.

Nietzsche por dois motivos: a) o filósofo-genealogista da moral pode avaliar toda imposição de perspectivas e valores sem cair no engano da "verdade" e b) conhecer não é atingir a "coisa em si", e sim entender as perspectivas formadas pelo próprio efetivo ou vontade de potência. Ou ainda: "En la medida en que la palabra "conocimiento" tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable*, de otro modo, no tiene un sentido detrás de si, sino innumerables sentidos, 'perspectivismo'" (*loc.cit*). Colocar as interpretações na dinâmica perspectivista não faz de Nietzsche um "relativista", como quiseram alguns comentadores, muito menos faz presumir que a perspectiva de sua filosofia seja a verdadeira (no sentido de adequação), incorrendo em profunda contradição. A perspectiva é aquilo que mostra que o conhecimento é limitado, enviesado, e que há uma multiplicidade de interpretações, de modo que, se assumo determinada proposição, estou ciente da existência de outras tantas. O perspectivismo, nesse sentido, exclui qualquer possibilidade de síntese ou totalização do conhecimento. Aliás, a perspectiva é o que torna possível conhecer, uma vez que a questão que se coloca não pode ser *o que é a coisa?*, mas sim *isso só é em relação – e como se constitui tal relação?* Perguntar pelo ser de algo implica já um sentido a partir de uma perspectiva subjetivista.

Se podemos dizer que o perspectivismo pode nos ser útil aqui, essa utilidade se relaciona ao fato de Nietzsche questionar o estatuto da "verdade" como adequação ou coisa em si – e seu questionamento não se refere à possibilidade de atingir a coisa em si/essência, uma vez que, num movimento anterior, ele discute a própria existência dessa essência. Para nosso autor, não existe um conhecimento absoluto (nem *de* um absoluto); toda a efetividade é perspectiva, e esta não guarda, de forma alguma, um único sentido – quem valora e dá sentido é a perspectiva. Entendemos, e é dessa leitura do perspectivismo que lançaremos mão neste trabalho, que a perspectiva não é a formulação da "epistemologia" nietzschiana; ela é, num movimento destrutivo, a 'desessencialização' de todo entendimento sobre o mundo. E queremos chegar à pergunta genealógica (que outrora foi extemporânea) pelo *valor* do conhecimento, e não por sua adequação a um fundamento; se antes indagava o **valor da história para a vida**, agora a *Genealogia* busca averiguar **se os valores formados pelos homens exaltam ou depreciam a vida, se sua potência é forte ou fraca**. Ao contrário da busca por certezas seguras, o filósofo transita pela área incerta, mais próximo do questionamento do que de uma segurança fundamental que controle todo acontecer ou, no mínimo, as expectativas quanto ao acontecer.

Destarte, sujeito e objeto não estão mais separados através da supremacia do sujeito:

mesclam-se; não uma há precedência, portanto, as definições “sujeito” e “objeto” são obrigadas a desaparecer. Pois se a vontade de poder atua em tudo o que existe, as visões, as perspectivas, bem como as interpretações são produzidas aqui mesmo no mundo – não é possível transcendê-lo ou dividi-lo em duas realidades. O “objeto” não é mais uma coisa qualitativamente diversa, é *vontade de potência* nos seus respectivos graus.

Exímio estrategista, Nietzsche quer dar pistas (e não entregar pronto ao leitor) sobre o que está em jogo com o perspectivismo, sugerindo energicamente que o conhecimento está em seu valor e em todo o interpretar, ou ainda, o desejo lógico e linguístico por verdade faz o homem atribuir valor para tentar chegar ao que busca. As categorias impostas pela epistemologia tradicional, como as de “verdade” e “demonstração”, perdem seu fundamento no pensamento nietzschiano. Na verdade, a própria filosofia de Nietzsche não está isenta da suspeita perspectivista, tampouco transcendente a outras; não obstante, sua validade está precisamente no fato de nos mostrar que não a podemos demonstrar, nem precisamos, simplesmente porque ela não recorre a elementos exteriores para se afirmar. O perspectivo é também afirmativo e vontade de potência; a visão em perspectiva aceita a ilusão de todo conhecer, por isso é importante em sua característica de precisar apenas de si mesma. O perspectivismo nietzschiano configura-se mais como um critério avaliativo do que um posicionamento conceitual. Diz nosso autor:

> Um eremita não crê que um filósofo - supondo que todo filósofo tenha sido antes um eremita - alguma vez tenha expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas: não se escrevem livros para esconder precisamente o que se traz dentro de si? - ele duvidará inclusive que um filósofo possa ter opiniões "verdadeiras e últimas", e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna - um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda "fundamentação” (NIETZSCHE, 2005b, p.175).

E dado que as perspectivas encerram uma ilusão, neste proceder há a possibilidade de *avaliar* todas elas por meio do *quantum* de potência ou forças em jogo nelas mesmas.

D) A metodologia histórico-genealógica

Colocar em xeque o dispositivo da “verdade” lógico-metafísica culminará no questionamento a respeito dos valores morais humanos, pois sabemos agora que tais valores são

apenas relações de força. Assim sendo, Nietzsche utilizará do procedimento histórico-genealógico para buscar a origem dos sentimentos morais e avaliar quais perspectivas dos impulsos se impuseram e/ou criaram as argumentações que sustentaram essa verdade. Já sabemos que tal "verdade" é mera ficção lógico-metafísica criada para absolutizar a moral, portanto podemos afirmar que Nietzsche quer de fato colocar questões, perguntando-se o que guarda cada valor, de onde eles vêm, que perspectiva querem impor e como se mantiveram fortes.

Se somos "homens de conhecimento" e com todos os nossos conceitos pensamos atingir a "essência" e dominar plenamente a realidade, a existência passa ter um sentido passível de ser apreendido; num passo adiante, cria-se a obediência aos valores tidos por bons ou de acordo com o que fora estipulado como "verdade". Havendo um sentido para o que existe, tudo pode ser absolutizado, e a metafísica e sua ontologia surgem justamente como uma resposta segura à existência, por meio da qual a humanidade consegue regular seu horizonte, suas ações e, igualmente, maquiar a falta de sentido preliminar desse existir.

Como exposto acima, o mundo para Nietzsche é destituído de essência, de sentido e de finalidade; é o contingente jogo de forças. Não é possível encontrar uma resposta detrás dele, não há ser ou mesmo substância que lhe dê origem – estamos lançados no puro abismo do devir. A tentativa metafísica, ao contrário, pretende dar amparo ante um mundo rebaixado e sem um além, garantindo respeito e "fundamentação" à lei moral e, ao pressuposto metafísico, a fundamentação dos valores, a obediência o e cumprimento do que é "bom". A resposta da "verdade" assegura e assevera os valores.

Com a genealogia, Nietzsche quer mostrar que os valores humanos de bom e mau, certo e errado são pura criação antropomórfica e, portanto, podem ser localizados *historicamente*. Assumindo a perspectiva da *história* para pensar os valores morais, conseguimos revelar sua plasticidade e seu falseamento do real; para isso, porém, é necessário investigar a origem dos preconceitos morais e seu desenvolvimento, além de questões que envolvem o altruísmo, a compaixão e a renúncia. "Sob que condições o homem criou seus valores?" (NIETZSCHE, 2009, p.28) é a pergunta fulcral dessa metodologia que quer perscrutar o valor desses valores e quais condutas se pretende perpetuar.

Nosso autor quer que nos deparemos com o abismo dessa existência – sem valores eternos e absolutos, o homem perde seu ponto fixo. Proposto pelo método genealógico, o

deslocamento da origem metafísica para a origem histórica traz os homens de volta para si e para o plano de baixo, fazendo pensar a humanidade, e não algo que a transcenda. É o humano entregue à vida terrestre e à sua condição trágica. Vejamos a sugestão de Zaratustra:

> Eu vos suplico, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! (NIETZSCHE, 2011, p.14).

Diante dessa constatação, Nietzsche argumenta a possibilidade da recriação de valores e da compreensão de que valores são artificialidades, não existindo uma moral absoluta e, assim, condutas boas ou más em si mesmas. Para isso servirá a genealogia, nos diz Deleuze:

> Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico. Mas assim compreendida, a crítica é ao mesmo tempo o que há de mais positivo. O elemento diferencial não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação (DELEUZE, 1976, p.4).

O método histórico permite que os valores produzidos pelo homem sejam criticados; a filosofia do valor possui o elemento *diferencial* que faz da avaliação mesma uma resposta ativa à criação de valor. A Genealogia se mantém extemporânea, pois consegue avaliar fora dos preconceitos de sua época, ainda que atravessada por ela. Nietzsche quer mostrar que um conceito ou uma concepção já possuíra significados diversos em outros momentos da história humana; assim como na *Segunda Consideração Extemporânea*, a ideia é fazer a crítica imanente de seu tempo e indagar sobre o *valor*. O liame entre vida e história no procedimento genealógico permanece tal como no texto de 1873, no entanto agora vida é vontade de potência e os valores são produzidos pela inter-relação das forças e impulsos que constituem a efetividade, obedecendo a uma hierarquia não essencial, encontrada num determinado momento histórico. Se na juventude nosso autor indicava a necessidade de uma dose do supra-histórico, aqui sua tese se transforma e desce ao histórico para entender a história das morais rivais dos fortes e dos fracos, ou como uma autêntica fisiopsicologia.

O Nietzsche genealógico quer mostrar a história de um conceito, bem como suas transformações e seus diversos usos e serventias ao longo do tempo, utilizando do perspectivismo e aproveitando tal possibilidade para sugerir que modifiquemos nossa maneira de avaliar. Ao deixar patente que valores não possuem um significado único, e que esse significado tampouco é aquele de sua origem (como numa preferência pela gênese), nosso autor nos fará compreender que diferentes forças se apoderaram de um determinado valor, conferindo-lhe significados distintos. E como opera o genealogista? Elucidando qual força se apoderou daquele objeto:

> Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si [...] (NIETZSCHE, 2009, p.61).

O proceder histórico pretende compreender de que forma nasce um conceito, a maneira como se altera e suas últimas acepções, ilustrando as forças que estavam em jogo e impuseram tal acepção. Não havendo identidade num mundo enquanto vontade de potência, a genealogia não se pauta apenas pela origem dos conceitos, mas por todos os sentidos por eles assumidos. Indo contra a pureza originária das formulações, Nietzsche quer demonstrar que o significado atribuído na origem é apenas mais um, como acontece com os outros que vieram a sucedê-lo. Não há prioridade da origem; o primeiro significado de algo é, nesse sentido, como todos os demais que surgiram posteriormente, num incessante processo do vir a ser – tudo se passa como se o filosofar histórico de nosso autor seja mais um "fazer" que um "pensar". Aliás, é fundamental ressaltar que Nietzsche se afasta de toda tradição histórica que possui uma leitura linear, prioriza a gênese e entende os acontecimentos a partir de uma de sucessão causal.

Uma interessante leitura da Genealogia, que condiz com os aspectos que queremos destacar, é a de Foucault. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, o filósofo francês traz à tona justamente essa questão da diferença entre gênese e genealogia, pois para ele a genealogia fala sobre uma história da moral que não apresenta linearidade, isto é, sem uma forma evolutiva; de acordo com Foucault, essa história envolve contradições e movimento, e seu ponto de origem não é unívoco. Essa leitura propriamente foucaultiana entende a genealogia como a leitura de

fatos da efetividade que foram renegados ou considerados desimportantes, dos micropoderes esquecidos, sem se prender aos grandes acontecimentos.

Opondo-se à leitura histórica que se prende à origem, Foucault diferencia a "gênese" enquanto busca pela verdade ou pela essência mesma das coisas consideradas "em si" – e Nietzsche, como genealogista, quer tirar a essência e buscar o movimento. Todo processo de embate de forças e contradição é constitutivo da própria realidade, e não acidental; assim, Foucault utiliza as palavras alemãs *Herkunft* (Proveniência) e *Entestehung* (Emergência) para precisar o que é a genealogia de Nietzsche, em contraposição ao conceito de *Ursprung (*que seria origem).

Com a proveniência (*Herkunft)*, temos o entendimento da busca pelos múltiplos estados pelos quais um objeto de estudo tenha passado. Esse conceito não se confunde com a origem pura e una, pelo contrário, é a busca dos distintos sentidos conferidos aos valores; não é a semelhança, mas a singularidade de cada acontecimento. A proveniência seria, por assim dizer, a apreensão de *inúmeras* proveniências, perguntando-se pelas heterogeneidades, pelos desvios e pelas brechas:

> Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios − ou ao contrário as inversões completas − os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos − não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis porque, sem dúvida, toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável − e nunca é − é crítica (FOUCAULT, 2008, p.48).

Ainda no que diz respeito à proveniência (*Herkunft*), o primado será do corpo e nele se irá inscrever tudo o que ocorre – e não mais no espírito, como quis a metafísica de dois mundos. É no corpo que se criam os desejos, bem como se expressam todo valor e toda criação de valor; desse modo, toda a história e toda a cultura de um povo são expressas na corporeidade.

Já *Entestehung*, ou emergência, é o próprio surgimento dos sentidos atribuídos aos valores ou suas interpretações, resultado do jogo e do conflito entre forças. Sabemos que cada força que se sobrepõe a outra(s) implicará seu critério/norma, o que define essa ideia de emergência que, para Foucault, é o lugar de afrontamento e embate: o campo de batalha onde as forças tentaram submeter umas às outras. É, por fim, a relação entre dominadores e dominados:

> Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a ideia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidade para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força − e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma "relação", nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas (FOUCAULT, 2008, p.55).

Contra todo idealismo histórico, Nietzsche quer radicalizar a materialidade da vontade de potência, uma vez que toda história é a história da ação da vontade de potência, elevando assim a particularidade e a especificidade de cada acontecimento, isto é, eles não estão totalizados numa finalidade ou num objetivo racional. Se a interpretação teleológica da história confere um valor que está fora do acontecer, nosso autor pretende colocar no lugar desses metarrelatos uma genealogia. Como mostra Foucault:

> Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal − movimento teleológico ou encadeamento natural. A história "efetiva" faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É necessário entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (FOUCAULT, 2008, p.50).

Tal generalização da história universal de um espírito que imputa finalidade ou sentido quer buscar atrás da multiplicidade uma unidade que corresponda ao sentido total. Ciente de ser um saber perspectivo e com certa limitação, a genealogia reconhece que sua análise se dá a partir de um ponto de vista, examinando interpretações que são parciais e afirmando a descontinuidade do objeto a ser avaliado. E o faz com a cooperação de outras ciências, como a filologia, por exemplo, que nunca saiu do horizonte nietzschiano (embora sua filologia seja agora profundamente histórica).

Vale ressaltar que, diferentemente dos psicólogos ingleses, Nietzsche *não* quer buscar o entendimento das noções de “bom e mau” por meio de um rastreio apenas pela origem,

unicamente pela gênese, na tentativa de reconstituir de maneira linear o que era útil a eles e com uma concepção prévia do que era válido. Em contraposição ao "azul" dos ingleses, Nietzsche quer as contradições do efetivamente existente, do sentido realmente histórico, sem disfarçar ou ocultar o embate de forças. Por conseguinte, podemos indagar agora sobre a questão que diz respeito à moral, especificamente, uma vez que é ela o tema de sua Genealogia.

Como sabemos, desabsolutizar a existência com a vontade de potência nos faz entender que valores morais são criações. Estabelecido isso, sigamos com a observação de que Nietzsche percorrerá a história da moral para mostrar que essa última já teve inúmeras acepções e que certos valores foram instaurados em vista de torná-los um princípio avaliativo. Logo, nosso filósofo opera – como bem o notou Foucault – uma inversão crítica: demonstrar que os valores instaurados por um critério de avaliação surgem de pontos de vista que os determinaram. É a busca pela criação e transformação desses valores que se faz necessária; e o objetivo dessa investigação pela origem do valor dos valores é saber se ela produz afirmação ou negação da vida.

Por que razão Nietzsche afirma que sua genealogia da Moral é também uma psicologia? Pelo fato de ela se perguntar qual é o afeto que comanda cada avaliação, pois sendo a vontade de potência um *pathos*[37], tudo que ela produz é afeto. No momento em que se compreende qual afeto ou instinto está motivando um valor, pode-se produzir a avaliação de sua nobreza ou baixeza, seu aumento ou decaimento de potência. Toda avaliação moral é produzida por modos de vida, que são formados pela hierarquia de afetos que produzirá os valores morais de nossa civilização – resta ao genealogista compreendê-los. Sua psicologia organiza os sintomas que estão por trás dos valores, bem como caracteriza os tipos de existência.

Por sua vez, o crítico é também criador. Ao mesmo tempo em que critica a baixeza nos valores, promove a fartura deles. A nobreza e a vileza na criação de valores referem-se aos diferentes pontos de vista que formularão valores a partir de sua conformação de forças. Caso se avalie a vida em um nível rebaixado, ela será interpretada de forma decadente; se, ao contrário, entender-se a vida a partir do excesso de força, os valores produzidos serão ascendentes – e são justamente esses modos de vida diferentes que produzirão avaliações. Nietzsche se pergunta como valores tais quais os de ressentimento e de culpa vieram a se impor, *quem* se interessa pela existência de tais valores, contra quem essas falsas avaliações se dirigem e o que pretende aquele

[37] Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 73.

que as afirma. É o *quanta* de força que é questionado nessa avaliação: se aumenta ou se faz a vida decair.

A história da civilização ocidental é marcada por um certo triunfo de forças que Nietzsche chamará de reativas, como veremos adiante. O que produzimos e é considerado "vencedor" em termos de força de cultura, ideais de civilização e de sociedade será objeto de exame numa Genealogia da Moral. Vejamos: "Compreende-se assim porque, para Nietzsche, nada deve ser tão levado a sério quanto o problema da moral: se os valores morais têm hegemonia sobre os demais valores, se eles são guias e juízes não só da vida mas também do conhecimento, das artes e das aspirações políticas e sociais, então eles só poderão estar no centro da investigação desta estratégia de formação que é a nossa "civilização" (MOURA, 2005, p.72).

E) História do processo civilizatório do "animal-homem": Estado e má consciência

Para Nietzsche, se os valores morais humanos são criação, então certamente devem ter surgido em algum momento passível de ser localizado; logo, fazer a genealogia do homem será fundamental para determinar esse momento. Segundo nosso autor, a formação do homem como sustentáculo da civilização deu-se através do "adestramento" do animal-homem: "[...] o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina 'homem', reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico* [...]" (NIETZSCHE, 2009, p.30).

Nietzsche vai afirmar que a humanidade não apareceu pronta e formada em civilização como a conhecemos hoje. Certamente houve um período no qual o homem, um animal racional, era simplesmente um animal ou bicho-homem e esteve em sua condição selvagem partilhando de circunstâncias semelhantes às de animais propriamente ditos. Como a de qualquer outro animal, sua única percepção primitiva era de seus impulsos. Nesse estado meramente animal, ainda não teria surgido a nossa racionalidade depurada ou conscienciosa, sendo o ser humano incapaz de colocar suas ações numa cadeia explicativa e causal.

Para o alemão, os filósofos modernos não compreendem que o homem racional e atual veio a ser, necessitando de um longo período de formação e transformação que faz dele o ser que é hoje; nesse processo, houve a formação fundamental de seus costumes, valores e afetos:

> Não querem aprender que o homem veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de

> conhecimento. – Ora, tudo o que é essencial no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes, pode ser que o homem não tenha se alterado muito mais. Mas o filósofo vê "instintos" no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem, e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: [...] Mas tudo veio a ser [...] (NIETZSCHE, 2014, p.109).

Aqui rompemos com a ideia de "essência humana" que legitimaria uma moral universal e promoveria seu acato, garantindo, assim, o cumprimento das normas sociais. Se o homem teve seu estado pré-moral, animalesco, isso deixa ainda mais clara a artificialidade dos valores – a imposição das normas de forças ou conjunto de forças triunfantes irá trazer à tona a moral, condicionando o comportamento do homem selvagem até levá-lo a tornar-se o homem de civilização que é hoje. Desse modo, cabe-nos procurar entender como o bicho-homem passará a ser homem, como sai de sua pré-história e chega à história. De acordo com Nietzsche, essa passagem se deu em decorrência de um longo aperfeiçoamento de "moralidade dos costumes", caracterizado por um extenso trabalho pré-histórico do animal-homem sobre si mesmo: um período em que regras para a convivência em sociedade começaram a ser estabelecidas, dando início aos primeiros passos do cultural que nasce dessa condição natural. A força cultural quer impor domínio sobre a espécie, exercendo controle e obtendo constância no acontecer, garantindo que tudo o que se passe seja conforme o calculado e o esperado. A cultura buscará eliminar todo e qualquer imprevisto da ação humana, promovendo a crença no cálculo e na causalidade.

Um dos pressupostos fundamentais para a domesticação do bicho-homem está na sua capacidade de fazer promessas e, consequentemente, lembrar-se do que fora prometido. É a memória que começará a diferenciar o homem de seu estado pré-histórico; é quando ele começa a aprender a se comprometer, pois se determinada regra para o convívio em comunidade foi estabelecida e conseguiu se fixar, isso se deve à capacidade humana de lembrar-se dela. Uma organização comunitária ou social só poderia existir caso seus participantes estivessem comprometidos com ela, recordando o previamente combinado e, para que isso fosse possível, seria preciso suprimir a força do esquecimento no homem: "Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, [...] nos casos em que se deve prometer" (NIETZSCHE, 2009, p.45).

Essa característica conhecida como memória, que visa garantir a estabilidade nas expectativas da espécie humana, foi se desenvolvendo lentamente e não se deu de forma pacífica nos homens; o objetivo desse processo seria criar uma memória da "vontade", fazendo com que os desejos e as ações fossem exatamente iguais e calculáveis. O que diferenciou o ser humano dos animais irracionais foi justamente esse processo para fazê-lo lembrar e prometer – um processo de domesticação violento e doloroso, que nosso autor irá chamar de *mnemotécnica* e que consiste justamente na construção da memória através da dor. Combate-se com essa técnica os instintos humanos incontroláveis e incessantes com outro instinto conhecido – no caso, o da dor; ciente de que ceder a um impulso lhe causará uma dor maior que o deleite, o homem imediatamente se dispõe a não o fazer, além de associar essa escolha a ações futuras. Se concretizado o ato que se pretende suprimir, segue-se a dor, o que cria um temor no animal-homem, levando- a obedecer à norma. Diz Nietzsche:

> Como se faz no animal-homem uma memória? Como se imprime algo a esse em parte embotado, em parte estouvado entendimento-de-instante, a essa viva aptidão de esquecimento, de modo que permanece presente? Como se pode pensar, não foi precisamente com respostas e meios delicados que esse antiquíssimo problema foi solucionado; talvez mesmo não haja nada mais terrível e monstruoso em toda pré-história do homem do que a mnemotécnica. Imprime-se algo a fogo para que permaneça na memória: somente o que não cessa de fazer mal permanece na memória [...] Nunca nada se passou sem sangue, martírio e sacrifício, quando o homem achou necessário se fazer uma memória (NIETZSCHE, 2014, p.309).

É fundamental à argumentação deste trabalho fazer uma consideração sobre a continuidade da noção de esquecimento no projeto histórico nietzschiano. Lá na *Segunda Consideração Extemporânea*, conforme explicitado detalhadamente em nosso capítulo primeiro, Nietzsche já anunciava os perigos da supressão do esquecimento no animal-homem. Se o homem não pode viver como os outros animais no plano do imediato e fora da memória, isso não quer dizer que ele não possua a capacidade de esquecer (uma vez que é parente do animal) – e agora, com o procedimento genealógico, sabemos que essa capacidade foi intencional e totalmente suprimida como possibilidade. Na *Segunda Extemporânea*, seu autor nos exorta a exercer o esquecimento de alguma maneira; agora, na *Genealogia*, lapida o entendimento de que, para que a civilização se formasse e estabelecesse suas normas sociais, todo resquício de esquecimento que existiria nos homens teve de ser transformado em memória. Tanto na *Genealogia* como na

Extemporânea, o esquecimento é uma força ativa que promove a vida – comparemos os dois textos:

> Quem não sabe alojar-se no umbral do instante, esquecendo-se de tudo que passou, quem não é capaz de manter-se em pé, como uma deusa Vitória, sem vertigem ou temor, nunca saberá o que é a felicidade [...] A toda ação pertence o esquecimento: assim como pertence à vida de todo organismo não somente a luz, também a escuridão. Um homem que sentisse tudo unicamente de forma histórica seria parecido com alguém que tivesse abdicado do sono, ou com o animal que devesse viver apenas em repetitiva ruminação. Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças como mostra o animal; mas é totalmente impossível viver sem o esquecimento (NIETZSCHE, 2017a, p.36).

> O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento. Esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência [...] – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião de porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento (NIETZSCHE, 2009, p.43).

É importante entender o esquecimento como uma força ativa e um contraponto regulador para a existência humana, o que não quer dizer que ao homem seja possível se colocar fora do tempo e de sua memória já estabelecida; a memória é necessária para que ele seja digno de confiança numa vida em sociedade. A razão humana está igualmente ligada ao processo do vir a ser: não é inata ao homem e aparece como consequência desse processo civilizatório, uma vez que sua criação fora necessária na passagem do estado selvagem para o civilizado.

Relações e acordos comunitários muito menos complexos já haviam sido gradualmente estabelecidos antes que promessas se tornassem efetivamente contratos ou mesmo leis. Tínhamos relações de comércio, troca, tráfico, compra e venda iniciadas na vida em comunidade, e delas se originou a necessidade de um compromisso e/ou contrato para que, desse modo, os negócios continuassem funcionando a contento; estabelecem-se assim os contratos “credor/devedor”, e as noções de dívida e de responsabilidade passam a nortear o cumprimento das regras sociais: “Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de "pessoas jurídicas", e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio,

troca e tráfico" (NIETZSCHE, 2009, p.49; grifo do autor). Com vistas a garantir o cumprimento da responsabilidade e da dívida, aplicava-se o método mais violento; caso um acordo não fosse respeitado ou uma promessa não fosse cumprida, o dano e o sofrimento infligidos ao descumpridor de seus deveres seriam infinitamente maiores do que o possível mal causado por ele. Desproporcional ao direito lesado, a punição ficaria gravada na alma desse infrator: "O devedor para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda "possua", sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...] Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas [...]" (NIETZSCHE, 2009, p.49). Diante das punições e penhores estipulados em contrato, a memória da necessidade imperiosa de cumprir acordos e compromissos vai ficando cada vez mais refinada ao longo da história dos homens.

A partir desses fenômenos, o homem agora consciente de suas promessas começa a se sentir diferente em relação a outros ao identificar quem honra suas responsabilidades ou cumpre a palavra empenhada, uma vez que passa a alimentar um sentimento de superioridade ante os incapazes de tais atos complexos. Essa consciência fará com que julguem os demais e passem a criar dispositivos de compensação para aquilo que os deixou numa posição desvantajosa diante de outro:

> A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de "faire le mal pour le plaisir de le faire", o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo o antegozo de uma posição mais elevada. Através da "punição ao devedor, o credor participa de um direito de senhores; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como "inferior" – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à autoridade, poder ao menos vê-lo desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade (NIETZSCHE, 2009, p.49-50).

Assim, temos todo tipo de castigo e toda sorte de violência como uma tentativa de equiparação ao suposto dano sofrido, como se pudesse haver uma correspondência inequívoca

entre o não cumprimento de dívida e o prazer proporcionado pela punição (igualdade atingida). Dano e dor solucionariam/expiaram o problema causado pelo desrespeito ao contrato, numa espécie de dispositivo de compensação; assim, o não cumprimento de um compromisso implica reparações cruéis e violentas que lançam – mimeticamente – aqueles que não seguem as leis de volta ao estado selvagem. Com isso, Nietzsche se direcionará a mais um desenvolvimento conceitual originado dessas relações, a justiça – que nasceria com esse grupo de homens que se consideram superiores pelo fato de cumprirem normas advindas de uma relação de forças imposta a outro grupo de homens, tidos por inferiores por não entenderem os compromissos como necessários e os descumprirem. Desse modo, o sentimento de justiça nada mais é que uma produção dos impulsos da vontade de potência.

Ao viver em comunidade, o animal-homem que agora se tornou homem mantém essas relações de credor-devedor que envolvem contratos e sanções diante da não observância de alguma das regras estipuladas pela obrigação assumida. Compromete-se agora com sua comunidade num sentido mais amplo, adquirindo com ela segurança e estabilidade, ainda que por meio da violenta relação de dívida e compromisso. De forma extremamente rudimentar, reconhece Nietzsche, vai surgindo algo semelhante ao que conhecemos como "Estado": é mais uma força imposta por um determinado grupo de homens – aquele grupo de homens (mais fortes) que punia os devedores descumpridores de regras agora estabiliza o conjunto de condutas que garantirá e levará a outro nível a domesticação do bicho-homem.

As primeiras leis e normas mais básicas têm sua observância exigida ou fiscalizada por um Estado no qual um grupo com maior força impôs violentamente sua norma a outro grupo igualmente dotado de força, porém não o suficiente para conseguir se impor – o contrato que engendra o Estado, por assim dizer, não é uma escolha, e sim vontade de potência. A partir de então, um homem não pôde mais utilizar-se, individualmente, daquela violência compensatória que visava corrigir um dano; esse dispositivo é totalizado ou institucionalizado no Estado que, num processo astuto, adquire a prerrogativa exclusiva e intransferível de usar da força e da violência. Os homens fortes aceitam a "perda" de poder individual, pois sabem que com o dispositivo estatal estão mais fortes do que nunca, já que a forma "Estado" condensa e absolutiza o ponto de vista daquele grupo de forças que segue a norma. Vejamos: "Os estados de direito não podem ser senão *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para

criar *maiores* unidades de poder" (NIETZSCHE, 2009, p.60).

Obviamente, ao Estado não interessa em particular o privilégio do uso da força física, mas apenas o poder de utilizá-la quando imprescindível; o mais provável é que, ao atingir as dimensões e a abrangência que o caracterizam, fixe a lei tão profundamente na alma de seus subordinados, que nem se preocupe, até certo ponto, com pequenas infrações. E, uma vez que passa a ser considerada um expediente pertencente a um estado selvagem já superado, a violência é, nessa acepção, pré-histórica e primitiva[38].

Nosso autor mostra todo o percurso do desenvolvimento da memória, da supressão do esquecimento, da violência necessária ao cumprimento de ações e da formação de comunidades até chegar ao conceito de Estado. Assim, acreditamos que seja este um dos grandes exemplos do proceder histórico de Nietzsche com relação à efetividade: ele não está buscando apenas a origem dos conceitos e dos valores humanos, ele quer explorar todos os momentos da vontade de potência, bem como suas transformações. E se soa aqui como um contratualista, é importante para nós afastá-lo dessa concepção moderna para continuar na argumentação que escolhemos, sem entrar propriamente em um debate e nas divergências particulares com Hobbes, Rousseau ou Locke – consideramos que o filósofo alemão não entende a origem do Estado numa forma "contrato"; para ele, o surgimento do Estado é a expressão da vontade de potência. Precisamos partir do princípio já exposto aqui de que Nietzsche não se vale da ideia de sujeito, muito menos de um sujeito capaz de escolher "por boa vontade" firmar um contrato. Como vimos, o homem não é uma unidade ou uma substância dotada de vontade livre e racional; homens são vontade de potência, um embate de forças e afetos, uma relação extremamente conflituosa de múltiplos impulsos. Um conjunto de homens não delega poder a um Estado – este toma o poder à força, impondo sua norma através de uma guerra. O agir por impulsos foi cada vez mais cerceado e dominado por outras forças; a concreção da história visa refrear os *quanta* de liberdade existentes na vontade de potência, e não na unidade sujeito, que não existe. Temos assim que a passagem da pré-história à história humana necessitou de infinitas artificialidades; não foi natural, nem necessária.

A vontade de potência age e, a despeito de todo o controle dos dispositivos criados pelos homens para barrá-la, o conflito e o embate de impulsos não deixa de existir e criar tormentos, pois o homem vê o que deseja como algo ruim, desconforme ao padrão estabelecido pela

[38] Cf. NIETZSCHE, 2014, p. 312.

sociedade; desse modo, reprime seus instintos e os encerra em si, o que faz surgir a consciência má. Na seção 17 da segunda dissertação da *Genealogia* há uma explicação fundamental:

> Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – é isto que eu denomino a interiorização do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde denomina de sua "alma". O inteiro mundo interior, originariamente delgado como retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, adquiriu profundeza, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi obstruída. Aqueles terríveis baluartes com que a organização estatal se protegia contra os velhos instintos da liberdade – os castigos fazem parte, antes de tudo, desses baluartes – acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás, contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o gosto pela perseguição, pelo assalto, pela mudança, pela destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: essa é a origem da "má consciência" (NIETZSCHE, 2014, pp.316-317).

Nosso autor aqui, mais uma vez, passa a outro momento: como se dá o julgamento do que é mau ou bom. A má consciência é a percepção que o homem tem – a partir da interiorização de seus impulsos – de que aquilo que sente é algo proibido ou extremamente negativo, ou ainda, de que tudo que há em seu íntimo seria naturalmente malévolo em si mesmo. Com o surgimento da norma e sua institucionalização, a regra assume o papel do "natural", do "correto" e do "bom", numa espécie de entendimento apreendido num lento e violento processo de passagem à história. Se no estado selvagem o homem se servia da violência contra outrem para satisfazer seus impulsos, agora ele se volta contra si mesmo nesse processo de sofrimento da má consciência.

Como o homem a impede de manifestar-se livremente, a vontade de potência – realizadora de todos os impulsos – se volta contra ele próprio, uma vez que, por nunca cessar de agir, agirá também no âmago dele. Se não podem ter vazão, os impulsos agirão internamente, produzindo a má consciência e um grande sofrimento psíquico, como a sensação de carregar a culpa e o erro de toda existência. Esse processo artificial – a história humana – de contenção dos impulsos, impedindo o homem de exteriorizá-los, gera para as relações humanas sentimentos ainda mais nefastos do que os próprios impulsos.

Nietzsche irá dizer que existe um outro fator fundamental para reforçar a má consciência e o sentimento de erro: o cristianismo. O homem precisaria se martirizar para, de alguma forma, justificar seus desejos proibidos. Um Deus cristão (ou deuses, em outras religiões análogas) exige o sofrimento e o sacrifício em nome de um plano superior e eterno, o que instaura uma

relação de culpa no ser humano. Ainda em sociedades antigas, portanto antes do desenvolvimento do cristianismo, a relação entre credores e devedores é transfigurada numa relação em que o polo credor é ocupado por *deus ou deuses*, e o sentimento desses homens para com deus é de infinita dívida: "O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durantes milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus" (NIETZSCHE, 2009, p.73).

Destarte, se a concepção cristã entende que temos uma dívida com o único responsável pela nossa existência e que ele espera de nós o "bom" comportamento, é o próprio cristianismo que finca ainda mais forte nos homens a sensação de culpa. O Deus cristão ter-nos-ia, devemos o que somos a ele, portanto o trajeto humano no mundo é de certa forma pensado de modo a corresponder à expectativa de quem nos deu a oportunidade de viver. Assim, o propósito do homem na Terra é andar conforme os desígnios de Deus para, dessa maneira, pagar uma dívida que na verdade não se pode pagar. E a tentativa de pagar o impossível de ser pago gera ainda mais dor e sofrimento. Com efeito, os homens negam o plano terrestre esperando por uma existência supraterrestre, a verdadeira essência e o verdadeiramente bom – e o cristianismo oferece um alívio a essa dor pela promessa desse eterno. A ideia de Deus faz com que a humanidade viva sua existência carregando culpas; tal valoração diminui cada vez mais a potência da vida e sua dimensão afirmativa.

O problema trazido pelo cristianismo não é simplesmente o sofrimento, mas a moral que subjaz sob esse sofrer, o sentido e a resposta oferecidos ao sofrimento: quanto mais se sofre, mais se agrada a Deus, logo mais perto se está de pagar a dívida, o que significa mais chances de salvação. Os instintos proibidos pelo Estado são também proibidos por Deus; o Estado impõe sanções ao desconforme, Deus julga as faltas do pecador. Deixando-se levar pela moral cristã, até mesmo homens fortes, que antes pensavam ser correto atender a seus desejos e sentimentos, foram ludibriados e convencidos de que seus impulsos eram errados, maus.

O cristianismo deprecia a vida em nome do suprassensível, prega a moral rebaixada de abstenção de si para atingir a salvação. Essa compreensão moral privilegiou um conjunto de forças/vontade de potência fraca; o homem que vive uma vida aparente em busca da essência entende os impulsos naturais como pecados, e isso também nega a vida. Para a Igreja, todos os afetos da vontade de potência são o mal, como se se pudesse atingir o bem em si ou como se ele de fato existisse. A vontade de potência é o embate entre forças por domínio; ignorar a opressão

e a apropriação características da efetividade – impossível de ser julgada em termos morais, para nosso autor – é negar o movimento do vir a ser numa tentativa de paralisá-lo. Segundo Nietzsche, bom e mau são valores humanos e não se aplicam de forma alguma à vontade de potência: "'Temos na origem' – assim decretam eles – 'ações não egoístas, louvadas e denominadas boas por parte daqueles a quem foram demonstradas, portanto a quem foram *úteis*; mais tarde, temos essa origem de louvor *esquecida*, e as ações não egoístas, simplesmente porque *habitualmente* eram louvadas como boas, sentidas também como boas – como se fossem em si algo de bom'" (NIETZSCHE, 2014, p.304).

F) Conceitos de "bom" e "mau" a partir da moral de escravos *versus* moral de senhores

Apoiado em um trabalho filológico-genealógico, Nietzsche vai procurar em outro momento da história uma outra acepção para os conceitos de "bom" e "mau", mostrando, através de um estudo das línguas, que não se originaram de ações não egoístas, tampouco foram sempre ligados ao essencialismo da moral. Os homens superiores e verdadeiramente livres seriam, naquele período, indivíduos com o *pathos* da distância em relação aos outros, não porque soubessem cumprir normas, e sim pela vontade forte que se coloca de maneira forte. Livres e senhores de si, sabiam realizar suas aspirações e dar vazão aos seus impulsos, por isso se sentiam superiores aos demais. Uma casta social como a dos nobres considera a si mesma boa e superior, afinal não só submetia os demais como via suas ordens servilmente acatadas. Para Nietzsche, esse sentimento de altivez configura uma *moral de senhores* – aquela que se entende produtora de valor porque podia criar todas as determinações, já que nobres ou aristocratas submetiam os mais fracos à sua norma e sua vontade se expressava livremente.

Nosso autor não define a aristocracia como um grupo superior em decorrência da propriedade de terras ou outras posses, mas sim por sua característica específica autoafirmativa e pela disposição guerreira vista como nobreza de espírito: "Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma [...] (NIETZSCHE, 2009, p.26)". Consequentemente, o nobre fundamenta seus valores a partir de si e da disposição de forças afirmativas, de sua postura de buscar mais potência frente à vida; seu agir e crescer é quase espontâneo, sem necessidade de criar um mundo suprassensível para tal; sua existência e afirmação/reconhecimento se dá somente por meio de si próprio, sem que precise de outras castas para tanto. No juízo nobre, bom

e mau são ideias que dizem respeito ou não a seu modo de existência: “bom” seria a aristocracia e a nobreza; “mau” seriam os plebeus, o povo comum. E os juízos de valor dessa aristocracia guerreira seriam “[...] uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (ibidem, p.22).

Além de ocupar lugar de destaque nos planos social e político, essa casta de nobres ocupa também funções ligadas à liderança religiosa e espiritual. Desse modo, temos dois grupos de aristocracia: um, já citado, formado por guerreiros, afirmadores de si, que agem com força e movimento, dedicados à guerra e à caça; com respeito ao outro, Nietzsche introduzirá a ideia de aristocracia sacerdotal, cujo modo de ser tão pouco ativo irá torná-la o oposto da aristocracia guerreira, uma vez que pouco se coloca em posição afirmativa. Tudo que os sacerdotes – ou, mais especificamente, os sacerdotes judeus – fazem é quietivo e contemplativo, em contraste à pujança e à robustez dos guerreiros, o que torna esses últimos seus antípodas. Esses dois grupos estão em confronto e oposição, pois suas expectativas são inconciliáveis; e o sacerdote é contra todas as ações de força empregadas pelos guerreiros, agindo dessa maneira justamente por ser impotente em se afirmar:

> Existe algo de malsão nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos hostis à ação, em parte meditabundos, em parte explosivos sentimentalmente cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos [...] (NIETZSCHE, 2009, p.21).

No embate entre os dois grupos, quem vence é o mais forte, além de possuir maior disposição de força, que são os aristocratas. Isso gera profundo ódio no sacerdote, que se verá obrigado a desenvolver outras formas de se colocar para, então, criar meios de vingança e reparação a partir de uma espécie de afecção com relação aos aristocratas, nunca por meio de si próprio e sem qualquer autoavaliação. Assim, em oposição à moral de senhores temos uma *moral de escravos ou de rebanho*, engendrada por essa característica sacerdotal que vem de dizer NÃO a um outro, a algo externo, na contramão da moral de senhores que diz SIM a si mesmo e à sua vontade, sem depender de nada mais: “[...] já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não eu’ – e este Não é seu ato criador” (ibidem, p.26). O nobre sabe o que é bom a partir de sua existência positiva, ao passo que o escravo primeiramente necessita negar o que o

nobre tem em alta estima para só então definir, por oposição, o que servirá para si; o escravo apenas se reconhece ou cria valores negativamente, com base naquilo que contradiz os valores nobres. Nietzsche denuncia o perigo dessa moral de escravos que é apenas reativa e, no fundo, improdutiva. Na moral dos escravos, como força reativa, temos os homens de ressentimento que, além de odiarem os nobres, vingam-se destes de maneira a criar um mundo próprio (em contraste com a postura afirmativa aristocrática), num movimento cujo destaque é a sua impotência: "[...] É a sua impossibilidade de agir neste mundo que o leva a forjar a existência de outro, onde terá posição de destaque, ocupará um lugar privilegiado, será figura eminente" (MARTON, 1981, p.81). Lançando mão da descrição dos nobres como expressão de vontade de potência positiva, Nietzsche, com sua filosofia da história, começará a indicar de que modo a valoração da aristocracia guerreira foi sendo substituída pelos valores dos aristocratas religiosos e declinantes.

O mundo cunhado pelo ressentimento é a própria negação da efetividade, da afirmação do existente que o nobre fazia. Mentindo para si próprios e com o intuito criar os valores desse mundo do ressentimento, os escravos forjam seus ideais: sua impotência se torna compaixão e todo o seu rebaixamento de força é tratado como uma escolha divina. A vingança dos escravos consiste em promover a transvaloração dos valores dos nobres: considerado eleito de Deus, o sacerdote usará do poder concedido pelo ente divino para promover a institucionalização de valores morais que neguem o comportamento superior: a vontade que se exterioriza é olhada como pecado, transformando o amor de si do nobre em compaixão, e a potência passa a ser proibida de existir por uma perspectiva que se impõe nesse momento.

O ato de compaixão é a virada para negar a si mesmo: considerado uma "virtude" e criado a partir do ressentimento escravo, uma vez que o amor pregado a outros nasce do ódio à potência afirmadora dos guerreiros, faz com que os próprios guerreiros avaliem sua força como falta de virtude e, assim, sintam-se culpados e envergonhados de seus instintos. O nobre passa a refrear sua força e se converte em pura fraqueza; seus valores foram cooptados e invertidos: o que antes era afirmação da vontade é agora moral rebaixada e depreciadora dos impulsos. Nietzsche chama esse movimento de inversão de *revolta dos escravos na moral* – é o ressentimento como criador de valores.

A inversão dos valores da aristocracia guerreira realizada pelo ressentimento é mera reação. Fortes tornam-se fracos, e nesse processo há um falseamento no entendimento do que é vontade quando esta, ao ser exteriorizada, causa culpa: "[...] Exigir da força que não se expresse

como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força" (NIETZSCHE, 2009, pp.32-33).

Nietzsche aponta que o modo de valorar não é o mesmo entre senhores e escravos, já que o nobre que porventura venha a experimentar algum tipo de ressentimento não se deixa levar, não permite que esse sentimento crie raízes e tome conta dele. *Os fortes o liquidam imediatamente; para acabar com seu ressentimento, ele age.* O problema está em que os escravos tudo medem com a régua do ressentimento; mais do que isso, valoram a partir desse sentimento, o que os torna incapazes de agir. Com o passar do tempo, o fraco continua alimentando seu ressentimento, permitindo-lhe que o consuma, que o ajude a planejar sua vingança e crie seu próprio mundo. De sua parte, o nobre não vê o adversário como objeto de vingança ou mesmo ódio, uma vez que não cultiva inimigos nem fica preso a algo desfavorável que lhe fizeram. Isso porque avalia que se alguém possui uma característica de distinção, que no caso seria ser bom (na verdade, *ruim*) o suficiente para ser considerado como inimigo, então não há por que gastar tempo ou energia com isso.

Em contrapartida, o olhar do ressentimento realizou uma grande criação de valor: o inimigo será sempre e em toda circunstância "o mau", e tudo o que se opuser às atividades de um inimigo será "genuinamente bom":

> [...] imaginemos 'o inimigo' tal como o concebe o homem de ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação, ele concebeu 'o inimigo mau', 'o mau', e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um 'bom' – ele mesmo (NIETZSCHE, 2009, p.28).

Com esse estudo histórico, temos mais uma acepção de "bom" e de "mau" que pode ser encontrada nas formatações de força da vontade de potência. A historicidade nietzschiana está sempre buscando entender os dispositivos civilizatórios que levaram o homem à modernidade, à época de nosso autor. Para Nietzsche, essa moral de rebanho, que nivela e homogeneíza os homens ao mesmo tempo em que persegue os fortes por serem produtores de vida, continuou ativa no mundo contemporâneo. Mesmo com o advento da morte de Deus[39], da percepção da falta de sentido no mundo e do desmoronamento de concepções absolutas sobre a existência, que

[39] Cf. *A Gaia Ciência*, §343.

promoveu um processo de secularização, o homem moderno não criou valores diferentes e mais fortes para si. Essa moral escrava se fortalece ainda mais com o avanço de uma sociedade industrializada e a difusão da política democrática europeia.

G) Crítica aos ideais ascéticos e à modernidade

Ainda apoiado na pesquisa histórica, Nietzsche busca entender as razões de o cristianismo pregar o ascetismo como moral de conduta até o ponto de torná-lo um ideal. Com esse propósito, investiga o sentido dos ideais ascéticos ou o modo como a negação de si se tornou o mote para a vida dos homens ocidentais – o querer o nada agora é o objetivo. A partir de suas conclusões, entende-se que o enfraquecimento dos fortes só foi possível na medida em que o ideal ascético se tornou uma virtude, o norte da existência justamente para perpetuar a reclusão dos instintos: "Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* - e preferirá ainda *querer o nada a nada querer* [...]" (NIETZSCHE, 2009, p.80; grifo do autor). Querer o nada, o niilismo, é uma forma decadente de viver.

Com a disposição ascética foi possível garantir certo acesso a uma verdade metafísica que regeria a existência, e a moral fraca da negação de si é agora um ideal a ser seguido. De antemão, Nietzsche diferenciará dois tipos de ascetismo: o primeiro como um comportamento ascético de uma filosofia, e o segundo – do qual falávamos – como ideal religioso, vontade de verdade. Esmiuçando o primeiro tipo, o autor nos mostra que, no comportamento filosófico, sempre foi necessária uma dose de ascetismo, o que envolveria calma, silêncio, mansidão e docilidade no cumprimento de deveres – condições propícias ao trabalho e que têm por resultado produzir e criar da melhor e mais forte maneira possível, alcançando seu máximo de potência. Nessas condições favoráveis (ascéticas), o filósofo não nega a existência; ao contrário, ele a afirma. Ao ser quase um dispositivo de trabalho, e não a valorização de uma moral/virtude, o filósofo é mais potente e criador nesse estado ascético.

Como exposto anteriormente, em épocas guerreiras um comportamento contemplativo, como o do sacerdote judeu, era extremamente malvisto. Quanto aos filósofos, que nessa época não se encaixavam em nenhuma categoria social específica, sua condição de existência era precária; precisavam imitar a conduta ascética dos religiosos para poderem continuar pensando,

além de se inserirem em algum grupo, já que seria impossível pensar/refletir em um campo de batalha, por exemplo. Nietzsche reconhece que nos tempos modernos o ascetismo não é mais uma condição para filosofia, que pode existir sem ele; no tempo dos guerreiros, porém, a única forma de existência do pensador teria sido recolher-se ao recôndito ascético:

> [...] o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos já estabelecidos do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira poder existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de representá-lo para ser filósofo [...] durante muito tempo não teria sido possível a filosofia sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética (NIETZSCHE, 2009, p.97; grifo do autor).

Segundo ele, em épocas guerreiras o filósofo teria o comportamento ascético como vontade de potência, visando aumentá-la – isso entendido pela vontade, e não pela moral; o ascetismo moral pregado por religiões visa atingir um mundo suprassensível e dessensualizado. Contra a postura do filósofo, temos o padre asceta que valora a vida por baixo:

> O pensamento, acerca do qual se combate aqui, é a valoração de vossa vida por parte do padre ascético: ela (juntamente com aquilo de que faz parte, 'natureza', 'mundo', a esfera inteira do vir a ser e da transitoriedade) é posta por eles em referência a uma existência inteiramente outra [...] no caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para aquela outra existência (NIETZSCHE, 2014, p.320).

O sacerdote ascético coloca seu ideal contra a existência, nega a sensibilidade deste mundo em nome do *metamundo*, pois negando a vida e sua potência, ter-se-ia acesso a essa essência perfeita e metafísica. Todo efetivo de instintos, corpo e natureza é entendido como erro e profundo engano, algo que nos seduz e nos distancia da "verdade" eterna. É mister afirmar que na vida ascética ainda domina o ressentimento da moral escrava; se na luta dos fortes contra os fracos e na rebelião da moral escrava os valores afirmativos foram transvalorados como maus para criar explicações metafísicas, o ascetismo também se insere na impotência da afirmação dos fracos que criam o subterfúgio para se tornarem dominantes. Querendo ou não, ainda se trata de um desejo por domínio: por mais que utilizem meios que negam o existente e domesticam o homem, os fracos tornam-se senhores – nesse caso, por um caminho *tortuoso*. No procedimento nietzschiano, onde há vida há vontade de assenhorar-se, e aí o caminho informado por nosso

autor é extremamente interessante: a vingança dos fracos é tornar seus adversários iguais a eles, ou seja, igualmente fracos; por meio da astuta inversão do valor afirmativo e da instauração moral da culpa, os fortes tornam-se fracos:

> [...] homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes, e também em mascaramentos de vingança, em pretextos para vingança: quando alcançariam seu realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia começassem a se envergonhar de sua felicidade [...] (NIETZSCHE, 2009, p.105).

Como vimos, todo aquele que sofre procurará uma justificação para seu sofrer advindo desse rebaixamento da vida, do vazio e da institucionalização da culpa. Nessa busca, o sofredor quer entender a causa de seu sofrimento, quer saber precisamente quem é o responsável ou o agente para poder vingar-se dele, devolvendo o sentimento de dor, pois, ao vingar-se de *quem* lhe causa inestimável dano, teria como descarregar esse afeto e aliviar a dor. O problema está justamente em quem oferece a resposta e o consolo para tanto sofrimento: o sacerdote ascético – é ele quem dará sentido à dor e responderá à pergunta dos homens. Os ditames da religião cristã são capazes de reunir os sofredores e lhes oferecer aparente consolo; para nosso autor, há nisso um descompasso, haja vista o descolamento de uma resposta moral-religiosa para um problema fisiopsíquico dos impulsos: a moral ascética interpretará a fraqueza como o bem. Nesse sentido, a saída ascética é um certo entorpecimento dos sentidos, cujo propósito é fazer com que não se sinta nada, nem o sofrer nem o êxtase; se a vida é causa de sofrimento, então que ela seja descartada. Nietzsche concordaria com a ideia de que a existência traz certos sofrimentos, entretanto entende que usar esse sofrimento para negar a vida joga o mundo numa ordem que não lhe é própria.

Ao indagar o sacerdote ascético, o homem ouve em resposta que não deve buscar vingança e isso inverte a direção de seu ressentimento, pois agora é ele, e não outros, o culpado de seu ressentimento: "Eu sofro: disso alguém deve ser culpado" – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si!*" (NIETZSCHE, 2009, p.109). Ao utilizar o sentimento de culpa, o padre faz com que o sofrimento seja

abrandado, num dispositivo que coloca o homem numa posição de se livrar da vida. A vida e a existência são ligadas ao pecado e ninguém está a salvo, dado que a existência humana é constituída por um pecado inaugural que acompanhará os homens por toda sua trajetória na terra. A plenitude só pode ser encontrada após a morte, num plano superior.

Para Nietzsche, o problema que envolve a questão reside justamente no fato de o sacerdote ascético não ser um médico e, portanto, não poder oferecer a cura; além disso, está infectado pelos mesmos males de suas "ovelhas": ele próprio é o líder do rebanho doente, não pode encontrar a causa da doença. O padre, na realidade, opera realizando o paradoxo de fazer da doença o contraveneno; a doença tem um sentido mais amplo: apenas com ela pode-se atingir o plano perfeito metafísico e nesse sentido ela é, inclusive, objeto de desejo. O que se tem, assim, não é um homem curado, e sim um homem enfraquecido e domesticado.

O ideal ascético é abstinência de si mascarada de virtude e com o único intuito de encobrir sua potência de vida. É esse ideal que, para Nietzsche, fundamenta todo pensamento metafísico ao postular que a vida possui um sentido, previamente determinado, para além dela mesma. Um ideal de fato ascético, pois se encontra fora da efetividade mesma, dos sentidos e do plano terreno-corporal, criando uma justificativa para todo o sofrimento do homem moderno. Nietzsche nos diz que o asceta se utiliza de algumas armas para controlar os impulsos do homem moderno de querer mais potência. Uma delas pode-se ver no fato de o sacerdote, com o objetivo de amortecer os efeitos da modernidade, aproveitar-se do espírito de época e fazer uso do desenvolvimento da revolução industrial para apregoar que os homens devem trabalhar numa espécie de reprodução maquinal. Isto é, o indivíduo deve ocupar seu tempo num repetitivo e interminável fazer e refazer, o que configura outro estado de supressão dos instintos.

É através desse tipo de concepção que os homens modernos se transformam em máquina: pessoas que funcionam, têm uma utilidade e não deixam aflorar suas pulsões de potência ou vida. É um modo de vida preenchido por tempo, horário, pontualidade; ainda que esteja ali, fazendo parte do homem, o sofrimento é irrefletido, não tem lugar na consciência; tudo se resume a uma atividade maquinal que se quer enquanto existência: "[...] emprega-se contra estados de depressão um outro *training*, de todo modo mais fácil: a atividade maquinal. Está fora de dúvida que através dela uma existência sofredora é aliviada num grau considerável: a este fato chama-se atualmente, de modo algo desonesto, 'a benção do trabalho'" (NIETZSCHE, 2009, p.115).

Outra arma do ascetismo para fortalecer o ideal ascético na cultura moderna e oferecê-lo como "cura" seriam as pequenas alegrias, expressa na sugestão de que os homens podem experimentar raros e curtos episódios de felicidade que compensariam, de certo modo, o sofrimento. Um exemplo desses breves momentos de alegria seria alguém causar alegria a outrem, pois isso traria a cura para o seu próprio sofrimento. Vemos um caráter duplo nessas pequenas alegrias: num primeiro momento, podem parecer algo do querer afirmar a vida, uma pulsão de vida; examinando-se com mais cuidado, porém, percebe-se que se utilizam da relação senhor e escravo, reproduzindo uma busca por superioridade que se esconde num sentimento de compaixão. A pequena alegria não é uma afirmação potente de si mesma, mas sim o procedimento contraditório da busca da afirmação de si através do outro, esse outro que o reconhece e o faz agir de modo utilitarista para se colocar. É o procedimento do escravo por excelência, caracterizado pela necessidade da valoração do outro para igualá-lo a si, tornando-o fraco e, com isso, fazendo emergir sua perspectiva a partir da fraqueza do que antes era forte – com a resultante de uma comunidade de fracos. Assim, o rebanho se forma por meio do altruísmo criado pela doença moderna, ou seja, quando os homens experimentam as pequenas alegrias no entendimento de serem úteis uns aos outros: "[...] *a formação do rebanho* é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão. O crescimento da comunidade fortalece também no indivíduo um novo interesse, que com frequência bastante o eleva acima do elemento mais pessoal do seu desalento, sua aversão *a si mesmo"* (NIETZSCHE, 2009, p.116).

Seguindo essa argumentação, o último meio listado para anestesiar o indivíduo moderno de sua dor é o excesso de sentimentos exigidos pela modernidade mediante sua valoração de moralidade dos costumes e da ação. É a ciência do compromisso e do imperativo do dever: "devemos ser livres", "devemos promover a democracia", "devemos buscar a verdade", entre outros. A partir desse olhar voltado ao dever, temos os indivíduos bons: políticos, religiosos, homens de ciência e artistas; são considerados bons justamente porque são homens de dever, cumprem sua função social, buscam a desejada "verdade". Nosso autor mostra que todos eles seguem os ditames morais e jamais suportariam a real "verdade" sobre a existência; seu proceder não é honesto como se pensa.

Na realidade, esses homens de dever interpretam o real por meio de valores ascéticos e decadentes, pois se a moral é um modo de avaliar ou interpretar, eles a entendem como um absoluto e, assim, seus juízos não podem ser efetivos. Isso a nosso ver está diretamente ligado à

má consciência trabalhada anteriormente – se acreditam que seus ideais são de fato absolutos e perfeitos, esses homens modernos não podem jamais se reconhecer neles, afinal se é imperfeito enquanto conjunto de impulsos. Nesse caso, expectativa e realidade são desproporcionais, e cria-se um mal-estar interno: o homem acredita que o problema está em si, e não nesses valores absolutos, sentindo culpa e se julgando "mau" por não se identificar com a totalidade. O mundo ideal e sua total perfeição, por assim dizer, transformam a existência humana em pecado, em má consciência.

Para Nietzsche, os ideais ascéticos se estabeleceram no ocidente como uma ontologia totalitária que pretende se perpetuar a qualquer custo, acima de qualquer coisa que a contrarie. A crítica nietzschiana não deixa escapar sequer a ciência moderna, que muitas vezes e de maneira equivocada pensa não ter pressupostos e não trabalhar a partir de princípios, acreditando que seu proceder é autônomo e que está livre das questões que atravessam a metafísica, imaginando-se livre do ideal ascético pelo fato de não criar valores, e sim conclusões. Para nosso autor, porém, tudo isso é uma completa mentira, já que a ciência não cria, mas parte de um valor. Diz ele: "Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...]" (NIETZSCHE, 2009, p.131).

Ao julgarem-se ateus livres de pressupostos e crenças, os homens de ciência se consideram antípodas dos metafísicos. Porém, o que buscam? Qual sua finalidade? Ora, não é outra coisa senão a verdade, esse é seu fim mesmo. Se sua teleologia se finca na verdade, o aqui da efetividade precisa corresponder a essa verdade para atingi-la, pois não é independente. A busca pela verdade condiciona a efetividade, e a vontade de potência encerra metas: "Não existe, a rigor, uma ciência 'sem pressupostos', o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma 'fé', para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência" (ibidem, p.130). Uma ciência não é sequer possível em termos de existência se não existir uma filosofia, um pensar sobre a realidade.

A ciência não produz valor por meio de si, é determinada de fora; para nosso autor, é uma continuadora da perspectiva totalitária do mundo moderno, ou seja, do ideal ascético ao qual em nada se opõe. A ciência tudo quer dominar, explicar, controlar e determinar. Tudo que se define a partir da ciência tem base no mau niilismo e no ascetismo da vontade. O Deus que tudo determinava saiu de cena, mas a crença é substituída por outro objeto: o científico, que é força propulsora dos ideais ascéticos. A ciência anula cada vez mais os impulsos da vontade de

potência; fria, objetiva e descompromissada, a análise positivista pretende refrear os impulsos e os afetos e, para tanto, cada vez mais tira o homem da centralidade de seu horizonte. Nietzsche afirma: "Esta "ciência moderna" – abram os olhos! é no momento a melhor aliada do ideal ascético" (ibidem, p.132). A desconfiança com os valores e produções científicas modernas das quatro *Extemporâneas* explicitadas no primeiro capítulo permanece.

H) Niilismo e filosofia histórica

A crítica de Nietzsche aos valores absolutos pretende devolver ao homem a possibilidade de criar valores que enaltecem a vida, baseados em suas disposições naturais e impulsivas, antes desprezadas. Deslocar o discurso da moral para a vontade de potência, para diferenças quantitativas de um mesmo impulso que valore conforme suas perspectivas, apresentar a verdade como simples interpretação e multiplicidade tira da filosofia nietzschiana todo ponto fixo e seguro: não há Deus, nem metafísica da essência do mundo. Nietzsche quer justamente fugir do encarceramento dos fracos que levaram a cultura para uma situação decadente. Se dessa perda de fixidez decorre necessariamente um niilismo, o niilismo nietzschiano é apenas o *niilismo ativo*.

Ao detectar a condição trágica da vida de não ter segurança e sentido, há no niilismo afirmador uma possibilidade que tem na percepção dos valores a possibilidade de recriá-los, de pensar uma nova e futura forma de homem[40]. O niilismo aparece como um estado momentâneo e necessário após a queda dos valores absolutos, isto é, desde que não se trate de um niilismo passivo que, por perder sua crença, nega a vida. A morte de Deus e o enfraquecimento dos valores cristãos implicam a ausência de um código de conduta, de um direcionamento, de uma hegemonia que afirme o que é bom e o que é ruim, e muitos tiveram dificuldades em viver sem essa orientação. O mau niilismo é a falta de preparo para a liberdade e para o pensar; é um momento de crise, já que muitos não sabem viver sem um sentido para sua dor ou seu sofrimento.

Nietzsche, por sua vez, irá oferecer a alternativa do niilismo ativo, que celebra a condição trágica da existência de modo dionisíaco enquanto se vê livre para criar seus valores. A filosofia

[40] Não é objetivo deste trabalho e tampouco caberia na argumentação aqui proposta discutir os conceitos propositivos e inovadores da filosofia de Nietzsche, tais como além do homem, eterno retorno ou espíritos livres. Aqui se pretende apenas mostrar como a história da humanidade, para Nietzsche é, em última instância, a história das configurações de força, da Vontade de Potência.

do pensador alemão tem sua face ao mesmo tempo destrutiva e construtiva. Trata-se não de buscar o sentido detrás ou essente das coisas, mas de criar um novo sentido neste e deste mundo mesmo:

> Nihilismo como signo del acrecentado poder del espíritu: como nihilismo activo […] esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida (NIETZSCHE, 2008d, pp.241-242/FP 1887, 9[35]).

Superar o niilismo significa retomar a potência criativa do homem e levá-lo a seu mais alto grau. A crítica dos valores é também afirmação de vida e aumento de potência, além de nos ensinar a viver num mundo sem sentido.

Nietzsche percebe no decorrer da história humana a necessidade de valorar a existência. Vivendo de incerteza em incerteza, agarrado a qualquer coisa que justificasse e desse sentido à vida, não sendo capaz de afirmá-la incondicionalmente, o homem se apoiou na lógica divina para atingir o bom, o justo e o verdadeiro. A história humana é, em certo momento, a vitória dos fracos e decadentes, e todos os seus conceitos são espelhos dessa força triunfante. Mas, apesar do cenário desolador, Nietzsche nos dá a possibilidade de transformar esse momento decadente em algo novo.

A genealogia é um procedimento radical. Por se tratar de uma autocrítica, ela mesma tem de superar a si para – conhecendo a moral dominante – destituir o mundo de sentido e *recriá-lo*, afirmando a vida em seu aumento de potência. A História, tema desta pesquisa, é a genealogia da história e dos valores humanos. Os homens enquanto vontade de potência (como tudo o que existe) criam a partir de seus impulsos, e a história é instauração de hegemonias de forças contingentes e provisórias. A história do homem, por sua vez, é a história de sua domesticação ou do *processo civilizatório* engendrado obviamente por forças. Nietzsche entende a história no método genealógico como algo produzido pela luta de forças e pelo domínio que se estabelece como resultante desse embate. Como pudemos ver neste percurso aqui proposto, a história nada mais é do que ação da potência e, em decorrência disso, não possui finalidade, direção ou necessidade – quem conferiu, artificialmente, essas atribuições externas ao movimento histórico foi o próprio homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo nesta pesquisa foi enfatizar o caráter *regulador* do conceito de história ao longo do desenvolvimento da filosofia de Nietzsche. Nas *Considerações*, trata-se de saber o valor produtivo que a história pode oferecer à vida, aqui entendida no âmbito cultural, no sentido da *Bildung* de um povo, das características desenvolvidas para fomentar um conhecimento que produza uma identificação entre os participantes de uma nação. Se no *Nascimento da Tragédia* tínhamos o uno-primordial que nos dava a vida a partir da contradição estética entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, a perspectiva nas *Considerações* não está mais restrita ao campo estético, antes passa a colocar as questões na dimensão da cultura.

Como quisemos destacar, o trato nuançado das *Considerações* – ao indagar quais conhecimentos podem ser mais ou menos saudáveis para a vida de um povo – já nos dá o indício de uma filosofia nietzschiana verdadeiramente questionadora e desconstrutiva, no sentido de ter em seu horizonte, como a principal preocupação, a investigação acerca de *como certos valores se impuseram.* A avaliação dos valores está presente desde as *Considerações* até a *Genealogia*, como exposto neste trabalho, e sua crítica à modernidade se sustenta justamente na busca pelas formações de valor de uma época, bem como de seus afetos dominantes. A *história* como produção humana é uma aliada indispensável à compreensão da produção de valores, e foi isso que quisemos demonstrar aqui. Em Nietzsche, não se trata de refutar verdades pela via de um procedimento lógico-conceitual, apontando como os valores modernos estão equivocados, mas sim de abordá-los com distanciamento crítico, como que calçando luvas diante desses ideais.

Entendemos que na *Segunda Consideração* a história, diferentemente do tratamento que a *Genealogia* lhe deu, aparece com duas diretrizes: a primeira, como inevitável diante da experiência humana da temporalidade e que – ao contrário do que ocorre no mundo animal – experimenta a existência de modo histórico; já a segunda acepção é a de que os homens modernos excluíram a capacidade de esquecimento de suas vivências, o que fez da história um mero saber científico, descolado da vida, como um objetivo à parte de tudo a ser seguido.

Assumindo que o homem não só não pode abandonar sua historicidade como necessita dela, Nietzsche nos diz que a exacerbação de sentido histórico e sua transformação em uma finalidade em si mesma prejudica a vida. Ora, com isso Nietzsche não está descartando a história

em sua *Extemporânea* – pelo contrário, ele mostra que necessitamos dela, mas com a ressalva de devemos *precisar* os seus usos. A preocupação de nosso autor já é com o caráter ativo que os conhecimentos podem ter e com o modo como podem engrandecer a vida. Para tanto, na *Genealogia* o método histórico é um grande aliado, uma vez que essa preocupação com o uso comedido da história parece não ter mais lugar devido ao fato de que a história só pode ser uma: a história da *Vida e da Vontade de Potência* – ou de qual hegemonia de forças produziu certos valores que guiam uma época. Anos depois, Nietzsche vai indicar com precisão o que chamava de forças vitais já no texto de 1874: "Que a vida precisa do serviço da história é algo que deve ser entendido com tanta clareza quanto esta sentença [...]: que o excesso de história prejudica o vivente [...] A história pertence sobretudo ao homem de ação e forte, que luta uma grande luta" (NIETZSCHE, 2017a, p.47).

O valor que a história deve produzir à vida é o de gerar o novo através do conhecimento do passado – ela é positiva quando agrega novas e potentes características a uma cultura. Essa cultura autêntica, que Nietzsche quer promover, lembra-nos em demasia a vontade de potência, pois esta é a expressão dos *instintos humanos*, e não seu refreamento, e permite que a *força da vida* emerja. Para chegar a uma história genealógica, Nietzsche procurou entender os efeitos positivos que dela adviriam. O esquecimento é um dos elementos dignos de destaque que aparecem nos textos sobre história estudados aqui; trata-se de uma faculdade humana fundamental e reguladora do sentido histórico, já que sua dimensão a-histórica leva o homem ao comedimento, ao momento em que esquece – o que caracterizaria um instante libertador. Nietzsche entende também que a história é necessária, porém não pode ser um conhecimento como um fim em si mesmo. E em nenhum momento nosso autor tende a fugir da fundamentação ou da absolutização de um tipo de conhecimento; o esquecimento é justamente uma dessas ferramentas para tirar os homens do excesso historicizante ou do dogmatismo.

O contraponto do esquecimento impossibilita qualquer *doença histórica* ou historicismo fundante; sua inter-relação com a memória e com a história permite que os homens sejam lançados para a ação e para o futuro. É uma espécie de força plástica que permite a um povo "transformar e incorporar o passado e o estranho, de curar feridas, de substituir o que se perdeu e reconstituir a partir de si formas arruinadas" (NIETZSCHE, 2017a, p.37). Nietzsche ainda nos mostra na *Genealogia* como o processo civilizatório do animal-homem passou por uma experiência de fixação unívoca e negativa da memória: para que se lembrasse de cumprir normas

e convivesse bem em sociedade, o homem precisava lembrar-se de prometer e de cumprir a palavra empenhada, num processo violento e contraintuitivo no qual a capacidade humana de esquecer foi cada vez mais reprimida e impedida de manifestar-se. Desde sua *Extemporânea*, Nietzsche via a completa erradicação da faculdade de esquecer como um perigo, como essa obra visa demonstrar; na *Genealogia* ele mantém a percepção de que o esquecimento permanece como uma força plástica, reguladora e garantidora de um olhar ativo para a vida: "Eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião de porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento" (NIETZSCHE, 2009, p.43).

A prioridade dada à ação de ter sempre em mente o cumprimento das regras sociais, pois do contrário haveria uma punição provavelmente muito maior do que o dano causado pelo descumprimento, é o que gera má consciência. Memória e esquecimento são impulsos inerentes à constituição humana, no entanto um deles precisa ser completamente suprimido para que o outro exerça seu reinado; é a partir dessa constatação que o filósofo entende a origem de um profundo descompasso entre os deveres do homem em sociedade e a tentativa de imposição de seus impulsos.

Nietzsche via nos três tipos de história (antiquária, monumental e crítica) um modo de contrabalançar as faculdades humanas de memória e esquecimento. Para ele, o uso em conjunto de tais faculdades servirá à vida e impulsionará o homem à ação – desde que esse uso se dê segundo as necessidades dos indivíduos para seu benefício vital, sem excessos e aplicado de maneira complementar. Com a história monumental, percebe-se que a grandeza foi possível e, assim sendo, nada impediria que voltasse a ocorrer novamente – uma ideia muito ligada ao caráter de "modelo de possibilidade" de que falamos anteriormente. O que aconteceu e foi produzido de grandioso no passado não se repetirá, mas coloca a facticidade de um novo grandioso ocorrer mais uma vez, e isso ilustra uma possibilidade que se enquadra na necessidade vital dos indivíduos de se determinarem. O problema está, segundo nosso autor, em transformar o que fora monumentalizado em exemplo *a ser seguido de modo apropriado* e, assim, transformado em algo sedutor, num processo de perda do caráter extraordinário em função de algo meramente regulamentado a ser copiado.

No antiquário – o tipo mais perigoso, mas que mesmo assim deve ser contrabalanceado com os outros dois – temos o engrandecer, venerar e conservar a existência e seu sentido

justificado, a delimitação de um horizonte e a identificação apaixonada por aquilo que a ciência trataria de transformar em “objeto”. O sentido antiquário de um povo consiste em dar extrema relevância ao passado, conservando tudo que faz referência a raízes e ancestrais, mantendo e venerando guardados, conhecendo todos os costumes e valores antepassados. Esses exageros, que talvez até pudessem ser considerados virtudes, sempre acabam por cair na indiferença que transforma todo vestígio em algo passível de repetição. E, uma vez que o instinto de conservação tende a aniquilar o impulso criativo, a história passa a ser um problema: em vez de conservar, seu uso excessivo a deixa mumificada. Ela deve ser usada em pequenas doses em conjunto com os outros tipos de escrita histórica. Quanto ao modo crítico, ele é fundamental na medida em que rompe com o tradicionalismo do antiquário e exige que se crie algo novo, colocando o passado em um tribunal a serviço da vida criadora que deseja a si mesma. Assim, a história crítica exige a coragem de romper com tradições milenares ou ideias preconcebidas da modernidade; é o empreendimento nietzschiano por excelência em toda sua filosofia, que obviamente precisa dos outros modos históricos para existir. Contudo, vale frisar, a história crítica não é simples negação do passado, mas sim libertação das amarras impostas por ele, sendo um antídoto à aceitação pura e simples do passado e de seus valores.

Essa apreensão comedida que Nietzsche faz da história com seus diferentes usos, buscando a relação mais saudável (mas não menos agitada), e o destaque que é dado ao método crítico nos permitem entender *como o extemporâneo prenuncia uma genealogia e como o genealogista é também um extemporâneo.* A história crítica daqueles três tipos, sem ignorar os possíveis usos das outras, é o que efetivamente produz uma postura positiva diante de vida e incita à ação. Desse modo, entendemos que uma *Genealogia da Moral* se identifica com o tipo de história crítica, além de ser extemporânea, pois sua censura se dirige à sua própria época e aos valores forjados pelo homem. Ao olhar para a história da espécie humana, o genealogista está tentando nos mostrar como os homens, agrupados em comunidades, instituíram regras que definiam seu comportamento e produziram o entendimento através da memória de promessas e acordos, bem como da "pedagogia" da violência e do castigo destinada àqueles que não cumprissem as normas do considerado bom comportamento.

Essa institucionalização de uma regra social definidora do julgamento moral de seus participantes só se estabelece por meio de um grupo de forças dominantes que impõe a sua perspectiva. Se para Nietzsche toda a natureza manifesta sua vontade de mais potência, com os

homens não poderia ser diferente; os valores humanos não são nada mais que criações do seu *quantum* de força, que a todo momento quer se impor e exercer domínio sobre outro grupo de forças. Como tentamos mostrar aqui, a história genealógica opera uma crítica ao identificar a origem dos valores humanos nessa *história da vontade de potência* que rege os homens, mostrando que todo princípio é criação de um tipo de perspectiva, e não uma definição natural, peremptória e "verdadeira" – é apenas mais uma possibilidade. Com isso, Nietzsche desabsolutiza o mundo e tira o parâmetro da verdade; é por isso que a genealogia do jogo das forças não é apenas uma historiografia, mas de fato uma história crítica. Sabemos, com isso, que os valores de bom ou mau não são definitivos.

Aqui nos coube mostrar, sem ignorar suas diferentes fases e seus detalhes, que a filosofia nietzschiana possui um projeto genuinamente crítico. Especificamente neste olhar atento sobre a história, pudemos ver como esse projeto se desenvolveu de modo contínuo, movente, mas não fundamental e absoluto. Por fim, encerramos este trabalho com a tarefa de mostrar o lado questionador, disruptivo e crítico que atravessa o pensamento nietzschiano e, para resumir o espírito aqui perseguido, deixamos uma citação de Michel Onfray que se harmoniza com toda a nossa leitura:

> [...] é preciso responder à questão: como se pode ser nietzschiano? Antes de mais nada, convém precisar que o próprio Nietzsche duvidava que se pudesse convocar seu pensamento de forma tão servil. É preciso ser nietzschiano como Nietzsche gostaria verdadeiramente que se fosse: insubordinado. Zaratustra professava que "retribuímos mal um professor, se continuamos apenas alunos" e impunha a seus ouvintes que se perdessem para melhor se encontrar (ONFRAY, 2014, p.135).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDLER, C. *Nietzsche, vida e pensamento.* Rio de Janeiro: Editora Contraponto (PUC-Rio), 2016.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Campinas: UNICAMP, 2009.

_____. *Metafísica*. São Paulo. Edições Loyola, 2002.

ASSOUN, P-L. Étude-preface: Nietzsche et le réealisme. In: RÉE, P. *De l'originie des sentiments moraux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

BARBOZA, J. *Metafísica do Belo de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.

BOURDÉ, G; MARTIN, H. *Les écoles historiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

BRUM, J.T. *O pessimismo e suas vontades:* Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BURCKHARDT, J. *A cultura do renascimento na Itália.* São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

_____. *Reflexões sobre a história.* Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

CASANOVA, M. A. *O instante extraordinário*: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido.* São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DENAT, C. A filosofia e o valor da história. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 26, 2010, pp. 85-96.

DESCARTES, R. O discurso do método e Meditações. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DIAS, M. R. *Nietzsche Educador*. São Paulo: Scipione, 1993.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Edições Graal, 2008.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio, 1987.

.

GARDINER, P. *Teorias da História.* Lisboa: Fundação Calouste, 1964.

HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História.* Rio de Janeiro: Editora da Universidade Nacional de Brasília, 1995.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche.* II Volumes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JANZ, P. C. *Friedrich Nietzsche: Biografia*. Volume I. Editora Vozes: Petrópolis, 2016.

JENSEN, A. *Nietzsche's philosophy of history*. Cambridge University Press: New York, 2013.

KANT, I. *Crítica da razão Pura.* Lisboa: Fundação Calouste, 2010.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KAUFMANN, W. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nova York: The World Publishing Co, 1965.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado:* contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEBRUN, G. Por que ler Nietzsche hoje*?* In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *A Paciência do Conceito:* Ensaio sobre o discurso hegeliano. São Paulo: Unesp, 2006a.

_____. Quem foi Dioniso*?* In: *Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006b.

_____. *O avesso da Dialética:* Hegel à luz de Nietzsche. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche.* A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. São Paulo: UNESP, 2014.

MACHADO, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MARTON, S. *Nietzsche: uma filosofia a marteladas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

_____. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990

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

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.* São Paulo: Ed. Unifesp, 2011.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir a ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida.* Segunda Consideração Extemporânea. São Paulo: Hedra, 2017a.

_____. *Humano, demasiado humano*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.

_____. *Obras incompletas*. São Paulo, Editora 34, 2014.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. *Fragmentos Póstumos I* (1869 – 1874). Madri: Editorial Tecnos, 2008b.

_____. *Fragmentos Póstumos III* (1882 – 1885). Madri: Editorial Tecnos, 2008c.

_____. *Fragmentos Póstumos IV* (1885 – 1889). Madri: Editorial Tecnos, 2008d.

_____. *O Nascimento da Tragédia.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos.* São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2005b.

_____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *A Gaia ciência.* São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. Considérations Inactuelles. In: *Œuvres philosophiques complètes*. Vol.I. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Œuvres philosophiques complètes*. 18 Vol. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe***.** 15 vol. Berlim/Munique: Walter de Gruyter, 1967-1978.

ONFRAY, M. *A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PLATÃO. *A República.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

RÉE, P. *De l'originie des sentiments moraux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

SCHILLER, F. Sobre o uso do coro na Tragédia. In: *A noiva de Messina*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação.* São Paulo: UNESP, 2005.

SILK, M.S; STERN, J.P. *Nietzsche on tragedy*. New York: Cambridge University Press, 1981.

WINCKELMANN, J.J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Porto Alegre: Movimento, 1975.