

Filosofia crítica e especulativa da história no pensamento do jovem Nietzsche: incursão teórica.

Mestrando Frederick Gomes Alves*
Universidade Federal de Goiás
E-mail: frederick_ga@hotmail.com

RESUMO

Há uma filosofia da história no pensamento do jovem Nietzsche. Tal filosofia da história possui elementos que podem auxiliar na discussão sobre filosofia da história dentro da Teoria da história hoje. O presente trabalho compreende três momentos: o primeiro é uma reflexão sobre filosofia da história em dois aspectos, crítico e especulativo; o segundo é a consideração da filosofia especulativa da história em *O nascimento da tragédia*; o terceiro momento é a apresentação da filosofia crítica da história na *Segunda consideração intempestiva*.

Palavras-chave: Primazia ontológica da arte; Cultura; impulso apolíneo; impulso dionisiaco.

ABSTRACT

There is a philosophy of history on young Nietzsche's thought. This philosophy of history has elements that may contribute in the discussion about philosophy of history inside Theory of history today. The present work comprises three moments: the first is a reflection about philosophy of history in two aspects, critical and speculative; second is a consideration of philosophy of history on *The birth of tragedy*; the third moment is the presentation of critical philosophy of history in the second of *Untimely meditations*.

Keywords: Ontological primacy of art; Culture; apollonian impulse; dionysiac impulse.

Introdução

Nietzsche critica um modo histórico-filosófico de compreensão da cultura que fundamentalmente é uma filosofia da história, ou filosofias da história, caracterizando-se pela doutrina das origens primeiras e dos fins últimos, calcadas comumente em noções universalizantes de *progresso, razão e humanidade*.

* Este artigo é parte de minha monografia apresentada na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Duarte da Silva. Agradeço em especial à Prof.^a Dr.^a Adriana Delbó, da Faculdade de Filosofia da UFG, suas indicações foram de inestimável valor para desenvolvimento da pesquisa, que agora continua no mestrado em História. Bolsista CAPES.

Contudo, a noção de filosofia da história, com os debates contemporâneos, no interior da pós-modernidade, fora ampliada, dividindo-se em dois grandes blocos, que não estão de maneira alguma separados. Caracterizar a filosofia da história em seu aspecto crítico e especulativo de um lado, a partir da articulação da filosofia da história de William Walsh e da teoria da história de Jörn Rüsen; e perceber suas possíveis relações com o sentido de filosofia da história criticado por Nietzsche, de outro, será o objetivo principal deste artigo.

Em primeiro lugar, farei uma problematização do que vem a ser filosofia da história. Isto é de fundamental importância para o correto prosseguimento deste trabalho porque muito se fala e pouco se reflete sobre os usos que se fazem deste termo. Assim sendo, no tópico *1. Um tratamento teórico da filosofia da história*, buscarei caracterizar e diferenciar seus possíveis sentidos que aqui serão abordados.

No tópico seguinte *2. O (re) Nascimento da tragédia: uma filosofia especulativa da história*, partirei para a apreciação de um dos mais importantes trabalhos do período de juventude de Nietzsche, que traduz sua filosofia especulativa da história. Neste livro de 1871, Nietzsche estabelece critérios de comparação entre a cultura da Grécia pré-clássica – analisando assim as condições de possibilidade de surgimento de uma cultura autêntica que configura-se na tragédia, com a cultura alemã de seu período – mostrando que essas condições de possibilidade novamente surgem permitindo o renascimento da tragédia e assim a transformação da cultura alemã em uma cultura autêntica, sobretudo a partir da música de Wagner. (ARALDI, 2009)

Com o estabelecimento destes dois pontos, melhor dizendo, destas duas configurações culturais, consideradas a partir da efetivação de um modo de vida trágico, temos a indicação da forma como Nietzsche interpreta o sentido histórico. A partir destes rastros meu procedimento será o de compreender as reflexões do jovem Nietzsche nos moldes de uma filosofia especulativa da história.

Por fim, no tópico *3. Considerações (in) tempestivas: sobre a filosofia crítica da história*, tenciono responder à pergunta não da forma como Nietzsche interpreta o sentido histórico, o que tentarei fazer no tópico anterior, mas do papel da história no sistema filosófico nietzschiano. História em dois sentidos, enquanto processo humano de ação no tempo, e enquanto conhecimento deste.

Na *Segunda Intempestiva*, Nietzsche reflete sobre os dois sentidos de história, e dá indicações de como articulá-los. Neste texto fica claro a posição crítica do filósofo com

relação ao conhecimento histórico científico, propondo desta maneira um conhecimento histórico artístico, ou ao menos, o que é fundamental, um conhecimento histórico científico mas gerenciado *artisticamente*.

Sua posição crítica é no sentido de mostrar os aspectos positivos e negativos do conhecer histórico, sobretudo o científico. A história, para ele (como qualquer outra espécie de conhecimento) é um *phármakon*, um veneno, podendo levar à saúde ou doença, seja de um indivíduo, de um grupo, e até mesmo de uma época. Assim, é forçoso reconhecer não apenas seus defeitos mas também suas positivities, sua "utilidade para a vida".

Estas problematizações têm por finalidade esclarecer as reflexões nietzschianas sobre a história, e o pensamento histórico de um modo geral, nos moldes de uma filosofia crítica da história. Este ponto articula-se com o tópico anterior na medida em que o procedimento adequado para se conhecer historicamente, refletido na *Segunda Intempestiva*, já encontra-se efetivado no *Nascimento da Tragédia*, não de modo pleno é claro, mas em seus aspectos fundamentais. Não quero com isso dizer que Nietzsche, em 1871, previu que iria escrever a *Segunda Intempestiva* já usando no *Nascimento da Tragédia* os dispositivos ali apresentados, mas sim que ele já possuía um método consistente para conhecer historicamente.

Este método está diretamente relacionado com a metodologia da história de Burckhardt, e também de outros historiadores. Apresentarei neste tópico a relação de Nietzsche com o método histórico, pretendendo com isso aclarar sua relação com os historiadores em sua atividade acadêmica, para assim expor uma vez mais que não havia apenas críticas negativas de Nietzsche em relação com a história científica. Aqui também indagarei pela possibilidade de uma metodologia da história em Nietzsche e a possível relação com sua filosofia crítica da história. (BROBJER, 2007)

1. Um tratamento teórico da filosofia da história.

Antes de buscar compreender os elementos do pensamento nietzschiano que configuram sua filosofia da história, será necessário explicitar os fundamentos que orientam a reflexão sobre o que vem a ser filosofia da história aqui exposta. É preciso pois empreender um esforço cognitivo diante deste delicado termo para evitar

confusões ou mal-entendidos. Isso não raro acontece devido à polissemia do termo “história”, aqui considerado em pelo menos três sentidos.

Estevão Martins, na tradução do primeiro volume da trilogia da teoria da história de Rüsen, denominada *Razão histórica*, expõe estes três sentidos. São eles: história “no sentido do processo temporal do agir racional humano em geral”; história “como produto da operação científica da história acadêmica ou investigativa” e história “no sentido do processo histórico de regulação metódica da pesquisa que leva o conhecimento genérico à plausibilidade racional controlável da ciência”. (RÜSEN, 2001, p.11) Em outras palavras poder-se-ia dizer ‘história’: 1) enquanto experiência humana no tempo; 2) enquanto produto da atividade histórica científica e 3) enquanto esta atividade científica propriamente dita.

O sentido número dois é também conhecido como historiografia e não deixa de fazer parte da atividade da história enquanto ciência, sendo assim, ele pode ser considerado como inserido no sentido três.¹

Atentar-se para o sentido de ‘história’ quando se fala de ‘filosofia da história’ é importante para se precisar o campo de significações a que o termo pode remeter. O uso irrefletido do mesmo pode levar a problemas de origem teórica. Essa explicitação foi bem empregada por William Walsh em seu *Introdução à filosofia da história*.

Como preliminar, devemos mencionar o fato simples e familiar de que a palavra “história” é, em si mesma, ambígua. Ela compreende (1) a totalidade das ações humanas do passado, e (2) a narrativa ou relato que delas fazemos, agora. Essa ambiguidade é importante porque abre, logo de início, dois campos possíveis à filosofia da história. Esse estudo se poderia ocupar, como em sua forma tradicional, que descrevemos rapidamente acima, do curso real dos acontecimentos históricos. Poderia por outro lado, ocupar-se com os processos de pensamento histórico, o meio pelo qual se chega à história, no segundo sentido. É claro que seu conteúdo será muito diferente, dependendo de qual desses caminhos é o escolhido. (1978, p.16)

Esta passagem de Walsh esclarece que o sentido que se emprega ao termo ‘história’ é crucial para se pensar filosofia da história. E que dois são os campos de interesse da filosofia pela história. A história pensada enquanto processo de ação humana no tempo é de interesse maior da metafísica, nela a história tem um começo e fim claros. Esta filosofia da história é caracterizada por Walsh como *filosofia especulativa da história*.

¹ Em verdade ele deve ser pensando como um sentido à parte na medida em que há um ganho cognitivo em separá-los, a título de abstração, em um trabalho teórico mais profundo. Como não é o foco deste trabalho, ele pode ser pensado como fazendo parte da história enquanto ciência.

Seu objetivo era chegar a um entendimento do curso da história como um todo, mostrar que, apesar das muitas anomalias e inconseqüências que apresentava, a história podia ser considerada como uma unidade que compreendia um plano geral, um plano que, uma vez percebido, esclareceria o curso detalhado dos acontecimentos ao mesmo tempo em que nos permitiria ver o processo histórico como satisfatório à razão, num sentido especial. (1978, p.13)

Há dois grupos de questões no interior da filosofia especulativa da história. O primeiro inclui todos os problemas metafísicos tratados pela filosofia da história tradicional. “O ponto fundamental de que se ocuparam esses filósofos foi a descoberta do significado e propósito de todo o processo histórico” (WALSH, 1978, p.25) O segundo grupo é o da “teoria da interpretação e causação históricas”. Para os representantes da filosofia especulativa da história, não bastava conhecer a história universal, mas era também de fundamental importância entender como se dava o desenvolvimento histórico, a transição das épocas, em suma, era preciso encontrar, ou mesmo construir, teorias interpretativas do processo histórico. Tais teorias permitiriam não só compreender a história no passado, mas fundamentalmente prever e, conseqüentemente, controlar o futuro. O exemplo elencado pelo autor é o materialismo histórico da teoria marxista.

O segundo campo filosófico que possui interesse pela história vem a ser a teoria do conhecimento, é aquele que pergunta pelas formas, as funções e os processos cognitivos presentes na disciplina histórica, assim como de seu estatuto e natureza. Este grupo de questões é inscrito no interior da *filosofia crítica da história*, que seria uma atividade semelhante à da filosofia da ciência. O autor não admite, de forma explícita, o caráter científico da história, por isso a insere mais como do interesse da teoria do conhecimento e não de filosofia da ciência. Mais adiante, contudo, fica claro os elementos científicos que o conhecimento histórico possui – regulação metódica, preocupação com a verdade e pretensão de explicação. Muito embora, segundo o autor, esses dois últimos elementos não sejam operados tal como o são nas demais ciências, mormente as ciências naturais, a cientificidade da história continua a ser um problema de interesse filosófico.¹

Acredito então não ser exagerado afirmar que a filosofia crítica da história é a filosofia da história *enquanto* ciência. Segundo o autor, quatro são os grupos principais de questões que a envolvem: a relação da história com as outras formas de

¹ A cientificidade (ou não) da história é uma questão que permanece em aberto nesta obra de Walsh, em certos momentos ele expõe argumentos que garantiriam a legitimidade desta ciência, em outros ressalta a deficiência da história em cumprir com os padrões exigidos de uma disciplina científica.

conhecimento; a questão da verdade e do fato na história; a objetividade histórica e, por fim, a explicação na história. Em síntese, a tarefa fundamental da filosofia crítica da história é investigar como a história conhece, o que legitima este conhecimento, sobre que bases ela se sustenta e, principalmente, se (e como) é possível conhecer historicamente.

Uma vez exposto as características que as filosofias crítica e especulativa da história possuem, o passo seguinte é atentar para um dado muito importante no tocante às mesmas: sua historicidade.

A expressão "filosofia da história" era geralmente entendida, há cem anos, num sentido muito diferente daquele que lhe é atribuído nos capítulos anteriores. Nós a usamos no sentido de designar uma investigação crítica do caráter do pensamento histórico, uma análise de alguns dos processos do historiador e uma comparação desses processos com os seguidos em outras disciplinas, particularmente as ciências naturais. Assim compreendida, a filosofia da história forma parte do ramo da filosofia conhecido como teoria do conhecimento, ou epistemologia. Mas a sua concepção, no entender da maioria dos autores que se ocuparam do assunto no século XIX, era totalmente diferente. "A" filosofia da história, como a chamavam, tinha como objeto a história no sentido de *res gestae*, e não *historia rerum gestarum*; e a tarefa de seus expoentes era produzir uma interpretação do curso real dos acontecimentos, mostrando que era possível encontrar nela uma forma especial de inteligibilidade. (WALSH, 1978, p.114)

A filosofia da história, além de ser de interesse de dois campos distintos da filosofia, não surge ao mesmo tempo no interior da história das idéias. Elas estão inscritas em contextos históricos distintos, sendo a filosofia especulativa da história parte do conjunto de questões que perpassavam o século XIX. Não obstante ela não se circunscreve apenas a este século, Walsh expõe seus predecessores no século anterior (Herder e Kant) e reconhece alguns expoentes deste tipo de filosofia da história ainda no século XX (Toynbee e Spengler).

Contudo, este tipo de filosofia da história está superado, as questões metafísicas não são mais tão interessantes assim no campo da filosofia. E não apenas na filosofia. A segunda metade do século XX, com o advento da pós-modernidade, não acolhe qualquer preocupação com categorias universais, de fundamentação metafísica – cruciais para a constituição de uma filosofia especulativa da história. Nas obras da grande maioria dos autores pós-modernos há um repúdio declarado pela filosofia (especulativa) da história e pelo que ela representa.¹

¹ Sobre a fragmentação pós-moderna e a resistência às categorias universais modernas, sobretudo no pensamento histórico, ver artigo de Pedro Caldas. *Arquipélago da história: análise dos diferentes sentidos da fragmentação historiográfica*. *Métis: história & cultura*. v. 1, n. 1, 2002.

Outra é a postura diante da filosofia crítica da história, suas questões são as mais atuais e devem ser, segundo Walsh, de grande interesse dos filósofos possuindo mesmo legitimidade semelhante à de uma filosofia da ciência.

“Filosofia da história” é, na verdade, o nome de um duplo grupo de problemas filosóficos: tem tanto uma parte especulativa como uma parte analítica. E mesmo os que rejeitam a primeira delas podem perfeitamente (e na verdade, deveriam) aceitar a segunda. (1978, p. 17)

Assim, percebem-se os contextos históricos em que ambas encontram-se inseridas. A filosofia especulativa da história no âmbito do século XIX, e a filosofia crítica da história na atualidade, segunda metade do século XX e adiante.

Apresentados estes pontos, emprego agora a terminologia de Rüsen sobre os *conceitos históricos* para mensurar o alcance das considerações de Walsh. Em seguida, articulando o pensamento de ambos, partirei para a exposição da filosofia crítica e especulativa da história em outro nível, diferente do acima mencionado, que será o utilizado na sequência do trabalho.

Rüsen, no segundo volume de sua trilogia sobre teoria da história, *Reconstrução do passado*, caracteriza os conceitos fundamentais para a constituição de uma teoria “da” história. Ele articula as categorias universais presentes na modernidade com os elementos particulares, singulares, de interesse maior da pós-modernidade, em uma unidade que pretende resolver o problema do debate entre a pós-modernidade e a modernidade. Para isso, há o estabelecimento de três conceitos que constituem a base de uma teoria da história como um todo, quais sejam: nomes próprios, categorias históricas e conceitos históricos.

Nomes próprios designam algo singular sem precisar sua relevância histórica no contexto temporal em que ocorreram. Eles dizem respeito à realidade temporal do passado, mas ainda não são históricos. Alguns exemplos são “Napoleão III, Prússia, Roma, o Partido Progressista”. (RÜSEN, 2007, p. 93)

Categorias históricas são os materiais da apreensão teórica do todo da história. Se referem ao contexto de sentido na qual os nomes próprios precisam ser inseridos. “Não se referem diretamente a nenhum estado de coisas, mas estabelecem a qualidade histórica da mudança temporal dos estados de coisas”. Como exemplos têm-se: “continuidade, progresso, desenvolvimento, revolução, evolução, época”. (RÜSEN, 2007, p. 93)

Os *conceitos históricos* aplicam perspectivas de interpretação (o contexto de sentido das categorias históricas) a fatos concretos (realidade temporal dos nomes próprios) e exprimem sua especificidade temporal.

Conceitos históricos (por exemplo: mercantilismo, bonapartismo, pietismo, reforma, Estado absolutista, cidade medieval, polis antiga), designam nos estados de coisas referidos por nomes próprios, as qualidades históricas pré-esboçadas pelas categorias históricas. Ao mesmo tempo, projetam a luz da interpretação histórica, que as categorias históricas lançam de forma difusa sobre o conjunto da experiência histórica (portanto, sobre todos os possíveis estados de coisas históricos), sobre estados de coisas singulares da experiência histórica e os considera fatos históricos” (RÜSEN, 2007, p. 94)

Tendo este esclarecimento em mente é preciso então determinar a posição ocupada pelas filosofias da história, crítica e especulativa. Elas não podem ser pensadas como nomes próprios, porque elas não designam algo singular, dizem respeito mais a um grupo de questões tomadas em relevo, seja por filósofos seja por historiadores, ao longo de um determinado tempo.

Ao longo da exposição de Walsh e também de Rösen, quando o mesmo fala das “filosofias da história materiais”, a filosofia especulativa da história é pensada como algo superado, seja porque as questões metafísicas não mais interessam aos filósofos, para um, seja porque o historicismo, no contexto do século XIX, se afirmou como disciplina científica independente por oposição às especulações deste gênero, para outro. O que permanece é que uma filosofia especulativa da história é insustentável, filosófica, lógica e empiricamente falando, é algo específico do âmbito do século XIX e que, vez ou outra, alguns pensadores tentam retomá-la.¹

Neste sentido, é possível afirmar, à luz dos argumentos supracitados, que ambos pensam a filosofia crítica da história e a filosofia especulativa da história como conceitos históricos. A filosofia especulativa da história projeta a luz da interpretação histórica através de um contexto histórico de sentido a estados de coisas próprios no passado. Com esta designação é possível entender a filosofia da história de Kant, de Hegel, de Marx, etc. De outro lado, com a filosofia crítica da história é possível entender os trabalhos dos próprios Walsh e Rösen, elas traduzem um momento específico, e não podem ser levados a outras épocas acriticamente sem correr o risco do anacronismo.

¹ Não obstante, ambos não negam a possibilidade de uma filosofia crítica da história, Rösen não entra nestas questões mas todo o seu trabalho é uma filosofia da história *enquanto* ciência.

Ressalto que isto não pode ser feito de modo acrítico, mas com o esforço teórico aqui empreendido espero fundamentar meu argumento de que isto pode ser feito, de que é possível perceber uma filosofia crítica da história em um Kant, em Hegel e, como é o objetivo deste trabalho, em Nietzsche. O inverso também é verdadeiro, há uma filosofia especulativa da história em Walsh e Rüsen. O modo pelo qual é possível legitimar tais afirmações é a elevação das filosofias da história (crítica e especulativa) ao nível de categorias históricas.

Este esforço teórico tem um fundamento, minha hipótese é a de que há um ganho cognitivo quando as filosofias da história são trabalhadas ao nível de categorias históricas, deixando de ser pensadas enquanto conceitos históricos. Pelo fato de serem conceitos, como já foi exposto, eles estariam restritos aos contextos históricos em que se achavam inscritos, ao nível de categorias históricas é possível elaborar novas perguntas ao estado de coisas do passado.

Destarte, é possível perguntar como (e se) é possível conhecer historicamente para Kant, qual a natureza da explicação histórica para Hegel; e de igual modo, qual a teoria do processo histórico em Walsh. O mesmo pode ser dito de Rüsen, sua Antropologia Histórica Teórica possui um elemento especulativo, ele reconhece a importância da filosofia especulativa da história no trabalho do historiador, expondo que ela é um fator que deve ser explicitado uma vez que interfere na interpretação histórica do passado.

Tal filosofia, contudo, não aparece explicitamente na pesquisa como um instrumento do conhecimento histórico operado e controlado metodicamente, mas sim como um fator velado, por vezes até reprimido (e por isso não menos eficaz, apenas mais incontrolado), que atua sobre a interpretação histórica do passado do homem e sobre a função de orientação prática dos resultados obtidos pela interpretação e apresentados historiograficamente. (RÜSEN. 2007, p.56)

Assim, a filosofia especulativa da história precisa ser explicitada e controlada pelas operações metódicas da pesquisa.

Todavia, para trabalhar com filosofia crítica e especulativa da história ao nível de categorias é necessário eliminar elementos que são específicos de um dado momento histórico. A filosofia especulativa da história enquanto categoria histórica não pode preteender abarcar o todo da história, em nível empírico ou puramente filosófico, tampouco busca a previsão do futuro, em asserções escatológicas. Seu interesse é a inteligibilidade do processo histórico, e a teoria da interpretação histórica, exercendo as

funções das teorias históricas apresentadas por Rüsen. É uma filosofia especulativa da história que abarca o todo “da” história, mas *teoricamente*.

Cabe então à filosofia crítica da história a dimensão reflexiva, que explicita os fundamentos, os princípios e as formas da atividade cognitiva da história, sobretudo da história enquanto ciência.

Ao elevar as filosofias crítica e especulativa da história do nível de *conceitos históricos* para *categorias históricas* pode surgir o problema de que estou trabalhando com fontes, a saber, dois textos de Nietzsche, e que assim precisaria novamente de conceitos históricos para efetuar o trabalho de mediação entre as categorias e minha fonte. Contudo, Rüsen se refere nesta elaboração teórica fundamentalmente ao trabalho da história propriamente dita, e o que tenciono efetuar não é um trabalho de história (no sentido de uma reconstrução histórica do passado), tampouco de história da filosofia, mas sim de teoria da história. Logo, minha reflexão é – como Rüsen diz sobre a atividade da teoria da história – metateórica, e não se restringe assim a buscar conceitos históricos, uma vez que minha intenção não é reconstruir o que foi o caso no passado, mas sim contribuir para a discussão no interior da teoria da história, que apesar da extrema proximidade entre ambas as tarefas, elas não se confundem.

Logo, reconheço a ausência de conceitos históricos na minha investigação, mas justifico essa mesma ausência pelos esclarecimentos supracitados. Meu interesse não é contar a história da filosofia de Nietzsche e sim exercer teoria da história a partir de sua filosofia. E o farei relacionando teoricamente *categorias históricas* com o *nome próprio* que é ‘a filosofia do jovem Nietzsche’.

Por fim, é preciso anotar que os diferentes usos do termo ‘filosofia da história’ e as reflexões a eles pertinentes não se achavam presentes no conjunto de questões com os quais Nietzsche e Burckhardt trabalhavam. Para ambos ‘filosofia da história’ era um ramo do conhecimento filosófico que tinha a pretensão de conhecer a história filosoficamente, cujas características eram pensar o sentido da história da humanidade como um todo – nos termos de teleologia, escatologia, progresso, e os demais conceitos presentes na filosofia da história do século XIX¹. De modo que, quando se mencionam as críticas de Nietzsche são a estas filosofias da história que eles se referem. Na medida, porém, em que se tratar da filosofia crítica e especulativa da história de Nietzsche, ela será pensada no âmbito das categorias históricas.

¹ Reconhecidamente, com expressões em fins do século XVIII e no início do século XIX.

Deste modo, inicio agora as considerações sobre a filosofia especulativa da história de Nietzsche, presente em *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* (1871).

2. O (re) Nascimento da tragédia: uma filosofia especulativa da história.

O grupo de questões que permeiam *O nascimento da tragédia* é demasiado extenso, e não pode, tampouco é a minha pretensão, ser esgotado aqui. O que pretendo fazer é, primeiro, caracterizar os princípios que configuram sua filosofia especulativa da história e expor sua metafísica de artista que lhe serve de pando de fundo; segundo, articular esses princípios para a formação da cultura e da história, fornecendo assim uma teoria da interpretação histórica e do processo histórico (através do qual é possível fazer um paralelo com a filosofia especulativa da história de Burckhardt).

Em seguida, apresentarei a estrutura geral da obra com uma perspectiva de interesse histórico, para não me delongar em questões referentes à música, à filosofia da arte, etc. Esta apresentação geral da obra tem por finalidade expor como estes princípios foram utilizados por Nietzsche para a interpretação e crítica da história do Ocidente, sobretudo da cultura moderna. Por fim, será apontado a importância do mito para a tragédia e para a cultura, uma vez que este é o critério fundamental que permite a Nietzsche diagnosticar uma doença na cultura moderna, que é seu excesso de sentido histórico.

Perguntar pelos princípios da metafísica de artista de Nietzsche é perguntar pelo que são os impulsos apolíneo e dionísio, e mais fundamentalmente o que representam. Onde se localizam e qual sua relação? Para aproximar da resposta é preciso antes lembrar ligeiramente duas ideias advindas da filosofia do romantismo alemão. Para os filósofos do romantismo, há a oposição metafísica entre o mundo fenomênico e a unidade primordial que o cria; e esta unidade primordial só pode ser acessada pela arte, pela primazia ontológica característica desta. Nietzsche, ciente deste tema presente na filosofia do romantismo pode dizer:

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência, pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente e Uno-primordial, enquanto o eterno padecente e

pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente, isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica. (NIETZSCHE. 1992, § 4. p.39)

A realidade na qual o homem vive, a realidade empírica, consiste em aparência efetivada para o prazer e redenção do Uno-primordial, o mundo é então uma obra de arte da unidade primordial. Como obra de arte ele só pode ter justificação enquanto fenômeno estético.

[...] mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente [...]. (NIETZSCHE, 1992, §5. p.47)

Os fenômenos ônticos e morais são reduzidos, restando apenas os estéticos, como bem percebe Habermas ao apresentar a relação de Nietzsche com o romantismo.

No entanto Nietzsche só pode formar esse pensamento para uma "metafísica de artistas", se reduzir ao estético tudo o que é e o que deve ser. Não pode haver nem fenômenos ônticos nem morais, pelo menos não no sentido em que Nietzsche fala de fenômenos estéticos. (HABERMAS, 2000, p.138)

Também Deleuze ao falar de Heráclito como "o pensador trágico", e expor a admiração de Nietzsche por sua filosofia, mostra que neste filósofo grego os fenômenos não são nem morais nem religiosos, mas estéticos. A compreensão da existência como estética é característica da filosofia trágica de Nietzsche. (DELEUZE, 1976, p.14)

Contudo, retomando a temática dos impulsos apolíneo e dionisíaco, é preciso perceber suas características. Apolo é o deus da aparência, da medida e da ilusão. Toda aparência é criação apolínea, assim também todo indivíduo, sua característica é o *principium individuationis*. "Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o auto-conhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do "Conhece-te a ti mesmo" e "Nada em demasia". (NIETZSCHE. 1992, §4, p.40) Dioniso é a oposição suprema deste, se Apolo tem como princípios a criação do indivíduo, o autoconhecimento, Dioniso tem como característica a aniquilação destes.

O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O *desmedido* revelava-se como a verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. (NIETZSCHE, 1992, §4, p.41)

Ao falar desde o coração da natureza, ele é entendido como um daqueles “onipotentes impulsos artísticos” perceptível na natureza, e sua contraparte apolínea é o outro impulso. Ambos, enquanto impulsos artísticos da natureza, são os princípios que a constituem.

[...] Na concepção metafísica nietzschiana, independentemente do artista – “sem a mediação do artista humano” –, a própria natureza já é artística, por ser constituída pelas pulsões estéticas apolínea e dionisiaca. Assim, o que diz Nietzsche é que, “em face desses estados artísticos imediatos da natureza, todo artista é um ‘imitador’”. A arte imita uma natureza que já é artística, que já é pulsão, força artística, imita as condições criadoras imediatas da natureza. (MACHADO, 2006, p.227)

Estes impulsos constituem a natureza, bem como todas as coisas: dionisiaco é o impulso criador, apolíneo o impulso formador de aparências para as criações dionisiacas. O primeiro, por ser força criativa é localizado metafisicamente, é o próprio Uno-primordial, ser que existe para além de toda representação; o outro é aquele que manifesta o primeiro através da aparência, que o representa, e é somente nesta apresentação apolínea que o dionisiaco pode ser atingido. (MACHADO, 2006)

A relação entre os impulsos estéticos apolíneo e dionisiaco demanda uma interdependência mútua. A negação de um princípio viria a aniquilar o outro, sem um componente sua contraparte não pode ser compreendida em sua inteireza.

No entanto, daquele fundamento de toda existência, do substrato dionisiaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjugado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que esses dois impulsos artísticos são obrigados a desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça. (NIETZSCHE, 1992, §25, p. 143-4)

Rigorosa proporção recíproca que caracteriza uma relação dialógica entre ambos, “[...] o diálogo é a imagem e o reflexo dos helenos” (NIETZSCHE. 1992. §9 p. 63) e não dialética. O impulso dionisiaco não é tese, o apolíneo não é antítese que em consequência geraria uma síntese de ambos, eliminando as partes negativas de cada um, deixando apenas o que fosse positivo, para o surgimento de uma nova antítese e assim por diante. Eles são impulsos primordiais, não sendo possível descobrir qual é anterior, primogênito. Se se fosse empreender tal pergunta, a resposta seria que no exato momento do surgimento de um impulso, o outro também teria surgido, na mesma proporção. Sua interdependência é tamanha que eles não podem sequer ser pensados sem sua devida contraparte, a identidade aqui (dionisiaca) só se faz no reconhecimento da alteridade (apolínea), o inverso também é verdadeiro.

Esse esclarecimento é importante para dar notícia aqui da originalidade da metafísica nietzschiana. Reconhecendo o dionisíaco como o princípio metafísico e o apolíneo como sua contraparte física – levando em conta sua interdependência e posição, na hierarquia da metafísica de artista, como possuindo o mesmo poder e importância – não há, como nas configurações metafísicas precedentes, uma tentativa de fuga do mundo da aparência.¹ O mundo captado pelas percepções não atrapalha e desvirtua o conhecimento do mundo da essência, ao contrário, é somente nele que o mundo da essência pode ser conhecido. Desde este momento da filosofia nietzschiana já se percebe uma valorização das coisas mundanas.² (MACHADO, 2006)

Uma vez caracterizados ambos os princípios e expostas suas características gerais, é possível pensar seus respectivos papéis na configuração da filosofia especulativa da história de Nietzsche. O apolíneo e o dionisíaco são os impulsos a partir dos quais todas as coisas existem, o segundo criando incessantemente as coisas que recebem suas configurações individuais do primeiro. Assim, não apenas a natureza é uma criação artística destes impulsos como o indivíduo humano e todas as suas manifestações, ou seja, o povo e sua cultura são também criações da relação apolíneo-dionisíaca. As culturas, por possuírem em si o elemento dionisíaco da criação, não são estáticas, rígidas em uma única forma, de modo que se relacionam com outras e possuem variações no tempo, isto quer dizer que elas possuem história. Mais ainda, significa que as histórias e culturas podem ser entendidas com base nestes dois princípios, expondo de modo claro: uma teoria da interpretação histórica e do próprio processo histórico cujos elementos fundamentais são os impulsos apolíneo e dionisíaco.

[...] o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* apela para as pulsões apolínea (a consciência, a forma, a clareza, a individualidade) e dionisíaca (a embriaguez, a dissolução, o desespero, a união com a natureza) para analisar as culturas, seu desenvolvimento e sua história [...]. (FREZZATTI Jr, 2006, p.27)

O próprio Nietzsche, em sua autobiografia escrita dezesseis anos mais tarde, reconhece esta teoria presente no *Nascimento da tragédia*. “Uma ‘Idéia’ – a oposição entre o dionisíaco e o apolíneo – traduzida no metafísico; a própria História como desenvolvimento desta ‘Idéia’.” (NIETZSCHE, apud BENCHIMOL, 2002, p. 23)

Com base nisto é possível estabelecer um paralelo entre a filosofia especulativa da história de Burckhardt e de Nietzsche. Para o primeiro, Cultura, Estado e Religião

¹ Como pode ser percebido em Santo Agostinho, Platão, entre outros.

² Utilizo *mundana* aqui para ressaltar o caráter das coisas *deste* mundo. Não deve ser entendido, no atual uso do termo, sua conotação negativa empregada em alguns usos religiosos.

constituem as potências que configuram e permitem analisar a história universal; para Nietzsche os impulsos apolíneo e dionisíaco têm esse papel. Em ambos, entender estes elementos e suas inter-relações é o ponto fundamental para a interpretação e crítica da história da cultura.

Interpretar e criticar culturas – é o preceito básico quando se olha para *O nascimento da tragédia* com um interesse histórico. A obra pode ser genericamente sintetizada em três momentos: 1) investigação das condições de possibilidade de surgimento e decadência da cultura trágica; 2) interpretação e crítica da cultura alexandrina, ou socrática – que suplantou a primeira e 3) análise das condições de renascimento da cultura trágica – em meio aos destroços da cultura alexandrina.

A um algema-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência, a outro enreda-o, agitando-se sedutoramente diante de seus olhos, o véu de beleza da arte, àqueloutro, por sua vez, o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna. [...] Desses estimulantes compõe-se tudo o que chamamos cultura: conforme a proporção das mesclas, teremos uma cultura preferencialmente *socrática* ou *artística* ou *trágica*; ou se se deseja permitir exemplificações históricas: há ou uma cultura alexandrina, ou então helênica, ou budista. (NIETZSCHE, 1992. § 18, p. 108)

No primeiro momento, Nietzsche apresenta o ambiente na qual a cultura trágica surgiu, na Grécia do século VI a.C. O filósofo argumenta a invariável necessidade de se tomar esta cultura como padrão para a interpretação e análise de toda cultura existente. “E por isso todo mundo sente vergonha e medo ante os gregos; a não ser que alguém estime a verdade acima de tudo e, portanto, ouse também encampar esta verdade, a de que os gregos têm em mãos, como os aurigas, a nossa e qualquer outra cultura [...]” (NIETZSCHE, 1992, §15, p. 92.) Segundo Nietzsche, a Grécia arcaica (pré-socrática) possui caráter modelar para se pensar toda e qualquer cultura devido a sua posição perante a existência. O que isto significa? Uma primeira perspectiva para responder a tal pergunta é entender duas configurações culturais anteriores à cultura trágica: a cultura da teogonia titânica e a cultura apolínea.

A primeira traduz-se nas forças do destino (Moira) na qual impera a contradição e o sofrimento da existência humana. Os Titãs não se preocupam com os homens e os tratam tiranicamente. Os indivíduos sofrem e não podem vencer a força titânica, são dominados pela Moira, de modo que sua existência é indesejável. Isso está claro na lenda que exprime a Sabedoria de Sileno. Este companheiro de Dioniso, indagado pelo rei

Midas sobre “qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem”, responde com energia.

Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (NIETZSCHE, 1992, §3, p. 36)

Essa lenda expressa a sabedoria dionisíaca sobre o tormento e as dores primordiais da existência. Ela diz algo da própria essência do mundo, do coração dionisíaco do Uno-primordial. Os helenos desta época não tinham nenhum motivo para desejarem permanecer vivos, não havia nada que lhes estimulasse a viver, sua única ação era suportar a existência.

Diferente é a postura assumida pelos helenos da cultura apolínea. Movidos pelo impulso apolíneo eles criaram todo um mundo de bela aparência para poderem superar a dor da vida. Agora os deuses do Olimpo se interpõem ante a influência titânica lançando-os ao Tártaro e a vida do povo grego não é mais mediada pela Moira, mas sim pelos deuses olímpicos. Eles interferem diretamente nos acontecimentos humanos para auxiliar àqueles que lhes prestam culto, como é visto em Homero. De modo que a vida deixa de ser suportada para ser desejada, uma postura diante da existência fundamentalmente contrária à da cultura da teogonia titânica. Na cultura apolínea a Sabedoria de Sileno inverte-se.

Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza. [...] A existência de tais deuses sob o radioso clarão do Sol é sentida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira *dor* dos homens homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que agora, invertendo-se a sabedoria do Sileno, poder-se-ia dizer: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior e simplesmente morrer um dia”. (NIETZSCHE, 1992, §3, p. 37)

Se na primeira a vida é suportável, reflexo da sabedoria dionisíaca cujo peso é demasiado alto para o indivíduo sustentar; na segunda ela torna-se desejável, efeito do impulso apolíneo. O que, então, diferencia ambas da cultura trágica? E qual a postura desta mesma cultura trágica para que ela, e não as suas precedentes, seja o modelo cultural? A resposta está no princípio da metafísica de artista a respeito da interdependência entre ambos os impulsos.

Na teogonia titânica opera apenas o impulso dionisíaco, na teogonia olímpica, apenas o impulso apolíneo. Elas são dessa maneira incompletas. É isso que caracteriza a

singularidade da posição perante a existência da cultura trágica. O grego da cultura trágica deseja a vida, mas reconhece a dor e contradição que é a verdade do ser do mundo. Ele goza da aparência enquanto essa nada mais é que tradução da essência sofredora do mundo. É uma posição perante a existência que reconhece seus dois lados, de prazer e dor, de medida e contradição, em suma, do impulso apolíneo e do impulso dionisiaco.

Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a *arte*; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, enquanto descarga artística da náusea do absurdo. (NIETZSCHE, 1992, §7, p. 56)

É na obra de arte da tragédia que Nietzsche percebe uma alteração no modo de vida do povo grego, a mudança da cultura apolínea da epopeia homérica para a cultura trágica. Tanto Homero quanto os tragediógrafos Sófocles, Ésquilo e Eurípides são os autores de que Nietzsche se utiliza para interpretar a história grega. Depois serão obras unicamente filosóficas já que obras de artistas, como ele entende, não vão existir de modo pleno por muito tempo.¹

A segunda perspectiva para entender a cultura trágica como modelo para a filosofia da cultura de Nietzsche nada mais é do que um desdobramento da primeira. Como foi exposto, a cultura trágica é modelar porque incorpora os dois impulsos artísticos que constituem o mundo. E na incorporação destes, ela afirma a existência em sua integralidade não deixando de lado qualquer dos dois impulsos. Afirmar a existência é o mesmo que afirmar a vida. "Ele [o grego trágico] é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida." (NIETZSCHE, 1992, §7, p.55)

O conceito de vida vai assumindo ao longo da filosofia de Nietzsche cada vez mais importância. Ele se torna o critério a partir do qual todas as questões serão *avaliadas*. Ela será determinante do valor: positivo se for afirmador da vida e negativo se negar a vida ou mesmo querer conservá-la. No prefácio de 1886 ao *Nascimento da tragédia* ele diz a respeito do "que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*" (1992. §2, p. 15)

Para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Toma-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário, haveria

¹ Isso já fornece indicações de como, para Nietzsche, se deve conhecer o passado, retomarei este tema no tópico seguinte.

círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida. (MARTON, 1990, p. 86-7)

Scarlett Marton se refere aqui ao procedimento *genealógico* para ajuizar sobre os valores, um problema tardio na filosofia nietzschiana, aparecendo somente no terceiro período da obra. Mas a questão da vida se acha presente já no período de juventude.

Neste período, o filósofo busca refletir sobre a relação, conflituosa, entre vida e conhecimento, sobretudo nas considerações intempestivas. A questão pauta-se sobre como o conhecimento deve relacionar-se com a vida, e a resposta é bem clara – deve servi-la. A vida torna-se fundamental, o conhecimento precisa ser criticado a partir deste critério.

Antes mesmo de surgir em *Assim falou Zaratustra*, o conceito de vontade de potência, a idéia de vida já aparece nos escritos do filósofo. De fato, ela será encarada, ao longo da obra, a partir de várias perspectivas e o termo empregado em sentidos diversos. Os primeiros trabalhos apontam a existência de um conflito entre vida e conhecimento. Essa idéia — ainda latente — encontra-se no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. O texto quer chamar atenção para o efeito enganador do intelecto: privilegiando de maneira desmedida o conhecimento, ele acaba por desmerecer a vida. E isso por perder de vista que nada mais é do que meio para a conservação dos indivíduos mais fracos, do mesmo modo que o conhecimento não passa de invenção para segurar-lhes a sobrevivência. Deve-se, portanto, colocá-lo a serviço da vida. É justamente o que defendem as *Considerações extemporâneas*. A segunda, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, abre-se com uma advertência: é preciso cultivar a história em função dos fins da vida. (MARTON, 1990, p. 46)

Hayden White, na análise da filosofia da história de Nietzsche já reconhece a importância deste conceito. Caracterizando o impulso dionisíaco como movimento do caos e o apolíneo como a vontade de forma, ela se dá na alternância, ou seja, na interdependência entre ambos os impulsos; a sua realização efetiva é na afirmação da vida.

Esse *movimento* do caos à forma e *de novo* ao caos distingue a tragédia de todas as outras formas de *poesis* (como a epopéia e a poesia lírica) e de todos os sistemas de conhecimento e crença (como a ciência e a religião). Todas as outras prospecções da existência humana tendem a congelar a vida numa apreensão do caos ou da forma; só a tragédia requer uma constante alternância da *consciência do caos* com a *vontade de forma* no interesse da vida. (WHITE, 1995, p.348.)

White percebe ainda uma questão de fundo, a vida mesma não precisa de se justificar. É o homem enquanto tal que precisa desta justificação, devido à consciência fornecida pela sabedoria dionisíaca da absurdidade da existência. Ele é a única criatura

que possui vida e que precisa justificá-la, nenhum animal tem essa necessidade, só o conhecimento fornecido pela sabedoria dionisíaca é que gera tal necessidade no homem.

Nietzsche concluiu seu ensaio afirmando que a vida não se justifica nem pode justificar-se; *ela* não precisa fazê-lo. Só o homem sente necessidade de justificar sua existência, porque só o homem, de todos os animais, está consciente do absurdo de seu ser. E, afirmou Nietzsche, só a arte pode justificar a vida para o homem, mas não qualquer arte “realista”, não uma arte que seja meramente imitativa da natureza. O realismo fotográfico é apenas outra forma de ciência. Do que se precisa, disse ele, é de uma arte que tenha consciência de seu *escopo metafísico*; pois só a arte, não a filosofia nem a ciência, pode oferecer uma justificação metafísica da vida para o homem. (WHITE, 1995, p.351.)

Deleuze atenta para a relação entre pensamento e vida, e afirma o porquê dos gregos pré-socráticos (da cultura trágica) serem modelo cultural para Nietzsche. Eles foram quem melhor souberam utilizar do conhecimento a serviço da vida, neles se manifesta a essência da arte, da filosofia trágica, que é saber fazer o conhecimento servir à vida.

O pensador exprime assim a bela afinidade entre pensamento e vida: a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo. Essa afinidade em geral, em Nietzsche, não aparece apenas como o segredo pré-socrático por excelência, mas também como a essência da arte. (DELEUZE, 1976, p. 48)

Assim, é por reconhecer estes dois pressupostos: as implicações dos impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco, e através deste reconhecimento possuir uma postura afirmativa perante a existência, é que os gregos pré-socráticos são o modelo mais elevado na filosofia da cultura de Nietzsche. Toda cultura, para Nietzsche, precisa reconhecer os dois lados da existência e ainda assim poder afirmá-la, desejar continuar vivendo, tendo sempre claro o lugar do conhecimento como servidor da vida e não como finalidade desta.

É ainda a partir destes pressupostos que Nietzsche, no segundo momento do *Nascimento da tragédia*, critica a cultura ocidental inteira, caracterizada por ele como cultura alexandrina. Em sua análise, ele percebe a pura negação dos elementos supracitados. Isto se dá a respeito de três pontos: 1) A cultura alexandrina não reconhece o impulso dionisíaco, e pela sua interdependência, o apolíneo acaba sendo desvirtuado, não conformando uma cultura como fora a homérica – mais desejável do que a alexandrina, para Nietzsche; 2) Como consequência, sua postura perante a existência é uma justificação, mas negativa – deixa de ser uma justificação estética para se tornar uma justificação teórica da existência; 3) Por fim, o desejo de vida está

associado não ao prazer de viver, mas ao prazer de conhecer, o que acaba tornando a vida servidora do conhecimento.

O primeiro é um traço marcante na história do Ocidente, o fim da tragédia nas mãos de Sócrates. O que ele faz, aos olhos de Nietzsche, pode ser interpretado como um apolinismo às avessas, a fundação de uma tradição filosófica que desconsidera o dionisiaco. Às avessas porque não é um apolinismo como fora a cultura dos contemporâneos de Homero.

O segundo é a tentativa de justificar a existência pela via dos fenômenos morais, políticos ou ontológicos, recusando assim os estéticos. No projeto empreendido por Platão e Sócrates de estigmatizar os sofistas e todos aqueles que se opunham ao socratismo, a arte tem sua importância invertida, "[...] onde a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica [...] isto é, como *ancilla* (escrava, criada)." (NIETZSCHE. 1992. §14, p.89) Mas fundamentalmente o pouco valor que é atribuído aos filósofos pré-socráticos.¹ (DELEUZE, 1976, p. 37)

Terceiro ponto: o prazer de viver torna-se prazer de conhecer. O sentido da existência não é mais o gozo estético da mesma, para conseguir suportar as dores do mundo, mas tão somente buscar mais conhecimento. Esta atividade, acessória na cultura trágica, torna-se a atividade basilar na cultura do homem teórico, é o princípio constituinte, indispensável, da ciência. Sócrates, enquanto arquétipo do homem de ciência, já possui em si todas as consequências da cultura alexandrina, a cultura do homem teórico.

Ele [Sócrates] nos aparece como o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer; daí a imagem do *Sócrates moribundo*, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamental, encimar a porta de entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, a de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada. (NIETZSCHE, 1992, §15, p.93)

Deleuze sintetiza muito bem os três pontos.

Pois desde a *Origem da Tragédia* a verdadeira oposição não é a oposição bem dialética entre Dionísio e Apolo e sim a oposição mais profunda entre Dionísio e Sócrates. Não é Apolo que se opõe ao trágico ou pelo qual o trágico morre, é Sócrates; e Sócrates não é mais apolíneo do que dionisiaco. [...] Sócrates é o primeiro gênio da *decadência*: ele opõe a idéia à vida, julga a vida pela idéia, coloca a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela idéia. O que ele nos pede é que cheguemos a sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma:

¹ Até mesmo por esta designação: 'pré-socráticos', ou seja, a única coisa que faz eles serem notados é o fato de que precederam a filosofia socrática e nada mais, como se não houvesse diferenças entre eles, elementos que precisam ser caracterizados e diferenciados.

Sócrates é o “homem teórico”, o único verdadeiro contrário do homem trágico. (DELEUZE, 1976, p. 9)

Para finalizar a apresentação do segundo momento da obra, faz-se necessário expor as condições para a decadência da cultura alexandrina; o reconhecimento, no coração mesmo desta cultura, de seus limites. Para isso é preciso lembrar do papel de dois filósofos alemães que, segundo Nietzsche, exerceram uma vitória sobre o otimismo socrático de acreditar que, pela ciência, se podia conhecer e corrigir a essência das coisas. Esses filósofos são: Kant e Schopenhauer.

[...] grandes naturezas, com disposições universais, souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral e, com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais: prova mediante a qual, pela primeira vez, foi reconhecida como tal aquela idéia ilusória que, pela mão da causalidade, se arroga o poder de sondar o ser íntimo das coisas. A enorme bravura e sabedoria de KANT e SCHOPENHAUER conquistaram a vitória mais difícil [...]. (NIETZSCHE, 1992, §18, p.110)

Aqui há a transição para o terceiro momento da obra. O reconhecimento do limite da ciência para sondar o ser íntimo das coisas é, ao mesmo tempo, manifestação da decadência da cultura alexandrina e condição para o ressurgimento da cultura trágica.

[...] o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo*. (NIETZSCHE, 1992, §15, p.93)

Na sequência da exposição poder-se-ia perguntar: por que Nietzsche acredita nos limites da ciência e não nos da arte? Ora, para responder à pergunta é preciso apontar a elaboração do tema da metafísica inscrito no interior da filosofia do romantismo. Os filósofos românticos, animados pelas filosofias de Kant e Fichte e, contudo, descontentes das soluções apresentadas por estes com respeito à possibilidade de conhecimento do ser primordial, da essência, etc, reelaboraram a discussão e apontaram como solução a primazia ontológica da arte, Schelling é o membro mais emblemático deste projeto. No *Nascimento da tragédia* Nietzsche partilha dessa solução metafísica, e concorda com seus pressupostos a respeito da limitação da filosofia e da ciência, aceitando como única possibilidade de acesso “aos abismos mais profundos do ser” a arte.

A característica fundamental deste terceiro momento é a motivação a respeito do renascimento da tragédia no espírito da música wagneriana. Para Nietzsche, a Alemanha já vem se preparando para receber o dionisíaco em seus braços há muito tempo.

[...] que esperanças devem avivar-se em nós, quando os mais seguros auspícios nos afiançam a ocorrência do *processo inverso, o despertar gradual do espírito dionisíaco* em nosso mundo presente! [...] Do fundo dionisíaco do espírito alemão alçou-se um poder que nada tem em comum com as condições primigênicas da cultura socrática e que não é explicável nem desculpável, a partir dela, sendo antes sentido por esta como algo terrivelmente inexplicável, como algo prepotentemente hostil, a *música alemã*, tal como nos cumpre entendê-la sobretudo em seu poderoso curso solar, de Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner. (NIETZSCHE, 1992, §19, p.118.)

O curso solar que anuncia o redespertar do dionisíaco na Alemanha é um forte sinal da possibilidade da reconfiguração da Alemanha como uma cultura trágica, precisamente pelo fato de o anúncio vir da música alemã.

Uma rápida exposição do papel da música é importante na medida em que ela, por significar o Uno-primordial, traduz para a cultura a sabedoria dionisíaca; além de ser, obviamente, o elemento fundamental na obra de arte trágica, configurando elementos tanto apolíneos (o ritmo) quanto dionisíacos (melodia e harmonia).

Na tragédia a música ressignifica o mito. Este, que já expressava a sabedoria dionisíaca traduzindo-a em conhecimento trágico, com o auxílio da música, adquire significação plena, cumprindo sua mais alta função na cultura trágica, qual seja: a intensificação, a potencialização da tragédia enquanto obra de arte para a cultura trágica. É preciso agora perguntar pela necessidade da tragédia como obra de arte.

Mas se perguntar-mos qual foi o remédio que permitiu aos gregos, em suas grandes épocas, em que pese a extraordinária força de seus impulsos dionisíacos e políticos, não se exaurirem nem em um cismar extático, nem em uma consumidora ambição de poder e glória universais, porém alcançar aquela esplêndida mescla, como a tem um vinho nobre que inflama o ânimo e ao mesmo tempo o dispõe à contemplação, precisaremos lembrar-nos da enorme força da *tragédia* a excitar, purificar e descarregar a vida do povo; cujo valor supremo pressentiremos apenas se, tal como entre os gregos, ela se nos apresentar como suma de todas as potências curativas profiláticas, como a mediadora imperante entre as qualidades mais fortes e as mais fatídicas do povo. (NIETZSCHE, 1992, §21, p.124)

Assim sendo, a obra de arte trágica é necessária como restauradora da saúde de um povo. Ela o cura, e o mantém vivo; mais importante, o mantém querendo viver, em sua postura afirmativa perante a existência. E ela só pode exercer essa função medicinal enquanto potencializada pelo mito.

Aqui está mais um argumento perante o qual Nietzsche empreende uma condenação à cultura socrática da modernidade. A cultura moderna não tem mitos, todo seu conhecimento com respeito ao passado, toda a formação de sua identidade é produto de conhecimento: filosófico, em primeira instância; teológico, durante um longo período de tempo; e por fim histórico – ou seja, todas expressões do conhecimento

racional, lógico e dialético, entendido por Nietzsche como conhecimento científico, substrato da cultura socrática.

O mito nesta cultura só tem espaço como curiosidade erudita, como objeto de análise de *crenças*, na acepção pejorativa do termo, antigas ou de povos selvagens, pelos homens de ciência, residentes nas universidades. O mito deixa de ter seu caráter público que possuía na cultura popular dos gregos da cultura trágica e até mesmo da cultura homérica.

Mas o provável é que, em uma prova severa, quase todo mundo sinta-se tão decomposto pelo espírito histórico-crítico de nossa cultura, que a existência do mito outrora se nos torne crível somente por via douta, através de abstrações mediadoras. Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força vital sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo movimento cultural. (NIETZSCHE, 1992, §23, p.135)

O mito deixa de exercer uma atividade primordial: formação de identidade e interpretação da vida.

As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas. (NIETZSCHE, 1992, §23, p.135)

Essa carência de sentido, advinda da falta de mitos, a cultura moderna tenta suprir com o acúmulo desenfreado de conhecimento histórico, isto é o que caracteriza a doença da modernidade.

E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do sei materno mítico? A gente se pergunta se a febril e tão sinistra agitação dessa cultura é algo mais do que o agarrar ansioso e o esgaravatar do esfomeado, à cata de comida – e quem desejaria dar ainda alguma coisa a semelhante cultura, que não consegue saciar-se com tudo quanto engole e a cujo contato o mais vigoroso e saudável alimento costuma transformar-se em “História e Crítica”? (NIETZSCHE, 1992, §23, p.135)

Sem mitos que fundamentem sua identidade, a cultura moderna tem uma necessidade histórica de procurar em outras culturas um fundamento para si. E nem pode encontrar, pois o conhecimento histórico não pode fornecer a sabedoria que o mito fornece, que cura uma cultura. O conhecimento histórico fornece outros elementos e contribui para a vida de uma forma diferente da do conhecimento mítico. Este traduz a

sabedoria dionisíaca em conhecimento trágico, aquele incorpora elementos que geram um conhecimento científico.¹

Deste modo, o próximo tópico pretende apresentar as características do conhecimento histórico, e da disciplina que administra este conhecimento, e qual sua utilidade para a vida, pressupondo-se que há alguma. Estas questões, aliadas a outras menores, configuram a filosofia crítica da história de Nietzsche.

3. Considerações (in) tempestivas: sobre a filosofia crítica da história.

O esforço interpretativo direcionado à *Segunda consideração intempestiva* é o mesmo do empregado ao *Nascimento da tragédia*. Não se trata de uma análise exegética para dissecar cada problema da obra num esforço hercúleo de esgotar seus significados. Tenciono pontuar alguns problemas que penso serem centrais para uma investigação que pergunte pelas reflexões do jovem Nietzsche a respeito da história.

É forçoso reconhecer que não é dada muita atenção às considerações que Nietzsche faz sobre a história neste período. E quando a mesma é feita, não há um esforço de pontuar suas virtualidades, sobretudo em relação às outras obras que giram em torno do *Nascimento da tragédia* e da *Segunda consideração intempestiva*, ou seja, não se percebe o ambiente no qual elas se acham inscritas, minimizando assim a importância destes escritos.

Scarlett Marton frisa que neste período sua preocupação é rejeitar a possibilidade da história como ciência, direcionando sua crítica à pretensa objetividade do historiador, seu conceito de história seria melhor elaborado então somente no segundo período.

Frisando que o estudo do passado só é frutífero quando vem ao encontro da experiência de vida adquirida, Nietzsche rejeita a idéia de que a história possa constituir um domínio específico do saber. [...] Com isso, posiciona-se contra a tendência, presente em sua época, a fazer dela uma ciência. Não é por acaso que dedica grande parte da *Segunda consideração extemporânea* à crítica de um dos requisitos que seriam indispensáveis ao historiador, a objetividade. [...] Por outro lado, a concepção que Nietzsche tem da história ganha força e riqueza no segundo período da obra. (MARTON, 1990, p. 76-7)

¹ Científico aqui não no sentido de que a história é uma ciência, um dos pontos a serem tratados no próximo tópico, mas científico enquanto substrato da cultura socrática, enquanto conhecimento racional, lógico e desejoso de conhecer sempre mais.

Não parece ser esta a opinião de Nietzsche. Ele não nega em momento algum a possibilidade da história ser ciência. A questão fundamental é a *dominação* da ciência e não sua *aniquilação*, dominação esta que deve ser empreendida pela filosofia.

A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico, e por isto jamais, nesta hierarquia, poderá e deverá se tornar ciência pura, mais ou menos como o é a matemática. (NIETZSCHE, 2003, p.17)

Hayden White também passa em revista a *Segunda consideração intempestiva* sem se atentar a algumas teses pertinentes ali presentes. Ao analisar os três tipos de consideração histórica do filósofo ele interpreta a crítica de Nietzsche a estes três tipos como uma proposta de estabelecimento de um quarto tipo de consideração histórica.

Assim, de acordo com Nietzsche, os perigos da consciência história terão de ser encontrados nos *excessos* da história antiquária, crítica e monumental; arcaísmo, presentismo e futurismo, respectivamente. Do que se precisa é de alguma síntese de todas as três maneiras de ler o passado, e não de alguma forma de escapar ao passado, pois ao passado não se escapa. [...] O antídoto proposto por Nietzsche para todas essas formas de consciência histórica em seus aspectos extremos, ou destrutivos, é a consciência histórica que opera no modo da metáfora. A noção nietzschiana de história como uma forma de arte é uma noção da história como uma arte trágica e, além disso, como aquela arte trágica pura que ele defendeu em *O Nascimento da Tragédia do Espírito da Música*. A história concebida no modo metafórico é realmente o que está por trás de sua defesa do que chamou pontos de vista "super-históricos" e "ahistóricos" na última parte de "O uso e Abuso da História". (WHITE, 1995, pp.358-9)

Esta síntese seria então a forma pela qual é possível criticar a consciência história da modernidade, caracterizada por um abuso excessivo das histórias: monumental, antiquária e crítica. Penso que esta hipótese é problemática, e uma outra solução é possível para empreender a crítica à modernidade. Uma solução que está presente na própria *Segunda consideração intempestiva*.

Para isto é preciso se ater ao problema central da obra: sua crítica à consciência histórica da modernidade pela sua cultura socrática. O fundamental então é dimensionar tal crítica. Esta se dá em função do diagnóstico da doença moderna, para a qual será necessário entender suas causas, seus sintomas. A crítica à modernidade possui um projeto embutido para curar a cultura, não a moderna, mas a alemã, e esta diferenciação também é importante.

Se no *Nascimento da tragédia* Nietzsche se foca no modelo e nas condições de possibilidade de renascimento de uma cultura trágica, na *Segunda consideração intempestiva* ele se centrará na crítica à cultura vigente. Passo agora à exposição dos elementos que permitem o diagnóstico da doença.

O primeiro registro é a forma como Nietzsche coloca o problema diretamente no título da obra. A questão é inquirir pela utilidade e desvantagem da história para a vida, e não o inverso. Perguntar pelo valor da história para a vida é fundamental para pensar a cultura. “Mas a pergunta “até que grau a vida necessita em geral do auxílio da história?” é uma das perguntas e preocupações mais elevadas no que concerne à saúde de um homem, de um povo, de uma cultura”. (2003, p. 17)¹

Sendo a vida o critério fundamental é preciso então localizar o papel da história na filosofia de Nietzsche. Este é o propósito que a *Segunda intempestiva* se propõe, e a resposta de até que ponto um homem, povo ou cultura, necessita da história indica sob qual configuração cultural este povo se acha inserido. As configurações culturais básicas são as expostas no nascimento da tragédia: o modelo de uma cultura autêntica, a cultura trágica; e o modelo de uma cultura fraca e decadente, a cultura alexandrino-socrática.

Os três tipos de consideração histórica só dizem respeito a uma cultura que reconheça a necessidade de afirmação da vida, vale dizer, a uma cultura que domine o conhecimento a favor da vida. Este não é o caso da cultura moderna, não sendo possível por isto empregar nenhum destes três tipos a uma análise desta.²

Estes são os serviços que a história pode prestar à vida; de acordo com suas metas, força e necessidades, todo homem e todo povo precisa de um certo conhecimento do passado, ora sob a forma da história monumental, ora da antiquária, ora da crítica: não como um grupo de puros pensadores que apenas contemplam a vida, não como indivíduos ávidos de saber, que só se satisfazem com o saber e para os quais a ampliação do conhecimento é a própria meta, mas sempre apenas para os fins da vida, e, portanto, sob o domínio e condução suprema destes fins. (NIETZSCHE, 2003, p. 31-2)

Se uma consideração da modernidade não pode ser vista sob o prisma da história antiquária, nem da história monumental e tampouco da história crítica, então qual é a forma pela qual a modernidade considera o passado? Esta seria uma forma deturpada pelo desejo científico para o saber, um impulso para desvendar a verdade, um instinto de conhecimento que excedesse em todas as medidas, uma sede histórica pelo passado em função da falta de raízes fortes. E esta busca desmedida pelo conhecimento histórico prejudica a vida. “há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura.” (NIETZSCHE, 2003, p. 10)

¹ A vida como critério de avaliação, sobretudo da história, está de acordo com os esclarecimentos a este respeito no tópico anterior. Ver páginas 17,18 e 19.

² Em função desta impossibilidade de se analisar a cultura moderna com vistas aos três tipos de história, não se faz necessário explicitá-los aqui.

Pare entender então como a cultura moderna considera historicamente o passado é preciso antes ver como é possível a uma cultura lidar com o passado, e com aquilo que lhe é estrangeiro, em suma, é preciso mensurar a força plástica de uma cultura. A força plástica é o que determina até que ponto um homem, povo ou cultura pode se alimentar do sentido histórico sem prejudicar a vida.

Penso esta força crescendo singularmente a partir de si mesma, transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas. [...] Quanto mais a natureza mais íntima de um homem tem raízes fortes, tanto mais ele estará em condições de dominar e de se apropriar também do passado. (NIETZSCHE, 2003, p.10)

A força plástica é imanente. Ela também cura feridas: no povo, no homem, e na cultura; atividade semelhante à da tragédia. Não obstante, ela possui um elemento diferente daquela, uma vez que incorpora elementos externos, coisa que a tragédia não faz. A força plástica possibilita o diálogo entre as culturas, povos, homens. A tragédia diz respeito a um único povo, é claro que outros povos podem ter contato com ela, mas não significaria a mesma coisa, a tragédia traduz a sabedoria dionisíaca para aquele povo específico, em uma linguagem familiar a eles.

A força plástica diz respeito ao conhecimento histórico, a tragédia ao conhecimento mítico, traduzido na obra de arte trágica. Disso se conclui que só o conhecimento histórico pressupõe o diálogo entre as culturas, o conhecimento trágico não, e isto é uma virtualidade daquele. Assim, o conhecimento histórico, apesar de não criar mitos que geram as raízes na qual a força plástica se fundamentará – para lidar com o passado e com o estranho – permite uma ampliação da força plástica.

Segue-se que o conhecimento mítico, na relação interna da cultura consigo mesma, funda as raízes que garantem a unidade de um povo, é a imanência da força plástica. Já o conhecimento histórico, a partir das raízes assim estabelecidas, permite mediante essa mesma força plástica, a relação saudável e criativa de uma cultura com outras.

[...] e se se pensasse a natureza mais poderosa e mais descomunal, ela se faria reconhecer no fato de que não haveria para ela absolutamente nenhum limite do sentido histórico que possibilitasse a sua ação de maneira sufocante e nociva; aquele homem traria todo o passado para junto de si, o seu próprio passado e o que dele estivesse mais distante, incorporaria a si e como que o transformaria em sangue. (NIETZSCHE, 2003, p. 10)

A Grécia arcaica possuía tais raízes e por isso soube transformar em sangue todo o passado e o que dela estivesse mais distante.

Houve séculos em que os gregos se encontravam diante de perigo semelhante àquele no qual nos encontramos, a saber: o da inundação pelo estranho e pelo passado, de perecer junto à "história". [...] Entretanto, graças à sentença apolínea, a cultura helênica não se tornou nenhum agregado. Os gregos aprenderam paulatinamente a *organizar o caos*, conforme se voltam para si de acordo com a doutrina délfica, ou seja, para suas necessidades autênticas, e deixam morrer as aparentes. (NIETZSCHE, 2003, p. 98)

A partir de um 'voltar-se para si' da criação de mitos fornecedores de raízes fortes, os gregos do período arcaico aprenderam a dominar o sentido histórico e a incorporar outras culturas, retroalimentando-se culturalmente e indo além mesmo de seus predecessores.

Desta feita, eles se apossaram novamente de si mesmos; não permaneceram por muito tempo os herdeiros e os epígonos sobrecarregados de todo o Oriente; eles se tornaram eles mesmos, depois de um doloroso combate consigo e por meio da interpretação prática daquela sentença, os mais felizes enriquecedores e proliferadores do tesouro herdado e os primogênitos e modelos de todos os povos de cultura vindouros. (NIETZSCHE, 2003, pp. 98-9)

O problema da modernidade, como fica claro no *Nascimento da tragédia*, está em que esta não possui raízes fortes, fornecidas pelo conhecimento trágico advindo dos mitos, por isso ela não está em condições de se apropriar do passado, e isto é uma das causas de sua doença.

A pergunta então retorna: o que dirige a produção histórica da modernidade? Partindo do critério fundamental de Nietzsche, a questão se orienta para uma investigação da forma como a cultura moderna se relaciona com a vida.

E agora lancemos rapidamente um olhar sobre o nosso tempo! Nós nos assustamos, recuamos diante dele: para onde foi toda clareza, toda naturalidade e pureza daquela ligação entre a vida e a história, o quão confusamente, excessivamente, inquietamente aflui agora este problema ante os nossos olhos! A culpa está em nós, os observadores? Ou a constelação entre vida e história realmente se alterou, de tal modo que um astro poderoso e inimigo se intrometeu entre elas? [...] o que vemos é efetivamente um tal astro, um astro luminoso e divino se intrometendo, a constelação realmente se alterando – *através da ciência, através de exigência de que a história deve ser ciência*. Agora, a vida não rege mais sozinha e nem o conhecimento domestica o passado: todos os marcos foram derrubados e tudo o que foi um dia se abate sobre os homens. [...] Um espetáculo tão inabarcável não foi visto por nenhuma geração, tal como agora a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra: mas, sem dúvida, o mostra com a audácia perigosa do lema: *fiat veritas pereat vita*. ["Que se faça a verdade e que pereça a vida!"] (NIETZSCHE, 2003, p. 32)

Para considerar a relação vida e história na modernidade é preciso lembrar do substrato desta cultura socrática: a ciência. Agora a relação não é mais vida e conhecimento histórico, mas sim, vida e conhecimento histórico-científico. E o problema de uma tal consideração é que ela busca conhecer tudo *historicamente*, reduzindo todos os problemas a problemas históricos.

Assim, segundo Nietzsche, o homem moderno não é um homem, mas uma formação histórico-cultural, e por não ter uma personalidade forte – força plástica advinda de potentes raízes – acaba sendo soterrado pela história. Isto é uma crítica ao historicismo, à proposição: “tudo é história”. Nietzsche partilha deste historicismo na medida em que tudo só pode ser pensado historicamente, ou seja, em sua história. Uma coisa é dizer ‘tudo é história’, outra completamente diferente, e com isto Nietzsche não pode concordar, é dizer que ‘história é tudo’, é reduzir todas as apreciações à consideração histórica.

A hierarquia está clara para Nietzsche, a história deve servir à vida, ou seja, a história deve servir à cultura. Esta é a forma de Nietzsche colocar a questão, não é perguntar pela finalidade da cultura para a história, mas fundamentalmente, pela finalidade da história para a cultura.

Para qualquer outro eles são algo diverso, não homens, não deuses, não animais, mas formações histórico-culturais, total e completamente cultura, imagem, forma sem um conteúdo comprovável; infelizmente apenas formas ruins, e, além disto, uniformes. Minha sentença poderia ser então compreendida e ponderada da seguinte maneira: *a história só é suportada por personalidades fortes, as personalidades fracas são completamente dizimadas por ela.* (NIETZSCHE, 2003, p. 45)

Eis o que aconteceu com a cultura moderna: seu instinto por conhecimento lhe impossibilitou, desde seu fundador Sócrates, de possuir um fundamento mítico, sem o qual sua força se viu reduzida e esta cultura não pôde então incorporar criativamente outras culturas, de modo que acabou sendo dizimada pelo conhecimento histórico, que busca sempre conhecer mais. A cultura moderna, com o peso da história universal sobre os ombros, não pode agir, produzir, criar nada que seja seu, limitando-se somente a copiar culturas, a acumular conhecimento de cultura.

[...] pois nós modernos não temos absolutamente nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões, conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração, a saber, enciclopédias ambulantes, com o que talvez um antigo heleno extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra. (NIETZSCHE, 2003, p. 35)

A cultura sem ação é a negação completa da utilidade da história para a vida. A história, para Nietzsche, só é válida na medida em que serve a vida, à ação no presente e não unicamente ao conhecimento. Assim, a história perde sua mais alta finalidade.

Esta é a ligação natural que uma época, uma cultura, um povo deve ter com a história – evocada pela fome, regulada pelo grau de suas necessidades, mantida sob limites pela força plástica que lhe é própria – se o conhecimento do passado, em todas as épocas, só é desejado a serviço do futuro e do presente,

não para o enfraquecimento do presente ou para o desenraizamento de um futuro vitalmente vigoroso [...] (NIETZSCHE, 2003, p. 32)

Deste modo, fica claro a importância de ambos os tipos de conhecimento para a formação de uma cultura autêntica, o conhecimento mítico (apresentado no *Nascimento da tragédia*) e o conhecimento histórico (apresentado na *Segunda consideração intempestiva*). Com esta exposição é perceptível também o porquê de Nietzsche não possuir um projeto para a cultura moderna, limitando-se a negá-la, e apresentando um projeto de renovação cultural unicamente para o povo alemão¹.

As condições de possibilidade de surgimento de uma cultura autêntica só se acham no meio alemão, no curso solar da música – a arte que fundamenta o renascimento da tragédia – e exclusivamente na música alemã. É no povo alemão que existe, a partir da música wagneriana, a possibilidade de renascimento da cultura trágica, com a fundação de novos mitos e a conseqüente potencialização da força plástica, que permitirá a incorporação criativa de outras culturas pela via do conhecimento histórico voltado para a vida, ou seja, orientado artisticamente.

É assim que as duas obras apresentam uma unidade teórica: o *Nascimento da tragédia* mostrando o modelo de cultura autêntica, e a *Segunda consideração intempestiva* desconstruindo o modelo vigente.

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

Conclusão

Para finalizar, gostaria de fazer uma breve reflexão sobre a metodologia da história de Nietzsche, isto é, sobre o modo como ele busca conhecer o passado. Há dois registros onde é possível ver esta concepção de Nietzsche e a partir dos quais se esclarece a reconstrução histórica operada no *Nascimento da tragédia*. Um está na própria *Segunda consideração intempestiva* e o outro encontra-se num fragmento póstumo, preparatório à escrita desta obra.

[...] eles [os indivíduos] vivem como a república do gênio da qual Schopenhauer falou certa vez; um gigante conclama o outro através de intervalos desérticos entre os tempos, e, imperturbado pela algazarra de pérfidos anões que se arrastam aos seus pés, prossegue o elevado diálogo espiritual. A tarefa da

¹ Neste período o *foco* cultural é a Alemanha, a nação alemã. Em períodos posteriores, tal posição será revista e o nacionalismo será por Nietzsche duramente negado.

história é a de ser a mediadora entre eles e assim dar incessantemente lugar à geração do grande homem e lhe emprestar forças. Não, a meta da humanidade não pode residir no fim, mas apenas em seus mais elevados exemplares. (NIETZSCHE, 2003, p. 82)

Portanto, a meta da cultura é produzir gênios, e é através deles que se percebe o direcionamento histórico. Se sua meta é a produção de gênios e 'não pode residir no fim', então aqui se percebe também uma crítica às filosofias da história de cunho escatológico, sobretudo a Kant e mais incisivamente a Hegel.

A produção do gênio é, assim, para Nietzsche, o alvo da cultura e esta é o alvo da vida. A vida não tem qualquer fim que lhe tivesse sido dado, no sentido teleológico [...] mas nós temos de lhe dar esse fim: a produção da mais fina flor da raça humana, o gênio, o espírito verdadeiramente nobre e original, o verdadeiro homem de cultura [...] (COPLESTON, 1972, p. 66)

Uma vez esclarecida a finalidade da cultura, a produção do gênio, resta perguntar então: qual a importância, ou o papel do gênio? Em que medida ele se relaciona com a cultura que tem por fim sua produção?

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

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

Ou qual é a relação?

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

As forças éticas de uma nação também se mostram em seus gênios. (NIETZSCHE, 19 [1] SDA {1872-3}. 2005, pp. 20-1)

Este fragmento póstumo não deixa espaço para dúvidas. O gênio é produto da cultura – não da massa disforme, mas da unidade cultural de um povo – ele pode ser entendido como um reflexo de sua época, ele traduz os desejos, e as manifestações da vida de um povo. O gênio não orienta o desenvolvimento da cultura, mas seu desenvolvimento é uma tradução do processo de desenvolvimento da mesma.

Portanto, quando no *Nascimento da tragédia* Nietzsche analisa o povo grego – em suas várias manifestações culturais (teogonia titânica; cultura apolínea, trágica e socrática) – do período homérico até o socrático, ele o faz a partir da análise dos gênios, dos grandes leitores de suas épocas. Inicia com Homero e Arquíloco, passa por Sófocles, Ésquilo e Eurípides e finaliza com Sócrates. É desta maneira que se dá, no período de juventude de Nietzsche, o conhecimento do passado, através dos gênios da época a qual se investiga.

Há também em Nietzsche uma preocupação com um método rigoroso para conhecer. Thomas Brobjer expõe a relação de Nietzsche com os historiadores de sua época, e seu interesse maior era com o método histórico, que lhe auxiliou em seu trabalho como filólogo. Em suas notas de aula, as quais ele ministraria entre os anos de 1871 e 1874 ele assim dispõe os tópicos da aula.

- 7. Methods of Hermeneutics
 - 8. Preparations for Hermeneutics and Critique
 - 10. Diplomatic Critique
 - 11. Literary Critique [Litterarhistorische Kritik]
 - 12. Archeological Critique
 - 13. General Remarks about the Methods of Classical Philological Studies
 - 14. Knowledge in Relation to *Methods*.
- (KGW II. 3. P.366. apud BROBJER, 2007, p. 163.)

Seja no *Nascimento da tragédia*, seja na *Segunda consideração intempestiva* Nietzsche, por vezes, cita os historiadores, muitas vezes para criticá-los – em sua submissão aos interesses do Estado em detrimento da cultura – mas também para concordar com estes. Alguns destes são: Eduard Gibbon, Carsten Niebuhr, Ludwig von Ranke, Adolfo Thiers, Franz Grillparzer, G. G. Gervinus e, claro, Jacob Burckhardt.¹

Destarte, não é possível reduzir a relação de Nietzsche com o pensamento histórico de sua época a um simples distanciamento. Sua concepção de história é singular, mas atenta a algumas das questões que permeavam os debates entre os historiadores².

Há um método claro de investigação histórica, há uma crítica à modernidade por não refletir sobre a finalidade do conhecimento histórico científico, e há uma tentativa de estabelecer tal finalidade para este conhecimento. A preocupação maior de Nietzsche é a cultura, e a forma mais adequada de se pensar a cultura – e a relação entre culturas – é historicamente.

Recebido em: 16/05/2011
Aceito em: 24/06/2011

¹ Eis os locais onde estes autores são citados: Gibbon (*Segunda intempestiva*, p.90); Niebuhr (idem, p. 13); Ranke (ibidem, p. 54); Thiers (ibid, p. 57); Grillparzer (ibid. p. 38); Gervinus (*Nascimento da tragédia*, p. 125); Burckhardt, (*Segunda intempestiva*, passim)

² O próprio título da *Segunda consideração intempestiva* advém de um texto do historiador F. Grillparzer: *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1872, IX Über den Nutzen des Studiums der Geschichte (Da utilidade dos estudos históricos). (MELO SOBRINHO, 2005)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, Clademir L. As criações do gênio – ambivalências da “metafísica da arte” nietzschiana. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº119, p. 115-136, jun/2009.

BENCHIMOL, Márcio. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2002.

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

CALDAS, Pedro S. P. O arquipélago da história: análise dos diferentes sentidos da fragmentação historiográfica. *Métis: história & cultura*, Caxias do Sul, RS, v. 1, n. 1, p.77-91, 2002.

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

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

FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006. 310 p. (Coleção Nietzsche em perspectiva).

HABERMAS, Jürgen. Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão. In: *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Cap. 4, p. 121-151. 2000.

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

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1990.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras. 1992. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg.

_____. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003. Tradução de Marco Antônio Casanova.

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

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

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

SOBRINHO, Noeli. C. M. Apresentação: A Pedagogia de Nietzsche. In: Escritos sobre educação. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio. São Paulo: Edições Loyola. 2004. pp. 7-39.

WALSH, William Henry. Introdução à filosofia da história. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WHITE, Hayden V. Meta - história: a imaginação histórica do século XIX. 2 ed. -. São Paulo: EDUSP, 1995.